

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU



RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU

TOM I
TEOLOGIA PIĘCIOKSIĘGU

RED. KS. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2011

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 8 /2011 – 2 stycznia 2011 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Projekt okładki, łamanie *Andrzej Duliba*

Korekta *Bożena Sobota*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 71 322 53 68, tel. 71 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-168-8

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. /2011



W posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*, Benedykt XVI mówi o wewnętrznej jedności Pisma Świętego w następujący sposób: „Z pewnością Biblia, rozpatrywana z czysto historycznego lub literackiego punktu widzenia, nie jest po prostu księgą, lecz zbiorem tekstów literackich, których redagowanie trwało ponad tysiąc lat i której poszczególnych ksiąg nie da się łatwo wyodrębnić jako wewnętrzne całości; istnieją natomiast widoczne powiązania między nimi. Odnosi się to już do zawartości Biblii Izraela, którą my, chrześcijanie, nazywamy Starym Testamentem. Jest tak tym bardziej, kiedy my, chrześcijanie, łączymy Nowy Testament i jego pisma – niczym klucz hermeneutyczny – z Biblią Izraela, interpretując ją jako drogę ku Chrystusowi” (*Verbum Domini* 39).

Nie ulega wątpliwości, że teologia stanowi zwieńczenie bogatego zbioru nauk biblijnych. Poprzedza ją egzegeza, która zawsze jest nauką typowo analityczną. Zasadniczo polega ona na szczegółowej analizie filologicznej tekstu świętego – wyraz po wyrazie, zdanie po zdaniu, rozdział po rozdziale – i tak przez całą, będącą przedmiotem badań, księgę. Teologia biblijna jest natomiast nauką syntetyczną. Podejmuje określony temat teologiczno-biblijny i rozważa go na tle ksiąg biblijnych, co tworzy organiczną całość.

Minęły trzy lata od chwili, gdy na teologicznym rynku wydawniczym, w serii *Bibliotheca Biblica*, pojawiła się trytomowa *Teologia Nowego Testamentu* pod red. ks. Mariusza Rosika. Nadszedł czas na kontynuację tego dzieła. Zespół znakomitych bibli-

stów, z różnych zakątków naszego kraju, opracował cztery tomy *Teologii Starego Testamentu*, których zawartość obejmuje kolejno teologię Pięcioksięgu (tom I), ksiąg historycznych (tom II), mądrościowych (tom III) i prorockich (tom IV). Układ tematów, poruszanych w poszczególnych tomach, jest bardzo podobny. Autorzy prezentują najpierw obraz Boga, kreślony słowami natchnionych pisarzy, następnie zajmują się antropologią poszczególnych zbiorów, ukazując zagadnienia związane z problematyką ludu Bożego, przymierza, kwestią Prawa i sprawowanego kultu. Nie pominięto także zagadnień etycznych, a w przypadku ksiąg mądrościowych i prorockich szerzej opracowano kwestie eschatologii. Niektóre z tematów podejmowano już w innych publikacjach, ale tutaj otrzymują one nowe, poparte najnowszą literaturą przedmiotu, światło.

Jako biblista, wyrażam głęboką nadzieję, że to dzieło przyczyni się do pogłębienia, zawartych w pismach Starego Testamentu, prawd teologicznych. Drogim Czytelnikom życzę radości z odkrywania nieznanych, lub mniej znanych, myśli biblijnych. Niech książka ta towarzyszy przede wszystkim wykładowcom i studentom teologii, dla których Biblia jest bez wątpienia duszą.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Ks. Jan Klinkowski

OBRAZ BOGA

Wczytując się w Pięcioksiąg (Torę) powoli rozpoznajemy Boga, Jego przymioty. Mamy jednak świadomość, że ten obraz Boga kształtował się w tradycji pisanej około pięćset lat, a w tradycji ustnej o wiele dłużej. Będziemy się przedzierać przez różne warstwy narastającej tradycji, by spotkać się z pierwotną wiarą patriarchów, a później stopniowo odsłaniać kolejne aspekty rozwijającego się *credo* Izraela. Ugruntowany podział na tradycje: Jahwistyczną (X wieku przed Chr.); Elohistyczną (VIII wieku przed Chr.)¹, deuteronomiczną (VIII–VI wieku przed Chr.) i kapłańską (V wieku przed Chr.)² będziemy traktowali jako światło, które jest pomocne w rozumieniu kształtowania się tekstu, ale nie przesądza definitywnie o przynależności pewnych idei tylko do jednej grupy. Wzajemne przenikanie się koncepcji teologicznych w czasie i przestrzeni mogło być bardziej złożone, stąd ostrożność w formułowaniu tez dotyczących obrazu Boga w poszczególnych etapach rozwoju Izra-

¹ Tradycję tę wyodrębniono na podstawie pojawiania się określenia Boga, *Elohim*, które występuje około 2570 razy w Starym Testamencie. Jako termin odnoszący się ogólnie do Boga Izraela, *El* (w liczbie mnogiej *Elim*) występuje w Starym Testamencie 238 razy. Por. S. SZYMIK, *Imiona 'El oraz 'Elohim jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, w: *Mów Panie, bo słucha sługa Twój*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1999, 86–98; J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4, Kielce 2002, 208.

² Teorię czterech podstawowych źródeł rozwinął: J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.

ela³. Przedstawiając różne aspekty obrazu Boga w Pięcioksięgu nie możemy zgubić w naszej świadomości, że objawiał się On w czasie i przestrzeni konkretnym postaciom historycznym, ale również towarzyszył procesowi przekazywania tego objawienia poprzez dzieje, aż zostały definitywnie utrwalone w istniejącym tekście kanonicznym, zatem pełny obraz Boga otrzymamy wówczas, kiedy wydobędziemy jego poszczególne elementy i poskładamy w całość, jak składa się mozaikę z drobnych kamyczków, gdyż dopiero całość jest obrazem. Przyjrzyjmy się poszczególnym tytułom⁴, które otrzymuje Bóg w Pięcioksięgu i rozpocznijmy składać mozaikę wiary pierwotnego Izraela, która jest również naszą wiarą.

1. BÓG OJCA

Jedną z cech pierwotnej wiary patriarchów było oddawanie czci *Bogu ojca*, czyli Bogu, który otaczał opieką klan, wspólnotę. Cecha ta znalazła w przekazach biblijnych odzwierciedlenie w takich wyrażeniach, jak *Bóg mojego ojca* (Rdz 31, 5. 42; 32, 10), *Bóg twojego ojca* (Rdz 46, 3; 49, 25; 50, 17), *Bóg waszego*

³ Nowe koncepcje interpretacyjne procesu kształtowania się Pięcioksięgu przedstawia: A. KONDRACKI, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, w: *Mów Panie, bo słucha sługa Twój*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1999, 86–98; J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, StBib 4, Kielce 2002, 97–149; R. RUBINKIEWICZ, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RT XLVI (1999) z. 1, 111–124.

⁴ W komentarzu do biblijnej Księgi Liczb *Numeri Rabbah* 14 oraz w Targumie do Pieśni nad Pieśniami 2, 17 wlicza się 70 przejętych z Biblii Hebrajskiej imion Bożych, aczkolwiek spora z nich to nie imiona, lecz przymioty Boga. Rabin twierdzi, że liczne imiona wyrażają odmienne aspekty natury Boga. Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, RSB 5, Warszawa 1999, 206; Warto zwrócić uwagę, że Babilończycy nadali bogu Mardukowi pięćdziesiąt imion. Por. A. REBIĆ, *Središnje teme Staroga Zavjeta. Biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*, Zagreb 1996, 31.

ojca (Rdz 31, 29; 43, 23), *Bóg waszych ojców* (Wj 3, 13. 15n), *Bóg ich ojców* (Wj 4, 5), *Bóg Abrahama*, *Bóg Izaaka i Bóg Jakuba* (Wj 3, 6), *Bóg twojego ojca Abrahama* (Rdz 26, 24), *Bóg Abrahama i Bóg Izaaka* (Rdz 26, 24; 28, 13; 31, 53); *Bóg Abrahama i Bóg mego ojca Izaaka* (Rdz 32, 10); *Bóg ojca Izaaka* (Rdz 46, 1) i bardziej szczegółowo: *Bóg Nachora* (Rdz 31, 53); *Bóg Hebrajczyków* (Wj 3, 18; 5, 3); *Bóg Izraela* (Rdz 33, 20). Kult Boga był przekazywany z ojca na syna; Bóg ojca stawał się Bogiem rodu, przy czym ojciec bywał nieraz przodkiem bardzo odległym od Jego wyznawców – tą postacią, od której wywodził się dany klan lub szczep⁵. Bóg zatem jest związany z klanem, tak jakby był z nimi spokrewniony. Prowadzi i wskazuje drogi, towarzyszy i wspiera, bierze stronę w sporach z innymi szczepami i troszczy się o wszystkie sprawy rodziny. Obdarza potomstwem i pomaga znaleźć pastwiska. Także w obcym kraju pozostaje związany ze swymi czcicielami, mówi do nich, broni ich spraw. Jest Bogiem, który idzie razem; nie jest związany z jednym miejscem ani nawet z określonym krajem. Można zwracać się do Niego zawsze i wszędzie⁶.

Bóg ojców zostanie przedstawiony w teofanii w ziemi Madianitów pod Bożą górą Horeb (Synaj) jako Jahwe. „Oto pójde do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mię do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć? Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: Jestem, który Jestem. I dodał: Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: Tak powiesz Izraelitom: Jestem, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia. Idź, a gdy zbierzesz starszych Izraela, powiesz im: Objawił mi się Pan,

⁵ Por. H.G. MAY, „The God of my Father”. *A Study in Patriarchal Religion*, „Journal of Bible and Religion”, 9 (1941), 155–158, 199–200; J.S. SYNOWIEC, *Patriarchowie Izraela i ich religia*, Kraków 1995, 113.

⁶ Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 47.

Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba” (Wj 3, 13--16). Możemy tylko przypuszczać, że imię *JHWH* wywodzi się z wierzeń Madianitów i Kenitów, plemion osiadłych na Synaju. Znaczenie tego imienia pozostaje trudne do określenia, ale najczęściej przyjmuje się, że należy je tłumaczyć zwrotem: „On jest (tu działając)”. Sens tego sformułowania można określić jako aktualną, skuteczną obecność Boga wśród Jego ludu⁷. Bóg więc okazuje pomoc, otacza opieką, karci i wyzwala, a zatem jego obecność jest zbawcza. Objawiając swoje imię staje się dostępny dla ufającego ludu. W Egipcie, z którego *JHWH* wywiódł swój lud, czczono boga Ammona-Re jako boga z ukrytym imieniem, ażeby jakaś ludzka siła magiczna nie osłabiła znaczenia najwyższego boga Egiptu⁸. Bóg Hebrajczyków jest poza zasięgiem ludzkiej mocy, nawet tak potężnych władców jak faraonowie Egiptu; daje jednak do dyspozycji swoją moc, która poprzez dzieła Mojżesza służy wypełnieniu Jego woli. W ten sposób powoli zacznie rozwijać się teologia Prawa, gdzie moc Boża zostanie zamknięta w wypełnianiu woli Bożej przez przepisy porządkujące codzienne życie.

W tradycji deuteronomicznej Bóg patriarchów przyjmuje cechy bardziej uniwersalne i staje się naszym Ojcem. W czasie wędrówki przez pustynię: „Pan niósł cię, jak niesie ojciec swego syna, całą drogę, którą szliście, aż dotarliście do tego miejsca” (Pwt 1, 31). Bóg Ojciec, wychowuje swoje dzieci poprzez przeciwności życiowe: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5). Z Boga przodków Bóg stał się Ojcem wszystkich zachowujących Prawo.

⁷ Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, 41n.

⁸ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006, 139.

2. BÓG WSZECHMOGĄCY

W starożytności wartość człowieka oceniano w dużej mierze po posiadanej mocy. Ideałem był władca silny, który potrafił pokonać wszystkich nieprzyjaciół i dawał poczucie bezpieczeństwa swoim poddanym. Podobne oczekiwania w lokalnej społeczności były skierowane wobec przywódcy klanu, który miał zapewnić we wspólnocie ład i dawać ochronę przed wrogami. W Księdze Rodzaju zostaje nam przedstawiony Władca, którego moc przewyższa możliwości ludzkie, a działania nie ograniczają żadne bariery świata przyrody i władzy ludzkiej. Bóg jest wszechmogący (*El Szaddaj*). W ten sposób Bóg przedstawił się Abrahamowi w czasie zawierania przymierza: „A gdy Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał mu się Pan i rzekł do niego: Jam jest Bóg wszechmogący. Służ mi i bądź nieskazitelny, chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo” (Rdz 17, 1-2). Kiedy później Izaak wysłał swego syna Jakuba do Charanu, mówi: „Bóg Wszechmogący będzie ci błogosławił. Uczyni cię płodnym i da ci liczne potomstwo, tak że staniesz się praojcem wielu szczepów” (Rdz 28, 3).

W Betel Bóg przedstawia się Jakubowi: „Ja jestem Bóg wszechmocny. Bądź płodny i rozmnażaj się. Niechaj powstanie z ciebie naród i wiele narodów, i niechaj królowie zrodzą się z ciebie. Kraj, który dałem Abrahamowi i Izaakowi, daję tobie; i twemu przyszłemu potomstwu dam ten kraj” (Rdz 35, 11-12). Tradycja wiąże objawienia Boga w określeniu *El Szaddaj* z Kanaanem. „Gdy powiedziano Jakubowi: Syn twój, Józef, przyszedł do ciebie, Izrael, z wysiłkiem usiadłszy na łożu, rzekł do Józefa: Bóg Wszechmogący ukazał mi się w Luz, w kraju Kanaan, i błogosławiąc mi powiedział do mnie: Ja uczynię cię płodnym i dam ci tak liczne potomstwo, że rozrośniesz się w wielki naród. Daję też ten oto kraj przyszłemu potomstwu twemu na

własność na zawsze” (Rdz 48, 2-4)⁹. Jakub błogosławiąc swoich synów przywołuje Wszechmogącego przy błogosławieństwie umiłowanego syna Józefa (Rdz 49, 25).

Z imieniem *El Szaddaj* spotykamy się w Mamre, Betel, Beer-Szebie. Prawdopodobnie tradycja łączy Abrahama z Mamre, Izaaka z Beer-Szebą, Jakuba z Betel. *El Szaddaj* nie był więc związany z określonym sanktuarium, był czczony przez przodków Izraela, był ich Bogiem¹⁰. Imieniem *El Szaddaj* posługuje się również aramejski prorok Balaam zwracając się do Boga (Rdz 24, 4. 16). Możemy przypuszczać, że określenie Boga *El Szaddaj* wywodziło się ze środowiska aramejskiego i należało do pierwotnego *credo* epoki patriarchów¹¹. Charakterystyczną cechą związaną z przywoływaniem tytułu Boga Wszechmogącego jest błogosławieństwo w postaci liczego potomstwa. Bóg zatem wyraża swoją moc przede wszystkim w podtrzymywaniu vitalnych sił klanów patriarchów. Ten Bóg jest ich Pasterzem i Opoką (Rdz 49, 24), a więc jest Władcą, ale nie rezyduje jak królowie w jednym miejscu, ale jest pasterzem, który wędruje wraz z patriarchami. Troszczy się o ich los w każdym miejscu, gdzie przebywają.

Autor Księgi Wyjścia próbuje połączyć pierwotne *credo* patriarchów z nowym etapem objawienia Boga w imieniu Jahwe: „Bóg rozmawiał z Mojżeszem i powiedział mu: Ja jestem Jahwe. Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg Wszechmogący, ale imienia mego Jahwe, nie objawiłem im” (Wj 6, 2-3). Pomost między pierwotną wiarą Izraela a etapem jej kształtowania się w Egipcie mogło później zbudować środowisko kapłańskie, koncentrując kult w sanktuarium w Jerozoli-

⁹ Por. O. LORETZ, *Der kanaanäische Ursprung des biblischen Gottesnames El Saddaj*, „Ugarit-Forschungen” 12 (1980), 420n.

¹⁰ Por. S. WYPYCH, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie w myśl i wezwane ksiąg biblijnych*, t. 1, Warszawa 1987, 70.

¹¹ Częste odwoływanie się do tego imienia Bożego przez autora Księgi Hioba może sugerować, że pierwotny poemat powstał właśnie w kręgu wpływów aramejskich.

mie. Obraz Boga, który wędruje z patriarchami, powoli jest zastępowany obrazem Boga transcendentnego, ale jego szczególnej mocy można doświadczyć udając się do sanktuarium. Na północy pielęgnowano tradycje związane z Jakubem i jego pobyt w Sychem (Rdz 33, 20) i Betel (Rdz 35, 11), a na południu uzasadniano tradycję obecności Boga w Jerozolimie. Tytuł *Bóg Izraela* mógł się zatem pojawić w momencie osiedlania się pokoleń Hebrajczyków w Kanaanie. W tym tytule Bóg jest czczony w Sychem (Rdz 33, 20), ku Jego czci będą obchodzone święta, które pierwotnie miały charakter rolniczy, a więc związany z osiadłym trybem życia (Wj 34, 23). *Bóg Izraela* miał do dyspozycji również mężów wyznaczonych do posługi liturgicznej (Lb 16, 9). Mojżesz przedstawia faraonowi lud jako Izrael, który Bóg uznał za swego pierworodnego syna (Wj 4, 22). Odwołuje się więc Mojżesz do pojęcia znanego w Egipcie. Należy zatem przypuszczać, że tytuł Bóg Izraela został przejęty od ludności Kanaanu i połączony z tradycją o patriarchach. Wędrujący Jakub stał się osiadłym Izraelem, a przynależność do wspólnoty wyznaczało nie tyle etniczne pochodzenie, ile raczej wyznawanie wspólnego *credo* i jego realizacja w przymierzu z Bogiem.

3. BÓG NAJWYŻSZY

Pojęcie *El* zastosowane wobec Boga wydaje się sięgać bardzo starej tradycji. W ten sposób określano głównego boga w języku ugaryckim¹². Pojęcie to rozpowszechniło się w świecie semickim i przybrało różne tytuły, które precyzowały bliżej obraz Boga.

¹² Por. M. POPE, *The Status of El at Ugarit*, „Ugarit-Forschungen” 19 (1988), 219–230; A. REBIĆ, *Središnje teme Staroga Zavjeta*, 32. W panteonie ugaryckim bóg *El*, około XIV wieku przed Chr., był najwyższym i pierwszym bogiem. Uważano go za ojca bogów i stwórcę świata. Por. S. SZYMIK, *Imiona 'El oraz 'Elohim jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, 86–98; F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essay in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 13–43; J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 208.

Określenie Bóg Najwyższy (*El Eljon*) wiąże się z Jerozolimą¹³. Król Szalemu, Melchizedek, został przedstawiony jako kapłan Boga Najwyższego (Rdz 14, 18). Bogu Najwyższemu mogły oddawać cześć również inne miasta; do tego tytułu odwołuje się Abram, składając przysięgę królowi Sodomy: „Abram odpowiedział królowi Sodomy: Przysięgam na Pana, Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi, że ani nitki, ani rzemyka od sandała, ani niczego nie wezmę z tego, co do ciebie należy, żebyś potem nie mówił: To ja wzbogaciłem Abrama” (Rdz 14, 22). Idea Boga Najwyższego pobrzmiewa również w wyroczni Balaama, który „ogłada widzenie Wszechmocnego, a w wiedzy Najwyższego ma udział” (Lb 24, 16). Określenie Bóg Najwyższy sugeruje odniesienie do jakiejś rzeczywistości, która jest niższa. Możemy zatem przypuszczać, że jesteśmy na etapie wiary pierwotnej, kiedy patriarchowie uważali swojego Boga za najwyższego wśród bóstw wyznawanych przez okoliczne ludy. Echo podobnych poglądów możemy zaobserwować w wypowiedzi Jetro, kapłana madianickiego. Wyznanie wiary Jetro¹⁴ po uwolnieniu Hebrajczyków z niewoli egipskiej brzmiało: „Teraz wyznaję, że Pan jest większy niż wszyscy inni bogowie, gdyż w ten sposób ukarał tych, co się nimi pysznili” (Wj 18, 11). Wydaje się, że w tym wyznaniu wiary pobrzmiewa jeszcze idea monolatrii, czyli przyjmowania postawy oddawania czci jednemu Bogu, ale nie wyklucza się istnienia innych bogów¹⁵. Należy zauważyć, że w opowiadaniach o patriarchach ludzie stoją zawsze naprzeciw tylko jednego Boga; zawsze jest tylko jeden Bóg, który działa dla ludzi i do nich mówi¹⁶. W religijności greckiej również pojawia się idea boga najwyższego, ale wpisana ona jest w myślenie politeistyczne. Tytuł „bóg najwyższy” odnoszono do Zeusa (Teokryt, *Idylla* 25: *Herakles zabójca lwa* 159; Ajschylos, *Błagalnice* 479; *Eumenidy* 28). W ten

¹³ Por. A. REBIĆ, *Središnje teme Staroga Zavjeta...*, 43.

¹⁴ Krytyka literacka Wj 18 pozostaje sporna i wypowiedź może być również przypisana Mojżeszowi. Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, 45.

¹⁵ Por. J.S. SYNOWIEC, *Patriarchowie Izraela i ich religia*, 120.

¹⁶ Por. C. WESTERMANN, *Genesis* (12–36), t. 2, Neukirchen 1981, 122.

sposób w panteonie greckim umieszcza się Zeusa na najwyższej pozycji wśród bogów, ale o pomoc zwracano się również do innych bóstw, ponieważ nastąpiła swoista „specjalizacja” odpowiedzialności za poszczególne sfery życia wśród bogów. Patriarchowie natomiast uważali Boga za odpowiedzialnego za wszystkie sfery życia i poprzez nadawanie kolejnych określeń Bogu wyjaśniali jego działanie w świecie. W ten sposób asymilowali tytuły odnoszące się do różnych bóstw jako przejawy działania Boga, który im się objawił.

4. BÓG WIDZĄCY

Bóg zostaje nam przedstawiony jako Widzący (*El Roj*) przez Hagar, egipską służącą, która dała patriarsze Abrahamowi syna Izmaela, uważanego w tradycji biblijnej za protoplastę arabskich Izmaelitów (Rdz 25, 12–16). Jej imię pochodziło od nazwy stolicy ogromnej oazy północno-arabskiej, dzisiejszej al-Hasa w Arabii Saudyjskiej, której mieszkańcy to biblijni Hagryci¹⁷. W tekście biblijnym czytamy: „Hagar nazwała Pana przemawiającego do niej Tyś Bóg Widzialny, bo mówiła: Wszak tu widziałam Widzącego mnie, a jestem żywa. Dlatego tę studnię nazwano Studnią Lachaj-Roj. Jest to ta, która znajduje się pomiędzy Kadesz i Bered” (Rdz 16, 13–14). Kontekst prezentacji Boga jako Widzącego może sugerować przejęcie tego tytułu albo z tradycji Egiptu¹⁸, albo ze środowiska plemion koczowniczych Arabii. Nie znamy szczegółowej lokalizacji studni, przy której nastąpiło objawienie Boga, ale wydarzyło się to gdzieś w Negewie, prawdopodobnie blisko „Rzeki Egiptu”, a więc wpływ obrazowości Egiptu na religijność zamieszkującej te re-

¹⁷ Por. C. RAVASI, *Twarze Biblii*, Kraków 2006, 368.

¹⁸ Warto zwrócić uwagę, że w Egipcie bóg Horus uchodził za posiadającego wszystkowiedzące oczy. Por. W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, 151.

jony ludności mógł być znaczący. Lokalizację tę potwierdza opis wypędzenia Hagar: „Nazajutrz rano wziął Abraham chleb oraz bukłak z wodą i dał Hagar, wkładając jej na barki, i wydalil ją wraz z dzieckiem. Ona zaś poszła i błąkała się po pustyni Beer-Szeby” (Rdz 21, 14). O mocnych związkach z Egiptem świadczy również fakt sprowadzenia przez Hagar z ziemi egipskiej żony dla Izmaela (Rdz 21, 21). Jeśli wybór żony dla Izmaela rozważymy w kontekście wyboru żony dla Izaaka, z kraju ojczystego (Rdz 24, 4), to wyraźnie możemy zaobserwować spotkanie dwóch przeciwstawnych kultur. Z symbiozy myśli teologicznej, która kształtowała się na pograniczu, zrodził się obraz Boga, który wszystko widzi, a więc nasze życie może być ocenione przez Boga, ale zarazem możemy w Bogu szukać pomocy, ponieważ Bóg „widząc” nasze życie może podejmować działanie na nasze wezwanie. Bóg dostrzegł łzy Hagar i jej pobłogosławił. W delikatny sposób dotykamy tutaj jeszcze niesprecyzowanej idei Opatrzności Bożej. Bóg czuwa nad Hagar i Izmaelem, co autor natchniony wyraził słowami: „Bóg otaczał opieką chłopca, gdy dorósł” (Rdz 21, 20). Stąd Hebrajczycy zwracali się do Boga we wszystkich sprawach, poczynając od prośby o uwolnienie od wrogów (Wj 17), o wodę do picia (Wj 17, 17), o jedzenie, chleb i mięso (Wj 16) czy nawet w załatwianiu sporów rodzinnych (Wj 18, 15-16). Hebrajczyk zatem nie powinien mieć takich spraw, które pozostawałyby poza kontrolą i mocą Jahwe¹⁹.

5. BÓG ODWIECZNY

Do pierwotnego *credo* możemy zaliczyć tytuł Boga (*El Olam*), który eksponuje ideę Jego wieczności. „Abraham zaś zasadził w Beer-Szebie drzewo tamaryszkowe. Tam też wzywał imienia Pana, Boga wiekuistego [*El Olam*]” (Rdz 21, 33). Tytuł *El Olam* może nawiązywać do ugaryckiego określenia boga *El*,

¹⁹ Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów*, Poznań 2002, 127.

który jest nazywany „Ojcem Lat”²⁰. Jednak biblijne znaczenie wydaje się rozszerzać Boże panowanie nad czasem. Bóg objawia się jako niezwiązany ani z czasem, ani z przestrzenią. On jest zawsze i wszędzie. Nie spotykamy nigdzie wzmianki, jak często działo się to w religiach politeistycznych, by Bóg się stawał lub też przestawał istnieć. Jest On panem przyszłości, więc może obiecać błogosławieństwo pokoleniom, których jeszcze nie ma. Bóg jest ponadczasowy i przed Nim stoi otworem przeszłość, teraźniejszość i przyszłość²¹. Do idei Boga wiekuistego może nawiązywać fragment błogosławieństwa Mojżesza: „Zwycięzcą jest Bóg starodawny. Zniża swe ramiona od wieków [*olam*], by odpędzić wroga przed tobą; to On woła: Wyniszczyć” (Pwt 33, 27). W tym kontekście Bóg nie tylko panuje nad czasem, ale pozostaje najwyższym wymiarem sprawiedliwości, czyli ostatecznie dzieje ludzkości przebiegają według Jego planu²². Izraelici wypracowali linearną koncepcję rozwoju świata w przeciwieństwie do wielu kultur, które hołdowały idei cykliczności w dziejach rozwoju ludzkości. W Mezopotamii eksponowano w szczególności sposób święto Nowego Roku, bo w ten sposób każdego roku rozpoczynał się nowy cykl wegetacji, nowy etap życia²³. W Egipcie życie toczyło się w dwóch wymiarach jednocześnie. Słońce świeciło w ciągu dnia żywym, a w nocy wędrowało do krainy zmarłych na zachód, gdzie życie toczyło się w tym samym rytmie, co w krainie żywych. To lustrzane odbicie życia w dwóch krainach przebiegało cyklicznie i nie przewidywano przerwania jego ciągłości²⁴. Cykliczność życia na ziemi zakładali również Grecy, którzy uważali, że Ziemia przechodzi fazę rozwoju życia,

²⁰ Por. R.M. GOOD, *El*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, 249.

²¹ Por. C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, t. 2, Tuchów 1995, 55.

²² Bóg jest nazwany Jeszuruna, czyli Sprawiedliwy, ale Jego ramiona są wiekiste, a więc jest wieczny. Por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa* (PŚST, II/3), Poznań-Warszawa 1971, 294.

²³ Por. G. ROUX, *Mezopotamia*, Warszawa 2006, 321n.

²⁴ Por. S. IKRAM, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, 23n.

następnie zmierza ku destrukcji w ogniu i ponownie się odradza do życia²⁵. Hebrajczycy posiadali obraz Boga, który jest wieczny, stwarza świat, w którym człowiek jako obraz i podobieństwo Boga²⁶ posiada dar wieczności. Niestety utracił go u zarania dziejów; teraz może trwać w swoich dzieciach, stąd obietnica liczego potomstwa jest dla niego największym darem. Później zostanie wypracowany obraz przemiany tego świata w czasach mesjańskich oraz idea kresu dziejów.

6. BÓG STWÓRCA DAWCĄ ŻYCIA

Bóg jest źródłem życia przez akt stwórczy. Wszystkie istoty żywe pochodzą od Boga, a specjalny akt stwórczy obejmuje człowieka, ponieważ Bóg tchnął w ludzkie nozdrza tchnienie życia (Rdz 2, 7). W pierwotnym stanie stworzenia przed człowiekiem otwiera się perspektywa wieczności, która jest obłożona obowiązkiem pełnienia woli Bożej, wyrażonej w obrazie zakazu zrywania owocu z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 17). Człowiek jednak wybiera drogę odrzucenia woli Bożej i sam pragnie stanowić o dobru i złu (Rdz 3, 1-7). Obraz drzewa życia uwypukla prawdę, że tylko Bóg jest panem życia, a próba sięgnięcia przez człowieka w prerogatywy boskie jest wejściem na drogę grzechu. Bóg bierze pod swój szczególny patronat ludzkie życie, zabraniając jakiegokolwiek zabijania (Rdz 9, 5)²⁷. Na stra-

²⁵ Teorię cykliczności rozwijał już Empedokles z Akragas w V wieku przed Chr. Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja Rzym*, Warszawa 2004, 64.

²⁶ Zgodnie ze współczesnymi badaniami uznaje się, że tłumaczenie *b'salmēnū* („na nasz obraz”) i *kidmūtēnū* („według naszego podobieństwa”) powinno brzmieć odpowiednio „jako nasz obraz” i „według naszego podobieństwa”. Por. E.H. MER-RIL, *Teologia Pięcioksięgu*, w: *Teologia biblijna Starego Testamentu*, red. R.B. Zuck, Warszawa 2003, 31.

²⁷ Por. J. KUDASIEWICZ, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. 1, Kielce 2000, 129.

ży ludzkiego życia stanie ogłoszone przykazanie: „Nie zabijaj” (Wj 20, 13).

W tradycji biblijnej nakładają się na siebie dwa opisy stworzenia: Jahwistyczny (Rdz 2, 4b-25) oraz kapłański (Rdz 1, 1-2, 4a). Wydaje się, że ostateczny redaktor tradycji biblijnej skomponował z dwóch niezależnych opowiadań całość obrazu Boga Stwórcy. Możemy tylko przypuszczać, że niektóre szczegóły z pierwotniejszych opowiadań zostały pominięte, a więc opis Jahwistyczny mógł być szerszy, ale został wyparty przez hymn uwielbienia na cześć Boga Stworzyciela.

Jahwistyczny opis stworzenia człowieka i Bożej opieki nad ludzkim losem wydaje się sięgać bardzo starej tradycji i posiada wiele cech antropomorficznych. Bóg mówi o swoich poczynaniach, przechadza się w chłodzie wieczoru. Dowiadujemy się, że: „Kiedy Jahwe widział, że wielka była niegodziwość ludzi na ziemi [...], żałował, że stworzył ludzi na ziemi i zasmucił się” (Rdz 6, 5n). Jahwista naszkicował charakterystyczny dla siebie obraz Boga. Kiedy utrwał na piśmie swój światopogląd, istniała już bogata obca literatura religijna. Wątek stworzenia świata przez bóstwo pojawia się w wielu starożytnych mitach na terenie Mezopotamii i Egiptu²⁸. Bóg stwórca najczęściej staje na czele panteonu, ale w dalszym procesie kształtowania się świata pojawiły się inne bóstwa i często na zasadzie walki przeciwności powstawały też nowe elementy rzeczywistości. Zasada świata wymykała się spod władzy bóstw i często przyjmowała formę bezosobowego prawa (egipskie *maat*; sumeryjskie *me*; greckie *fatum*)²⁹. Charakterystyczną cechą mitycznych opisów stworzenia

²⁸ Egipcjanie widzieli źródło życia i stwórcy widzialnego świata w bogu Re, który był czczony w różnych aspektach jako Atum, Harachte czy Chepre. Por. W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, 142n; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, 61n. Za boga stwórcy był uważany również Chnum, który ulepił z gliny ludzi. Por. J. LIPiŃSKA, M. MARCINIĄK, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 2006, 160.

²⁹ Por. T. STANEK, *Dzieje jako teofania wewnątrzbiblijna i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, 86.

świata jest przedstawianie powstania człowieka w ciągu wielu stworzeń, a więc nie jako kulminacja dzieła stworzenia.

Jahwista sporo zaczerpnął z motywów i wyobrażeń już funkcjonujących w życiu religijnym, ale wtopił je w nowy system. Aby trafić do wyobraźni czytelnika, musiał pisać językiem swojego czasu, ale nadał mu jednoznaczny wydźwięk monoteistyczny. Jahwista przedstawia religijne pradzieje ludzkości, a więc wypowiada się o czasach zamierzchłych, których nie zna, ale nie wypowiada tylko własnego zdania, gdyż pisze w świetle objawienia, które stało się udziałem patriarchów i Mojżesza³⁰.

Kapłański opis ukazuje Boga, który jednym aktem stwarza (*bara'*) niebo i ziemię. Kolejne czyny Boga objęte są także jednym Jego aktem i zostają uwiecznione dniem odpoczynku. Człowiek zostanie zaproszony do przedłużania procesu życia poprzez uobecnianie aktu twórczego Boga. Stąd zaproszenie do sześciu dni pracy i odpoczynku w dniu siódmym³¹. Wszystko dzieje się „na początku” (*bereszit*), a więc dopiero od tego momentu płynie czas. Wcześniej nie istniała żadna inna rzeczywistość oprócz Boga.

7. BÓG JEDYNY

W przekazach o patriarchach, jak wspomnieliśmy, nie znajdujemy wzmianki o tym, że wykluczali oni istnienie innych bóstw. Nie można w nich także dopatrzeć się jakichkolwiek śladów wystąpień przeciw innym religiom. Uprawnia to do wniosku, że ich religia nie była jeszcze monoteistyczna, ale można ją nazwać monolatrią, która polega na tym, że czcząc jednego Boga, nie odrzuca się istnienia jeszcze innych bóstw³².

Powoli Bóg Ojców, który został zidentyfikowany z Bogiem Jahwe, staje się jedynym Bogiem. Trudno precyzyjnie określić, na

³⁰ Por. T. HERGESEL, *Jahwizm*, Rozumieć Biblię 1, Kraków 1992, 184.

³¹ Por. M. FILIPIAK, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Lublin 1991, 66–69

³² Por. J.S. SYNOWIEC, *Pięcioksiąg*, Kraków 2000, 317.

którym etapie refleksji religijnej Izrael uwypuklił prawdę o jedyności Boga, ale wydaje się, że czasy reformy Jozjasza (640–609 przed Chr.) odpowiadają najlepiej wprowadzeniu tej idei w życie narodu³³. Jednak bylibyśmy chyba w błędzie, gdybyśmy przyjęli, że ta prawda pojawiła się wówczas. W jakimś stopniu prawda ta była już eksponowana w momencie wyjścia z Egiptu. W tym kontekście pojawia się prawda o Bogu zazdrosnym (*qanna*)³⁴, który wymaga wyłączności od swoich wyznawców i proklamuje się ją jako fundamentalną w Dekalogu: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest w niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym” (Wj 20, 2–5). Jeszcze bardziej zostanie ta prawda wyeksponowana po grzechu oddawania czci złotemu cielcowi przez Hebrajczyków (Wj 32)³⁵. W chwili odnowienia przymierza słyszymy: „Nie będziesz oddawał pokłonu bogu obcemu, bo Pan ma na imię Zazdrosny: jest Bogiem [*Eł*] zazdrosnym” (Wj 34, 14). Wątek obrazu Boga zazdrosnego podejmie autor natchniony w Księdze Powtórzonego Prawa: „Bo Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym. On jest Bogiem zazdrosnym” (Pwt 4, 24, por. 5, 9; 6, 15). W tym przypadku obraz Boga zazdrosnego stoi na straży wiary w jedynego Boga, co

³³ Por. M. GRANT, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, 165n; S.H. HORN, *Podzielona monarchia. Królestwo Judy i Izraela*, w: *Starożytny Izrael*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1995, 200n.

³⁴ Szerzej na temat idei zazdrości i gniewu Bożego pisze: R. MIGGELBRINK, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, Kraków 2005, 18–20.

³⁵ Może było to nawiązanie do symboliki kananejskiej, gdzie bóg El przedstawiany był pod postacią byka. Por. J.S. SYNOWIEC, *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996, 73. W Egipcie byk uważany był za symbol boga Apisa, który jako ziemskie ucieleśnienie boga Ptaha łączył się po śmierci z bogiem Ozyrysem i dlatego mówi się o Ozyrysie-Apisie w zhellenizowanej formie Serapis. Por. H. OWUSU, *Symbol Egiptu*, Katowice 2002, 289; M. LURKER, *Bogowie i symbole starożytnych Egipcjan*, Warszawa 1995, 49.

zostało sformułowane w wyznaniu wiary: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (Pwt 6, 4). Wprowadzeniem do tego wyznania wiary jest interpretacja dzieł związanych z wyjściem z Egiptu, stwierdzeniem: „Zobaczyłeś, byś poznał: tylko Jahwe jest Bogiem i nie ma żadnego poza nim” (Pwt 4, 35, por. 4,39). Możemy przypuszczać, że prawda o jedyności Boga sprecyzowana jeszcze niewyraźnie w momencie wyjścia z Egiptu³⁶, została uwypuklona przez tradycję prawną i postawiona do statusu fundamentalnego orędzia Starego Testamentu. Nastąpiło jednoznaczne przejście od monolatrii do monoteizmu, czyli od oddawania czci jednemu Bogu bez odrzucania innych, do oddawania czci tylko jednemu Bogu i nieuznawaniu istnienia żadnych innych.

8. BÓG MIŁOSIERNY

W Księdze Rodzaju Bóg zostaje przedstawiony jako wymierzający sprawiedliwość, ale zarazem okazujący miłosierdzie. Stary Testament dobroczynną postawę Boga wobec ludzi oraz analogiczne zachowanie się ludzi wobec siebie określa terminem *hesed*³⁷. Prezentacja miłosierdzia Bożego dokonuje się nie tylko przez specyficzne pojęcia, ale także przez kolejne pojawiające się sceny z dziejów ludzkości i patriarchów. W obrazie Boga wymierzającego karę pierwszym ludziom pojawia się obietnica pokonania węża – symbolu złego ducha (Rdz 3, 15). Kain po zabójstwie brata błaga o miłosierdzie dla siebie i otrzymuje obietnicę opieki Bożej. „Pan mu powiedział: O, nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną poniesie pomstę! Dał też Pan znać Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka” (Rdz 4, 15). Bóg okazuje

miłosierdzie ludziom, zawierając przymierze z Noem. Słyszymy Bożą obietnicę: „Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości” (Rdz 8, 21); a więc Bóg mimo ludzkiej słabości będzie otaczał opieką ludzi³⁸. Wątek miłosierdzia Boga pojawia się w zamiarze wymierzenia kary Sodomie za grzeszne życie jej mieszkańców (Rdz 18, 16-33). Abraham stawia Bogu pytanie: „Może w tym mieście jest pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają?” (Rdz 18, 24). Pytanie Abrahama, jest pytaniem o miłosierdzie Boże, ale jest też pytaniem o sprawiedliwość Bożą. Jeśli Bóg zamierza ukarać miasto za grzechy jego mieszkańców, to czy może je ocalić ze względu na sprawiedliwość niektórych? Dialog Boga z Abrahamem otwiera możliwość przebaczenia przez działanie sprawiedliwych. Jaka musi być ich liczba? Ostateczna odpowiedź brzmi: Jeśli źli mają moc wciągnąć w skutki swoich grzechów całe miasto, to garstka sprawiedliwych (minimum dziesięciu) może odwrócić skutki grzechu i uratować je. Sprawiedliwość Boga przejawia się więc tu nie tylko w tym, że daje On szansę na odnalezienie sprawiedliwych, aby nie dotknęła ich niezasłużona kara, ale także w gotowości zawieszenia swej sprawiedliwości w imię miłosierdzia ze względu na małą nawet grupę sprawiedliwych³⁹. Ostatecznie Lot doświadcza miłosierdzia i dziękując Bogu mówi: „Twój sługa znalazł rzeczywiście łaskę w Twoich oczach i wielkie jest miłosierdzie [*hesed*], które uczyniłeś ratując moje życie” (Rdz 19, 19).

Do obrazu Boga okazującego miłosierdzie odwołuje się sługa Abrahama, dziękując za znalezienie żony dla Izaaka: „Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg mego pana Abrahama, który nie omieszkał okazać łaskawości [*hesed*] swej i wierności memu

³⁶ H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, 132.

³⁷ Termin ten występuje prawie 250 razy w Starym Testamencie. J. SWETNAM, *Hesed w Starym Testamencie a eleos w Nowym*, RBL LI (1998) nr 4, 252.

³⁸ Por. Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 89.

³⁹ Por. J. LEMAŃSKI, *Sprawiedliwość gotowa na miłosierdzie (Rdz 18, 16-33)?*, VV 3 (2003), 36.

panu, ponieważ prowadził mnie w drodze do domu krewnych mojego pana!” (Rdz 24, 27).

Wielka epopeja Józefa i jego braci w Egipcie kończy się stwierdzeniem Józefa: „Gdy ja umrę, Bóg okaże wam swą łaskę i wyprowadzi was z tej ziemi do kraju, który poprzysiągł dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Rdz 50, 24). W ten sposób wątek miłosierdzia kładzie pomost pomiędzy epoką patriarchów, a epoką Mojżesza i wyjścia z Egiptu. W jakimś stopniu zatem można dostrzegać ideę miłosierdzia w wydarzeniu wyjścia z Egiptu (Wj 15, 13). Wyrazem tego może być fakt, że w czasie sądu nad Egiptem Bóg zachowa pierworodnych Hebrajczyków, dzięki zastępczej krwi baranka: „Gdy ujrzę krew, przejdę obok i nie będzie pośród was plagi niszczycielskiej, gdy będę karał ziemię egipską” (Wj 12, 13). W wydarzeniu wyjścia Bóg objawia się jako wyzwoliciel. W tym kontekście kształtuje się pierwotne *credo* Izraela jako wspólnoty. Formuła: „Jahwe, który wyprowadził Izraela z Egiptu” może być uważana za najstarsze wyznanie wiary (Wj 13, 3. 14; 20, 2; Pwt 5, 6; 6, 12; 7, 8; 8, 14; 13, 6. 11; Sdz 6, 8; Jr 34, 13)⁴⁰. Idea miłosierdzia może być pomostem między określeniem Boga *Jahwe* i pojęciem *El*, ponieważ w Ugarit *El* posiadał tytuł: „dobroczynny i dobry”⁴¹. Bóg troszczy się nie tylko o całą społeczność, ale również o pojedyncze osoby, a szczególnie te, które nie mogą wyegzekwować swoich praw, a takimi są ludzie biedni. „Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winienesz mu go oddać przed zachodem słońca, bo jest to jedyna jego szata i jedyne okrycie jego ciała podczas snu. I jeśli się on żalił przede Mną, usłyszę go, bo jestem litościwy” (Wj 22, 26). Zostało tu wymienione miłosierdzie jako główny przymiot Boga, choć funkcję motywującą równie dobrze mogłaby spełniać sprawiedliwość lub

⁴⁰ Por. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 50–54; G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 145; H. WITCZYK, „Ja jestem Jahwe” (Wj 6, 6). *Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, Lublin 2000, 54.

⁴¹ Por. R. de VAUX, *Historie ancienne d’Israël. Des origines à l’installation en Canaan*, Paris 1971, 426–429.

wszechmoc Boga. Zatem nie bez znaczenia jest wzmianka, że uciśniony zwracał się do Boga o miłosierdzie, a nie odwoływał się do sprawiedliwości. Widać, że istniało przeświadczenie, iż na nędzę ludzką Bóg reaguje miłosierdziem. Do człowieka należy przedstawić Bogu ową nędzę i prosić o miłosierdzie⁴². Miłosierdzie Boga jest aktem wolnej woli i darem: „Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu mi się podoba” (Wj 33, 19). Mojżesz doświadczający teofanii przy odnowieniu przymierza na Synaju słyszy głos Boga, który przedstawia się jako: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący łaskę w tysięczne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34, 6–7; por. Pwt 5, 10). Określenie działania przymiotów Boga do tysięcznego pokolenia sugeruje ich trwałość, a wymierzanie kary do czwartego pokolenia określa krąg ludzi, którzy w starożytności na ogół mieszkali razem i czuli się współodpowiedzialni za popełnione grzechy. Miłosierdzie jest zatem wieczne, a sprawiedliwość jest wymierzana w ograniczonym czasie. Grzech człowieka nie może zatem przerwać miłosierdzia Bożego, zawsze istnieje możliwość nawrócenia się, a więc powrotu do przymierza z Bogiem: „Gdyż Bogiem miłosiernym jest Pan, Bóg wasz” (Pwt 4, 31). Obraz Boga Miłosiernego zostanie następnie rozwinięty w tradycji prorockiej i mądrościowej.

9. BÓG ŚWIĘTY

Świętość Boga jest wielowymiarowa, może oznaczać Jego doskonałość i transcendencję. Bóg znajduje się poza możliwością ludzkiego wyobrażenia. Na straży świętości Boga stanął dekalog z wezwaniem: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani

⁴² Por. K. ROMANIUK, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 2004, 20.

żadnego obrazu tego, co jest w niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią” (Wj 20, 4). Przedstawienie Boga w jakiegokolwiek formie mogło spowodować ograniczenie Jego prerogatyw tylko do jednego lub kilku aspektów ukrytych w obrazie, tymczasem Bóg jest niewyobrażalny. Nieprzedstawialność Boga stała się jednym z atrybutów świętości. Bóg jest tak inny od człowieka, że Mojżesz usłyszał: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20)⁴³. Czy zatem człowiek nie może partycypować w świętości Boga? Człowiek może wejść w przestrzeń świętości Boga dzięki wyzwoleniu z grzechów i zachowywaniu Prawa, które oddziela od świata. W kodeksie świętości słyszymy słowa: „Ja jestem Pan, który was uświęca, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem. Ja jestem Pan!” (Kpł 22, 32n). Pierwszym warunkiem wejścia człowieka na drogę świętości jest uznanie transcendencji Boga, kolejnym zaś akceptacja przynależności „transcendencji” do ludu związanego przymierzem z Bogiem. Zatem zachowanie Prawa zmierza do wyłączenia z tego świata, który jest grzeszny.

Świętość Boga wyraża również Jego imię *JHWH*⁴⁴. Greckie transkrypcje tego imienia, m.in. w pismach Klemensa Aleksandryjskiego (†215) i Teodoretę z Cypru (†458), sugerują, że spółgłoski te czytano: Jahwe⁴⁵. Na straży świętości imienia Bożego stało przykazanie: „Nie będziesz wzywał Imienia swego Boga nadaremnie” (Wj 20, 7; Pwt 5, 11)⁴⁶. Tym bardziej nie należało wzywać imienia Bożego w celu potwierdzenia nieprawdy: „Nie

⁴³ H. Witczyk zalicza ten tekst do warstwy archaicznej. Por. tenże, *Psalmi dialog z Bogiem*, Katowice 1995, 83n.

⁴⁴ Imię Jahwe występuje w Starym Testamencie blisko 7 tys. razy (6828), najczęściej u Proroków i w Psalmach – około 4 tys. razy. Por. E. JEENNI, *Jhwh, Jahwe, THAT I*, 704.

⁴⁵ Por. G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969, 63.

⁴⁶ Por. H. CAZELLES, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, 324.

będziesz przysięgać fałszywie na moje imię. Byłoby to zbezczerzczenie imienia Boga twego” (Kpł 19, 12). Za bluźnierstwo przeciwko imieniu Bożemu groziła kara śmierci. „Ktokolwiek bluźni imieniu Pana, będzie ukarany śmiercią. Cała społeczność ukamieniuje Go” (Kpł 24, 16). Imię Boga mogło być przywoływane na modlitwie. Salomon po wybudowaniu świątyni mówi: „Kiedy Twój lud spotka klęska od nieprzyjaciela za to, że zgrzeszył przeciw Tobie, a oni nawrócą się do Ciebie i będą wzywać Twego Imienia, modlić się do Ciebie i błagać w tej świątyni, wtedy Ty wysłuchaj w niebiosach i przebacz grzech Twego ludu, Izraela, i przyprowadź ich z powrotem do kraju, który dałeś ich przodkom” (1 Krl 8, 33–34). Świadomość świętości imienia Bożego wzrastała w narodzie wybranym, dlatego zaczęto w czytaniu imię *JHWH* zastępować tytułem *Adonaj* (hebr. „mój wielki Pan”)⁴⁷ lub pojęciem „Święty” (np. Iz 40, 25; Ha 3, 3)⁴⁸. Ostatecznie po niewoli babilońskiej imię Boga *JHWH* wyrażało taką transcendencję, że przeciętny Izraelita nie mógł go wymawiać. Tylko arcykapłan mógł wypowiedzieć Imię Boga w ściśle określonym przepisami liturgicznymi czasie⁴⁹. Uważano, że Bóg mieszka w niebie, a na ziemię zstępuje Jego Imię, które mieszka w Świątyni Jerozolimskiej (1 Krl 8, 17. 29; por. Pwt 12, 5. 11; 2 Krn 1, 18). Transcendentny Bóg zstępuje w przestrzeń człowieka, który ze względu na swoją grzeszność nie jest godny zetknąć się z doskonałością Boga. W ten sposób człowiek uświadamiał sobie, że w Bogu znajduje się dobro, które emanuje w świecie przez Prawo. Żyjąc zatem według Prawa człowiek wchodzi w przestrzeń świętości Boga. W tym znaczeniu należy interpretować słowa skierowane przez Boga do Mojżesza: „Mów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, Pan Bóg

⁴⁷ Por. L.G. PERDUE, *Imiona Boga w Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, 407.

⁴⁸ Por. A. JANKOWSKI, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, 111.

⁴⁹ Według S.P. de Vriesa arcykapłan w dzień Jom Kippur po wyjściu z miejsca Najświętszego wypowiadał imię Boga Jahwe, a zgromadzony lud klękał, oddając cześć Bogu. S.P. de VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, 133.

wasz” (Kpł 19, 1). Kontekst tego Bożego wezwania zawiera wiele konkretnych wskazówek, odpowiadających na pytanie, jak żyć, żeby wejść w świętość Boga. Wejście w obszar Boga dokonuje się w czasie i przestrzeni, a więc dotyczy czasów przeznaczonych dla Boga i wydzielonej dla Boga przestrzeni, ludzi i rzeczy. Wyjątkowa obecność Boga w wydzielonej przestrzeni i w czasie promieniuje na całą rzeczywistość przez zachowywanie przepisów rytualnej czystości i życia zgodnego z wolą Bożą wyrażającą się w moralnym postępowaniu.

10. BÓG PRAWODAWCA

Prawo jako dar bogów było znane w kulturze Mezopotamii i Egiptu. Życie i pomyślność człowieka w starożytności w dużej mierze zależały od respektowania prawa. Dla Egipcjanina respektowanie prawa oznaczało zachowywanie boskiego porządku *maat*⁵⁰. Jeśli wszyscy członkowie wykonują harmonijnie swoje obowiązki, to w konsekwencji panuje dobrobyt. Jeśli ktoś ze społeczności narusza ustalone prawa, to wprowadza nieład, który prowadzi do ubóstwa, a nawet do głodu. Egipcjanin posiadał świadomość budowania swojego życia w oparciu o prawo, bo inaczej nie byłby w stanie jako jednostka zagospodarować wylewów Nilu. Od porządku prawnego zależało również życie wieczne Egipcjanina, ponieważ jeśli według tego porządku panujący faraon przejdzie na drugi brzeg życia, będzie potrzebował również jego pomocy w zaświatach. Dla Egipcjanina życie po śmierci było odbiciem porządku prawnego w tym świecie.

Warto wspomnieć o wielkich prawodawcach żyjących na terenie Mezopotamii, jak Uruinimgina, władca sumeryjski miasta Lagasz (ok. 2350 r. przed Chr.); Ur-Nammu, król Ur, pana Uruku, króla Sumeru i Akadu (ok. 2111–2094 przed Chr.); Lipit-Isztara, król Isin i władca Nippur, Ur, Uruk oraz Eridu i naj-

⁵⁰ Por. P. JOHNSON, *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997, 48.

bardziej znany Hammurabi, król Babilonu (1792–1750 przed Chr.), którego kodeks zachował się w formie wyrytej na kamiennej stelli z czarnego diorytu⁵¹. Najwyższą władzę ustawodawczą, administracyjną i sądowniczą sprawowali stojący na czele miast-państw królowie. Ich władza była utożsamiana z wolą bogów⁵². Kodeks Hammurabiego rozpoczyna się od odwołania do bogów Mezopotamii i w ten sposób prawa w nim zawarte odzwierciedlają porządek boski. Zatem dla starożytnych ludzi prawo kojarzyło się powszechnie z porządkiem boskim.

W tekstach biblijnych już w opisie stworzenia Bóg objawia się jako prawodawca. Stworzona ziemia była bezładem i pustkowiem (Rdz 1, 2) i dopiero poprzez kolejne dzieła stwórcze Bóg wprowadza ład, który jest prawem Bożym. Pierwszym aktem prawnym Boga jest zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 17), co sugeruje, że ludzie powinni żyć według prawa Bożego, a wówczas zachowają stan szczęśliwości. Uszczegółowieniem tego pierwotnego prawa był symbol drzewa życia, który przypomina, że życie należy do Boga i człowiek nie jest władcą tej rzeczywistości. Za naruszenie pierwotnego ładu Bożego pierwsi ludzie zostali zmuszeni do wyruszenia w przestrzeń, w której ład będą musieli budować o własnych siłach (Rdz 3, 22–23). Według tego pierwotnego prawa, gdzie życie należy do Boga (Rdz 4, 10), został osądzony Kain za zabójstwo brata (Rdz 4, 11–12). Człowiekiem odznaczającym się zachowywaniem prawa Bożego był Noe (Rdz 6, 9), któremu został powierzony los wybawiciela ludzkości poprzez budowę arki – przestrzeni zbawienia (Rdz 6, 14). Kolejnym aktem prawnym Boga jest zawarcie przymierza z Noem, który w imieniu całej ludzkości przyjmuje dar miłosierdzia Boga (Rdz 8, 21). W opisie budowy wieży Babel widzimy interweniującego Boga, który karci ludzi za próbę naruszenia przestrzeni boskiej, czyli pragnienie prze-

⁵¹ *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 1996.

⁵² Por. M. KURYŁOWICZ, *Prawa antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Lublin 2006, 64.

jęcia władzy boskiej nad życiem na ziemi (Rdz 11, 1-9). W ten sposób autor natchniony w obrazowy sposób wyjaśnił nam przyczynę nieładu panującego na tym świecie (Rdz 1-11, tzw. prehistoria biblijna). Następnie autor natchniony ukazuje nam Boga, który na mocy swej decyzji zawiera przymierze z Abrahamem i w zamian za jego wierność i posłuszeństwo obiecuje mu liczne potomstwo i ziemię jako dziedzictwo (Rdz 15, 1-21; 17, 1-27). Kolejny etap uszczegółowienia prawa Bożego rozpoczyna się wraz z wyjściem Hebrajczyków z Egiptu i wejściem na pustynię. Fundamentalnym prawem rodzącego się nowego ludu staje się nadany przez Boga dekalog (20, 1-17; Pwt 5, 6-21), który jest związany z zawarciem przymierza między Bogiem a ludem reprezentowanym przez Mojżesza (Wj 19, 1-20, 21)⁵³. Wokół tego pierwotnego prawa zaczęły narastać przepisy, które uszczegóławiały ogólne zasady dotyczące różnych sfer życia. Księga Wyjścia prezentuje zbiory praw, wśród których trudno określić pierwotny rdzeń od wchłanianych z biegiem czasu przepisów. W szczególnie sposób zostały wyeksponowane zbiory praw dotyczące niewolników pochodzenia hebrajskiego (21, 2-11), zabójstw i okaleczeń (21, 12-27), szkód i depozytów (22, 4-14), zasad moralnych (22, 17-30), sądownictwa (23, 1-9), katalog świąt (23, 10-19) oraz „dekalog rytualny” (34, 10-28). Kolejne zbiory praw spotykamy w Księdze Kapłańskiej. Mówią one o zasadach (18, 5-18) i wyjątkowo ciężkich wykroczeniach w dziedzinie seksu (18, 19-30), o obowiązkach moralnych (19, 3-4. 11-14), sprawiedliwości i miłości wobec bliźnich (19, 9-10. 15-18), postawie, jaką należy zająć wobec obyczajów kananejskich (19, 26-36), cudzołóstwie (20, 10-21), świętości kapłanów (21, 1-9), obowiązkach arcykapłana (21, 10-15), roku jubileuszowym (25, 13-17. 23-31) i stosunku do niewolników (25, 39. 40b. 41. 43-52. 54)⁵⁴.

⁵³ Fragment Wj 20, 2-17 przypisywany jest „Dziełu Elohistycznemu”, które datowane jest na VIII wieku przed Chr. i przypisywane środowisku Królestwa Północnego-Izraelskiego.

⁵⁴ Por. J.S. SYNOWIEC, *Dziesięć przykazań*, Kraków 1999, 7n.

Prawo Boże, które jest darem, służy budowaniu głębokiej więzi między Bogiem a ludźmi, a dokonuje się to we wspólnocie, zatem jego realizacją nie może być zainteresowany tylko człowiek jako jednostka. Każdy człowiek realizując wskazania Prawa przyczynia się do budowy społeczności, w której panuje ład Boży, i w ten sposób życie ludzi staje się błogosławione, czyli szczęśliwe. Nad realizacją Prawa czuwa sam Bóg w swej sprawiedliwości i do niej może się odwołać każdy, kto czuje się pokrzywdzony.

ZAKOŃCZENIE

Nasze składanie mozaiki obrazu Boga na podstawie Tory (Pięcioksięgu) dobiegło końca. Ujrzeliśmy kilka wymiarów Boga, który objawił się patriarchom, interweniował w epoce wyjścia z Egiptu i towarzyszył kształtującemu się w oparciu o Jego Prawo ludowi. Bóg, który wyłonił się nam z tego obrazu jest wieczny, wszechmogący, jedyny, miłosierny, działający w czasie i przestrzeni. Jest stwórcą świata i różni się od świata, stąd zwany jest Świętym, ale zarazem ten świat nosi w sobie Jego obraz i podobieństwo, które pozostawił w człowieku. Wobec tego człowiek stworzony może nazywać Boga swoim Ojcem. Im bardziej realizujemy Prawo Boże w naszym życiu, tym lepiej widoczny jest w nas obraz Stwórcy.

Zamykając Torę musimy mieć świadomość, że tworzona przez nas mozaika obrazu Boga jest jeszcze niepełna, przed nami jeszcze długie zmaganie się proroków o właściwy kształt tego obrazu w nowych kontekstach kulturowych. W nich to właśnie przyszło żyć narodowi, któremu ten obraz został powierzony, aby go ukazać światu. Przed nami wielki trud refleksji teologicznej mędrców Izraela, którzy zgłębiali oblicze Boże i próbowali je opisać w języku porównań i abstrakcyjnych rozważań. Jednak jeszcze pełniej ten obraz Boga będzie nam przedstawiony w życiu i dziele Jezusa i tę perspektywę powinniśmy zachować, rozważając przesłanie Pięcioksięgu.

Jednak całkowite poznanie Boga nie jest możliwe w tej rzeczywistości, ponieważ jak pisze św. Paweł: „Nasza ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało ponижone, na podobne do swego chwalebnego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (Flp 3, 20-21). Jak dojść do tego pełnego poznania Boga w nowej ojczyźnie, podpowiada nam sam Jezus: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6). Życie nasze jest zatem drogą, na której realizujemy wezwanie do bycia obrazem Boga w tym świecie. Im bardziej ten obraz uwidaczniamy wobec świata, tym bardziej jesteśmy święci, czyli uczestniczymy w życiu Bożym.

Ks. Andrzej Piwowar

ANTROPOLOGIA

W Piśmie Świętym, zdaniem wielu uczonych, można odnaleźć dwie koncepcje człowieka: monistyczną – hebrajską – i dualistyczną, która posiada genezę grecką. Pierwsza z nich, właściwa wszystkim protokanonicznym księgom Starego Testamentu, określa człowieka jako niepodzielną całość¹. Poszczególne organy ciała ludzkiego, w tej wizji człowieka, nie są jedynie częściami składowymi jego ciała, lecz są jego funkcjonalnymi przejawami o określonym zasięgu. Wizja dualistyczna człowieka przeciwstawia ciało, które jest niższą, bo materialną stroną ludzkiego bytu, od duszy, która posiada pochodzenie boskie i pragnie wyzwolić się z więzów ciała². „Antropologia

¹ „Człowiek jest organizmem syntetycznym, materialnym i duchowym jednocześnie. Dokonuje się w nim wewnętrzne zjednoczenie tego, co materialne, z tym, co duchowe. Dusza i ciało są nierozłączne; idea duszy żywej, odseparowanej od ciała nie istnieje w Starym Testamencie” (M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, 29. Por. tamże, 65–68; W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Brescia 2002, 591; I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, „Studia Płockie” 21 (1993), 17–18; J. NIEMCZYK, *Bóg, świat i człowiek [Elementy kosmo- i antropologii starotestamentowej]*, RTChAT 2 [1967], 80; J.W. ROŚŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, STV 4 [1966], 322–327).

² Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 29–30; A. GELIN, *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971, s. 11–16; S. Rosik, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, CzST 14 (1986), 58–59; L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka [Monizm czy dualizm?]*, w: *Nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, 210–212; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1–3*, Kraków 1992, 31. S. Rumiński sprzeciwia się odnoszeniu wobec antropologii biblijnej terminów „dualizm” i „monizm”, gdyż są one obce

biblijna jest monistyczna, ale nie materialistyczna. Właściwsze jest stwierdzenie: «człowiek to ciało uduchowione» niż zdanie: «człowiek to duch ucieleśniony»³.

Żadna z ksiąg Starego Testamentu nie podaje syntetycznej, zebranej w jednym miejscu, nauki o człowieku⁴.

Pismu Świętemu, ponieważ: „Myśl grecka kształtowała swój obraz człowieka na drodze dociekań filozoficznych, podczas gdy Biblia niewiele uczy o samej strukturze człowieka, rozważając głównie jego stosunek do Boga, co jest raczej owocem doświadczenia religijnego, a częściowo tylko refleksji teologicznej” (S. RUMIŃSKI, *Człowiek w drodze do Boga. Próba syntezy antropologii teologiczno-biblijnej*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 18–19 [1986–1987], 128). H. Blocher opowiada się za dualistyczną wizją człowieka w Piśmie Świętym (por. H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, Roma 1979, 106–108).

³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 29.

⁴ „Stary Testament nie przekazał nam wyraźnego i jasnego obrazu człowieka. Nie podał nam jego definicji według wzorów klasycznych definicji «*per genus proximum*» et «*differentia specifica*». Nie zastanawiał się nad strukturą człowieka, nad jego naturą czy cechami jego osobowości. Nawet kiedy autorzy natchnieni stawiali sobie pytanie: «Czym jest człowiek», też nie dawali na nie jednoznacznej odpowiedzi [...]. Różnie patrzą autorzy biblijni na człowieka. Z ich wypowiedzi wynika, że raczej interesuje ich samo życie człowieka, jego radości i smutki, jego relacje do Boga, do świata i do innych ludzi, aniżeli odpowiedź na pytanie kim właściwie jest człowiek ze swej istoty czy swojej natury” (S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, w: *Vademecum biblijne*, cz. IV, red. S. Grzybek, Kraków 1991, 111. Por. S. RUMIŃSKI, *Człowiek w drodze do Boga*, 127). L. Stachowiak stwierdza: „Antropologia nie należy do zasadniczego przedmiotu wypowiedzi biblijnych [...]. Trudno oczekiwać jednolitego obrazu człowieka w księdze, która powstawała w ciągu dziesiątków wieków, którą kształtowało wiele tradycji o różnym pochodzenia, którą wreszcie pisało tylu różnych ludzi [...]. Autorzy mówią o strukturze człowieka rzadko i jedynie okolicznościowo; raczej każą ją przypuszczać, niż ją przedstawiają” (L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, 209. Por. tenże, *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, STV 1 [1974], 168). W zakończeniu swego artykułu L. Stachowiak w następujący sposób podsumowuje całą antropologię biblijną: „Trzeba stwierdzić, że zainteresowania Biblii antropologią są nikłe. Ograniczają się one do zagadnień wyłącznie praktycznych, szczególnie do wyjaśnienia postępowania etycznego” (L. STACHOWIAK, *Biblijna koncepcja człowieka*, 225–226).

Wyobrażenia dotyczące istoty człowieka w Starym Testamencie są po prostu niejednolite. Zresztą jakiejś jednolitości trudno nawet oczekiwać; mamy przecież przed sobą, w starotestamentalnym materiale źródłowym, wyobrażenia wywodzące się z najprzeróżniejszych czasów i z rozmaitych ośrodków, a potrzeba ujednolicenia czy unormowania tego świata pojęć antropologicznych była Izraelowi jeszcze bardziej obca niż w przypadku przekazów tradycji o znaczeniu teologicznym⁵.

Podstawowych wiadomości dotyczących człowieka dostarcza Pięcioksiąg. Fundamentalnymi tekstami, na których opiera się cała biblijna nauka o człowieku, są dwa opisy stworzenia (Rdz 1, 1–2, 4a i 2, 4b–25)⁶ oraz opowiadanie o nieposłuszeństwie pierwszych ludzi (Rdz 3). Stanowią one podstawę antropologii biblijnej⁷. Ukazują one, skąd pochodzi człowiek, jakie jest jego miejsce w świecie, jakie są jego fundamentalne relacje oraz wyjaśnia w sposób etiologiczny stan jego życia⁸.

⁵ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 128.

⁶ Por. A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. de Gennaro, Napoli 1981, 46. „Zamiarem ich [opisów stworzenia – przyp. autora] jest przekazanie prawdy, że stworzenie świata było nie tylko dziełem potęgi Boga, ale i Jego miłości do człowieka” (S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 59).

⁷ N.M. Loss stwierdza, że Rdz 1–11 zawierają w sobie *summa anthropologica* (zob. N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. de Gennaro, Napoli 1981, 170). Por. J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, Rzeszów 2004, 100; L. STACHOWIAK, *IV. Antropologia biblijna*, w: *Antropologia*, EK, t. 1, Lublin 1985, 690.

⁸ Dzisiejsza antropologia jest zespołem nauk zajmujących się człowiekiem z różnych punktów widzenia (por. S. ZIEBA, *Antropologia*, EK, t. 1, Lublin 1985, 679). J.W. Rogerson zwraca uwagę na fakt, że w różnych krajach antropologia posiada odmienne punkty zainteresowania, co rzutuje również na podejście do antropologii biblijnej (por. J.W. ROGERSON, *Anthropology and the Old Testament*, ABD, t. 1, 258–262; zob. także J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 15–54; J.W. ROGERSON, *Anthropology and The Old Testament*, w: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. Clements, Cambridge 1989, 17–35; L. STACHOWIAK, *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*,

1. KIM JEST CZŁOWIEK?

Odpowiedzi na powyższe, odwieczne i uniwersalne, pytanie udzielają dwa opisy stworzenia człowieka. Mimo iż pojawienie się istoty ludzkiej ukazują one w odmienny sposób, to wyrażają jedną, fundamentalną dla całej Biblii prawdę: człowiek jest stworzony przez Boga i jest ukoronowaniem całego dzieła stwórczego – jest najwspanialszym dziełem Bożym, któremu został podany cały świat.

1.1. PIERWSZY OPIS STWORZENIA (Rdz 1, 1–2, 4A)

Według tradycji kapłańskiej człowiek jest ukoronowaniem stworzenia (Rdz 1, 26–30). Stoi on na szczycie wszystkich istot żywych, które Bóg stworzył, poczynając od prostszych form życia biologicznego (rośliny; Rdz 1, 11–12) aż do bardziej złożonych: zwierzęta wodne i latające (Rdz 1, 20–21) oraz naziemne (Rdz 1, 24–25). Ta właśnie hierarchia wyraża prawdę, że człowiek jest istotą najbardziej złożoną i najdoskonalszą⁹. „Człowiek

168). „Współczesne antropologie wskazują najczęściej na poszczególne aspekty, właściwości czy powiązania człowieka z otaczającym go światem, ale często nie dostrzegają jego samego, a zwłaszcza godności jego osoby. Wprawdzie niekiedy, w imię skrajnie pojętego humanizmu, wywyższa się człowieka niemal do rangi jakiegoś absolutu, to degradowuje się go jednocześnie do grudek materii niewiele różniących się od rośliny lub zwierzęcia. W rezultacie dzisiejsze liczne antropologie dają nam wizję takiego człowieka, jaki w ogóle nie istnieje” (S. RUMIŃSKI, *Człowiek w drodze do Boga*, 124).

⁹ Por. D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga. Teologiczne przesłanie Rdz 1, 26–28*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944–2009)*, red. W. Chrostowski, Ząbki 2009, 83; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 72; tenże, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZN KUL 2 (1973), 27; M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, AK 2 (1987), 264; R. KRAWCZYK, *Kim*

jako ostatni w serii powstających bytów jest z tej racji koroną wszystkich stworzeń. Ideą główną pierwszego opisu stworzenia jest idea prymatu człowieka wśród innych bytów stworzonych przez Boga¹⁰. Wyjątkową pozycję człowieka wśród wszystkich istot stworzonych przez Boga podkreśla również krótki opis poprzedzający stworzenie ludzi. Wszystkie inne dzieła zostały uczynione przez Boga, gdy wypowiedział On słowo. Powołanie człowieka do istnienia poprzedzone jest krótkim, uroczystym wprowadzeniem (Rdz 1, 26), które wprost wskazuje na wyjątkowy charakter ostatniego stworzenia¹¹. Jest on wyeksponowany przez wprowadzenie formuły namysłu Boga: *uczynimy*¹², któ-

jest człowiek (Rdz 1–3)?, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 6 (1984), 167.178; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, 23.26; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 136; S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/1), Poznań 1962, 192; TENŻE, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Studia biblijne*, t. 19, Lublin 1959, 27–28; G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 122; S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 59; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, WBC, Waco 1987, 38.

¹⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 72. Por. N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 175.

¹¹ Por. D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 84; M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, 265; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 72; H. GUNKEL, *Genesis*, MLBS, Macon 1997, 112; G. von RAD, *Genesis*, *Antico Testamento* 2–4, Brescia 1978², 67; K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Studia Instituti Thomistici IV, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, 26; J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 271; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³, 35; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Biblioteca biblica 12, Brescia 2002⁴, 125–127.

¹² O opiniach egzegetów na temat interpretacji tego wyrażenia zob.: D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 84–90; H. GUNKEL, *Genesis*, 112–113; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, NICOT, Grand Rapids 1990, 132–134; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1–11*, Sprawy Biblijne XXI, Poznań–Warszawa–Lublin 1968, 22–23; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*,

ra w całym Heksaameronie występuje tylko raz, właśnie przed stworzeniem człowieka¹³.

Istotę, którą Bóg zamierza stworzyć, tekst hebrajski określa jako *'ādām*. Etymologia tego rzeczownika nie została jeszcze ostatecznie ustalona¹⁴. Najbardziej uzasadniona wydaje się koncepcja wywodząca *'ādām* z rdzenia *'dm* (być czerwonym), który jednoznacznie nawiązuje do ziemi – gleby¹⁵. Powyższy związek etymologiczny ukazuje istotę ludzką jako wywodzącą się z ziemi i mającą z nią wspólny element, który jest konstytutywny dla człowieka. „Słowo *'ādām* określa człowieka jako istotę zniszczalną, złożoną z pierwiastków materialnych, podobnych do tych, które posiada ziemia”¹⁶. Rzeczownik *'ādām* może odnosić się zarówno do jednostki – pojedynczego człowieka, jak też może oznaczać cały rodzaj ludzki – ludzkość¹⁷. Właśnie w tym drugim

191–192; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, Biblioteka Pomocy Naukowych 10, Poznań 1994, 17–18; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 48; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 35–36; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 22; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 27–28; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, A Continental Commentary, Minneapolis 1994, 144–145.

¹³ Zob. J. HOMERSKI, *Pieśń o stworzeniu świata. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad Rdz*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, 25; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 21–22; E. ZAWI-SZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*, Pelplin 1996, 43.

¹⁴ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 56; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 138; C. JAKUBIEC, *Adam i Ewa*, AK 2 (1950), 116–117; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 192; J. SUŁOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”? Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga*, Łódź 1998, 105–107.

¹⁵ Zob. G. GERLEMAN, *Adam und die alttestamentliche Anthropologie*, w: *Die Botschaft und die Boten. Fs. W. Wolff*, red. J. Jeremias, L. Perlitt, Neukirchen-Vluyn 1981, 322; F. MAASS, *'ādām*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 1, Grand Rapids 1997, 75–79; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 59; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, dz. cyt.

¹⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 56.

¹⁷ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 73; V.P. HAMILTON, *'ādām*, NIDOTTE, red. W.A. Van Gemeren, t. 1, Grand Rapids 1997, 262–266; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 23; N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 177; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 138; S. ŁACH, *Pochodzenie*,

znaczeniu słowo to pojawia się w Rdz 1, 26¹⁸. Według pierwszego opisu Bóg stwarza więc rodzaj ludzki: *stworzył męczyznę (zākār) i niewiastę (n'qēbāh)* – Rdz 1, 27¹⁹. Człowiek to nie tylko mężczyzna czy kobieta, na miano człowieka zasługuje wspólnota męczyzny i kobiety, czyli pary ludzkiej²⁰.

Małżeństwo i to wszystko, co na nie się składa (płodność, miłość, życie seksualne) są czymś zamierzonym i chcianym przez Boga, dlatego z natury swej są wartościami dobrymi. Siły zawarte w popędzie seksualnym nie są złowrogim „darem szatana”, który ma ludzi dręczyć i odstręczać od Boga; sam bowiem Stwórca człowieka jest oparciem dla wartości płciowości ludzkiej i tego wszystkiego, co na nią się składa²¹.

stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy, 29; F. MAASS, *'ādām*, 83–84; G. von RAD, *Genesis*, 67; R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. II: *I temi*, Torino 2003, 28; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 47; C. WESTERMANN, *'ādām*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 1, Peabody 1997, 33–34; TENŽE, *Genesis 1–11*, 202.

¹⁸ Zob. G. GERLEMAN, *Adam und die alttestamentliche Anthropologie*, 319; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 18. Znaczenie kolektywne rzeczownika *'ādām* w Rdz 1, 26 jest podkreślone przez formę czasownika *rdh*, która w tekście hebrajskim występuje w liczbie mnogiej: „niech panują”. Z tego powodu A. Fanuli proponuje tłumaczenie: „uczynimy ludzi [...], którzy niech panują” (zob. A. FANULI, *L'uomo e il suo habitat secondo Gen 1*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. de Gennaro, Napoli 1981, 86).

¹⁹ Użyte w Rdz 1, 27 terminy podkreślają biologiczny aspekt natury człowieka (zob. M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, w: *L'antropologia biblica*, 101–102; V.P. HAMILTON, *zākār*, NIDOTTE, t. 1, 1107–1108; R. KRAWCZYK, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 169; F. MARTIN, „Męczyznę i niewiastę stworzył ich”: *teologiczne orędzie Rdz 1*, ComP 1 [1996], 80). G. Ravasi mówi o człowieku jako stworzeniu dwoistym w swej strukturze, lecz posiadającym jedną misję i jedną i tę samą godność (por. G. RAVASI, *Il Libro della Genesi (1–11)*, Roma 1990, 42).

²⁰ Por. M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, 102; A. FANULI, *L'uomo e il suo habitat secondo Gen 1*, 90–91; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 47.

²¹ M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, Warszawa 1988, 29. „Wspomnienie o różnicy rodzaju i polecenie rozmnażania wskazuje na to, że rodzajo-

Według autora kapłańskiego obie płci są sobie równe, nie ma pomiędzy nimi żadnej różnicy dotyczącej natury, różnią się jedynie cechami płciowymi i zadaniami w odniesieniu do siebie nawzajem i w odniesieniu do życia społecznego²². Człowiek jest więc „dwupłciową istotą społeczną”²³.

Męskość i kobiecość to dwa diametralnie różne, a jednocześnie ściśle ze sobą związane i wzajemnie dopełniające się aspekty człowieczeństwa, które znajdują konkretny wyraz w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności, a więc na płaszczyźnie biologicznej, społecznej, jak i psychologicznej czy duchowej²⁴.

Człowiek (ludzkość) zostaje stworzony na obraz (*selem*) i podobieństwo (*ḏmūt*) Boga (Rdz 1, 26-27 aż trzykrotnie podkreśla tę prawdę)²⁵. Powyższe terminy stanowią podstawę ca-

wość jest rzeczą samą w sobie dobrą, gdyż pochodzi od Boga i nosi na sobie ślady Bożej potęgi stwórczej” (S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 194; por. tenże, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 29). „Sexuality is not an accident of nature, nor is it simply a biological phenomenon. Instead it is a gift of God” (V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, 138). Por. H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 113-115; W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, Torino 2002, 54; A. FANULI, *L'uomo e il suo habitat secondo Gen 1*, 89-91; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 34.

²² Zob. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 28-29; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, Myśl teologiczna 44, Kraków 2004, 96; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 214; F. MARTIN, „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”: teologiczne orędzie Rdz 1, ComP 1 (1996), 81-82; G. von RAD, *Genesi*, 71-72; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 37.44-45; G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 32-33; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 160.

²³ A. GANOCZY, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, 37.

²⁴ D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 97.

²⁵ Na temat znaczenia terminów hebrajskich zob.: A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, ComP 8 (1982), 3-4; H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 102-103; D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 91-93; A. FANULI, *L'uomo e il suo habitat secondo Gen 1*, 87-89; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 80-81.84; M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, 267-278; H. GUNKEL, *Genesis*, 113; V.P. HAMILTON, *The Book*

łej antropologii biblijnej²⁶. Wyrażają one wyższość człowieka w stosunku do zwierząt i do całej stworzonej rzeczywistości. Jest ona podkreślona również w błogosławieństwie, którego Bóg udzielił człowiekowi mającemu panować nad całym stworzonym światem i nad wszystkimi zwierzętami (Rdz 1, 28-29; por. 9, 1-2). Człowiek jest więc nie tylko najdoskonalszym spośród zwierząt, ale przewyższa je ze względu na swoje odniesienie do Boga²⁷.

of Genesis, 134-137; R. KRAWCZYK, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, RTK 1 (1984), 21; tenże, *Kim jest człowiek (Rdz 1-3)?*, 169-170; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 138-139; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 192-193; F. MARTIN, „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”, 74; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2: *Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 121-122; G. von RAD, *Genesi*, 67-68; J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 276-278; J. SCHARBERT, *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Fs. J. Ratzinger*, red. W. Baier i in., t. 2, St. Ottilien 1987, 244-248; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 49-51; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 38; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 146-147; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 44. „Człowiek jest obrazem Boga, i to obrazem udanym, gdyż takie znaczenie należy przypisać dwóm wyrazom synonimicznym, «na obraz, jako nasze podobieństwo»” (S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 192. Por. J. CHMIEL, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, „Znak” 4 [1977], 365).

²⁶ Por. A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 14-15; M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 32; M. FILIPIAK, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, 27; R. KRAWCZYK, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, 19; tenże, *Kim jest człowiek (Rdz 1-3)?*, 169.

²⁷ Zdaniem D. Dziadosza redaktor kapłański, używając w swoim opisie stworzenia człowieka terminów *selem* i *ḏmūt*, nie chciał precyzyjnie określić natury człowieka, lecz posłużył się nimi w celu określenia stosunku, w jakim człowiek znajduje się do Boga i świata (zob. D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 92-93). „Bóg nie rodzi człowieka na swoje podobieństwo, ale go stwarza (*bārā*). Przez tę cudowną czynność Bóg zbliża człowieka możliwie najbardziej do siebie, ale go z sobą nie zrównuje. Podnosi go ponad zwierzęta, tworząc jakby węzeł naturalny i trwały między stworzeniem a Stwórcą [...]. Człowiek istotnie jest mikrokosmosem. Przez swą duszę podobny do Boga, przez ciało zaś do zwierząt” (S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 194).

Wyrażenie „na nasz obraz, podobnego nam” jest trudne do interpretacji i sprawiło egzegetom wiele trudności²⁸. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* obraz i podobieństwo człowieka do Boga odnosi przede wszystkim do duchowej sfery natury ludzkiej i ujmuje je w sześciu punktach:

1. rozumność, czyli zdolność i obowiązek poznania i zrozumienia świata stworzonego; 2. wolność, która implikuje zdolność i obowiązek decydowania, oraz odpowiedzialność za podjęte decyzje (Rdz 2); 3. pozycja przewodnika, jednak w żadnym wypadku absolutna, bo pod zwierzchnictwem Bożym; 4. zdolność działania zgodnie z tym obrazem, który osoba ludzka nosi w sobie, czyli naśladowanie Boga; 5. godność bycia osobą, bytem «w relacji», zdolnym mieć osobowe kontakty z bogiem i z innymi istotami ludzkimi (Rdz 2); 6. świętość życia ludzkiego²⁹.

²⁸ Zob. D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 90–93; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 79–87; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 39–40; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 29–32.

²⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* nr 8, Kielce 2009, 22–23. Por. A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 6–13; H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 95–98; D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 93–102; R. Krawczyk, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, 22–27; tenże, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 171–177; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 39–47; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 148–155. H. Langkammer ogranicza „obraz i podobieństwo Boże” do godności osoby (zob. H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 26). Czajkowski odnosi go do całego człowieka: „W ujęciu Księgi Rodzaju cały człowiek stworzony został na obraz Boży; wobec tego relacja z Bogiem wyrażona w formule «obraz Boży» odnosi się do całego człowieka w jego konkretnej postaci cielesno-duchowej, a nie tylko do jego strony duchowej. Autor Księgi Rodzaju myślał nie o jakości człowieka, lecz o jego funkcji, funkcji wobec świata” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 32). Podobnie obraz Boży ujmują również E. Christen: „W Starym Testamencie *imago dei* człowieka rozumiane jest nie jako statyczna definicja istoty ludzkiej, lecz jako wyraz jego «istotnych relacji», przy czym «relacja do Boga» jest relacją zasadniczą, określającą «relację do świata»” (E. CHRISTEN, *Człowiek jako obraz Boga i teologiczne znaczenie tego*

Do tego wyjaśnienia Papieskiej Komisji Biblijnej należy dodać jeszcze jeden element, który charakteryzuje człowieka jako obraz i podobieństwo Boga. Rdz 5, 3³⁰ mówi, że Adam urodził [syna] podobnego jemu, jako jego obraz³¹. Wydaje się więc

wyrażenia [*Rozważania nad antropologią teologiczną*], STV 1 [1989], 7). G. von Rad stwierdza, że oba terminy hebrajskie odnoszą się do całego człowieka, także do jego cielesności, a nie tylko do jego duchowej strony (zob. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, s. 122). J.W. Rosłon odnosi obraz i podobieństwo do Boga do idei życia: „*selem* i *d'mūth* odnoszą się do życia, jednakże gdy *selem* określa szczególnie rodzaj życia, jakie człowiek bezpośrednio otrzymał od Stwórcy (por. *celem* jako życie, które Set otrzymał od swego ojca Adama), to *d'mūth* jest aluzją do życia naturalnego, które co prawda również pochodzi od Boga, ale jest jednak innego rodzaju, niż życie określane terminem *selem*” (J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 284. 356–357). W dalszej części precyzuje on powyższą myśl: „obraz Boży polega na przekazaniu człowiekowi szczególnego rodzaju życia, mianowicie życia takiego, jakie jest właściwe Stwórcy, a zatem życia nieśmiertelnego. Podobieństwo do Boga natomiast określa stosunek człowieka jako istoty obdarzonej szczególnym rodzajem życia («obraz Boży») do zwierząt, które także są istotami żywymi” (J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 293).

³⁰ Dokładna analiza tego wersetu zawarta jest w: J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 280–283. Por. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, 136–137; J. SCHARBERT, *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1, 26*, 248.

³¹ „W tym przypadku jednak znaczenie wyrażen «obraz» i «podobieństwo» nie jest identyczne: Adam został stworzony przez Boga, Set został stworzony przez Adama. Adam jest obrazem Boga w znaczeniu analogicznym, Set zaś jest obrazem swego rodzica Adama w sensie ścisłym, jest taką samą istotą. Niemniej jednak w obu wypadkach chodzi o ten sam obraz Boży: Set jest istotą równą Adamowi, ponieważ został mu przekazany ten sam obraz Boży. Set więc otrzymał za pośrednictwem Adama to, co Adam otrzymał bezpośrednio od Boga” (R. KRAWCZYK, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, 21–22; por. tenże, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 170). „Potomkowie Adama mają w istocie tę samą godność co pierwszy człowiek, ponieważ być obrazem Boga nie jest przywilejem pierwszego tylko człowieka, ale jest czymś specyficznie ludzkim. Przez sam fakt bycia człowiekiem jest się jednocześnie obrazem Boga” (M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, 267). Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 81; F. MARTIN, *„Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”*, 78–79.

uzasadnione stwierdzenie, że człowiek jest obrazem Boga dlatego, że przekazując swoim dzieciom życie, kontynuuje dzieło Stwórcy, który jest dawcą życia³². Dzięki temu, że człowiek jest obrazem Boga i jest stworzony na Jego podobieństwo, najlepiej i najpełniej ze wszystkich stworzeń odbija w sobie bogactwo Stwórcy³³.

W świetle starożytnych tekstów pozabiblijnych można stwierdzić, że natchniony autor, pisząc o człowieku jako obrazie Boga, mógł rozumieć go jako namiestnika³⁴ Boga – władcę panującego nad stworzonym światem w imieniu samego Boga³⁵. Człowiek miał sprawować władzę „analogiczną do roli

³² „Nie chodzi tu o zdolność do prokreacji jako taką – tę mają i zwierzęta – ale o jej specyfikę: człowiek rodzi nowego człowieka, nowy obraz Boży” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 33). Zob. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 26–27.28; D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 97–98; H. GUNKEL, *Genesis*, 113; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 24–26; N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 179–180; G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 124; G. RAVASI, *Il Libro della Genesi (1–11)*, 41; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 43–44; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 24.

³³ Por. Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 95. J.A. Soggin wyraża tę myśl w następujący sposób: „Człowiek ma się do Boga, tak jak kopia do oryginału. Kopia, by tak powiedzieć, autorska, a więc bardzo cenna, ale zawsze i nieodwracalnie niższa od oryginału na poziomie jakości” (J.A. SOGGIN, *Genesi 1–11*, Genova 1991, 45. Por. D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 104; J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 282).

³⁴ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej nazywa człowieka „wikariuszem Boga” (por. *Biblia a moralność* nr 8, 22).

³⁵ Por. D.T. ANSELIN, *The notion of Domination in Gen 1–3*, CBQ 16 (1954), 277–294; A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 8–9; H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 96; J. CHMIEL, *Człowiek obrazem Boga*, 366.369; E. CHRISTEN, *Człowiek jako obraz Boga i teologiczne znaczenie tego wyrażenia*, 6; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, 137–138; R.S. HESS, *Adam*, w: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove–Leicester 2003, 18; E. JACOB, *Theologie de l'Ancien Testaent*, Paris 1955, 135–140; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 25; A. FANULI, *L'uomo e il suo habitat secondo Gen 1*, 88–89; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 83; M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i po-*

królów, którzy według przekonań ludzi starożytnego Wschodu z upoważnienia bóstw i jako ich obrazy na ziemi pełnili władzę w państwach³⁶. Ludzie, reprezentując Boga wobec świata, zostali obdarzeni obowiązkiem strzeżenia ustanowionego przez Niego porządku na świecie, tzn. mieli troszczyć się o to, by stworzony i uporządkowany przez Stwórcę świat nie stał się na nowo chaosem; mieli rozwijać go i doskonalić, czyniąc go sobie poddanym. „Głównym celem i zadaniem człowieka jest z jednej strony sprawowanie władzy na ziemi, tak jak czyni to Bóg i w imieniu Boga, z drugiej zaś, pośrednictwo między Bogiem a resztą stworzeń”³⁷.

dobieństwem Boga, 268; S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 115–116; R. KRAWCZYK, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, 20.23–24; H. LEMPA, *Czy praca jest karą za grzech pierworodny?*, WPT 1 (1993), 57; F. MARTIN, *„Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”*, 74–76.82–83; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 122–123; G. von RAD, *Genesi*, 70–71; tenże, *Teologia Starego Testamentu*, 123–124; R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, 27–28; K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, 27–28; J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 289–293; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 51–52; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 23–24; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 30–31; C. Westermann, *Genesis 1 – 11*, s. 151–154; H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 205–212; S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1, Warszawa 1987.

³⁶ J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 42. Por. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, 52–53; D.E. CALLENDER Jr., *Adam in Myth and History. Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS, Winona Lake 2000, 24–29; D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 100–102; A. GELIN, *Pismo Święte o człowieku*, 23–35; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 18; H. WILDBERGER, *Das Abbild Gottes. Gen 1,26–30*, TZ 21 (1965), 245–259.

³⁷ D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 101–102. Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, Jak rozumieć Pismo Święte 40, Lublin 1996, 117–119; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 33. A. Bonora uważa natomiast, że celem stworzenia człowieka jest dialog z Bogiem (por. A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 13).

Pomimo różnych i niekiedy dość rozbieżnych interpretacji słów mówiących o tym, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, można z całą pewnością stwierdzić, że w ten sposób została wyrażona prawda o bezpośredniej i ścisłej zależności człowieka od swego Stwórcy, czego skutkiem jest fakt, że człowiek jest najdoskonalszą istotą na świecie³⁸. Nie jest to zasługą samego człowieka, lecz darem Boga, który dopuścił ludzi do udziału w swojej naturze³⁹. Obraz i podobieństwo do Boga jest też podstawą godności istoty ludzkiej, co podkreśla Rdz 9, 6⁴⁰.

Bóg postawił człowiekowi dwa zadania, które ukazują jednocześnie cel jego stworzenia⁴¹. Pierwszym jest prokreacja („bądźcie płodni i rozmnażajcie się”), dlatego Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę; drugim zaś jest czynienie

³⁸ „Kategoria obrazu Bożego nie wykopuje przepaści między człowiekiem i światem, przeciwnie, jest pojęciowym narzędziem dla adekwatnego wyrażenia wielkiej jedności i głębokiej więzi między człowiekiem a stworzeniem” (A. BO-NORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 12).

³⁹ „Bóg, stwarzając człowieka, chciał mieć istotę, z którą będzie mógł być w nieustannym kontakcie, nawiązywać z nią dialog. Słowem, chciał mieć swego rodzaju *vis à vis* Boga, żeby między Nim a tą stworzoną istotą coś się działo” (J. HOMERSKI, *Pieśń o stworzeniu świata*, 26).

⁴⁰ Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 81–82; TENŻE, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, 31; M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, 271; R. KRAWCZYK, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, 22; F. MARTIN, „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”, 79; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 249. „Obraz jest pewnym dobrem stałym człowieka i trwa w każdym etapie jego historii (przed i po grzechu). [...] człowiek traktowany jest jako taki, posiada prawo nietykalności swego człowieczeństwa (obrazu) i uprawnienie to trwa mimo wszelkich zmian w jego historii. Obraz Boga w człowieku jest dobrem niezmiennym i niepodważalnym” (S. RO-SIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 61).

⁴¹ Zob. D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga*, 105–106; a także W. TRILING, *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1980, 43; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 45.

sobie ziemi poddaną i panowanie nad zwierzętami (Rdz 1, 28), co stanowi wyraźne odniesienie do pracy⁴².

Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz poddanie mu świata zwierzęcego wyraża wyższość człowieka nad innymi istotami żyjącymi. Różnica pomiędzy ludźmi i zwierzętami podkreślona jest również przez rodzaj pokarmu, który Bóg im przydziela: człowiek ma się żywić roślinami rodzącymi ziarno, a więc zbożami i owocami drzew (por. Rdz 1, 29), zwierzęta zaś wszelką trawą zieloną (por. Rdz 1, 30)⁴³. O wyższości ludzi nad innymi stworzeniami i ich szczególnej relacji z Bogiem świadczy również fakt, że Stwórca zwraca się bezpośrednio tylko do ludzi (por. Rdz 1, 28–29), co podkreśla ich wyjątkową wzajemną relację⁴⁴.

1.2. DRUGI OPIS STWORZENIA (Rdz 2, 4B–30)

Opis ten w sposób wyjątkowy koncentruje się na stworzeniu człowieka, można powiedzieć, że jest to opowiadanie nie o stworzeniu świata, lecz właśnie człowieka – bo to stworzenie jest głównym tematem tego opisu. Stworzenie świata jest tu przedstawione w sposób bardzo ogólny, wręcz sumaryczny (por. Rdz 2, 4b). Autor skoncentrował się wyłącznie na człowieku⁴⁵.

⁴² Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 122–123; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 96; R. KRAWCZYK, *Sprawy ludzkie w Biblii*, Siedlce 1986, 57; H. LEMPA, *Czy praca jest karą za grzech pierworodny?*, 57–58; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 140–141; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 111–112; J. STĘPIEŃ, *Biblijna wizja pracy*, CTh 54 (1984), 46.

⁴³ Por. C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 26.

⁴⁴ Zob. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, 51.

⁴⁵ Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 74; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 121; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 199; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Biblioteka Pomocy Seminaryjnych 5, Poznań–Warszawa 1970², 246; G. RAVASI, *Il Libro della Genesi (1–11)*, 50; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave*

Rdz 2, 7 zawiera istotne stwierdzenia dotyczące człowieka (*'ādām*). Został on uformowany przez Boga „z prochu ziemi” (*'āpār min-hā'ādāmāh*⁴⁶). Autor tego opowiadania jeszcze mocniej, niż autor pierwszego opisu stworzenia świata i człowieka, podkreśla związek człowieka z ziemią⁴⁷. Został on ulepiony (*wayyīšer*) z ziemi, jest więc z nią materialnie tożsamy; jego ciało nie różni się niczym od materii, z której zbudowany jest świat⁴⁸. „Ze stwierdzenia, że człowiek jest «prochem» nie można wnioskować, z czego człowiek został ukształtowany; autor biblijny nie chciał pouczać, z czego Bóg stworzył człowieka, tylko czym

per l'antropologia dell'Antico Testamento, dz. cyt., 55; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 92.

⁴⁶ Na temat interpretacji terminu *'āpār* zob. S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 32–33. Świerczek, odwołując się do M. Petera i M. Filipiaka (por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 74–75), podaje inną możliwość przetłumaczenia tego zwrotu; proponuje, aby przetłumaczyć go następująco: „I ukształtował Jahwe-Bóg człowieka, proch z ziemi”, co określa człowieka jako „proch z ziemi” (zob. E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 30). M. Filipiak wyjaśnia ważkość tego nowego tłumaczenia tekstu hebrajskiego: „Na pozór różnica jest niewielka, w rzeczywistości jednak myśl ma inny odcień: tekst nie mówi w zasadzie, w jaki sposób Bóg ukształtował człowieka, ale kim z natury swej jest człowiek. Otóż autor biblijny chciał powiedzieć, że człowiek jest prochem ziemskim, czyli istotą zniszczalną, śmiertelną” (M. FILIPIAK, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, 32. Por. G. GERLEMAN, *Adam und die alttestamentliche Anthropologie*, 320–321; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 36).

⁴⁷ Zob. R. KRAWCZYK, *Sprawy ludzkie w Biblii*, 59; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 59. Peter na podstawie gry słów *'ādām* i *hā'ādāmāh* domyśla się, że autor natchniony chciał być może wyrazić myśl o człowieku jako rolniku (zob. M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 247. Por. także H. GUNKEL, *Genesis*, 6; G. RAVASI, *Il Libro della Genesi [1–11]*, dz. cyt., 51–52; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 206).

⁴⁸ Zob. J. Łach, *Człowiek a kultura*, s. 123; J.W. Rosłon, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 298–299; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 97.

jest człowiek, jaka jest jego natura”⁴⁹. Czynność lepienia człowieka przez Boga podkreśla wyjątkowe zaangażowanie Boga w powstanie człowieka. Ten antropomorficzny obraz wskazuje na bezpośrednią i wręcz intymną relację Stwórcy do swego dzieła⁵⁰. Ponadto sugeruje on kruchość natury człowieka i jego słabość – nietrwałość⁵¹. Istota ludzka jest w pełni zależna od

⁴⁹ M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 36.

⁵⁰ Drugi opis stworzenia „ukazuje stwarzającego Boga jako istotę zwróconą całkowicie i bez jakiegokolwiek dystansu ku swemu dziełu i pochłoniętą, niby garncarz, czynnością lepienia [...], stworzenie człowieka zostało przedstawione tu jako jeszcze bardziej osobisty – co więcej, bardziej intymny – czyn Boga” (G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 125–126). „W naturalny sposób człowiek związany zostaje z materią ziemi, a przez to samo czyni się pokrewnym zwierzętom. Na równi z nimi określany jest «istotą żywą» – *nepheš hajja* (2, 19). Lecz na tym kończą się jego podobieństwa z ziemią i z resztą stworzenia. Prawdą jest, że człowiek jest ziemski i że powołany został dla ziemi, ale bynajmniej nie oznacza to, że równa się ziemi. Przeciwnie, przerasta on ziemię, chociażby przez sam sposób stworzenia, który był ze wszech miar szczególny, co sprawia, że Stwórca bardzo intymnie zachowuje się względem niego [...]. Prawdą więc jest, że człowiek pozostaje związany z całym stworzeniem, lecz równie ważną prawdą jest także to, że różni się od reszty stworzeń” (Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 72). „Opis ten mieści w sobie tę głęboką prawdę, że człowiek we wszystkim, z czego się składa, jest zależny od Boga” (S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 199).

⁵¹ „Stary Testament używa terminu *'ādām* przeważnie tam, gdzie podkreśla się znikomość człowieka wobec Stwórcy, gdzie chodzi jedynie o stworzenie Boże, szczególnie słabe i grzeszne” (J. SUŁOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?*, 107). „Pył, proch ziemi był dla Izraelity zawsze synonimem znikomości, wzgardy i smutku” (K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, 26; por. tamże, 26–27). A. Soggin zauważa, że proch ziemi nie jest tradycyjnym i normalnym materiałem, którego zwykle używa w swej pracy garncarz; jego zdaniem proch podkreśla brak wielkości nowo stworzonego dzieła Boga (por. A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 56). Zob. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 36–37; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 35; R. KRAWCZYK, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 180–182; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, dz. cyt., 247; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 30; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 205–206.207.

swego Stwórcy, tak jak naczynie gliniane od tego, który je ulepił (por. Iz 29, 15n; 45, 9; 64, 7; Jr 18, 3-5)⁵². Prawdę o kruchości i przemijalności życia ludzkiego wyrażają także słowa „prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19; zob. także Rdz 18, 27). Człowiek, pomimo że jest tożsamy z materią, przewyższa ją jednak. Otrzymał od Boga *tchnienie życia* (*nišmaṭ hayyim*)⁵³, nosi więc w sobie jakiś boski pierwiastek i dzięki niemu nie jest nieożywioną materią, jak otaczający go świat, lecz jest *istotą żywą* (*nepeš hayyāh*)⁵⁴ – posiada w sobie życiodajną siłę⁵⁵. Człowiek jest istotą złożoną, składa się z materialnego ciała i z elementu niematerialnego, który pochodzi bezpośrednio od samego Boga⁵⁶. Rdz 2, 7 jest *locus classicus* antropologii Stare-

⁵² Zob. J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 98.

⁵³ J.W. Rosłon analizuje bardzo dokładnie wyrażenie *nišmaṭ hayyim* wraz ze wszystkimi trudnościami, jakie ono sprawia, i dochodzi do wniosku, że *hayyim* powinniśmy interpretować jako *genetivus epexegeticus* i konsekwentnie przetłumaczyć analizowany zwrot jako „oddech, który jest życiem” (J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 302–306; a zwłaszcza 305).

⁵⁴ Omawiany zwrot dokładnie analizuje J.W. Rosłon. Jego zdaniem „oznacza [on – przyp. autora] istoty żywe, jako aktualnie żyjące” (zob. J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 313–317). M. Czajkowski postuluje, wbrew zdecydowanej większości egzegetów, że Rdz 2, 7 powinien być przetłumaczony na język polski w następujący sposób: „i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, aby człowiek był istotą [zawsze] żywą” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 85).

⁵⁵ „Życie posiada człowiek jedynie dzięki owemu tchnieniu Boga, ale tchnienie to nie jest bynajmniej związane z ludzkim ciałem na stałe” (G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 126). Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 79–80; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 200; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 248–249; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 98; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 59.

⁵⁶ Por. H. GUNKEL, *Genesis*, 6; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 72–73. S. Łach stwierdza, że tchnienie życia czyni człowieka uczestnikiem życia Bożego (zob. S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 32).

go Testamentu, wyróżnia w człowieku ciało i życie, nie ciało i duszę⁵⁷. Życie człowieka jest darem Boga, przez który Bóg podzielił się z nim jakąś częścią Swej istoty. Partycypowanie w życiu samego Boga wyróżnia człowieka spośród innych istot żywych, które nie posiadają w sobie tego tchnienia⁵⁸. Tchnienie życia nie jest jedynie źródłem życia fizycznego, ale również, a może przede wszystkim, duchowego⁵⁹.

Z Rdz wynika, że człowiek został stworzony, aby uprawiać i strzeżł ogród, który Bóg zasadził w Eden na wschodzie (Rdz 2, 25, a także Rdz 3, 23 wskazują jednoznacznie, że celem życia człowieka jest praca na roli)⁶⁰. „Życie bez pracy nie byłoby

⁵⁷ Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 36; G. von RAD, *Genesis*, 93–94; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 30; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 206–207.

⁵⁸ Por. M. FILIPIAK, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, 33; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 72–73; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 98–99.

⁵⁹ „Mają wprawdzie i zwierzęta dech życia, zwany również tchnieniem życia (Rdz 7, 22; 6, 17; 7, 15). Choć jednak autor drugiego opisu określa człowieka na równi ze zwierzętami, jako proch, który oddycha nozdrzami, to jednak, jak na to wskazuje kontekst, ów udzielony człowiekowi dech życia jest źródłem nie tylko życia fizycznego, jak to ma miejsce u zwierząt, ale również duchowego” (S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 32). Por. J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 123; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 199; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 60.

⁶⁰ „Z tego tekstu wynika, że praca na ziemi (tu konkretnie na roli) jest egzystencjalnie związana z człowiekiem lub też odwrotnie człowiek z nią” (H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 128–127). „*Man is placed in the garden to till it and guard it, just as in later days the Levites were instructed to guard the tabernacle. Man's labor in the garden is indeed a kind of divine service, for it is done for God and his presence*” (G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 87). Por. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 67–68; M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 118; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 121–122; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 42–43; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 71–72; R. KRAWCZYK, *Sprawy ludzkie w Biblii*, 59–60; H. LEMPA, *Czy praca jest karą za grzech pierworodny?*, WPT 1 (1993), 56; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave*

pełnym, spełnionym życiem, nie byłoby istnieniem godnym człowieka”⁶¹.

Rdz 2, 18 wyraźnie stwierdza, że mężczyzna nie wystarczał sam sobie. Będąc z natury istotą społeczną, odczuwał dotkliwy brak istoty⁶², która posiadałaby naturę taką samą jak on⁶³.

Scena nadawania przez mężczyznę imion zwierzętom, które Bóg uczynił, aby wypełnić pustkę w życiu człowieka, jeszcze raz podkreśla w podwójny sposób wyjątkową pozycję mężczyzny wśród stworzeń żyjących. Po pierwsze, przewyższa on je godnością i panuje nad nimi (autor wyraża tę prawdę przez nadawanie imion istotom żywym⁶⁴), po wtóre, żadne z nich nie wypełniło

per l'antropologia dell'Antico Testamento, 57; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 100–101.

⁶¹ C. WESTERMANN, *Schöpfung*, Stuttgart 1983, 116. G. Ravasi stwierdza, że praca w ujęciu biblijnym nie wyraża kary nałożonej na człowieka, ale podkreśla jego godność (por. G. RAVASI, *Il Libro della Genesi* [1–1], 56–57). A. Soggin uważa, że Rdz 2, 15 mówi jednoznacznie, iż w życiu człowieka (czyt. ludzkości) nigdy nie było takiego etapu, gdy człowiek nie pracował (por. A. SOGGIN, *Lavoro, vocazione divina e condanna dell'uomo* [Gen cc. II–III], w: *Lavoro e riposo nella Bibbia*, 50).

⁶² Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 208; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 69.

⁶³ „Człowiek-mężczyzna sam sobie nie wystarczał. Odczuwał potrzebę obcowania z istotami sobie podobnymi i korzystania z ich pomocy w wymiarze duchowym, materialnym, fizycznym oraz dla zachowania gatunku także płciowym. Stąd potrzebował towarzystwa jako istota społeczna i pomocy istoty posiadającej taką samą naturę, ale odmienną płć” (J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 125). Zob. S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 34; J.-L. SKA, „Je vais lui faire un allié qui soit son homologue” (Gn 2,18). *À propos du terme “ezer – aide”*, Bib 65 (1984), 233–238.

⁶⁴ „Nadając zwierzętom imiona, mężczyzna jawi się tu bowiem jako istota obdarzona mądrością, której zwierzęta nie mają, a także jako władca zwierząt, gdyż w języku biblijnym nadać jakiejś osobie lub rzeczy nazwę znaczyło przejąć nad nią władzę (Rdz 1, 5; 2 Sm 12, 28nn; 2 Krl 23, 34; 24, 17; Iz 4, 1)” (J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 111). „Zgodnie z pojęciami wschodnimi imiona wyrażają istotę rzeczy. Nadawanie więc imion przez człowieka dowodzi jego inteligencji, ponieważ zakłada poznanie przez niego istoty nazywanych stworzeń. Tym samym okazuje się również bezwzględna wyższość człowieka nad zwierzętami i jego

pustki i samotności, które odczuwał mężczyzna; nie posiadają więc one tej samej natury co on⁶⁵, mimo że Bóg ulepił je z ziemi podobnie jak człowieka⁶⁶. Zwierzęta pozbawione są tchnienia życia, nie stoją więc na tym samym poziomie co mężczyzna, nie uczestniczą w życiu Boga.

Ponieważ żadne ze zwierząt nie wypełniło pustki, którą odczuwał mężczyzna i żadne z nich nie stało się pomocą dla niego, Bóg zbudował⁶⁷ kobietę z jego żebra (*śēlā*)⁶⁸. Kość w Starym Testamencie jest symbolem natury człowieka – jego istoty, stworzenie więc kobiety z żebra mężczyzny nie deprecjonuje

panowanie nad światem zwierząt” (E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 69). Zob. H. GUNKEL, *Genesis*, 12; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 77; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 208; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 124; S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, 60. Westermann przypisuje inne znaczenie nadawaniu przez mężczyznę imion zwierzętom: „*The man gives the animals their names and thereby puts them into a place in his world [...]. By naming the animals the man opens up, determines and orders his world and incorporates them into his life*” (C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 228–229).

⁶⁵ Por. J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 126; S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 34–35; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 260; G. von RAD, *Genesi*, 101–103; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 111; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 68–69; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 69–70.

⁶⁶ „Znamiennej jednak jest rzeczą, że według niego zwierzęta nie zostały ulepione z *prochu ziemi*, jak w 2, 7 powiedziane jest o ciele człowieka, ale po prostu z *roli*. W ten sposób Jahwista chciał przypuszczalnie uwydatnić myśl, iż ciało ludzkie składa się ze szlachetniejszych pierwiastków niż ciała zwierząt” (J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 110. Por. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 228).

⁶⁷ „W oparciu o słowo «zbudował» można słusznie się domyślać, że przy stworzeniu niewiasty miały miejsce te same czynności, co przy stworzeniu pierwszego człowieka, tj. uformowanie «żeбра» z dodatkiem prochu ziemi i tchnienie życia” (J. HOMERSKI, *Pieśń o stworzeniu świata*, 22).

⁶⁸ Por. M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 261–262; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 69. „*Gen 2 acknowledges that people do not find the true meaning of human life in the mere fact of existence; if this were the case, then community with the animals would be enough. But people find the meaning of life only in human community; it is only this that makes true humanity*” (C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 226).

jej, ale wyraża prawdę, że posiada ona tę samą naturę co mężczyzna⁶⁹. Potwierdza to w. 23, w którym mężczyzna wyznaje: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała. Ta będzie się zwała niewiastą (*’iššāh*), bo ta z mężczyzny została wzięta”. Słowa te wyrażają równość co do istoty i natury mężczyzny oraz kobiety⁷⁰. Prawdę tę potwierdza również sam termin *’iššāh* (kobieta), który brzmi podobnie do *’iš* (mężczyzna)⁷¹. Równości mężczyzny i kobiety nie może podważyć występujący

⁶⁹ Zob. A. GANOCZY, *Nauka o stworzeniu*, 27; S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 133; J. HOMERSKI, *Pieśń o stworzeniu świata*, 23; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 45–46; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 78; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 71.

⁷⁰ Stwierdzenie *być czyjąś kością i czyimś ciałem* wyraża w Starym Testamencie pokrewieństwo i przynależność do tego samego rodu (por. Rdz 29, 14; Sdz 9, 2; 2 Sm 5, 1; 19, 13). Zob. M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, 108.110; M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 29; M. GILBERT, „*Une seul chair*” (*Gn 2,24*), NRT 100 (1978), 67–71; H. GUNKEL, *Genesis*, 13; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 126–127; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 209–211; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 261–262; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 111–113; A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*, *Analecta Biblica* 100, Roma 2001, 163; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 32–34; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 70.87–88; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 72.

⁷¹ J. Synowiec hebrajskie słowo *’iššā* tłumaczy na język polski jako „mężycza” (zob. J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 112). S. Łach rzeczownik ten tłumaczy zaś jako „mężatka”, ponieważ „z męża jest wzięta” (S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 211). Pochodzenie etymologiczne tych dwóch terminów nie zostało jeszcze do końca wyjaśnione, najprawdopodobniej pochodzą one od dwóch różnych źródłosłów. Autor biblijny nie zdawał sobie z tego sprawy i wykorzystał ich podobne brzmienie (por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 56–57; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 211; tenże, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 38; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 262–263; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 56; J. SULOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?*, 111; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 113; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 70). Gunkel twierdzi, że mężczyzna (*’iš*) nazwał kobietę *’iššāh*, ponieważ ona jest właściwa jemu (zob. H. GUNKEL, *Genesis*, 13).

w ww. 18 i 20 termin *’ezer* (pomoc), nie chodzi tu bowiem o pomoc rozumianą w sensie negatywnym, jako posługiwanie komuś ważniejszemu czy wyższemu, ale o pomoc jako wsparcie i towarzyszenie, które umożliwia dialog interpersonalny na różnych płaszczyznach życia ludzkiego⁷². „Pomoc oznacza konieczność w dopełnieniu egzystencji ludzkiej, w doprowadzeniu jej do pełni, do jakiej Bóg powołał mężczyznę i niewiastę w monogamicznym związku małżeńskim”⁷³.

Jedynym elementem różnicującym mężczyznę i kobietę nie jest ich natura, lecz płeć, choć z drugiej strony to właśnie płciowość jest tym, co wzajemnie przyciąga mężczyznę i kobietę do siebie, stanowi więc element jednoczący ich. Wzajemne przy-

⁷² Por. M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, 107–108; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 113. A. Tosato mówi w tym kontekście o pomocy wzajemnej (zob. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 114). E. Zawiszewski stwierdza, że „hebrajskie wyrażenie *’ezer kenegdô* oznacza coś, co stoi naprzeciwko, jakby odbicie, kopia, a więc chodzi o istotę odpowiadającą jemu [czyt. mężczyźnie], która byłaby częścią jego istoty” (E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 70; por. G. von RAD, *Genesi*, 100–101; J.-L. SKA, „*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*” (*Gn 2,18*). *A propos du terme ’ezer – „aide*”, *Bib 65* (1984), 233–238; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 68; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 227). „*The words 'a helper fit for him' refers neither to the sexual nature of woman (so Augustine) nor to the help which she could offer to the farmer. Any such limitation destroys the meaning of the passage. What meant is the personal community of man and woman in the broadest sense – bodily and spiritual community, mutual help and understanding, joy and contentment in each other*” (C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 232).

⁷³ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 215. „*The man is created by God in such way that he needs the help of a partner; hence mutual help is an essential part of human existence*” (C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 227). „Kobieta nie ma być dla mężczyzny «pomocą» jako siła robocza, narzędzie zaspokajania popędu seksualnego czy rodzenia potomstwa. Jedno dla drugiego ma być pomocą w sensie biologicznym, ekonomicznym, a przede wszystkim – i to ma na myśli Biblia – w sensie egzystencjalnym, to jest w osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Bóg przeznaczył człowiekowi drugiego człowieka, a nie tylko funkcję człowieka. Tak rozumiana pomoc mężczyzny i kobiety, to warunek spełnienia bytowej pełni człowieka” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 29–30).

ciąganie się obu płci jest tak wielkie, że „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24)⁷⁴. Mężczyzna opuszcza więc swoje środowisko życiowe – rodzinę (ojca i matkę), aby stworzyć własną, nową rodzinę⁷⁵. Dąży on do połączenia się z kobietą nie dlatego, że utracił jakąś część siebie (żebro) czy dla uzupełnienia tego braku⁷⁶, odczuwał bowiem brak kobiety jeszcze przed jej stworzeniem, a więc wtedy, gdy posiadał wszystkie elementy swego ciała. Ostatecznym powodem przyciągania się obu płci jest samotność, która dla mężczyzny była uciążliwa, oraz fakt, że właśnie kobieta to jedyna istota, która jest w stanie zapobiec tej samotności⁷⁷.

Wypowiedź zawarta w Rdz 2, 24 jest niewątpliwie wyrażeniem potępieniem poligamii. Podstawą rodziny jest związek monogamiczny i nierozzerwalny⁷⁸. „Małżeństwo przedstawione

⁷⁴ „W wyrażeniu «jedno ciało» akcent spoczywa na słowie «jedno», a nie «ciało»; chodzi o podkreślenie jedności obu osób, a nie wspólnotę fizyczną dokonującą się w akcie seksualnym. W Biblii słowo «ciało» oznacza całego człowieka, wyrażenie więc «jedno ciało» nie zacieśnia tego połączenia do sfery tylko cielesnej w naszym rozumieniu tego słowa (to jest w odróżnieniu od sfery duchowej)” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 30). Por. M. GILBERT, „*Une seul chair*” (Gn 2,24), 72–78.

⁷⁵ Zob. M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, 108–109; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 70–71; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 233–234; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 72.

⁷⁶ Zob. M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 264; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 33.

⁷⁷ Zob. H. GUNKEL, *Genesis*, 13; G. von RAD, *Genesis*, 104–105; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 114–115; A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 114.

⁷⁸ Zob. S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 126–127; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 215; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 127; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 211; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 264–265; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 115; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 34; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 71; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 73. M.M. Bravmann kwestionuje twierdzenie, że pierwotnie w starożytnym Izraelu obowiązywała monogamia (zob. M.M. BRAVMANN, *The Origin*

jest jako instytucja przewidziana przez Stwórcę po to, by mąż i żona świadczyli sobie miłość przez wzajemną służbę”⁷⁹.

1.3. CZŁOWIEK WEDŁUG PIERWSZEGO I DRUGIEGO OPISU STWORZENIA

Odpowiadając na pytanie, kim jest człowiek według pierwszego i drugiego opisu stworzenia świata i człowieka, należy stwierdzić, iż Rdz 1, 1–2, 4a i 2, 4b–25, pomimo innego sposobu przekazu, wyrażają tę samą naukę o człowieku:

- 1) jest on, podobnie jak otaczający go świat, stworzony przez Boga; zależy w swoim istnieniu i działaniu od Niego⁸⁰;
- 2) jest on stworzeniem uprzywilejowanym i w sposób wyjątkowy chcianym przez Stwórcę; w pierwszym opisie jest on ostatnim – najdoskonalszym ze wszystkich stworzeń, w drugim jest on pierwszym, a więc najbardziej upragnionym przez Boga ze wszystkich bytów, które On powołał do istnienia; człowiek przewyższa zwierzęta i góruje nad nimi;
- 3) jest on istotą złożoną z materii i pierwiastka niematerialnego, dzięki któremu wykracza poza materię i partycypuje w życiu samego Stwórcy; oba te pierwiastki tworzą w człowieku doskonałą jedność;

nal Meaning of '... A Man leaves his Father and Mother...' [Genesis 2,24], Musèon 8 [1975], 449–453).

⁷⁹ J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 115.

⁸⁰ „Z faktu, że człowiek jest stworzeniem Bożym wynikają określone konsekwencje. Najpierw, jako stworzenie Boże, człowiek nie jest w pełni «właścicielem» swojego życia; nie może nim dysponować jedynie we własnym imieniu, bez oglądania się na Boga, swego Stwórcę. Życie ludzkie to pierwszy gest Boga w kierunku człowieka, to pierwsze «słowo» mającego się nawiązać dialogu. To, że istnieje, jest pierwszym «słowem» Boga do mnie; mam na nie odpowiedzieć, mam swoim życiem odpowiedzieć na Boży dar mojego zaistnienia. Stąd odpowiedzialność za życie” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 26). Por. S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 31–32.

- 4) człowiek jest istotą społeczną, która została stworzona jako kobieta i mężczyzna (związek monogamiczny); są oni tożsami co do natury i cieszą się tą samą godnością⁸¹; a jedynym elementem ich różnicującym jest ich płciowość;
- 5) celem życia człowieka jest praca – ma on kontynuować dzieło stworzenia i czynić sobie ziemię poddaną;
- 6) jest w końcu istotą śmiertelną i kruchą⁸².

Jedyną różnicą pomiędzy dwoma opisami stworzenia człowieka jest to, że pierwszy z nich mówi o stworzeniu gatunku ludzkiego i kładzie akcent na rozmnażanie się ludzi, drugi zaś opisuje stworzenie pierwszej pary ludzkiej i podkreśla wzajemne uszczęśliwianie się kobiety i mężczyzny⁸³. Najważniejszą cechą wspólną obu opisów mówiących o stworzeniu człowieka jest nauka o jego godności, która jest wyrażona za pomocą tchnienia życia i idei, obrazu i podobieństwa Bożego⁸⁴.

2. CZŁOWIEK ISTOTĄ WOLNĄ – ZŁO W ŻYCIU CZŁOWIEKA

Bóg stworzył człowieka jako istotę wolną i chociaż tekst pierwszych dwóch rozdziałów Księgi Rodzaju wprost tego nie

⁸¹ Zdaniem Czajkowskiego również opowiadanie o upadku pierwszych ludzi podkreśla wzajemną równość kobiety i mężczyzny (por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 30–31).

⁸² Por. A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 15; N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 178–189; J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 141; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 194–195; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 145; S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, 60; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 75–76.

⁸³ Zob. E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 35.

⁸⁴ Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 79–81.

stwierdza⁸⁵, to jednak rozdział trzeci mówi wprost o tej prawdzie w opowiadaniu⁸⁶, które w etiologiczny sposób wyjaśnia stan i warunki życia człowieka⁸⁷.

Ogród Eden jest symbolicznym przedstawieniem pełnej harmonii w świecie stworzonym przez Boga⁸⁸. Idealna, niczym niezakłócona jedność, obejmowała wszystkie relacje człowieka: z Bogiem, z kobietą i z otaczającym go światem – przyrodą. Człowiek ukazany jest jako partner Boga: bierze czynny udział w dziele stworzenia – z polecenia Stwórcy daje nazwę zwierzętom, wyznaczając im w ten sposób ich miejsce w świecie (Rdz 2, 19–20). Jego relacja ze Stwórcą była bezpośrednia (ukazuje to obraz przechadzania się Boga po ogrodzie i szu-

⁸⁵ „Kiedy Bóg stworzył człowieka, obdarzył go władzą nad innymi stworzeniami. Bez wolności i odpowiedzialności władza taka byłaby absurdem. [...] Nakaz czy zakaz, pochwała lub nagana, nagroda lub kara, z jakimi Bóg się zwraca do człowieka, stają się oczywiste w świetle jego wolności” (S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 68). M. Filipiak tak pisze o zakazie wyrażonym w Rdz 2, 16–17: „Ta groźba jest znamienista, ponieważ jest ona znakiem, że od samego początku istnienia człowieka została przewidziana możliwość odmowy, możliwość odwrócenia się człowieka od swojego powołania” (M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 102). „Niektórzy uczeni dopatrują się tej wolności w nadawaniu nazw poszczególnym gatunkom zwierząt, które przyprowadza Bóg do człowieka (por. Rdz 2, 19). W ten sposób autor biblijny sugeruje, iż Bóg nie wyznaczył człowiekowi rodzaju towarzystwa; rzeczywista wspólnota może zaistnieć tylko wtedy, gdy człowiek zaakceptuje ją swoją wolną decyzją; człowiek sam musi powiedzieć, czy partner jest tym właściwym partnerem czy nie. Akt nadania nazw zakłada ponadto pełną autonomię ze strony człowieka” (R. KRAWCZYK, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 185–186).

⁸⁶ Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 50; N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 182–185. O wolności człowieka mówi wyraźnie Pwt 11, 26–28 i 30, 15–20.

⁸⁷ Zob. H. GUNKEL, *Genesis*, 20; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 82–83; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 64; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 131–132; S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, 61; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 104.

⁸⁸ Por. J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 152.

kania człowieka – Rdz 3, 8-10). Bóg zawarł z człowiekiem już w Edenie pierwsze przymierze. Jego treścią było pozwolenie na korzystanie z roślin rosnących w ogrodzie i uprawianie go oraz zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 15-17)⁸⁹.

Pierwsi ludzie żyli w pełnej harmonii między sobą. Nawet poczucie wstydu, które jest jedną z podstawowych postaw człowieka⁹⁰, nie burzył ich wzajemnych relacji (Rdz 2, 25)⁹¹. Byli oni wolni od nieuporządkowanych żądz cielesnych, a nagość nie poniżała ich⁹².

Możemy się domyślać, choć tekst natchniony nie mówi nic na ten temat, że również w relacji człowieka do otaczającego go świata panowała pełna harmonia, która została zburzona dopiero, o czym Księga Rodzaju mówi wprost, po nieposłuszeństwie pierwszych ludzi.

⁸⁹ Na temat interpretacji symbolu drzewa poznania dobra i zła zob.: Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 83–84 oraz J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 103–109; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 40–41; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 62–64. „Drugie drzewo rajske – poznania dobra i zła (Rdz 2, 9) symbolizuje osąd moralny, polegający na samowiedzy moralnej i samostanowieniu, co przysługuje tylko Bogu” (H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 27).

⁹⁰ O znaczeniu wstydu w Starym Testamencie mówi J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 117.

⁹¹ J. Synowiec nie odnosi poczucia wstydu do relacji mężczyzna-kobieta, lecz do relacji człowiek-Bóg (zob. J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 118–119). M. Peter interpretuje brak wstydu jako symbol stanu niewinności, tzn. że pierwsi ludzie nie odczuwali nieuporządkowanej pożądlivosti; odrzuca on jednocześnie pogląd, że brak wstydu miał być wyrazem braku świadomości płciowej (zob. M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 46–47. Por. H. GUNKEL, *Genesis*, 14; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 47–48; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 236). Zob. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 213; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 35–36.

⁹² Por. M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, 114–118; A.M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture. Nouvelle édition augmentée*, Paris 1967², 64–65; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 116–117; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg*, 73.

Pierwotną harmonię burzy pojawienie się węża⁹³, który stał się przyczyną upadku prarodziców i zniszczenia harmonii stworzenia – wszystkich relacji człowieka. On nakłania pierwszych ludzi do buntu przeciw Stwórcy. Choć rola kobiety w akcie nieposłuszeństwa została wyeksponowana przez hagiografa, to jednak winy za złamanie nakazu nie należy przypisywać tylko i wyłącznie jej, ponieważ Rdz 3, 6b wyraźnie stwierdza, że mężczyzna był przy niej i w nim również, choć tekst tego nie mówi, dokonał się ten sam proces co w kobiecie⁹⁴. Odpowiedzialność za nieposłuszeństwo ponoszą wobec tego oboje – mężczyzna i kobieta⁹⁵. Zło zostało przedstawione jako coś, co pochodzi z zewnątrz człowieka, choć wykorzystuje jego słabości⁹⁶.

Pierwszym znakiem utraconej jedności z Bogiem jest ukrycie się ludzi przed szukającym ich Bogiem (Rdz 3, 8)⁹⁷. Defi-

⁹³ Na temat interpretacji tego symbolu zob.: S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 213–214; tenże, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 46–48; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 49–50; J. SUŁOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?*, 177–202; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 153–156; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 43–45; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 72–73; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 237–239; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 77–78.

⁹⁴ Zob. C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 51–57.

⁹⁵ Por. J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 118. „Tekst opisujący zdarzenie z Adamem i Ewą nie jest opowiadaniem o Adamie i Ewie, pierwszej parze ludzkiej, lecz jest to opis sprawy ludzkiej, która wydarzyła się na początku dziejów ludzkich. «Adam» i «Ewa», to nie imiona własne konkretnej pary ludzkiej, lecz nazwa gatunku ludzkiego” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 43).

⁹⁶ „Jest oczywiste, że w opowiadaniu tym pycha człowieka i wynikające z niej złudne przeświadczenie, iż może on siebie samego i swoją ograniczoną mądrość postawić w miejsce Stwórcy i jego niezrównanej mądrości, przedstawione są jako źródło pierwszego grzechu. Człowiek postąpił wbrew woli Bożej, ponieważ – nadużywając danej mu przez Boga wolności woli – sam chciał być jak Bóg istotą znającą się na wszystkim” (J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 118). Por. J. ŁACH, *Człowiek a kultura*, 130.

⁹⁷ Por. C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 62–63; A. JANKOWSKI, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, w: *Drogi zbawie-*

nitywna utrata tej jedności wyrażona została przez wypędzenie mężczyzny i kobiety z ogrodu Eden (Rdz 3, 23-24).

Kolejnym skutkiem spożycia owocu z drzewa poznania dobra i zła jest zburzenie pierwotnej relacji mężczyzny do kobiety. Pojawia się między nimi wstyd, którego do tej pory nie odczuwali (Rdz 3, 7)⁹⁸. W rozmowie z Bogiem mężczyzna obwinia kobietę i zrzuca na nią całą odpowiedzialność za to, co się stało (Rdz 3, 12)⁹⁹, choć jest tak samo odpowiedzialny i winny jak ona. Zostaje zburzona również pierwotna równość płci; kobieta będzie kierowała swe pragnienia ku mężczyźnie¹⁰⁰, który będzie

nia. *Od Biblii do Soboru*, Studia Instituti Thomistici IV, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, 37; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 216; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 52; G. von RAD, *Genesis*, 112–113; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 82–83.

⁹⁸ Por. H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 227; A. JANKOWSKI, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, 37; Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 86; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 216. „Poczucie wstydu, które budzi się w pierwszych rodzicach, nie musi się jednak wiązać z dziedziczną płciową. Człowiek czuje wstyd wszędzie tam, gdzie zdaje sobie sprawę ze swej zawinionej niższości. Autor wybrał ten objaw wstydlivosti, gdyż jest on łatwo zauważalny; myślą główną jest jednak stwierdzenie, że człowiek utracił swą niewinność, gdyż utracił (zerwał) przyjaźń z Bogiem” (M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 51). „Skoro nagość krępuje człowieka także wobec Boga, wynika z tego, że nie ma tu mowy o odczuciu dotyczącym sfery płciowej. Gdy zatem autor mówi o wstydzie nagości wobec drugiego człowieka, nie musi mieć na myśli nieuporządkowanego uczucia seksualnego” (M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 52; por. G. von RAD, *Genesis*, 112–113; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 251).

⁹⁹ Por. H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 228.233–234; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 77.

¹⁰⁰ „Zdaniem jednych słowa: *Ku twemu mężowi nastawione będzie twoje pożądanie* odnoszą się do pożądliwości seksualnej kobiety w stosunku do mężczyzny, zdaniem innych – do właściwego kobiecie pragnienia zażyłości z mężczyzną lub do doświadczanej przez kobietę potrzeby mężczyzny i jego siły, która ją instynktownie skłania ku niemu. Wydaje się, że w rzeczywistości Jahwista ma na uwadze zarówno tę skłonność kobiety do mężczyzny, która wynika z pożądania seksualnego, jak też tę, która jest uwarunkowana jej potrzebami psychicznymi, w tym także potrzebą bezpieczeństwa, jakie jej mężczyzna może zapewnić” (J.S. SY-

nad nią panował (Rdz 3, 16b)¹⁰¹. Konsekwencji nieposłuszeństwa będzie więc kobieta doświadczać jako żona i matka (będzie rodzić w bólach).

Również relacja człowiek–ziemia ulega zmianie. Człowiek został wzięty z ziemi i stanowił z nią pewnego rodzaju jedność. Nieposłuszeństwo powoduje zburzenie tej pierwotnej jedności. Ziemia przeklęta przez Boga z powodu człowieka, będzie rodziła mu rośliny, które nie są jego pożywieniem, a sama praca na niej – cel jego stworzenia, stanie się trudna i uciążliwa (Rdz 3, 17b-19a). Konsekwencje nieposłuszeństwa, których będzie

NOWIEC, *Początki świata*, 124). Por. M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, 125. S.T. Foh pragnienia kobiety, o których mówi Rdz 3, 16 interpretuje nie w sensie seksualnym, lecz jako zmaganie się, wręcz walkę, z mężczyzną o przywództwo w ich związku (por. S.T. FOH, *What is the Woman's Desire?*, Westminster Theological Journal 37 [1974–75], 376–383).

¹⁰¹ „Poddanie niewiasty pod władzę męża jest tu wyrażone bez żadnych ograniczeń. Dotyczyć będzie tak życia społecznego, jak i prywatnego. Niewiasta zaś sama przyczyniać się będzie do uzależnienia swego od męża i pomnożenia swych cierpień. Chociaż bowiem rodzenie dzieci jest dla niej bolesne, to jednak ona sama przyczyniać się będzie do ponownego poczęcia, wiedzioną naturalną skłonnością. Podobnie też, chociaż mąż będzie nad nią panował, to jednak ona sama będzie dążyła do niego i sama będzie przyczyniać się do utrwalenia tej władzy nad sobą” (E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 95). „*a on rządzić będzie tobą*. Spotykamy tu więc przekonanie pisarza świętego, że za karę Bóg dopuścił, iż pogorszyło się społeczne stanowisko kobiety. Początkowo żona była *pomocnicą*, dobrym towarzyszem męża (2, 23), teraz zostaje mu podporządkowana” (M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 59). Inaczej słowa kary nałożonej na kobietę interpretuje Czajkowski: „Rdz 3, 16 nie wprowadza dominacji mężczyzny nad kobietą ani nie ustanawia żadnego nakazu posłuszeństwa żony względem męża; zdanie to – w duchu wyjaśnienia etiologicznego – tłumaczy jedynie faktyczny stan kobiety w ówczesnym społeczeństwie; w praktyce była ona podporządkowana mężczyźnie” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 31). Por. H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 237–240; H. GUNKEL, *Genesis*, 21; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 219–220; G. von RAD, *Genesis*, 115–116; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 123–124; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 81–82; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 261–263; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 950.

doświadczał męczyzna, związane są z jego pracą jako rolnika¹⁰². Należy podkreślić, że nie sama praca była karą za złamanie Bożego zakazu, lecz jedynie jej uciążliwość¹⁰³. Znamienne jest, że Bóg nie przeklął ani mężczyzny, ani kobiety, jak to uczynił z wężem i ziemią¹⁰⁴. Człowiek, pomimo nieposłuszeństwa i grzechu, które zmieniły radykalnie jego egzystencję oraz relację do Boga, nie utracił swej uprzywilejowanej pozycji wśród stworzeń; nadal, choć w zmieniony sposób, jest partnerem Boga. Skutkiem spożycia owocu z drzewa poznania dobra i zła jest zmiana samoświadomości ludzi (odkrywają, że są nadzy – Rdz 3, 7. 10)¹⁰⁵ i zdobycie wiedzy dotyczącej dobra i zła, którą posiadał jedynie Bóg (Rdz 3, 22).

Poznanie w Biblii jest pojęciem dynamicznym, które mówi o doświadczeniu osobistym i wewnętrznym, a także o «mocy nad...». Moc decydowania o dobru i złu jest to pełne pychy domaganie się autonomii etycznej. Przywilej ten posiada Bóg, a Adam, zapomniawszy, jaki w nim kryje się mandat, zapragnął go, okradając tym samym Boga ze czci. Pierwszy więc grzech człowieka polegał na pełnym pychy żądaniu autonomii etycznej, która przekraczała miarę właściwą stworzeniu. Decyzja rozstrzygnięcia o tym, co złe, a co dobre, bez odnoszenia się do norm bożych, ma wymiary religijne, jest aktem duchowym, pozycją dobrowolnego odcięcia się od Boga. Jest to odmowa wezwaniu dążenia do boskości zgodnie z wszcze-

¹⁰² Zob. H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 240–242; G. von RAD, *Genesi*, 116–117; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 124; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 82; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 96–97.

¹⁰³ Por. H. GUNKEL, *Genesis*, 22; R. KRAWCZYK, *Sprawy ludzkie w Biblii*, 60–61; H. LEMPA, *Czy praca jest karą za grzech pierworodny?*, 56–57; N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 187; G. von RAD, *Genesi*, 117; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 125; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 82; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 265–266.

¹⁰⁴ „Ziemia uprawna, rola, została przeklęta przez Boga, aby jej uprawa wymagała od mężczyzny wielkiego nakładu sił, pracy w pocie czoła. Z tego jednak jeszcze nie wynika, że przez grzech człowieka przyroda doznała zmiany w swej istocie” (M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 60).

¹⁰⁵ Por. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 250–251.

pioną w naturę ludzką przez Boga celowościową orientacją i pragnienie osiągnięcia tego celu poza Nim¹⁰⁶.

Jak już wspomnieliśmy w poprzednim paragrafie, twierdzenie o nieśmiertelności pierwszych ludzi jest trudne do przyjęcia¹⁰⁷. Tekst zdaje się raczej wskazywać na kruchość i nietrwałość życia ludzkiego – człowiek jest prochem z ziemi. Tę intuicję potwierdza istnienie drzewa życia, które jest symbolem nieśmiertelności, i dopiero zjedzenie jego owoców dałoby człowiekowi nieśmiertelność („niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki” – Rdz 3, 22b)¹⁰⁸. Ludzie, gdy zostali wypędzeni z ogrodu Eden, utracili raz na zawsze tę możliwość. Dlatego człowiek powróci do ziemi, z której został wzięty, bo prochem jest i do prochu powróci (Rdz 3, 19b)¹⁰⁹.

¹⁰⁶ S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 84. Por. C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 39–42; S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 44–45.

¹⁰⁷ Por. J. BOLEWSKI, *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, *Horizonty Wiary* 5 (1990), 24–25; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 43; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 49. J.W. ROSŁON opowiada się z jednej strony za nieśmiertelnością pierwszych ludzi przed spożyciem owocu z drzewa poznania dobra i zła, zaś z drugiej stwierdza, że mieli oni możliwość zdobycia nieśmiertelności (J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 337.339–340).

¹⁰⁸ „Non si può sostenere né che l'uomo abbia perduto una 'disposizione all'immortalità' né che si sia operata in lui una trasformazione materiale, per cui ora dovrebbe soggiacere alla morte” (G. von RAD, *Genesi*, 118). Por. J. BOLEWSKI, *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, 28; H. GUNKEL, *Genesis*, 22; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 62; G. von RAD, *Genesi*, 117–119.121; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 127; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 83.85; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 266–267.272–273.

¹⁰⁹ „Chociaż więc śmierć od samego początku związana była z naturą człowieka, stworzonego «z prochu ziemi», teraz jednak człowiek przeżywa ją w duchu niepokoju i zwątpienia, nie odczuwając już pierwotnej bliskości Boga. Cierpienia i śmierć są natomiast karą w tym sensie, że na skutek grzechu pierwszych rodziców została zaprzeczona dana im przez Boga szansa życia w szczęściu

Pomimo radykalnej zmiany w życiu ludzi nie zmienił się cel ich życia. Mężczyzna, pomimo nowych warunków, ma nadal uprawiać ziemię (Rdz 3, 23), a kobieta ma rodzić potomstwo, do czego nawiązuje imię Ewa (*ḥawwāh* – życie¹¹⁰; „bo stała się ona matką wszystkich żyjących” – Rdz 3, 20), które pierwszy mężczyzna nadał pierwszej kobiecie.

Kolejne opowiadania prehistorii biblijnej (Rdz 1–11) mówią o tym, jak zło i grzech wpisały się w życie człowieka: w życie rodzinne (Kain i Abel – Rdz 4, 1–16 i Lamek – Rdz 4, 19–24) oraz w życie społeczne (Rdz 6, 5–7)¹¹¹. Dalsze dzieje ludzkości

i bez obawy śmierci. [...] Stworzony przez Boga-Życie i dla życia człowiek, na skutek grzechu, bardzo lęka się śmierci, która przysłania mu możliwość spojrzenia poza jej granice i zobaczenia życia. [...] W miejsce oblicza Boga umierający widzi już tylko mur zasłaniający mu perspektywę życia i który więzi siłę jego nadziei. Mocne dotąd pragnienie życia, podarowane mu na stworzeniu, w godzinie śmierci przechodzi ciężką próbę doświadczeń. Śmierć żąda od człowieka nadziei wbrew nadziei, lecz osłabiona grzechem wiara nie daje mu jej. Przed grzechem sytuacja musiała być zupełnie odmienna, gdyż obecność Boga «przysłaniała» sobą fenomen śmierci» (Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 85.87). Z.J. Kijas w dalszej części swoich refleksji stwierdza, że autorowi biblijnemu nie chodziło o śmierć fizyczną, lecz o śmierć duchową (zob. Z.J. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, 85–87). Powyższy pogląd dotyczący śmierci duchowej jest zgodny z duchem teologii katolickiej, lecz nie do przyjęcia w obrębie teologii i antropologii Starego Testamentu. Por. C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 70–71; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 60.

¹¹⁰ Na temat etymologii tego imienia zob.: H. GUNKEL, *Genesis*, 23; C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 71–72; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, 60–61; G. von RAD, *Genesi*, 119; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 84; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 268.

¹¹¹ „Posiew pierwszego grzechu owocuje wciąż tak samo – ludzie buntują się ufną w swą siłę. Grzech ich dzieli coraz bardziej: wewnątrz jednostek powstaje niepokój, potem przechodzi na drugich jako nieprzyjaźń, kończy się wreszcie otwartą walką. Skutkiem grzechu nawet małżeństwo, mimo fizycznego łączy jednostek, jest źródłem coraz to dalszych podziałów. Wszystko, czego człowiek skażony grzechem dotyka, jakoś doznaje podziału i skażenia, tak iż wreszcie ziemia, ze «wszystkim, co ją napęlnia», zarazem pełna jest wykroczeń przeciw Bogu” (A. JANKOWSKI, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną do-*

i narodu izraelskiego są potwierdzeniem grzeszności ludzi, którzy ciągle poddani są rajskiej pokusie nieposłuszeństwa i odchodzą od Boga¹¹². Zło i grzech wpisały się w skłonności i dążenia człowieka (por. Rdz 6, 5; 8, 21)¹¹³.

3. CZŁOWIEK ISTOTĄ RELIGIJNĄ (RELACJA DO BOGA)

Opisy stworzenia człowieka świadczą o tym, że jest on istotą wyjątkową, ponieważ jego relacja do Boga jest zupełnie inna niż wszystkich pozostałych stworzeń: Bóg w sposób szczególny i osobisty zaangażował się w akcie stworzenia człowieka. Ponadto człowiek jest jedyną istotą rozumną i wolną wśród wszystkich istot żyjących, nad którymi ma panować i czynić je sobie poddanymi. Fakt bycia „namiestnikiem” samego Boga wobec stworzonego świata sprawia, że człowiek powinien być w szczególnej i bliskiej relacji z Tym, kogo reprezentuje wobec całego stworzenia. Wyłącznie dzięki tej relacji może człowiek wypełniać swo-

broć Boga, 39). Por. S. GRZYBEK, *Początki zła na ziemi w świetle Księgi Rodzaju rr. 1–11*, CzST 6 (1978), 218–220; S. ŁACH, *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań–Warszawa 1973, 231–232.

¹¹² Zob. A. JANKOWSKI, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, 39–41.

¹¹³ „Dążenie do zła ogarnęło wszystkie poczynania człowieka. Termin «usposobienie» oddaje jedynie ogólnie to, o co chodzi autorowi: dążenia i zamysły. Użyte dwa terminy hebrajskie wyrażają wszelkie plany i myśli człowieka skierowane ku czynom” (L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, 47–48; por. tamże, 93–95; L. STACHOWIAK, *Biblijna koncepcja człowieka*, 218–219; a także E. ZAJĄC, *Potop biblijny w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, Studia Biblica Lublinsia 1, Lublin 2007, 41). „Ludzie popadli zatem w taki stan, który nie pozostawiał miejsca na żadną dobrą myśl i szlachetne chcenie. Stan taki nie dawał żadnej nadziei poprawy, gdyż w sercach ludzi zapanowało wyłącznie zło” (S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 254; por. tenże, *Potop biblijny we współczesnej egzegezie*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, 12; G. von RAD, *Genesi*, 155; S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 74).

ją misję kontynuacji Bożego dzieła stworzenia. Fundamentalną i najważniejszą relacją człowieka jest więc jego związek ze swoim Stwórcą¹¹⁴.

O wyjątkowości relacji Bóg–człowiek świadczy również fakt, że jedynie ludzie spośród wszystkich istot stworzonych, otrzymali Boże błogosławieństwo (Rdz 1, 28)¹¹⁵. Bóg obdarował ludzi nie tylko Swoją życzliwością, lecz także obdarzył ich też tym wszystkim, co jest im potrzebne do pełni życia. Wobec tego człowiek jest wezwany do wdzięczności za dar życia i panowanie nad światem. Relacja człowiek–Bóg ma opierać się na uwielbieniu Stwórcy¹¹⁶. Pomimo tej wyjątkowej relacji, jaka łączy człowieka z Bogiem, księgi Pisma Świętego jednoznacznie uka-

¹¹⁴ Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 77.

¹¹⁵ „Jeżeli wszelkie błogosławieństwa miały ogromne znaczenie dla ludzi Wschodu, to już szczególnie sobie ceniono błogosławieństwo Boże. Być pobłogosławionym przez Boga znaczyło to prawie tyle, co mieć już zapewnione zbawienie. Nic więc dziwnego, że wiara w moc błogosławieństwa Bożego była wymagana od każdego Izraelity. Człowiek raz pobłogosławiony przez Boga nosił w sobie moc Bożego błogosławieństwa. Mógł ją też przekazywać innym, zwłaszcza na swoje potomstwo [...]. Pierwsze błogosławieństwo Boże zapewniło człowiekowi płodność, czyli posiadanie mocy rozrodczych, oraz władzę panowania (Rdz 1, 28). Te dwa dobra odnajdujemy potem we wszystkich błogosławieństwach, jakich ludzie będą sobie udzielali nawzajem. Pan Bóg zresztą sam będzie ponawiał błogosławieństwo dane pierwszemu człowiekowi, dołączając prawie zawsze do obietnicy liczego potomstwa i wizji zewnętrznej potęgi zapewnienie o swojej ciągłej obecności: «Ja będę z tobą» [...]. Błogosławieństwo Boże jest też dowodem specjalnego zbliżenia Boga do stworzenia. Błogosławiając stworzeniu Bóg solidaryzuje się z nim. Błogosławieństwo jest więc pewną formą dawania czegoś z Boga człowiekowi lub po prostu jest daniem się Boga samego stworzeniu» (K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, 30–31).

¹¹⁶ „Tak więc życie człowieka ubogacone tymi darami posiada wielką wartość. Człowiek świadomy tych wartości, równocześnie jako król i władca świata, ma cały ten świat przyprowadzić do Boga. On i świat zespoleni razem ze sobą mają całym swoim życiem świadczyć o wielkości Boga, o Jego dobroci i miłości. To świadczenie jest i powinno być jednym wielkim hołdem, składanym Bogu przez całe stworzenie» (S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 129).

zują ogromną dysproporcję pomiędzy Bogiem a człowiekiem, pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Pierwszy jest nieograniczony i wszechmocny, drugi zaś jest tylko prochem z ziemi.

Mimo poufałości Boga z patriarchami, mimo ciągłego ingerowania Boga we wszystkie sprawy Izraela, wielka nierówność między Bogiem a ludźmi znajduje się na pewno na planie pierwszym w biblijnych opisach stosunku Boga do ludzi. Nierówność owa powiększa się jeszcze bardziej, ilekroć wypadnie hagiografom mówić o najwyższej świętości Boga oraz o słabościach moralnych człowieka. Zresztą dystans między Bogiem a tym wszystkim, co Bogiem nie jest, daje się dostrzec już w samym opisie stworzenia świata. Co więcej, jesteśmy świadkami nawet pewnego procesu wzrastania nierówności między Stwórcą a stworzeniami z każdym dniem biblijnej historii stworzenia¹¹⁷.

Bóg, stwarzając człowieka, powołał go do przyjaźni – jedności ze sobą. Jej wyrazem jest bliskość Boga względem człowieka w ogrodzie Eden. Choć została ona poważnie naruszona przez grzech nieposłuszeństwa pierwszych ludzi, to jednak nie została całkowicie i nieodwracalnie zniszczona. Pierwsza zapowiedź zbawcza skierowana do człowieka (Rdz 3, 15) zostaje wypowiedziana zaraz po grzechu pierwszych ludzi.

Człowiek jest partnerem Boga¹¹⁸. Został on powołany do bliskości z Bogiem, do osobowego spotkania ze swoim Stwórcą. Prawda ta w sposób szczególny jest wyrażona poprzez przy-

¹¹⁷ K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, 25–26.

¹¹⁸ E. Christen stwierdza, że człowiek jest dla Boga „partnerem dialogu” (por. E. CHRISTEN, *Człowiek jako obraz Boga i teologiczne znaczenie tego wyrażenia*, 11). A. Soggin określa człowieka jako uprzywilejowanego i głównego interlokutora Boga. Powyższa pozycja człowieka względem Stwórcy jest, zdaniem włoskiego egzegety, podstawą wyjątkowej godności człowieka (por. A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 45–46). Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 103–104.

mierze, jakie Bóg zawarł z pierwszymi ludźmi już w ogrodzie Eden (por. Rdz 2, 16)¹¹⁹. Dalsze przymierza, które Bóg zawarł z Noem (Rdz 8, 20–9, 17), Abrahamem (Rdz 17) i całym narodem na Synaju, świadczą o tym, że sam Bóg pragnie, aby ludzie byli z Nim związani wyjątkowo bliską relacją¹²⁰. „Człowiek od samego początku swego istnienia został umieszczony, podobnie jak Izrael, w sferze zbawienia”¹²¹. Przymierze jest darem Boga dla człowieka, ale darem, który jest równocześnie zobowiązaniem do trwania w nim i troszczenia się o relację Bóg–człowiek. Zobowiązuje ono człowieka do posłuszeństwa Bogu i do działania zgodnie z Jego wolą (por. Rdz 2, 16–17; Wj 19, 5; Pwt 28, 1), jak również do osobistego kontaktu – dialogu z Bogiem, który wyraża się poprzez modlitwę, kult i zachowywanie nakazów będących istotną częścią przymierza Boga z człowiekiem¹²².

¹¹⁹ „Człowiek otrzymał możliwość karmienia się owocami raju [...]; musiał jednak ze swej strony przestrzegać prawa, opatrzonego sankcją kary za naruszenie tego prawa. Są to niewątpliwie elementy istotne dla przymierza między Bogiem i człowiekiem, zwłaszcza że według Biblii przymierze Boga z ludźmi zawsze łączy się ze sprawą życia (ocalenie od śmierci i zapewnienie życia). Trwałość tak pojętego przymierza zależała od tego, czy człowiek zachowa prawo (nakaz czy zakaz), będące warunkiem przymierza; zawsze też za przekroczenie takiego prawa groziła kara, która była równoznaczna z zerwaniem więzi (więź życia) z Bogiem” (C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne*, 43–44). Por. R. KRAWCZYK, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 184–185; J.W. ROSŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 341–349; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 39–40.

¹²⁰ Zob. S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 69. „Przymierze i obraz Boga wyznaczają dwie linie paralelne wyrażające bliskość Boga w odniesieniu do narodu i jednostki” (M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, 271).

¹²¹ R. KRAWCZYK, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 185.

¹²² „Człowiek dialogujący z Bogiem i posłuszny Bogu, to człowiek sprawujący kult religijny na ziemi. Dzięki temu kultowi człowiek osiąga swoje pełne zjednoczenie z Bogiem i równocześnie wzywa całą swoją postawą wszystko wkoło siebie do uwielbienia Boga. Tym swoim zachowaniem daje wyraz swojej miłości i wdzięczności Bogu za wszystkie wyświadczone mu dobra, przede wszystkim za istnienie i życie” (S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 130).

Podstawową formą realizacji przymierza, a jednocześnie najważniejszym nakazem wypływającym z niego, jest przykazanie miłości Boga (por. Pwt 6, 5; 10, 12; 30, 6).

Człowiek jest wezwany przez Boga do bycia świętym, tak samo jak Bóg jest święty (por. Kpł 19, 2; 20, 7; Lb 15, 40)¹²³. Jedną z form realizacji tego wezwania jest panowanie nad złem i grzechem i niepoddawanie się mu: „jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (Rdz 4, 7)¹²⁴. Rdz 8, 21 stwierdza wprost grzeszność człowieka: „usposobienie człowieka jest złe już od młodości”. Człowiek jest więc przestrzenią ścierającego się ze sobą dobra i zła, to właśnie w nim trwa nieustanna walka pomiędzy nimi (Rdz 3, 15)¹²⁵. Grzech oddala człowieka od Boga i bardzo poważnie narusza relację z Nim, dlatego Bóg wyszedł do ludzi i zawarł z nimi przymierze, które stoi na straży relacji człowiek–Bóg. W nim zawarta jest wola Boga, objawia ona także człowiekowi, jak powinien postępować, aby nie oddalić się od Boga i nie zerwać z Nim relacji miłości, którą został obdarzony¹²⁶.

¹²³ „Podobieństwo do Boga rodzi w pewnym analogicznym sensie «partnerstwo» z Bogiem i obowiązek takiego życia, które by najbardziej do Boga zbliżało, mianowicie naśladowania Go” (S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 70).

¹²⁴ „Główny nacisk kładzie tu autor biblijny na dramat duchowy, jaki rozgrywa się w człowieku po grzechu pierworodnym [...]. Wielkie znaczenie ma tu rola człowieka i jego sumienia w powstawaniu zła. Wyklucza zatem jakiś automatyzm moralny, a podkreśla, że grzech i zbrodnia powstaje wówczas, kiedy człowiek nie czuwa nad sobą” (E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 116). Rdz 4, 7 przedstawia grzech jako impuls, który pochodzi z zewnątrz człowieka i który chce zawładnąć nim. Człowiek jest w pełni odpowiedzialny za to, że uległ złu (por. G. von RAD, *Genesi*, 132).

¹²⁵ M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 58; S. ŁACH, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, 52–53.

¹²⁶ Por. S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 134.

Z samego faktu, iż człowiek jest stworzeniem Bożym, wynika, że jest podporządkowany swemu Stwórcy i równocześnie w pełni od Niego zależny¹²⁷. Jest więc on zobowiązany do uznania zwierzchnictwa Bożego nad sobą, tzn. przyjęcia i zachowywania moralnego porządku, który Stwórca ustanowił¹²⁸. „Jak każdy inny byt w świecie, człowiek jest zależny od Boga, nawet w tym aspekcie, w jakim jest niezależny od reszty świata, to jest w aspekcie swojej duchowości”¹²⁹.

4. CZŁOWIEK ISTOTĄ SPOŁECZNĄ (RELACJA DO DRUGIEGO CZŁOWIEKA)

Opisy stworzenia ukazują człowieka jako istotę społeczną. „Cały Stary Testament przenika myśl, że nikt nie może się obejść bez drugiego człowieka na poziomie materialnym i kulturalnym, nikt nie może się rozwijać w dziedzinie religijnej z pominięciem drugiego człowieka”¹³⁰. Człowiek jako istota społeczna realizuje się na trzech podstawowych płaszczyznach. Pierwszą z nich jest małżeństwo, drugą jest rodzina, a trzecią naród. Te trzy typy relacji społecznych są fundamentalne w życiu człowieka ukazany przez Pięcioksiąg.

Człowiek może realizować się, będąc w relacji do drugiego

¹²⁷ Zob. S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 59–60.

¹²⁸ „Dekalog dotyczy przede wszystkim zbawczej wolności Izraela i wszystkich ludzi [...]. W Dekalogu więc z jednej strony spotykamy się z najistotniejszą celowością aktywnego i pouczającego skierowania się Boga w ramach swojego objawienia do swojego ludu, z drugiej strony przez Dekalog dana została ludzkości szansa prawego postępowania, takiego, które wyzwała najszlachetniejsze czyny człowieka i w sumie zmierza do osiągnięcia dobra osobistego i wspólnego. Dekalog jest więc edyktem wolnościowym dla człowieka” (H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 53).

¹²⁹ M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 27.

¹³⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 97.

człowieka¹³¹. Spośród wszystkich relacji międzyludzkich pierwszą i fundamentalną jest relacja mężczyzna–kobieta¹³². Monogamiczny związek dwojga ludzi jest podstawową relacją społeczną człowieka¹³³. W rodzinie mają być realizowane pierwszorzędne nakazy, które Bóg skierował do pierwszych ludzi: przekazywanie życia (Rdz 1, 28)¹³⁴ i wzajemne dopełnianie się, czyli obustronne uszczęśliwianie się kobiety i mężczyzny (przyczyna stworzenia kobiety według drugiego opisu stworzenia człowieka)¹³⁵. Rodzina – małżeństwo – jest pierwszą instytucją, która pojawia w stworzonym przez Boga świecie¹³⁶.

W stwórczym zamyśle Boga rodzina miała opierać się na monogamicznym związku mężczyzny i kobiety. Jednak troska

¹³¹ „Od samego początku swej egzystencji człowiek jest *Mitsein*, bytowaniem-z, i jego ludzkie życie nie osiąga swej pełni, jeśli nie przez wspólnotę z drugim człowiekiem” (H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 118).

¹³² Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 78; N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 185.

¹³³ „Człowiek urzeczywistnia pełnię swego bytu w dialogu «ja–ty», w tworzeniu wspólnoty małżeńskiej «my»” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 29).

¹³⁴ „Można powiedzieć, że mężczyzna i niewiasta zostali stworzeni po to, by wspólnie według swoich możliwości przedłużali boże dzieło stwarzania ludzi” (S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 125). „*Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* nie jest przykazaniem (nakazem prokreacji), lecz błogosławieństwem, które uzdalnia do przekazywania życia. Do istoty człowieka należy w tej koncepcji prowadzenie życia wspólnego jako mężczyzny i kobiety; bez tej wspólnoty trudno mówić o pełnej egzystencji ludzkiej” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 29).

¹³⁵ Z punktu widzenia prawnego kobieta należy do mężczyzny (por. Rdz 20, 3; Wj 21, 3. 22: Pwt 22, 22; 24, 4), ponieważ on płaci jej ojcu za nią (por. Rdz 34, 12; Wj 22, 16). Por. H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 213–214.

¹³⁶ Por. H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 131–139; M.M. BRAVMANN, *The Original Meaning of '... A Man leaves his Father and Mother...' (Genesis 2,24)*, 449; S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 124–125. M. Czajkowski nie interpretuje Rdz 2, 24 w sensie instytucji: „Miłość między mężczyzną i kobietą przedstawiona jest jako tworzywo małżeństwa; nie ma w tekście żadnej aluzji do instytucjonalnych czy obrzędowych form związku małżeńskiego” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 30).

o dużą liczbę potomstwa doprowadziła do poligamii lub posiadania konkubin (np. Lamek – Rdz 4, 19; Abraham – Rdz 16, 1-4; Jakub – Rdz 29, 15-30, 24; a być może nawet sam Mojżesz – Wj 2, 21 i Lb 12, 1¹³⁷)¹³⁸, w związku monogamicznym żyli natomiast Izaak (Rdz 25, 19-28) i Józef Egipski (Rdz 41, 50). Ponadto związek kobiety i mężczyzny z woli Boga miał być nierozzerwalny (por. Rdz 2, 24), aczkolwiek została dopuszczona możliwość rozwodów.

Drugą płaszczyzną poza małżeństwem, na której człowiek realizuje się jako istota społeczna, jest rodzina. Rodzina izraelska posiadała model patriarchalny¹³⁹, na co w sposób szczególny wskazuje określenie „dom ojca” używane w odniesieniu do niej. W Starym Testamencie, a więc również i w Pięcioksięgu, rodzina jest nie tylko jednostką społeczną, posiada ona również wymiar religijny – najważniejsze święto, Paschę, celebrowano właśnie w gronie rodzinnym (por. (Wj 12, 3-4. 46)¹⁴⁰. Schemat rodziny został przeniesiony na całą ludzkość popopotopową, która według Rdz 10 stanowi jedną wielką rodzinę wywodzącą się od Noego. W ten sposób rodzina staje się głównym modelem wymiaru społecznego człowieka¹⁴¹.

Rodzina jest zagrożona różnymi niebezpieczeństwami: epizod mówiący o zabiciu Abła przez jego brata Kaina (Rdz 4, 1-16) ukazuje, jak trudno jest, nawet w rodzinie, budować braterskie

¹³⁷ Tożsamość Kuszytki nie jest jednoznacznie określona: jedni postulują, że chodzi o Seforę, inni natomiast uważają, że chodzi o inną kobietę, o której nic nie wiemy (por. T. R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, ICC, Grand Rapids–Cambridge 1993, 223–224; P. J. BUDD, *Numbers*, WBC 5, Waco 1984, 136; B. A. LEVINE, *Numbers 1–20*, AB 4A, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993, 328; M. NOTH, *Numbers*, OTL, London 1980, 94).

¹³⁸ Por. S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 125–126; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, 34–36.

¹³⁹ Zob. V. H. MATTHEWS, *Family Relationships*, w: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, red. T. D. Alexander, D. W. Baker, Downers Grove–Leicester 2003, 293–294; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 29–31.

¹⁴⁰ Por. H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 109–111.

¹⁴¹ Zob. N. M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 186.

relacje oparte na miłości i szacunku wobec drugiego człowieka – brata. Również inne teksty potwierdzają tę prawdę: konflikt Izmaela z Izaakiem (Rdz 21, 1-21), oszustwo Jakuba względem Ezawa (Rdz 27) czy niechęć braci do Józefa, która doprowadza do sprzedania go przez nich w niewolę (Rdz 37).

Rodzina jako instytucja życia społecznego była szczególnie ważna zanim pojawiła się monarchia wraz ze wszystkimi strukturami broniącymi praw jednostki. W okresie przedmonarchicznym to właśnie rodzina gwarantowała człowiekowi bezpieczeństwo i możliwość rozwoju osobowego¹⁴². „Jednostka nie tyle gubi się w grupie [czytaj rodzinie – przyp. autora], ile się w niej odnajduje, osiąga swej własnej indywidualności przyjmując na siebie aspiracje grupy i partycypując w jej dobrach”¹⁴³.

W Pięcioksięgu możemy dostrzec wyraźną ewolucję struktury społecznej Izraela. U jej podstaw znajdowała się rodzina rozumiana jako najbliższe pokrewieństwo (okres patriarchów). Następnym etapem rozwoju społecznego jest klan/szczep rozumiany jako pokrewieństwo w dalszym stopniu (wspólny przodek)¹⁴⁴. Kolejnym etapem, którego początek możemy dostrzec

¹⁴² Właśnie w tym duchu J. Synowiec interpretuje klątwę (por. Rdz 4, 11), którą Bóg rzuca na Kaina jako karę za zabójstwo swego brata: „Kara nałożona na Kaina polegała przede wszystkim na tym, że został on wyrzucony ze swojej rodziny. W społeczeństwie, które nie знаło jeszcze organizacji państwowej, chroniącej jednostkę, była to kara szczególnie dotkliwa. Człowiek wyrzucony poza swój klan znajdował się właściwie poza prawem. Można go było bezkarnie pozbawić życia, ponieważ żadna ludzka wspólnota nie ujmowała się za nim i nie ścigała zabójcy” (J. S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 187–188). Por. J. NIEMCZYK, *Bóg, świat i człowiek*, 81; G. von RAD, *Genesi*, 133–134; G. J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 108.

¹⁴³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 25. „Myśl hebrajska i grecka różnią się w rozumieniu natury człowieka; różnicę tę widać również w ujęciu człowieka jako istoty społecznej. Myśl grecka zmierza do ujęcia człowieka jako indywidualum, rozumie go bowiem jako byt odróżniony od innych. Natomiast myśl hebrajska ujmuje człowieka jako osobę w grupie, w kolektywie. Człowiek żyje i rozwija się w społeczności, wraz z nią zyskuje i traci, jest nagradzany i karany” (tamże, 30).

¹⁴⁴ Por. H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 272–276. C. J. H. Wright strukturę społeczną przedstawia w następujący sposób: podstawowo-

w Pięcioksięgu (przymierze na Synaju), była struktura państwa, która rozwinęła się w dalszej historii Izraela.

Relacja do drugiego człowieka powinna być oparta na miłości czynnej, która musi wyrażać się w konkretnych czynach zmierzających do osiągnięcia dobra drugiego człowieka¹⁴⁵. W prawodawstwie Izraela można wyraźnie dostrzec, jak nakaz miłowania drugiego człowieka zostaje stopniowo rozszerzony: początkowo dotyczył on jedynie Izraelitów (por. Kpł 19, 17-18), ale później objął także innych – nie Izraelitów (Kpł 19, 33-34; Pwt 10, 19). Relacje międzyludzkie niszczy brak miłości. Dobitnie świadczy o tym opowiadanie o Kainie i Abla (Rdz 4, 1-16), w którym nienawiść jest motywem bratobójstwa¹⁴⁶. „Grzech, który niweczy stosunek przymierza z Bogiem, pociąga za sobą również odwrócenie się człowieka od człowieka, przekreśla powołanie w jego aspekcie wspólnotowym”¹⁴⁷.

wą jednostką organizacji społecznej i terytorialnej było plemię, kolejnymi był klan i rodzina (por. C.J.H. WRIGHT, *Family*, ABD, red. D.N. Freedman, t. 2, New York 1992, 761-768).

¹⁴⁵ Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 98-99; S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 134; S. Rosik, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 71.

¹⁴⁶ „Popełnione z motywu nienawiści bratobójstwo zniszczyło harmonię między ludźmi [...]. Ludzie zaczęli się wzajemnie bać (por. Rdz 4, 14); uległo osłabieniu wzajemne zaufanie” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 110). „Kain stał się symbolem grzesznego człowieka, gdyż jego zbrodnia, bardziej niż upadek pierwszych rodziców, ukazuje straszliwe skutki grzechu dla człowieka. O ile bowiem grzech pierwszych ludzi zburzył przede wszystkim ich przyjaźń z Bogiem, to grzech Kaina pociąga za sobą morderstwo człowieka. Mamy tu więc odstraszaający przykład, że kto zrywa z Bogiem, ten staje się jednocześnie wrogiem człowieka. Grzech człowieka ma bowiem charakter społeczny. Popełniając grzech nie tylko burzy on swoją przyjaźń z Bogiem i traci łaskę Bożą, wyrządzając krzywdę (poprzez zdeprawowanie) samemu sobie, ale jednocześnie zatruwa społeczność, w której żyje, i staje się dla niej niebezpiecznym zagrożeniem” (E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 116).

¹⁴⁷ S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 85.

5. CZŁOWIEK A OTACZAJĄCY GO ŚWIAT – PRZYRODA

Relacja człowiek–ziemia posiada potrójny wymiar: człowiek został stworzony z ziemi (Rdz 2, 7), musi ją uprawiać (Rdz 2, 7; 3, 23), a po swojej śmierci powróci do niej (3, 19).

„Stworzonego przez siebie człowieka Pan Bóg umieścił w świecie, wyznaczając mu tym samym jego zadania i obowiązki, jakie czekają go na ziemi”¹⁴⁸. Ciało człowieka zostało stworzone z prochu ziemi, materialnie więc jest z nią tożsamy („Świat jest mieszkaniem, a nie więzieniem człowieka”¹⁴⁹), ale człowiek przewyższa materię i zwierzęta, ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boga i posiada w sobie Jego tchnienie. Ta właśnie wyższość człowieka nad materią i światem zwierzęcym jest podstawą nakazu, z którym Bóg zwrócił się do pierwszych ludzi: „abyście [...] uczynili ją sobie poddaną”¹⁵⁰; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28)¹⁵¹.

¹⁴⁸ S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 131. „Z opisów stworzenia świata i człowieka w Księdze Rodzaju wynika niedwuznacznie, że świat został stworzony dla człowieka i ze względu na człowieka, a z drugiej strony, że człowiek został powołany do istnienia ze względu na świat. Myśleć o człowieku bez świata jest tak samo niemożliwe, jak myśleć o świecie bez człowieka” (M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 89). Por. E. CHRISTEN, *Człowiek jako obraz Boga i teologiczne znaczenie tego wyrażenia*, 11.

¹⁴⁹ S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 87.

¹⁵⁰ „Wyrażenie biblijne: *czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28) nie oznacza dyktatorskiej władzy człowieka nad materialnym światem, brutalnego wykorzystywania materii, ile jej uszlachetniania i uświęcenia, przez ciągłe ukazywanie jej pochodzenia i jej związku z wszechmocnym Stwórcą. Tak więc panowanie człowieka nad światem sprowadza się do obowiązku uduchowiania świata, a zatem do wprowadzania w życie coraz lepszych i godnych człowieka warunków życia na ziemi” (S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 132).

¹⁵¹ „Tę gigantyczną pracę spełnia człowiek w oparciu o otrzymaną od Boga władzę i zdolność do opanowania świata. Obraz Boży w człowieku i udzielone

Człowiek jest z ziemi. A zatem – nie powstał z nicości i nie zstąpił z niebios: jest ściśle związany z pozostałymi stworzeniami materialnymi. Świat jest pniem, z którego – jak kwiat – wyrasta człowiek. Odczuwa on pragnienie, głód, cierpienie, jak wszystkie istoty żywe na tym świecie; podlega prawom natury, jest «umieszczony» w czasie i przestrzeni, podlega rotacji: rozwija się, rośnie i umiera. Jest więc mitem i nieporozumieniem twierdzenie, że człowiek może się całkowicie uniezależnić od praw natury. To niemożliwe, bo jest z ziemi. Ziemia jest ojczyzną człowieka, a nie miejscem wygnania¹⁵².

Mężczyzna został stworzony po to, aby uprawiać ziemię; troska o nią jest jego pierwszym i fundamentalnym zadaniem¹⁵³. Człowiek otrzymał więc od Stwórcy zadanie troski o stworzony świat i przekształcanie go zgodnie z Jego wolą. Powinien więc kontynuować stwórcze dzieło Boga, który jest jedynym Panem ziemi (por. Wj 19, 5; Kpł 25, 23), ale nie poprzez jego stwarzanie, lecz przez przemienianie stworzonego przez Boga świata i podporządkowanie go sobie¹⁵⁴. Powinien dominować nad światem materialnym, a nie zostać zdominowanym przez niego. Stworzony świat powinien przypominać ludziom o Stwórcy, a nie przysłaniać Go¹⁵⁵.

Księga Rodzaju przekazała prawdę o funkcji człowieka wobec świata [...]. Funkcja człowieka [...] to władza nad światem. Nie jest

mu «tchnienie życia» sprawiają, że jest on zdolny do refleksji nad światem, do jego poznania i podporządkowania sobie jego tajemnic [...]. Misja ta wyraża się więc w obowiązku pracy, w trosce o rozwój kultury i cywilizacji, w humanizowaniu świata” (S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 72). Por. A. FANULI, *L'uomo e il suo habitat secondo Gen 1, 92*; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 89–90.

¹⁵² M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 37.

¹⁵³ Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 94–95; N.M. LOSS, *La dottrina antropologica di Genesi 1–11*, 187.

¹⁵⁴ Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 93–94; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 90–91.

¹⁵⁵ Por. S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 131.

powiedziane, jak ma on spełniać swą władzę nad światem, można to jednak wydedukować z kontekstu. Człowiek ma kontynuować to, co czynił Bóg: świat coraz bardziej porządkować, uwalniać od chaosu, czynić szczęśliwym mieszkaniem rodziny ludzkiej¹⁵⁶.

Praca, chociaż jest jednym z głównych zadań człowieka, nie może go całkowicie absorbować; Bóg, stwarzając szabat – święty dzień odpoczynku, jasno wskazuje człowiekowi, że musi dążyć do równowagi pomiędzy sferą działania – przekształcaniem powierzonego mu świata – i relacją z Bogiem. Odpoczynek dnia siódmego pozwala człowiekowi na spotkanie z Bogiem i przypomina mu, że powinien, jako namiestnik Boga, dążyć do budowania harmonii w świecie stworzonym przez Boga¹⁵⁷. „W rytmie pracy i odpoczynku człowiek nie tylko odzwierciedla rytym Boży, lecz go kontynuuje, więcej nawet, wprowadza Boga i Jego rytym w ten świat. To właśnie stanowi według Biblii zasadniczy element pracy prawdziwie ludzkiej. Bez tego odniesienia do Boga praca człowieka przestaje być po prostu ludzka”¹⁵⁸.

Pierwotna harmonia relacji człowiek–świat została zniszczona przez grzech człowieka. Wskutek nieposłuszeństwa pierwszych ludzi ziemia została przeklęta przez Boga (Rdz 3, 17), co spowodowało, że odtąd pracy fizycznej towarzyszyć będzie trud i wysiłek fizyczny (Rdz 3, 19), a owocami jej będzie to, co dla człowieka jest bezwartościowe i nieprzydatne (Rdz 3, 18; por. 4, 12)¹⁵⁹. Zło (*ḥāmās* – przemoc) popełniane przez ludzi, stało się

¹⁵⁶ M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 34. Por. tamże, 94.

¹⁵⁷ Por. R. KRAWCZYK, *Sprawy ludzkie w Biblii*, 58–59.

¹⁵⁸ R. KRAWCZYK, *Sprawy ludzkie w Biblii*, 59. Por. A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, 11–12; R. KRAWCZYK, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, 25–26.

¹⁵⁹ Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 105–106; S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 131–132; G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 132–133.

przyczyną potopu (Rdz 6, 11)¹⁶⁰, który wyniszczył nie tylko czyniących to zło, lecz także stał się przyczyną zniszczenia ziemi (Rdz 6, 13)¹⁶¹.

Pierwszych 11 rozdziałów księgi Rodzaju mówi o różnych próbach człowieka, podejmowanych w celu ustalenia swej dominującej pozycji w świecie (często wbrew woli bożej), ale one wszystkie kończyły się zawsze smutnym akordem mówiącym, że człowiek jest wtedy wielki, gdy żyjąc na świecie nie zapomina o tym, że jest na ziemi dzierżawcą i przechodniem¹⁶².

6. ŚMIERĆ CZŁOWIEKA I JEGO LOS PO ŚMIERCI

Zarówno pierwszy, jak i drugi opis stworzenia człowieka – jak już wcześniej zostało wspomniane, nie mówi wprost o śmiertelności lub nieśmiertelności pierwszych ludzi przed popełnieniem grzechu w Edenie. W Rdz 1–2 można dostrzec, jak jednak ważne są przesłanki ku temu, aby uważać, iż pierwsi ludzie przed grzechem nieposłuszeństwa byli istotami śmiertelnymi¹⁶³. Przemawia za tym fakt ulepienia człowieka z prochu ziemi, który wyraża nietrwałość egzystencji ludzkiej (potwierdzają to słowa wypowiedziane przez Boga do mężczyzny po upadku: „bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” – Rdz 3, 19c) oraz istnienie

¹⁶⁰ Z winy człowieka w stworzony przez Boga świat, który jak podkreśla kapłański opis stworzenia świata, był dobry, wtargnęło zło (por. J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 233; G. von RAD, *Genesi*, 160).

¹⁶¹ Por. S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 87.

¹⁶² S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 131.

¹⁶³ Por. P.S. JOHNSTON, *Life, Disease and Death*, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove–Leicester 2003, 534–536; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 313.

w ogrodzie Eden drzewa życia (symbol nieśmiertelności), z którego Bóg nie zabronił ludziom spożywać owoców¹⁶⁴.

Po raz pierwszy Księga Rodzaju mówi o śmierci człowieka w słowach wypowiedzianych do mężczyzny, które wyrażają konsekwencje popełnionego grzechu: „póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19bc)¹⁶⁵. Śmierć jest tu przedstawiona jako powrót do materii, z której człowiek powstał. Powyższe przedstawienie śmierci ogranicza ją jednak jedynie do wymiaru cielesnego, nie ma zaś mowy o elemencie niematerialnym (tchnienie życia), który został człowiekowi dany wprost od samego Boga. Temat ten zostaje podjęty przez Rdz 6, 3: „Wtedy Pan rzekł: Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną; niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat”. Tekst ten wskazuje, że śmierć to opuszczenie ciała przez element, który człowiek otrzymał od Boga, a który uczynił go istotą żyjącą. Ponadto precyzyjnie określa granicę wieku życia człowieka

¹⁶⁴ Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 56–57.

¹⁶⁵ Zdaniem J. Bolewskiego tłumaczenie „niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17), które zawiera Biblia Tysiąclecia, nie jest właściwe. Proponuje on tłumaczenie „zostaniesz uśmiercony”, ponieważ takie właśnie oddanie tekstu oryginalnego wyraźniej podkreśla jurydyczny charakter sformułowania w języku hebrajskim. Konsekwencją powyższego tłumaczenia jest następujące ujęcie śmierci: „karą dla człowieka – Adama – za jego grzech ma być nie śmierć fizyczna jako taka, lecz gwałtowne i przedwczesne zakończenie życia w przeciwieństwie do końca – skonanania, w którym życie dokonuje się i dopełnia spokojnie, gdy człowiek umiera w starości syty lat swoich” (J. BOLEWSKI, *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, 25; Por. A. KLAWEK, *Spór o grzech pierworodny*, „Znak” 11 [1967], 1394; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, 55). „Śmierć otrzymuje tu pewną nową jakość, zostaje obciążona jakimś bezsenssem i dodatkowym ciężarem, ponieważ następuje w rozłączeniu z Bogiem i pod brzemieniem Jego klątwy. Słowem jest karą” (R. KRAWCZYK, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 183). Por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przykład z oryginału – komentarz – ekskursy (Pismo Święte Starego Testamentu II/3)*, Poznań–Warszawa 1971, 339.

– sto dwadzieścia lat¹⁶⁶. Na podstawie tych dwóch wypowiedzi można stwierdzić, że śmierć była rozumiana jako zniszczenie monistycznej struktury człowieka (ciało i życie – element niematerialny człowieka, stanowią w nim nierozzerwalną jedność); element niematerialny (duch Boży – tchnienie Boga) – życie¹⁶⁷ – opuszcza ciało (element materialny), które ulegało rozkładowi¹⁶⁸. „Śmierć wynika z natury człowieka; człowiek ma taką strukturę, że jej rozkład jest czymś nieuniknionym”¹⁶⁹.

O śmierci mówi się jako o połączeniu z przodkami i ukończeniu życia ludzkiego: „A gdy Abraham dożył lat stu siedemdziesięciu pięciu, zbliżył się kres jego życia i zmarł w późnej, lecz szczęśliwej starości, syt życia, i połączył się ze swoimi przodkami” (Rdz 25, 7-8; por. Rdz 35, 29; 49, 29. 33; Lb 20, 24. 26; 27, 13; 31, 2; Pwt 32, 50)¹⁷⁰. W odniesieniu do śmierci Pięcioksiąg używa jeszcze innego określenia: „zasnąć / spocząć z ojcami / przodkami” (por. Rdz 47, 30; Pwt 31, 16)¹⁷¹. „To

¹⁶⁶ Por. H. GUNKEL, *Genesis*, 58; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego*, 311; G. von RAD, *Genesi*, 144; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, 44; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 376. Inni egzegeci uważają zaś, że liczba sto dwadzieścia odnosi się nie do długości życia ludzi, lecz do daty potopu i należy ją odczytywać „za sto dwadzieścia lat” (por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 252; tenże, *Potop biblijny we współczesnej egzegezie*, 10; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 142; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg*, 125).

¹⁶⁷ Por. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, 30; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 141.

¹⁶⁸ Por. J. HOMERSKI, *Pieśń o stworzeniu świata*, 21.

¹⁶⁹ M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 56.

¹⁷⁰ Zdaniem M. Czajkowskiego wyrażenia typu: „dołączyć do swoich przodków”, „odejść do swoich ojców” itp. wyrażają więcej niż leżenie – spoczywanie w jednym grobie ze zmarłymi przodkami. Interpretuje je on jako „niejasne przeczucie nieśmiertelności człowieka” (M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 128; por. S. ŁACH, *Pięcioksiąg*, 240). Jest to raczej interpretacja zbyt daleko idąca i naznaczona późniejszymi tekstami, które już wprost mówią o nieśmiertelności duszy człowieka.

¹⁷¹ Por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 340.

najstarsze sformułowanie nie mówi wprawdzie nic wyraźnego o jakimś życiu po śmierci, ale zawiera równie ważną pociechę umierającego, że się połączy on z przodkami i będzie obcował z nimi”¹⁷².

Po śmierci człowiek trafia do szeolu (por. Rdz 37, 35; 42, 38; 44, 29. 31)¹⁷³, jednak Rdz 15, 15 wskazuje grób jako miejsce przebywania zmarłego¹⁷⁴. Pięcioksiąg nic nie mówi ani o tym miejscu, ani o tym, co się w nim dzieje. Rdz 44, 29. 31; Lb 16, 30. 33; Pwt 32, 22 wskazują, że jest to miejsce należące do świata podziemnego. Trudno jest też powiedzieć czy termin „szeol” odnosi się w tych tekstach do miejsca, czy jest używany w znaczeniu stanu śmierci¹⁷⁵.

Śmierć jest naturalnym końcem życia każdego człowieka (por. Lb 16, 29). Wyjątek stanowi Henoch, który został zabrany przez Boga (Rdz 5, 24), ponieważ żył w przyjaźni z Bogiem (dosł. „chodził z Bogiem”). Pomimo tego, że również relacja Noego z Bogiem jest określona w ten sam sposób (por. Rdz 6,9), to jednak ten ostatni umarł (Rdz 9, 29).

¹⁷² S. ŁACH, *Pięcioksiąg*, 239. „W Biblii śmierć jest przeciwieństwem życia, lecz nie egzystowania. Umrzeć nie znaczy nie istnieć już więcej, lecz wejść w stan odmienny, który wyklucza z «ziemi żyjących» i czyni niezdolnym do działania” (H. BLOCHER, *La creazione. L'inizio della Genesi*, 224).

¹⁷³ Na temat rozumienia szeolu w Starym Testamencie zob. G. GERLEMAN, *še'ol*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 3, Peabody 1997, 1279–1282; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 313; T.J. LEWIS, *Dead, Abode of the*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 2, New York 1992, 101–105; L. WÄCHTER, *še'ol*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 14, Grand Rapids–Cambridge 2004, 241–248.

¹⁷⁴ W Rdz 37, 35 w słowach Jakuba: „Już niepocieszony pójde do szeolu za moim synem”, szeol nie może być utożsamiony z grobem, ponieważ Józef w mniemaniu Jakuba został pożarty przez dzikie zwierzęta (por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 340–341).

¹⁷⁵ Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, 132.

7. ELEMENTY KONSTYTUTYWNE CZŁOWIEKA

„Biblia nie dzieli człowieka na duszę i ciało, lecz według myślenia semickiego człowiek jest ciałem i duszą”¹⁷⁶. Części konstytutywne, z których złożony jest człowiek, stanowią przejawy jego całości. W każdej z nich może przejawiać się cały człowiek, nie stanowią one bowiem części człowieka, lecz są funkcjonalnymi przejawami jego życia¹⁷⁷. I. Mroczkowski słusznie zauważa, że „trudno byłoby znaleźć w tradycji biblijnej precyzyjne odpowiedniki pojęć filozoficznych”¹⁷⁸, którym dziś powszechnie się posługujemy w szeroko pojętej antropologii.

7.1. BĀŚĀR (CIAŁO)

Bāśār to słowo, które jest niemal jedynym określeniem ciała pojawiającym się w Starym Testamencie. Termin ten najczęściej określa ciało człowieka (por. Rdz 2, 23; 6, 12); może się jednak odnosić także do innych istot żyjących, np. zwierząt (por. Rdz 6, 17)¹⁷⁹. *Bāśār* oznacza człowieka jako takiego i zwraca uwagę na jego aspekt cielesny (por. Rdz 2, 24; 17, 13; Lb

¹⁷⁶ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 32.

¹⁷⁷ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 33.65. „Żyd nie odróżniał ściśle organu od jego funkcji ani też płaszczyzny bytowej od działaniowej człowieka” (I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 18).

¹⁷⁸ I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 17.

¹⁷⁹ Por. N.P. BRATSIOTIS, *bāśār*, w: *Theological Dictionary...*, t. 2, 317; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 40–43; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 29–30; S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 338–339; I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 18.

8, 7)¹⁸⁰; etymologicznie słowo to łączy się z arabskim *bašara* (skóra)¹⁸¹. Omawiany rzeczownik odnosi się do istoty żyjącej, w której jest tchnienie życia (por. Rdz 6, 17) lub do bytu żywego (por. Rdz 9, 16); nie odnosi się on natomiast do trupa (wyjątek stanowi Rdz 40, 19)¹⁸². W odniesieniu do człowieka *bāśār* określa go jako całość widzialnej cielesności.

Ciało w odniesieniu do człowieka oznacza jego słabą i śmiertelną naturę¹⁸³. W Rdz 6, 3 autor natchniony przeciwstawia grzesznej naturze człowieka, określonej jako „ciało”, wieczne tchnienie Boga¹⁸⁴. Ponadto wydaje się, że hagiograf upatruje właśnie w ciele człowieka, czyli w jego sferze materialnej, źród-

¹⁸⁰ „*Bāśār* is probably the most comprehensive, most important, and most frequently used anthropological term for the external, fleshy aspect of man's nature, and when used in this sense it can be translated by the two main meanings of this word, 'flesh' or 'body', depending on the context” (N.P. BRATSIOTIS, *bāśār*, w: *Theological Dictionary...*, 325).

¹⁸¹ Zob. I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 18; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 43–44.

¹⁸² Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 42; S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 338; I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 18.

¹⁸³ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 42–43; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 117; L. STACHOWIAK, *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, 172.

¹⁸⁴ „Przyczyną, dla której Boży duch nie może pozostawać na zawsze, jest cielesność człowieka” (E. ZAJĄC, *Potop biblijny w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, 39–40; por. L. STACHOWIAK, *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, 172–173). „'Flesh' characterizes the feeble, mortal nature of man (and animals) in contrast to the mighty, eternal 'Spirit' of God [...] In relation to v 3, 'he is flesh' can mean nothing other than this: Because man is only flesh, i.e. an inferior, weak, earthly being, he does not deserve to live eternally” (H. GUNKEL, *Genesis*, dz. cyt.). Zdaniem M. Filipiaka Rdz 6,3 jest jedyną wypowiedzią Starego Testamentu, w której można dostrzec dualizm antropologiczny, czyli wewnętrzne rozdwojenie i przeciwstawienie sobie dwóch antagonistycznych pierwiastków: ducha i ciała (zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 29).

dła złych skłonności i grzechu¹⁸⁵. Pismo Święte często ukazuje ciało jako element, który nie poddaje się działaniu ducha; bardzo wcześnie ulega on skażeniu etycznemu, co prowadzi do zagłady¹⁸⁶. *Bāšār* może odnosić się do bliskiego pokrewieństwa pomiędzy ludźmi (por. Rdz 37, 27) lub do bliskości pomiędzy nimi (por. Rdz 2, 23–24)¹⁸⁷.

Z ciałem człowieka wiążą się dwa organy, które w antropologii starotestamentowej mają szczególnie ważne znaczenie – są to krew i serce.

7.1.1. *Dām* (krew)

Krew uważano za siedlisko życia (por. Kpł 17, 11. 14), wręcz utożsamiano ją z życiem (por. Rdz 9, 4–6¹⁸⁸; 37, 21–22¹⁸⁹; Pwt 12, 16. 23)¹⁹⁰. Najwyraźniej o związku krwi z życiem mówią teksty rytualne. Życie należy jedynie do Boga, dlatego też i krew była Jego własnością (por. Kpł 17, 10). Krew nigdy nie łączy się z życiem intelektualnym czy emocjonalnym człowieka¹⁹¹.

¹⁸⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Biblijna koncepcja człowieka*, 216; tenże, *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, SThV 1 (1974), 172; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 231; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 142.

¹⁸⁶ Zob. S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 61.

¹⁸⁷ Por. H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 44–45.

¹⁸⁸ J. Synowiec Rdz 9, 4 tłumaczy w następujący sposób: „Nie wolno wam jednak jeść mięsa z jego życiem, czyli z jego krwią” (J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 248). Zob. J.W. ROSEŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 283; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, 109–112; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 464–465.

¹⁸⁹ Zob. J.W. ROSEŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 311.

¹⁹⁰ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 59–60; B. KEDAR-KOPFSTEIN, *dām*, w: *Theological Dictionary...*, t. 3, 240; I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 20; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 119; J.W. ROSEŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 311; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 86–88.

¹⁹¹ Zob. B. KEDAR-KOPFSTEIN, *dām*, w: *Theological Dictionary...*, t. 3, 240; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 86.

7.1.2. *Lēb*, *lēbāb* (serce)

Serce jest najważniejszym organem ludzkiego ciała. Uważano, że jest siedliskiem osobowości ludzkiej¹⁹², dlatego też słowo to odnoszone jest prawie wyłącznie do ludzi. Serce jest przede wszystkim centralnym organem życia człowieka (por. tekst hebr. Rdz 18, 5), miejscem, w którym rodzą się uczucia (por. Lb 15, 39; Pwt 8, 14; 15, 10)¹⁹³ i pożądania (por. Lb 15, 39), ale jest ono związane także, a może przede wszystkim, z życiem intelektualnym: to właśnie w sercu człowiek podejmuje decyzje i rozważa (por. Rdz 6, 5; 17, 17; 24, 45; 27, 41; 34, 3; 50, 21; Wj 14, 5; Lb 16, 28; Pwt 6, 6; 8, 5; 29, 3)¹⁹⁴. „Z tak pojętym sercem związana jest świadomość i pamięć oraz wszystkie inne przejawy życia intelektualnego człowieka, takie jak refleksja, medytacja, zainteresowanie, inteligencja, orientacja”¹⁹⁵.

7.2. *NEPEŠ*

Termin *nepes* przeszedł proces ewolucji znaczeniowej. Pierwotnie oznaczał „szyję”, „krtań”, następnie „oddech”, a w końcowej fazie ewolucji swojego znaczenia zaczął określać oznakę życia i samo życie (por. Rdz 2, 7¹⁹⁶; 35, 18; Wj 21, 23–24;

¹⁹² „The '*lēb*' functions in all dimensions of human existence and is used as a term for all aspects of a person: vital, affective, noetic, and voluntative” (H.J. FABRY, *lēb*, w: *Theological Dictionary...*, t. 7, 412. Por. tamże, 413–434).

¹⁹³ Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 50–51; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*, 231; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 63–65.

¹⁹⁴ Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 51–52; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 33; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 254; I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 19–20; G. von RAD, *Genesis*, 148; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 67–79.

¹⁹⁵ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 51.

¹⁹⁶ „Tekst Rdz 2, 7, w którym człowiek otrzymuje od Boga specjalne życiodajne tchnienie (*niš ma' hayyim*) nie mówi o duszy w naszym współczesnym pojęciu. *Nepes* w tym tekście określa mianowicie całą postać bytu ludzkiego jako istoty żywej i jedynie przez to tchnienie różniące się od zwierząt, które zostały ufor-

Lb 23, 10)¹⁹⁷. „W tym ostatnim znaczeniu oznacza energię życiową, która gaśnie ze śmiercią”¹⁹⁸. Oddychanie to najbardziej typowy przejaw życia; żyć znaczy posiadać jeszcze w sobie tchnienie. Występujące w Rdz 37, 21 wyrażenie *nākāh nepeš* (dosł. uderzać, przeszywać, ścinać *nepeš*) znaczy „skazywać na śmierć” (dosł. ścinać szyję)¹⁹⁹. *Nepeš* traktowane jako życie jest utożsamiane nie tylko z oddechem, lecz także z krwią: „krew to życie” (Pwt 12, 23). Ta identyfikacja życia i krwi dokonała się na podstawie prostej obserwacji, że wraz z upływem krwi człowiek obumiera. Stąd przekonania, że „*nepeš* ciała jest w krwi” (por. Rdz 9, 4; Kpł 3, 17; 7, 26-27; Pwt 12, 16. 23-25)²⁰⁰.

mowane tak samo jak człowiek i nazwane tak samo jak człowiek: «istoty żywe» (Rdz 2, 19). Tekst Rdz 2, 7 mówi więc, że człowiek jest *nefeš*, a nie – człowiek ma *nefeš*” (M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 34. Por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 335; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 18). „Klasyczny tekst Rdz 2, 7 mówi o «tchnieniu życia», które pochodzi od Boga i ożywia człowieka. Jahwista stosuje to wyrażenie w analogicznym znaczeniu do człowieka i zwierzęcia. W wypadku człowieka chodzi o wyjątkowy czyn Boga, który czyni człowieka jednostką pełną sił i zdolności” (I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 20; por. J. SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, Stuttgart 1962, 22).

¹⁹⁷ „Termin *nefeš*, który tłumacze greccy oddawali zazwyczaj przez słowo *psychē*, a Wulgata – przez *anima* «dusza», w języku hebrajskim może oznaczać zarówno pierwiastek życiowy, jak samo życie, jak i osoby żyjące, a zwrot *kol-nefeš*, jak i zwrot *kol-bāšār* (choć może niekiedy pod nieco różnym aspektem) oznaczają «wszystko co żyje», «wszystkie istoty żywe» gdy mowa o ludziach, jak i o zwierzętach” (J.W. ROŚŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 325). Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 33–35; S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 335; I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 20; J.W. ROŚŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 307–308; H. SEEBASS, *nepeš*, w: *Theological Dictionary...*, t. 9, 504. 510–516; C. WESTERMANN, *nepeš*, w: *Theological Lexicon...*, t. 2, 745–746. 752–756; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 19–25. 28–32.

¹⁹⁸ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 32.

¹⁹⁹ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 35.

²⁰⁰ Por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 335–336.

Nepeš odnosi się nie tylko do człowieka jako istoty żyjącej, lecz także do zwierząt, i podobnie jak u człowieka, stanowi ich życiodajną siłę²⁰¹. Jednak w odniesieniu do człowieka *nepeš* podkreśla jego osobowość i może być rozumiana w sensie „osoba” (por. Rdz 12, 5; 46, 15-27; Kpł 2, 1; 4, 2. 27; 5, 1. 7; 23, 30; Lb 5, 6; Pwt 10, 12; 24, 7)²⁰². „Oznacza ośrodek świadomości, ośrodek skupiający siły vitalne człowieka. Jest więc desygnatem konkretnej osoby, ożywionej ziemską energią”²⁰³. W takim właśnie znaczeniu rzeczownik ten występuje w wezwaniu skierowanym do Izraelitów, aby kochali Boga „całym sercem swoim i całą duszą” (*ûb'kāl nap'šekā*; por. Pwt 4, 29; 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4; 26, 16; 30, 2)²⁰⁴. „Gdy Biblia mówi o *nepeš mēt* (Lb 6, 6; Kpł 21, 11), nie chodzi ani o duszę umarłą, ani o życie zmarnowane, lecz o osobę zmarłą, o trupa”²⁰⁵. Analizowany termin może więc

²⁰¹ Jednak na tej podstawie nie możemy powiedzieć, że nie ma żadnej różnicy jakościowej pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Człowiek otrzymał tchnienie życia, którego zwierzęta nie posiadają. „Czy termin ten oznacza «duszę», trudno orzec na podstawie samego jego znaczenia; jest jednak rzeczą znamionną, iż terminu *neszamāh* Pismo Święte nigdy nie stosuje do zwierząt, lecz wyłącznie do ludzi” (C. JAKUBIEC, *Adam i Ewa*, 118). „Obiektywnie rzecz biorąc «duszą» nazywa się wszystko, co żyje, czasami nawet zwierzę. Najczęściej jednak chodzi o życie ludzi. I w tym znaczeniu *nefeš* jest najważniejszym pojęciem antropologii biblijnej” (I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 20; por. A. MURTONEN, *The living Soul*, StOr 1 [1958], 11). Zob. J.W. ROŚŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 308–309; L. STACHOWIAK, *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, 171; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 34–35.

²⁰² Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 38; S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 336–337; J.W. ROŚŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 312–313; H. SEEBASS, *nepeš*, w: *Theological Dictionary...*, t. 9, 508–510; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 32–34.

²⁰³ S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 61.

²⁰⁴ „Ma tu *nefeš* znaczenie duszy, czyli tego, co jest w człowieku istotnego i najbardziej osobistego” (S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 336).

²⁰⁵ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 38. Por. H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 118; J.W. ROŚŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 325–326; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 34.

odnosić się do człowieka jako osoby, czyli do podmiotu działania lub podlegającego działaniu (por. Rdz 12, 13; 19, 19-20; 27, 4. 19. 25. 31; 32, 31; 44, 30; Wj 4, 19; Lb 23, 10)²⁰⁶.

Egzegeci twierdzą, że rozwój znaczenia *nefeš* szedł w podwójnym kierunku. Mogło ono oznaczać formę i ruch człowieka. W obu jednak wypadkach *nefeš* związana jest z ciałem, bez którego nie ma żadnej egzystencji. Dlatego wyraża osobę, która może być oddzielona od innych, policzona (Rdz 12,5), zindywidualizowana. Owo zindywidualizowanie szło tak daleko, że *nefeš* oznaczała zaimek osobowy „ja” (Rdz 27, 25)²⁰⁷.

Termin ten wyraża również pragnienie i pożądanie (por. Rdz 34, 3. 8; Pwt 4, 15; 12, 15. 20; 14, 26; 18, 6; 21, 14; 23, 25)²⁰⁸ oraz określa organ wszelkich wrażeń psychicznych (por. Wj 23, 9; Pwt 1, 7; 3, 1-4)²⁰⁹.

Greckim odpowiednikiem wyrazu hebrajskiego *nefeš* jest wyrażenie *psychē*, mające też wiele znaczeń, nie wszystkie jednak odpowiadają znaczeniom hebrajskiego wyrazu *nefeš*. Gdy bowiem greckie wyrażenie oznacza jedynie źródło życia wegetatywno-zmysłowego, wspólnego ludziom i zwierzętom, to hebrajskie wyrażenie *nefeš*, jak i *ruah*, stanowiły źródło wszelkiego życia, czyli także życia intelektualno-wolitywnego, którego u greków źródłem było *pneuma*²¹⁰.

²⁰⁶ „Wyraz *nefeš* oznacza to, czym człowiek odróżnia się od innych, a czym jest jego osobowość. Stąd pochodzi, że takie wyrażenia, jak moja, twoja czy jego «dusza» są równoznaczne z zaimkami osobowymi: ja, ty, on” (S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 335).

²⁰⁷ I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 20–21.

²⁰⁸ Por. H. SEEBASS, *nepeš*, w: *Theological Dictionary...*, t. 7, 505–508; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 25–27. „Wyraz *nefeš* ma tu znaczenie instynktu samozachowawczego, którego niezaspokojenie sprawia, że życie powoli ulega zagładzie” (S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 336).

²⁰⁹ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 35–36; C. WESTERMANN, *nepeš*, w: *Theological Lexicon...*, t. 3, 746–752.

²¹⁰ S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 337.

7.3. RUAH

Rzeczownik *ruah* może oznaczać „wiatr” (Rdz 8, 1; Wj 10, 13. 19; 14, 21 Lb 11, 31)²¹¹, ale może odnosić się także do żywotnej siły, która wychodzi od Boga (por. Lb 16, 22; 27, 16²¹²) i wnika w człowieka (por. Rdz 7, 22; 45, 27) i zwierzęta (por. Rdz 6, 17; 7, 15²¹³), dając im życie²¹⁴. *Ruah* jest więc łącznikiem pomiędzy Bogiem i stworzeniem²¹⁵. M. Filipiak stwierdza,

²¹¹ Por. R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *ruah*, w: *Theological Lexicon...*, t. 3, 1203–1207; S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 332.333; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 48–49.

²¹² „Wyrażenie *ruah f'kol basar* byłoby niemal równoznaczne z *ruah hajjim*. Byłby tylko w pierwszym sformułowaniu silniej uwydatniony charakter indywidualny życia, w którym uczestniczą poszczególni ludzie, tzn. że życie jest darem Boga, który je rozdaje poszczególnym ludziom i który je im zabiera” (S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 334).

²¹³ „*Ruah* w połączeniu z wyrazem *hajjim* oznacza pierwiastek, siłę ożywiającą zarówno ludzi, jak i zwierzęta. Jest ta siła różna od ciała i jest czymś niematerialnym. Nie zaznacza autor biblijny, opisujący potop, skąd tę siłę mają żywe istoty i co się z nią dzieje, gdy one giną” (S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 333).

²¹⁴ „Bez *ruah* nie istnieje życie, którego źródło znajduje się poza człowiekiem” (I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 21). „The noun 'nepeš' share with 'ruah' the meanings 'life' and 'breath'. In the majority of texts, however, 'ruah' is associated with Yahweh, whereas such an association is relatively rare in the case of 'nepeš'” (S. TENGSTRÖM, *ruah*, w: *Theological Dictionary...*, t. 13, 375). Zob. R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *ruah*, w: *Theological Lexicon...*, t. 3, 1207–1210; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 44–48; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 118; S. TENGSTRÖM, *ruah*, w: *Theological Dictionary...*, t. 13, 373–381.386–390; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 51–53.

²¹⁵ „W tradycji kapłańskiej, silniej niż w jahwistycznej, *ruah* nie oznacza tylko istoty najdoskonalszej w szeregu stworzeń, obdarzonej «życiodajnym tchnieniem» (jahwista), ale istotę z natury swej wyposażoną w dar «ducha» (*ruah*). Idea *ruah* ma więc znaczenie pierwszorzędne, ponieważ wskazuje na istotną relację człowieka do Boga. Jego wysoka godność osobowa rodzi się dzięki więziom zależności od Boga” (S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 62). Stachowiak stwierdza, że *ruah* „wyraża [...] człowieka żyjącego pod znakiem charyzmatycznego działania Bożego” (L. STACHOWIAK, *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, 171).

że „*rûah* jest nie tyle pojęciem antropologicznym, ile teoantropologicznym”²¹⁶. „Życie ludzkie pochodzi od Boga, a życiodajne tchnienie, trwające permanentnie w człowieku i umożliwiające mu zbliżenie się do Boga, wyróżnia go spośród pozostałych dzieł Bożych”²¹⁷. „Bez *ruah* psychofizyczna złożoność: *basar* – *nefesz* nie miałaby życia, pozbawiona byłaby konsystencji. Jest to więc siła witalna przychodząca z wysoka i formująca *nefesz* żyjącą, istotę żywą”²¹⁸. W Rdz 2, 7 *rûah* i *nepeš* są użyte jako synonimy²¹⁹. Oba terminy oddają dwa aspekty tego samego życiodajnego pierwiastka²²⁰. Siła życiowa, którą stanowi *rûah*, ulega w człowieku psychologicznym zmianom: może wzmacniać się lub słabnąć w zależności od dobrych lub złych wiadomości, które docierają do człowieka (por. Rdz 45, 27; 41, 8). Analizowany termin nigdy nie jest ściśle związany z określonym organem ciała ludzkiego, choć niekiedy występuje on razem z sercem (por. Wj 35, 21; Pwt 2, 30); w tym jednak wypadku serce odnosi się do tego, co dzieje się wewnątrz człowieka, zaś *rûah* określa siłę popychającą do działania²²¹.

Rûah oznacza również siłę Bożą w człowieku lub charyzmatyczny dar Bożego ducha udzielany wybranym ludziom (por.

„W najstarszych fragmentach Starego Testamentu *rûah*, w odniesieniu do człowieka, wyraża szczególną moc, która pochodzi od Boga i udzielona zostaje poszczególnym jednostkom. Później *rûah* nie jest już przywilejem niektórych, ale nieodłączną, twórczą siłą życia” (I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 21).

²¹⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 44. Por. H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 48.

²¹⁷ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 30.

²¹⁸ S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 61–62. E. Świerczek w następujący sposób wyraża tę samą prawdę: „Boży «duch-tchnienie» (*rûah*), ożywia «ciało» (*bāšār*) człowieka, budząc w nim osobowe życie (*nefesz*)” (E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia*, 31).

²¹⁹ Por. I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 21.

²²⁰ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 45.

²²¹ Por. I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 21; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 54–57.

Rdz 41, 38; Wj 28, 3; 31, 3; 35, 31; Lb 11, 17–26; 24, 2; 27, 18; Pwt 34, 9). Dzięki tej łasce wybrani ludzie są w stanie wypełnić nadzwyczajne zadania lub obowiązki wypływające z powierzonych im urzędów²²². Termin ten może określać również różne formy wewnętrznych dyspozycji człowieka – zarówno dobrych, jak i złych (por. Rdz 26, 34–35; Wj 6, 9; 35, 21; Lb 5, 14. 30; 14, 24²²³; 32, 11–12; Pwt 1, 35–36; 2, 30)²²⁴. „Termin *rûah* wyraża nie tylko różne formy uczuć i usposobienia ludzkiego, lecz także zdolność człowieka do działania, energię ludzką, wolę człowieka”²²⁵.

Można tedy określić *rûah* w Pięcioksięgu jako siłę, której używa Bóg człowiekowi, aby na podobieństwo wiatru poruszała go do działania. Działa ona w człowieku raz silniej, innym razem słabiej, podobna do siły Bożej stwarzającej świat [...]. Dalsze znaczenie wyrazu *rûah*: poruszenie ludzkich uczuć i sił, następnie: samo uzdolnienie do różnego działania, do życia, wreszcie: samo życie, które

²²² Por. R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *rûah*, w: *Theological Lexicon...*, t. 3, 1214–1218; S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 332.334; S. TENGSTRÖM, *rûah*, w: *Theological Dictionary...*, t. 13, 390–394; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 53–54.

²²³ „W źródle J zachodzi wyraz *rûah* jeszcze w znaczeniu «usposobienie ludzkie». W tym znaczeniu ów wyraz w Lb 14, 24, gdzie jest zaznaczone, że Kaleb razem z Jozuem będzie wyjęty spod wyroku śmierci na pustyni, gdyż miał inne usposobienie (hebr. *rûah 'aheret*). Było to usposobienie pełne ufności w pomoc Bożą. W tym tekście *rûah* oznacza wewnętrzną siłę religijną, która ujawnia się w posłuszeństwie woli Bożej i ufności w obietnice Boże. Siła ta jest czymś wewnętrznym w człowieku, co mu zawsze i wszędzie towarzyszy, a co jednak może się odłączyć od niego i z zewnątrz nim kierować” (S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 332–333).

²²⁴ Por. R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *rûah*, w: *Theological Lexicon...*, t. 3, 1210–1212; S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 333.

²²⁵ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 48. „Jeśli nawet *rûah* wyraża wrażenia i wzruszenia, to jednak zawsze chodzi o takie, które wyróżniają się ekstremalną intensywnością lub słabością. Mówiąc inaczej, *rûah* w człowieku określa te odczucia, które panują nad wolą człowieka. Dlatego *rûah* nie oznacza zaimka osobowego, nawet w tych miejscach, gdzie przyjmuje znaczenie *nefesz*” (I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 22).

jest darem Bożym i Bożą mocą, daną człowiekowi na określony okres czasu²²⁶.

Wszystkie elementy, które wyróżnia Biblia w człowieku, należy traktować łącznie, choć wskazują one zróżnicowanie płaszczyzn bytu ludzkiego.

Jeżeli faktycznie pisarze natchnieni, używając wyrazów *bāšār* – „ciało”, *rūāḥ* – „duch”, i *nefēs* – „dusza”, wyróżniali trzy odrębne elementy natury ludzkiej, powinniśmy w tekstach znaleźć na to wyraźne dowody. Tymczasem można powiedzieć, że nie ma tekstu, w którym owe trzy terminy występowałyby razem na oznaczenie tyłuż części składowych natury ludzkiej. Dwa ostatnie zdają się być synonimami w niektórych tekstach, chociaż termin *rūāḥ* raczej związany jest z pojęciem pochodzenia życia od Boga, a termin *nefēs* – z przejawami życia w człowieku²²⁷.

Człowiek jest jednością, jest czymś więcej niż prostym złożeniem wyżej omówionych elementów strukturalnych istoty ludzkiej²²⁸. Nie jest istotą statyczną, lecz dynamiczną. Jego istnienie zależy całkowicie od Boga, to właśnie On dał mu wszystko, co jest konieczne do życia, i od Niego zależy życie i śmierć człowieka. Człowiek w swoim życiu nie jest więc w pełni au-

²²⁶ S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 334–335.

²²⁷ J.W. ROSEŁON, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, 322. „Każde ze słów określających człowieka wyraża całość egzystencji ludzkiej z różnych punktów widzenia. *Bāšār* wyraża zewnętrzną postać, *nefēs* siłę życiową, *rūāḥ* zaś twórczą siłę, która pochodzi od Boga. Wszystkie słowa, odnoszące się do człowieka, wyrażają jego byt, a nie posiadanie. Człowiek jest ciałem, a nie posiada ciała. To samo jest z *nefēs*” (I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, 22). S. Łach zauważa, że niekiedy *nefēs* i *rūāḥ* są traktowane zamiennie (por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 335). Ponadto stwierdza: „Należy prawdopodobnie wykluczyć dychotomię, gdyż tak *nefēs*, (dusza), jak i *bāšār* (ciało) są synonimami, które służą na oznaczenie całego człowieka, zwracając jedynie uwagę na inne aspekty jego ludzkiej natury” (S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, 339).

²²⁸ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 65; S. ROSIK, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 62.

tonomiczny, w swoim postępowaniu powinien być posłuszny Bogu²²⁹.

Powołaniem człowieka jest głosić chwałę Boga na ziemi i sprawować kult religijny oraz całym swoim życiem świadczyć o prawdzie, że Bóg jest miłością, a człowiek zrodzony z Bożej miłości ma na co dzień żyć miłością i tę miłość szerokim gestem rozdawać wokół siebie²³⁰.

Pięcioksiąg, a zwłaszcza Księga Rodzaju, ukazują, kim jest człowiek i jaka jest jego natura, ale nie te wypowiedzi wydają się najważniejsze dla nauki o człowieku. Zagadnieniem kluczowym antropologii Pięcioksięgu i całego Starego Testamentu jest ukazanie relacji człowieka w stosunku do Boga i Boga do człowieka. Pierwszą z nich charakteryzuje suwerenność (człowiek jest istotą wolną) i posłuszeństwo, a drugą miłość, wierność i miłosierdzie²³¹.

²²⁹ Por. R. KRAWCZYK, *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, 169.

²³⁰ S. GRZYBEK, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, 136. Por. G.J. WE-NHAM, *Genesis 1–15*, 144.

²³¹ Por. W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, 592–599.

WYBRANIE, LUD BOŻY, PRZYMIERZE

Wybranie Izraela i jego szczególna relacja z Bogiem-Jahwe to, obok stworzenia, jeden z głównych tematów teologicznych Pięcioksięgu. Świadomość bycia „wybranym” oznacza uznanie działania Boga w historii na rzecz wybranego przez siebie narodu oraz Jego specjalnego stosunku do antenatów tegoż narodu. Należy podkreślić, że wszystko to odbywa się w ramach historii, a nie na poziomie mitycznym, w sferze pozaczasowej. Od strony formalnej kolejne etapy tego „wybrania” opowiedziane są na kartach Pięcioksięgu. Z drugiej jednak strony samo techniczne słowo *bḥr* – „wybrać” (w całej Biblii Hebrajskiej 99 razy z Bogiem w roli podmiotu) pojawia się w nim przed Księgą Powtórzonego Prawa niezwykle rzadko. Statystycznie 2 razy w Księdze Rodzaju, tyleż samo w Księdze Wyjścia, 3 razy w Księdze Liczb i dopiero w Księdze Powtórzonego Prawa jego zastosowanie wzrasta do 31 razy¹. Z tej obecności nie należy jednak wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Brak technicznej terminologii nie przesądza bowiem o braku samego tematu, który ma znacznie szersze słownictwo, niż wynikałoby to z pola semantycznego jednego tylko czasownika². Jak można domyślać się po statystyce, za wprowadzenie technicznego słowa „wybrać” odpowiedzialna jest szkoła

¹ H. WILDBERGER, *BHr erwählen*, THAT, t. I, red. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, 278.

² H.D. PREUSS, *Teologie des Alten Testaments*, t. I: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, 31.

deuteronomistyczna, która zredagowała Księgę Powtórzonego Prawa w znacznej jej części.

1. DLACZEGO BÓG WYBIERA PEWNE JEDNOSTKI LUB GRUPY?

Nietrudno zauważyć na poziomie kanonicznego tekstu Biblii, że opowiada się w niej o pewnego rodzaju egalitaryzmie. Już w Księdze Rodzaju staje się jasne, że Bóg wyraźnie faworyzuje niektóre jednostki lub grupy i rodzi się w związku z tym uzasadnione pytanie: Dlaczego wybiera On jednych, a marginalizuje innych? Po raz pierwszy kwestia ta pojawia się przy lekturze opowiadania o Kainie i Abla (Rdz 4, 1-16), by powtórzyć się później w historii synów Abrahama (Izmael-Izaak), Izaaka (Ezaw-Jakub) i Jakuba (Józef i pozostali bracia). Począwszy od Księgi Wyjścia problem zostanie wyniesiony na poziom stosunków międzynarodowych (Izrael i pozostałe narody). Zwraca uwagę fakt, że zawsze młodszy jest „uprzywilejowany” kosztem starszego. Łamiąc fundamentalną zasadę pierwszeństwa najstarszego syna, staje się on beneficjentem wybrania przez Boga ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie inaczej jest w stosunku do Izraela, który jest w pełni świadomy, że nie należy do najstarszych narodów na ziemi (por. Rdz 10). Tak zwana „Tablica narodów” nie wymienia nawet wprost Izraela, a jedynie symbolicznie czyni aluzję do niego przez jego ahistorycznych przodków (Sem, praojciec wszystkich Hebrajczyków – Arpachszad – Szelach – Eber; por. Rdz 10, 21-22. 24-25 oraz Rdz 11, 10-26). W tych imionach, mających wymiar symboliczny, Izrael jest jedynie niejako „zaplanowany” przez Boga w przyszłości. Taka uniżona samoidentyfikacja Izraela wobec dominujących, wielkich sąsiadów (Egipcjanie, Mezopotamczycy, Kananici) idzie jednak w parze z przeświadczeniem, iż to jedynie dzięki Bożemu wybraniu Izrael przeznaczony jest do roli objawienia światu prawdy o początkach i przeznaczeniu ludzkości.

Rdz 1-11 zawiera wiele polemicznych wypowiedzi względem wierzeń znanych ze starożytnego Bliskiego Wschodu, zwłaszcza z Mezopotamii (por. zwł. Rdz 1, 2-3. 6-8. 11). Dominacja młodszych nad starszym, jako powtarzający się element w scenach Bożego „wyboru”, może wynikać ze świadomości samych Izraelitów, iż są stosunkowo młodym narodem w porównaniu z wielkimi i starożytnymi kulturami obecnymi wokół niego³.

Podobny schemat, w którym powtarza się ta sama zasada wyboru, powraca także poza Pięcioksięgiem (Efraim, Mojżesz, Samuel, Dawid, Salomon). Z zasady zwykle brak też w tych sytuacjach motywacji: dlaczego ten, a nie inny? Jest to widoczne już w opowiadaniu o Kainie i Abla. Obaj bracia składają ofiarę, każdy z plonów swojej pracy (Rdz 4, 3-4) i nic nie wskazuje, aby przyczyną przyjęcia daru Abla, a zignorowania daru Kaina była gorsza jakość tego, co ten ostatni pragnął ofiarować Bogu⁴. Tajemnicze słowa skierowane przez Boga do Kaina (Rdz 4, 6-7) wskazują raczej na wewnętrzną „złą dyspozycję”, która czyni „dar” mniej miłym Bogu⁵. Zarówno jednak zakończenie tego opowiadania (Rdz 4, 13-16), jak i dalsze losy potomków Kaina (Rdz 4, 17-24) dowodzą, że mimo naruszenia fundamentalnej zasady dobrych stosunków z Bogiem Kainici nadal mają swoją szansę na Boże błogosławieństwo (potomstwo), którego pozbawić ich może jedynie kolejne, pogłębiające się oddalenie od Boga, naruszenie wyznaczonych przez Niego zasad (Rdz 4, 15 i Rdz 4, 23-24). Mimo że puentą tego opowiadania jest wniosek, iż wybór dokonany przez Boga pozostaje tajemnicą, łamiąc często konwencje przyjęte przez ludzi (por. 1 Sm 16, 7), to jednocześnie niezmiennie w tle tego wyboru zawsze stoi dostrzegana przez Boga w sercu człowieka właściwa dyspozycja do przestrzegania Prawa (por.

³ J. KAMIŃSKI, *chosen*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. I, red. K.D. Suenfeld, Nashville 2006, 595.

⁴ J. LEMAŃSKI, *Grzech rodzi się w sercu człowieka (Rdz 4, 1-16)*, „Studia Kozalińsko-Koło-brzeskie” 9 (2004), 33-51.

⁵ W. PIKOR, *Zbawienie – zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina (Rdz 4, 1-16)*, VV 1 (2002), 29-40.

Pwt 21, 15-17). W konsekwencji wszelkie próby podejmowane przez ludzi, aby kontrolować bieg wydarzeń, zawsze pozostają w mocy Boga, który jest w stanie odwrócić ich negatywne skutki, jeśli stoją w sprzeczności z Jego planem zbawienia.

Znamienne jest, że w historiach opowiadających o wyborach dokonywanych przez Boga, nie-wybrani nie stoją na pozycji odrzuconych. Izmael dla przykładu, choć zostaje postawiony poza przymierzem obiecany potomkom Abrahama (por. Rdz 17, 19. 21), na prośbę samego patriarchy, także otrzymuje znak tego przymierza – obrzezanie (por. Rdz 17, 10 i 17, 26; 21, 4) oraz cieszy się błogosławieństwem Bożym (por. Rdz 17, 20; 21, 13. 18). W podobny sposób opowiada się o Ezawie i jego potomstwie (Rdz 36). Oddalenie we wszystkich tych przypadkach nie oznacza więc, podobnie jak w opowiadaniu o Kainie, odrzucenia, lecz jedynie wyeliminowanie wszystkich zagrożeń, jakie nie-wybrani stwarzać mogą dla wybranych.

Z kolei wybranie także nie zawsze oznacza same przywileje i brak zagrożeń. Abel zostaje zabity (Rdz 4), Abraham cierpi głód i czuje się zagrożony, gdy z Jego powodu udaje się do Egiptu (Rdz 12, 10-20), Izaak omal nie zostaje złożony w ofierze (Rdz 22), Jakub jest ścigany przez Ezawę i żyje w zagrożeniu śmiercią (Rdz 27, 41-45), a Józef nieomal zostaje zabity przez swoich braci (Rdz 37). Opowiadanie o Józefie ukazuje dodatkowo nowy aspekt wybrania. Nawet w grupach, które cieszą się tym statusem, niektórzy ich członkowie są bardziej faworyzowani przez Boga. Pozwala to stworzyć podstawy wyjaśniające, czemu Juda i jej najznamienitszy przedstawiciel – Dawid, przeznaczeni są w sposób szczególny do bycia królewskim plemieniem, zaś Aaron i Lewici do funkcji kultowych⁶. Jest w tych Bożych wyborach także miejsce na ludzkie współdziałanie. Wynika to już z opowiadania o Kainie i jego potomkach, jak i z cyklu opowiadającego dzieje Jakuba. Ten ostatni przywilej pierworództwa pozyskuje od swego brata wykorzystując jego słabości (Rdz 25, 29-34), a Rebe-

⁶ J. KAMIŃSKI, *chosen*, w: *The New Interpreter's Dictionary...*, 595.

ka manipuluje Izaakiem tak, aby ten pobłogosławił nieświadomie Jakuba zamiast Ezawę (Rdz 27). Przywilej bycia błogosławionym nie zawsze idzie więc w parze z postawą etyczną (por. Ozeasza i jego ocenę Jakuba w rozdz. 12). Bóg jednak widzi dalej niż wynikałoby to aktualnych wydarzeń. Józef przykładowo wykorzystuje swój status uprzywilejowanego wobec braci, co prowokuje ich do złego zachowania (Rdz 37), a mimo to cieszy się on nadal Bożym błogosławieństwem (Rdz 39, 2-4. 21-23), aby w końcu zmienić swą postawę i pojednać się z nimi⁷. Nie inaczej jest także w przypadku Izraela. Bóg nazywa go swoim „pierworodnym synem” (Wj 4, 22-23) zanim naród ten zaakceptuje swój status (Wj 19-24). Nawet gdy Izraelici okażą się ludźmi małej wiary (Wj 14, 11-12) i upadną (Wj 32), Bóg będzie kontynuował swoje błogosławieństwo dla wybranego przez siebie narodu.

2. PROBLEM NIE-WYBRANYCH ORAZ STOJĄCYCH W OPOZYCJI DO WYBRANYCH

Wybranie oznacza, że istnieją obok nich nie tylko nie-wybrani, ale również ci, którzy należą do kategorii przeciwników wybrania⁸. Pięcioksiąg zawiera wypowiedzi dotyczące także ich miejsca w strukturze teologii wybrania. Do kategorii przeciwników (ang. *anti-elect*) zalicza się wiele narodów zamieszkujących Kanaan. W teologii deuteronomistycznej zwykle mówi się o potrzebie ich eksterminacji. Wypowiedzi tego rodzaju mogą budzić sprzeciw współczesnego czytelnika. Należy pamiętać jednak, że są one bardziej owocem retoryki niż odbiciem rzeczywistości

⁷ Z. PAWŁOWSKI, *Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty (Rdz 37-50)*, VV 6 (2004), 35-70.

⁸ J. KAMIŃSKI, *Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites?*, „Harvard Theological Review” 96 (2003) 397-125; tenże *chosen*, w: *The New Interpreter's Dictionary...*, 597-598.

historycznej. W istocie autorzy deuteronomistyczni, świadomi zagrożeń płynących z obcych wpływów religijnych, wskazują na coś, co należało zrobić w dawnych czasach, podczas podboju Ziemi Obiecanej, ale ostatecznie nie zostało to uczynione (por. Sdz 1–2) i teraz jest już na to za późno⁹. Akcent pada tu na konieczność zachowania odrębnego statusu Izraela względem pozostałych narodów. Chociaż więc według Joz 10 wszyscy mieszkańcy Kanaanu powinni zostać zabici, to w kontekście całej księgi widać, że tak się jednak nie dzieje (por. Rachab w Joz 2; Gibeonici w Joz 9; inni w Joz 13, 1–7; 16, 10; 17, 12–13). Inaczej jest w przypadku Amalekitów (Wj 17, 8–16; Pwt 25, 17–29; 1 Sm 15). Ich potępienie wyrażone jest językiem totalnej eksterminacji i dokonuje się niemal w kontekście walki Boga z kosmicznymi siłami zła (Wj 17, 14–15). Deuteronomista (Pwt 25, 17–19) tłumaczy niechęć do tego ludu jego szczególną złośliwością, Amalekici atakowali bowiem Izraela w momencie jego największego osłabienia. W retoryce autora słów z Wj 17, 14 imię Amalek staje się natomiast synonimem wszystkich przeciwników narodu wybranego i Bożych planów z nim związanych. Służy więc za przykład, jaki los spotyka tych, którzy zechcą tym planom przeciwdziałać. Nieprzypadkowo więc w pełnej symboliki Księdze Estery Haman, śmiertelny wróg Żydów, związany jest z Agagiem, królem Amalekitów (Est 3, 1; por. 1 Sm 15, 8).

Teksty legislacyjne związane ze środowiskiem deuteronomistycznym i kapłańskim dopuszczają jednak możliwość włączenia „obcych-rezydentów” (*gēr*)¹⁰ w życie narodu wybranego. Nigdy jednak nie przyznają im pełnego statusu członków tego narodu. Tak więc „obcy – nie-wybrani” mogą pod pewnymi warunkami uczestniczyć w niektórych rytuałach (Wj 12, 43–49; por. Pwt 16, 11.14), Izraelici powinni ich respektować i miłować

⁹ G. BRAULIK, *Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheissungsland: Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium*, w: *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, BETL 133, red. J. Lust, M. Vervenne, Leuven 1997, 3–38.

¹⁰ Na ten temat szerzej J. SCHREINER, R. KAMPING, *Bliźni, obcy, nie-przyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 2001, zwł. 11–75.

(Kpł 19, 34; por. Pwt 24, 16), ale mimo to nadal pozostaną „obcymi” (Kpł 25, 45; por. Pwt 23, 21).

Teksty narratywne pokazują nie-wybranych w różnym świetle. Nie brak wśród nich pozytywnych obrazów. Sympatią autorów biblijnych cieszy się dla przykładu faraon czasów Józefa (Rdz 41), córka faraona adoptująca małego Mojżesza (Wj 2, 5–10) czy nadzorca egipski uznający działanie Boga Izraela (Wj 8,19; 9, 20; 10, 7). Niektóre grupy etniczne, jak np. Moabici, otrzymują nawet przywilej stania się częścią narodu wybranego (Wj 2, 16–22; 18, 1–12; Lb 10, 22–23 → Rut Moabitka, prababka króla Dawida; por. Rt 4, 13–20). Niejednokrotnie okazuje się, że Izraelici mogą się od nich czegoś nauczyć (por. Wj 18). W przypadku Abrahama i Abimeleka, króla Geraru, to właśnie ten ostatni okazuje się nawet bardziej bogobojny niż wybrany patriarcha (Rdz 20). W praktyce jednak wejście do społeczności narodu wybranego łatwiej przychodziło kobietom niż mężczyznom. Wynikało to z faktu, że religia Starego Testamentu miała charakter patriarchalny i to mężczyzna decydował o wierze całej rodziny. Pięcioksiąg zawiera przykłady brania sobie żon wywodzących się z obcych narodów: Juda (Rdz 38, 2), Józef (Rdz 41, 45), Mojżesz (Wj 2; 18; Lb 12). Tradycje te przetrwały mimo formalnego zakazu zawartego w Pwt 23, 3–7¹¹. Ponadto przepis z Pwt 21, 10–14 dopuszcza małżeństwa z brankami wojennymi. Wiele jednak tekstów, zwłaszcza powygnaniowych, wyraźnie potępia małżeństwa z obcymi kobietami (1 Krl 11; Prz 1–9; Edr 9–10; Ne 13), widząc w nich główną przyczynę apostazji.

¹¹ Negatywny stosunek do Amonitów i Moabitów (por. Rdz 19, 30–38) i pozytywny względem Edomitów oraz Egipcjan (Pwt 23, 8–9 por. Rdz 32–37; 41) może mieć podłoże polityczne: wynika z polemiki autorów z północy dotyczącej dynastii Dawida (por. Moabitka prababką Dawida: Rt 4, 18–22; Amonitka matką jego wnuka Roboama: 1 Krl 14, 31) lub z aktualnych stosunków geopolitycznych w regionie; por. D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 21,10–34,12*, WBC 6B, Nashville 2002, 534–537. Część badaczy łączy zakaz Pwt 23, 3–4 z czasami Nehemiasza (por. Ne 3, 35) zaś „pozytywne” otwarcie z Pwt 23, 8–9 z okresem panowania Jana Hyrkana; por. R.D. NELSON, *Deuteronomy*, OTL, Louisville, London 2002, 278.

3. OBIETNICE PATRIARCHALNE

Z tematem wybrania łączą się konkretne obietnice, przymierze i wezwanie do świętości. Kwestia obietnic stanowi nić przewodnią w całym cyklu o patriarchach. Ich fundamentem jest krótkie opowiadanie o powołaniu Abrahama Rdz 12, 1-3.7. Specjalny rodzaj relacji, jaka ma połączyć patriarchę z Bogiem, znajduje swoje odzwierciedlenie w udzielonym mu błogosławieństwie, licznym potomstwie, sławie (w. 2) i ziemi, którą odziedziczy jego potomstwo (w. 7). Abraham stanie się jednak również wyznacznikiem błogosławieństwa, którego Bóg pragnie udzielić innym wspólnotom rodzinnym / klanowym na ziemi (w. 3)¹². Echo tych obietnic jak refren powracać będzie w całej Księdze Rodzaju zarówno w deklaracjach Boga, jak i ludzi (Rdz 15, 4-5.16-21; 17, 20; 22, 15-19; 24, 60; 27, 28-29; 28, 3-4.13-15; 35, 9-12; 48, 15-16). Wszystkie te obietnice wyrażają to, jak Izrael sam rozumiał swoje wybranie.

Rdz 1-11 opisuje wysiłki ze strony Boga zmierzające do stworzenia właściwych stosunków pomiędzy Nim, naturą i ludzkością. Każdy kolejny upadek człowieka idzie tu w parze z Bożą troską, aby rozdział spowodowany grzechem nie był trwały, lecz otwierał perspektywę na możliwość powrotu do stanu zamierzonego przez Stwórcę w początkach stworzenia (Rdz 3, 21; 4, 15; 6, 8.18; 8, 21-22; 9, 1-9)¹³. Jedyna scena, której nie towarzyszy taki perspektywiczny akt łaski, to opowiadanie o mieście z wieżą Babel (Rdz 11, 1-9). Co więcej, perspektywa wyraźnie się tu zawęża i wychodząc z ogólnoludzkiej, poprzez genealogię Semitów (Rdz 11, 10-32), koncentruje się na jednej tylko rodzinie, z której wywodzi się Abraham. To właśnie jego powołanie odczytać można jako akt łaski wobec upadłej ludzkości i swo-

¹² J. LEMAŃSKI, *Abraham – początek nowej wspólnoty* (Rdz 12, 1-4a), VV 6 (2004) 19-34.

¹³ D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT.S 10, Sheffield 1984, 61-70.77-79.

isty plan ratunkowy podjęty względem niej przez Boga powołującego Abrahama¹⁴. W ten sposób Bóg akceptuje jakby dwa standardy etyczne. Jeden, minimalny dotyczący całej natury, tak jak wyraża to przymierze noahickie (Rdz 9, 1-17), drugi – maksymalny, skierowany jest do potomków Abrahama, a poprzez nich, w dalszej perspektywie do całej ludzkości (Rdz 12, 2-3)¹⁵. O charakterze przeniesienia owoców Bożego planu z potomstwa Abrahama na całą ludzkość decyduje wypowiedź z Rdz 12, 3. Użyta tu forma *nifal* czasownika „błogosławić” (*brk*) stanowi przedmiot debaty egzegetycznej. Można ją bowiem zrozumieć na dwa sposoby: jako formę pasywną: „**będą błogosławione** wszystkie *rodziny / klany* całej ziemi” lub jako formę zwrotną: „**pobłogosławią się...**” (por. Rdz 48, 20; Rt 4, 11; Za 8, 13: przywoływanie czyjegoś imienia podczas błogosławieństwa). Większość egzegetów, ze względu na kontekst całego w. 3, przyjmuje pierwszy wariant tłumaczenia (por. Rdz 18, 18; 28, 14; Dz 3, 25; Ga 3, 8)¹⁶, dostrzegając sens zwrotny jedynie w użyciu formy *hitpael* (Rdz 22, 18; 26, 4)¹⁷. Bez względu jednak na rozumienie wspomnianej formy koniugacyjnej oczywiste jest, że błogosławieństwo dla „wszystkich *rodzin / klanów* (*mišpāḥah*) ziemi” zostaje obiecanie w relacji do Abrahama i jego potomstwa (por.

¹⁴ O.H. STECK, *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, w: *Probleme biblischer Theologie. Fs. G. von Rad*, red. H.W. Wolff, München 1971, 525-554; J. LEMAŃSKI, *Partykularyzm Bożych wyborów drogą do uniwersalnego celu w świetle Pięcioksięgu*, VV 10 (2006) 13-24.

¹⁵ E. ZENGER, *Jahwe, Abraham und das Heil der Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils*, w: *Absolutheit des Christentums*, QD 79, red. W. Kasper, Freiburg-Basel-Wien 1977, 39-62; J. SCHARBERT, „*Erwählung*” im Alten Testament im Licht von Gen 12, 1-4, w: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben von der Bibel*, red. J. Scharbert, Stuttgart 1983, 13-33.

¹⁶ Por. dyskusję w: P.R. WILLIAMSON, *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove-Leicester 2003, 144-145.

¹⁷ Osnowa koniugacyjna *nifal* oznacza mniej bezpośrednie odniesienie, zaś *hitpael* pojawia się w sytuacji bezpośredniej relacji (Ps 72, 17; Jr 4, 2) por. P.R. WILLIAMSON, *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament...*, 144.

Rdz 18, 17-19; 20, 7. 17; Wj 19, 5-6). Patriarcha najpierw otrzymuje obietnicę, że sam stanie się beneficjentem błogosławieństwa (Rdz 12, 1-2a), a później jego pośrednikiem wobec innych ludzi (Rdz 12, 2b-3). Użycie słowa *gôj* w obietnicy stania się „wielkim ludem” (Rdz 12, 2a) lepiej podkreśla w tym wypadku geograficzno-terytorialny aspekt tej zapowiedzi. Potomkowie Abrahama będą „narodem” (*am*) wywodzącym się od jednego przodka, ale „ludem” (*gôj*) staną się, dopiero gdy posiadą obiecaną im ziemię. „Wielkie imię” uczynione przez Boga (por. Rdz 11, 4; 2 Sm 7, 9) oznacza sławę będącą owocem Jego działania, która przyciągnie uwagę innych klanów. Słowa *gôj* i *mišpālah* mogą być względem siebie paralelne (Jr 10, 25; Ez 20, 32; Na 3, 4). Istota jest jednak w tym, że błogosławieństwo wobec innych nie ma już politycznego wymiaru, a ziemia (*ʿādāmah*) zamieszkała przez tych, którzy wypełnią warunki (Rdz 12, 3a), jest tą samą, którą Jahwe przeklął wcześniej z powodu upadku pierwszych ludzi (Rdz 3, 17-19).

4. EXODUS JAKO „WYBRANIE”

Israel zapoznał swego Boga i usłyszał o swoim szczególnym przeznaczeniu podczas pobytu w Egipcie. Swoje wyznaczenie wiary skoncentrowane na tym wydarzeniu (Pwt 26, 5-9; por. Pwt 6, 20-24; Lb 20, 14-16; Joz 24, 2b-13)¹⁸ Izraelici wznosili do Jahwe, swego Boga „od ziemi egipskiej” (Oz 12, 10; 13, 4). Ta sama świadomość stoi za preambułą Dekalogu (Wj 20, 2; Pwt 5, 6). W wydarzeniach związanych z wybawieniem z Egip-

¹⁸ G. von Rad uznawał te teksty za najstarszy rdzeń religijnej i historycznej pamięci Izraela. Obecnie jednak, może poza Lb 20, 14-16, wypowiedzi te uważane są za znacznie młodsze; por. H.D. PREUSS, *Deuteronomium*, EdF 164, Darmstadt 1982, 144-147; J.Ch. GERTZ, *Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credo in der Pentateuch*, w: *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Fs. L. Perlitt*, red. R.G. Kratz, H. Spiechermann, FRLANT 190, Göttingen 2000, 30-45.

tu widzą więc Izraelici początek swojego wybrania, traktując je jako swoisty pra-wyбір ze strony Boga (Pwt 4, 34.37; 7, 6; por. Ps 114, 1-2)¹⁹. W najstarszych tekstach działania Jahwe na rzecz wyzwolenia swego „pierworodnego” narodu (por. Wj 4, 22-23) opisane są za pomocą wojennej retoryki, a sam Bóg ukazany jest jako wojownik (por. Wj 15, 21). Tekst Wj 13, 17-14, 31, który opisuje w szczegółach to wydarzenie, ma złożoną historię rozwoju i przeplatają się w nim różne warstwy redakcyjne, trudne czasem nawet do pogodzenia (por. Wj 12, 40; 13, 17-18. 20; 14, 2. 9)²⁰. Nie ma on też potwierdzenia w żadnym ze znanych źródeł egipskich, co pozwala sądzić, że chodzi o późniejsze literacko-teologiczne opracowanie doświadczenia, które być może zachowało się w pamięci jakiejś wąskiej grupy (grupa Mojżesza lub Jozuego?), która weszła później w skład przyszłego Izraela²¹. Sami redaktorzy tego kompleksu różnili się już w sposobie odczytywania i relacjonowania przedstawianych przez siebie wydarzeń (por. Wj 14, 16. 21 i 14, 24-25; 14, 27 i 14, 28; 14, 5 i 14, 8; 13, 17. 18a i 14, 1-4; 12, 31-33 i 14, 5). Dla przyszłych pokoleń ważne było jednak, że to wydarzenie miało charakter modelu dla stosunków pomiędzy Jahwe i wyzwolonym przez Niego narodem. W okresie wygnania babilońskiego stało się „pierwowzorem” dla nowego Exodusu (Ez 20, 33-34; Iz 43, 13-21; por. Wj 14, 28-29). Przez teologów redagujących Pięcioksiąg Exodus stanowił więc fundamentalne i unikalne doświadczenie historyczno-religijne (Pwt 4, 34-35) potwierdzające stałą determinację Jahwe na rzecz zachowania Izraela. Od tego też momentu Izraelici wyprowadzali początki swej tożsamości narodowej i wiary²².

¹⁹ W. GROSS, *Die Herausführungsformel*, ZAW 86 (1974), 425-453; M. GÖRG, *Exodus*, NBL, red. M. Görg, B. Lang, t. I, Zürich 1991, 631-636.

²⁰ J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, NKB.ST II) Częstochowa 2009, 319.

²¹ H.D. PREUSS, *Teologie des Alten Testaments*, t. I, 45.

²² H.J. ZOBEL, *Das Selbstverständnis Israels nach dem Alten Testament*, ZAW 85 (1973), 281-294.

5. NARÓD WYBRANY

Według opowiadań o patriarchach (Rdz 12–36) i Józefie (Rdz 37.39–48.50) oraz Wj 1 ten naród wywodził się z konkretnej linii etnicznej mającej swe korzenie w rodzinno-klanowej wspólnocie zapoczątkowanej przez Abrahama i Sarę i kontynuowanej przez Izaaka i Rebekę, Jakuba i jego dwie żony: Leę i Rachelę, oraz konkubiny: Bilę i Zilpę, a wreszcie zrodzonych z nich dwunastu synów Jakuba-Izraela (Wj 1, 1–7; por. Rdz 32, 29). Tak więc naród wybrany utożsamiony zostaje z Izraelem. Już sama nazwa tego ludu, która zawiera w sobie formant teoforyczny *ʾel*, pozwala sądzić, że pierwotnie czcił on Boga, ale niekoniecznie o imieniu *JHWH*. Formant czasownikowy tej nazwy i jego powiązanie z elementem teoforycznym budzi wiele wątpliwości. Egzegeci proponują, aby wyprowadzić go od rdzenia *jšr* – „budzić zaufanie” / „być godnym zaufania”; od rdzenia *śrr* – „*El* włada” lub od *śrb* – „*El* walczy” (por. Rdz 32, 19; Oz 12, 4)²³. Badania nad historycznym rozwojem i zastosowaniem nazwy „Izrael” w odniesieniu do narodu wybranego rozumianego integralnie, a nie tylko jako nazwa własna mieszkańców Królestwa Północnego, wskazują, że poszerzenie takie dokonało się już przed wygnaniem babilońskim i jego przyczyną mogły być wydarzenia związane z upadkiem tego królestwa²⁴. Jednak jeszcze w VIII wieku przed Chr. powiązanie tradycji o Jakubie z początkami Izraela było co najmniej kontrowersyjne (por. Oz 12), a zaistnienie Izraela jako narodu wybranego sięgało jedynie

²³ G. GERLEMAN, *jšr'l Israel*, THAT, t. I, 782–783; H.J. ZOBEL, *jišrā'el*, ThWAT, t. III, 986–1012, zwł. 988–990; R. ALBERTZ, *Israel I: AT*, TRE, t. XVI, 368–379, zwł. 369–370.

²⁴ O. MARGALITH, *On the Origin and Antiquity of the Name „Israel”*, ZAW 102 (1990) 225–237; N. NA'AMAN, *Saul, Benjamin and the Emergence of „Biblical Israel”* (Part I), ZAW 121 (2009), 211–224.

wyzwolenia z Egiptu²⁵. Przeniesienie tradycji o początkach Izraela na epokę patriarchów musiało dokonać się więc pomiędzy upadkiem Samarii (722 r. przed Chr.), a powrotem części judzkich elit kapłańskich i politycznych z wygnania babilońskiego (ok. 520 r. przed Chr.). Jakub i cykl tradycji z nim związanych przestał być w tym czasie alternatywą dla wydarzeń Exodusu, a stał się integralnym ogniwem łączącym Exodus z sięgającymi zamierzchłej przeszłości przodkami narodu wybranego. W ten sposób wydarzenia znane jako akt wyzwolenia i wyprowadzenia Izraela z Egiptu powiązane zostały z tradycjami patriarchalnymi. Dyskusja nad tym, kiedy dokonało się to powiązanie, trwa nadal. Część badaczy broni tezy, że odpowiedzialna za to połączenie jest redakcja kapłańska z okresu wygnania i późniejsza, a przypisują pierwszeństwo redakcji deuteronomistycznej²⁶. W pespektywie kanonicznej plan zbawienia obiecany w Abrahamie ma swoje urzeczywistnienie w koncepcji przymierza z Abrahamem i znalazł swoje odzwierciedlenie w dwóch różnych z pozoru jego rozumieniach (Rdz 15; 17). Pierwsza wersja ma wiele wspólnego z koncepcjami deuteronomistycznymi, druga zaś zakorzeniona jest w tradycji kapłańskiej. W obu podejściach widać wyraźnie, że idea wybrania i przymierza wyjaśniają się nawzajem.

Na opisanie narodu wybranego Stary Testament stosuje zwrot „naród *JHWH*” (*ʾam jhwh*). Rzeczownik *ʾam* pierwotnie określał najbliższe pokrewieństwo oparte na więzach rodzinnych

²⁵ A. de PURY, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, w: *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, red. J.A. Emerton, Leiden 1991, 78–96; tenże, *Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard*, w: *Studies in the Book of Genesis*, BETL 155, red. A. Wénin, Leuven 2001, 213–241; tenże, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, w: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. Th. Dozeman, K. Schmid, Atlanta 2006, 51–72.

²⁶ Por. argumentację i dyskusję na ten temat w: Th. DOZEMAN, *The Commission of Moses and the Book of Genesis*, w: *A Farewell to the Yahwist?...*, 107–127.

– bracia ojca i ich szeroko rozumiane rodziny (por. Rdz 17, 14; 25, 8–9.17; 35, 29; Wj 30, 33.38; Kpł 17, 4; 21, 1.4; 2 Krl 4, 13; Ez 18, 18). Z czasem jego znaczenie rozszerzyło się na kobiety i dzieci (Pwt 29, 9nn; 31, 10nn; Est 10, 1; Ne 8, 2; 2 Krn 20, 13)²⁷. Zbitka *‘am yhwah* tylko dwa razy znajduje alternatywę w zamianie imienia *JHWH* na *Elohim* (Sdz 20, 2; 2 Sm 14, 13). Brak jest tego zwrotu, poza kilkoma wyjątkami, w literaturze mądrościowej i w tekstach legislacyjnych. Nader obficie powraca on zaś w wypowiedziach prorockich (152 razy). Często ten sam aspekt wyrażają zwroty z zaimkiem zwrotnym „mój / twój naród” (por. Wj 3, 7.10; 5, 1.23; 7, 23; 7, 16.26; 8, 16; 9, 1; 19, 3–4)²⁸. Błędem byłoby jednak sądzić, że *‘am* odnosi się jedynie do Izraela, zaś rzeczownik *gôj*, opisujący z zasady społeczność połączoną wspólnotą języka, terytorium i więzami politycznymi²⁹, do innych narodów. Mimo że LXX z zasady tłumaczy pierwszy rzeczownik jako *laos*, zaś drugi jako *ethnos*, autorzy opowiadań o patriarchach wyraźnie stosują równie często rzeczownik *gôj*, co *‘am* w odniesieniu do narodu wybranego³⁰ (Rdz 12, 2; 18, 18; Pwt 9, 14; w Wj 33, 13; Pwt 4, 6 użyte są synonimicznie oba rzeczowniki!). W późniejszym czasie rzeczownik ten pojawia się często w zbitce *gôj qdws* – „lud święty” (Wj 19, 6). Użycie *gôj* wynika najczęściej z kontekstu, kiedy naród wybrany stawia się w opozycji do innych narodów. Częstsze stosowanie *‘am* jest więc efektem jedynie rozwoju myśli teologicznej autorów biblijnych, którzy wybranie postrzegali najpierw jako wewnątrzno-narodową relację z Bogiem przodków, a dopiero później rozpatrywali ją także w kontekście relacji międzynarodowych.

²⁷ A.R. HULST, *‘am / gôj Volk*, THAT, t. II, 290–325; E. LIPiŃSKI, *‘am*, ThWAT, t. VI, 177–194.

²⁸ N. LOHFINK, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks ‘m Jhwah*, w: *Probleme biblischer Theologie. Fs. G. von Rad*, München 1971, 275–305.

²⁹ R.E. CLEMENTS, *gôj*, ThWAT, t. I, 965–973.

³⁰ Rzeczownik *‘am* odnoszony jest tymczasem także do innych: Egipt (Iz 30, 5); Kusz (Iz 18, 2).

Nie ulega dziś jednak wątpliwości, że klucz do zrozumienia kompozycji tradycji zebranych w Pięcioksięgu znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa. Widać to na przykładzie kompozycji tradycji synajskiej³¹. W jej starszej warstwie (Wj 19–24; 32–34; Wj 31, 18 to tzw. wiersz hybrydowy łączący redakcyjnie obie części) język, styl i kolejność wydarzeń są reminiscencją kompozycji deuteronomistycznej z Pwt 9–10, zwł. 9, 9–14. W naturalny sposób można więc wnioskować, że sekcja (Wj 25–31; 35–40) nie była oryginalną częścią tej struktury i należy liczyć się z opracowaniem redakcyjnym w wersji deuteronomistycznej oraz kapłańskiej³². Teologiczne centrum tej starszej wersji stanowi Księga Prawa. W wersji deuteronomistycznej Prawo powtórzone w Moabie (Pwt 12–26) jest reminiscencją i aktualizacją tego, które Jahwe objawił Mojżeszowi na Synaju (Horeb w tradycji deuteronomistycznej), zawierając z wybranym przez siebie ludem przymierze (Wj 24, 3–8). Potrzeba jego „powtórzenia” wynikała z faktu złamania pierwotnego przymierza (por. Wj 32–34 i Pwt 9–10) i konieczności jego odnowienia (por. Wj 34, 10; Pwt 26, 16–19; 28, 69). Także postrzeganie Dekalogu jako fundamentalnego prawa (Wj 20, 2–17) mającego wyższy status niż Kodeks Przymierza (Wj 20, 22–23, 33), z akcentem na wyłączność kultu Jahwe (Wj 34, 12–26), jest pochodną poglądów deuteronomistycznych odzwierciedlonych w kompozycji Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 5, 6–21; Pwt 12–26).

Teologia kapłańska z kolei centrum wydarzeń sytuuje w budowie sanktuarium (Wj 25–31.35–40). Dla jego funkcjonowania już na Synaju ustanowione zostają elity kapłańskie (Kpł 8–9), regulacje dotyczące składania ofiar (Kpł 1–7) oraz przepisy dotyczące czystości rytualnej (Kpł 11–15), a w końcu także mający

³¹ O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments*, t. I: *Grundlegung*, UTB 1747, Göttingen–Zürich 1993, 162–167.

³² Por. bardziej szczegółowe omówienie tego zagadnienia w: W. JOHNSTONE, *Exodus, Book of*, w: *The New Interpreter's Dictionary...*, t. II, 373–379.

centralne znaczenie, rytuał Dnia Pojednania (Kpł 16). Wszystko to ma na celu uświęcenie całego narodu (Kpł 17–26), pośród którego w samym centrum zamieszkał Jego Bóg (Lb 1–10).

W ten sposób bardziej „laicka” z natury teologia deuteronomistyczna akcentująca potrzebę wierności jednemu Bogu, który wyzwolił Izraela z Egiptu, połączona zostaje z kapłańską teologią kultu³³. Dla środowiska deuteronomistycznego Jahwe zawsze i wszędzie będzie Bogiem Izraela, jeśli ten ostatni zachowa przykazania Dekalogu uszczegółowione w Kodeksie Prawa (por. Pwt 26, 16–19). Ośrodkiem kultu będzie wyłącznie miejsce wybrane przez samego Boga (Pwt 12, 1–16, 16 + Pwt 26), urzędy traktowane będą z pełną odpowiedzialnością, w poczuciu służby wobec ludu Bożego (Pwt 16, 18–18, 22), a sam lud zachowa porządek społeczny odzwierciedlający wyższe standardy etyczne (Pwt 19, 1–26, 15), niż obowiązujące wśród sąsiadujących z nim narodów. Teologowie ze środowiska kapłańskiego dokonują uszczegółowienia jednej z tych koncepcji. Ich odwołanie się do tradycji synajskich jest nieco utopijne, ale ma na celu nie tylko idealizację samego kultu, który ze zrozumiałych względów kręgi te interesował szczególnie, ale i legitymizację jego nowej, powygnaniowej formy. Stąd Namiot Spotkania znajdujący się na obrzeżach obozu izraelskiego, który dla starszych tradycji, zgodnie zresztą ze swą nazwą, był miejscem okazjonalnych spotkań Mojżesza z Bogiem i kontynuacji objawienia Jego woli (por. Wj 33, 7–11 i Pwt 31, 14–15), zostaje przeniesiony przez teologów kapłańskich w samo serce obozującego Izraela, stając się miejscem regularnego kultu i zamieszkiwania chwały (*kābôd*) Bożej (Wj 29, 45–46).

Pomijając dyskusyjny problem – jak to już było wspomniane – kto pierwszy połączył tradycje patriarchalne z tradycją Exodu-su, należy zauważyć, że niewątpliwie to środowisko deuterono-

mistyczne jako pierwsze rozwinęło teologię wybrania Izraela³⁴. Świadczy o tym chociażby to, że w Księdze Powtórzonego Prawa po raz pierwszy i z dużą częstotliwością powraca techniczne słowo „wybrać”. Z późniejszych etapów redakcji deuteronomistycznej wynika jasno, że to nie ojcowie decydowali o tym fakcie, lecz „miłość” Boga wobec przodków (Pwt 4, 37; 7, 8; 10, 15). Temat wybrania stanowi niejako drogowskaz dla ludu słuchającego ostatniej, testamentalnej w swym wydźwięku, mowy Mojżesza. Z tej miłości wywodzi się aktualny wybór Boga dotyczący ich „potomstwa”. W naturalny sposób koncepcja ta stanowi retrospekcję Rdz 12, 2.7, gdzie Bóg obiecuje Abrahamowi „liczne potomstwo” i „ziemię”. Te obietnice zostają teraz odnowione wobec aktualnego pokolenia, a częsta forma zwrotów w drugiej osobie liczby pojedynczej i mnogiej aktualizuje je wobec każdej kolejnej generacji, podobnie jak powtarzające się aż 60 razy w sekcji legislacyjnej księgi (Pwt 12–26) słowo „dzisiaj” (Pwt 13, 19; 15, 5. 15; 19, 9). Znamienne jest, że autorzy deuteronomistyczni łączą to wybranie ze szczególnym przeznaczeniem i rolą Izraela wobec innych ludów, które tak jak on przynależą do Boga (por. Pwt 7, 6–7; 14, 2 i Wj 19, 5b–6). Izrael stał się szczególną własnością (*sēgullā*) Boga nie ze względu na jakieś wyjątkowe walory, ale dlatego że zgodził się w sposób wierny słuchać i wypełniać Boże prawa i nakazy (Pwt 7, 8–10). Wybranie to ma zatem szczególne odniesienie do wydarzeń na Synaju / Horebie: zawartego tam przymierza i objawienia Prawa. W ten sposób „wybranie”, tak jak rozumie je środowisko deuteronomistyczne, stanowi pewnego rodzaju podsumowanie najważniejszych wydarzeń w historii Izraela (przodkowie, przymierze i Prawo), ale wiąże się także z przyszłością narodu, gdyż z doświadczeń przeszłości (por. Pwt 8–10) wynikać ma świadomość zależności daru „ziemi” i błogosławieństwa tam oczekiwanego od posłuszeństwa nakazom (Pwt 7, 12–16; 12, 1; 26, 16–19). Tym celom

³³ E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990, 358.

³⁴ J.W. WRIGHT, *election*, w: *Dictionary of the Old Testament...*, 216–219.

służy także „wybranie” lewitów – kapłanów do służby kultowej (Pwt 18, 1-5; por. Lb 16, 1-17, 13) i szczególnego miejsca na swe sanktuarium (Pwt 12, 11; por. 12, 5. 14. 18. 21; 14, 23. 24. 25; 15, 20; 16. 6. 7. 11. 15; 17, 8. 9; 26, 2; 31, 11). W naturalny sposób wydaje się nim być Jerozolima i jej Świątynia, i taką alokację zakładał prawdopodobnie pierwotnie autor deuteronomistyczny (por. 1 Krl 6-8). Nazwa tego miasta jednak nie pada tu ani razu, mimo że wielokrotnie wspomina się inne miejsca kultu, jak Garizim i Ebal, uznawane po definitywnym oddzieleniu się Samarytan (pod koniec III wieku przed Chr.³⁵) za nielegalne (por. Pwt 11, 29-30; 24, 4. 12-13; 27; Joz 8, 30-35). Jedyne aluzje do tego świętego miasta dostrzec można w Rdz 14, 18-20 (Melchizedek kapłan-król Szalemu) oraz w Rdz 22, 2. 14 (kraj / góra Moria utożsamione ze wzgórzem świątynnym w Jerozolimie, por. 2 Krn 3, 1)³⁶.

W konsekwencji wybór dokonany przez Jahwe jest także nieustannie aktualnym wezwaniem do podejmowania właściwych wyborów ze strony ludu (Pwt 30, 19-21). Tylko tak, w duchu wzajemnej lojalności i miłości, urzeczywistniać się będzie Boży plan, któremu służyć miał wybór Izraela.

Z perspektywy kapłańskiej Jahwe wybrał Izraela do służby kultowej. Lud ten żyjąc w Ziemi Obiecanej odpowiedzialny jest za takie utrzymanie swego otoczenia, aby odpowiadało ono standardom wynikającym z natury Boga, który mieszka pośród niego (Lb 35, 34). W tej teologii Izrael „chroni” swego Boga przed obrazą Jego świętości i daje świadectwo wobec świata, ciesząc się Jego błogosławieństwem. Chociaż cały Izrael ma swój udział

w wykonaniu tego zadania, to wyraźnie dają się zauważyć różne stopnie dostępu do świętości. Bóg – źródło świętości – mieszka w „świętym świętych”, do którego dostęp raz w roku ma jedynie arcykapłan. W otoczeniu tego miejsca funkcje kultowe wykonują inni kapłani, a potem lewici odpowiedzialni za opiekę nad sanktuarium, zaś wokół świątyni rozlokowane są wszystkie plemiona Izraela (Lb 2-4)³⁷. Respektowanie tego schematu świętości obowiązuje także „obcych” mieszkających pośród narodu wybranego (Kpł 17, 15-16; 19, 33-34). Autorzy kapłańscy zakładają czasem nawet możliwość ich nawrócenia (Wj 12, 48-49).

Takie hierarchiczne rozumienie świętości wynikającej z wybrania różni jednak autorów kapłańskich od poglądów autorów deuteronomistycznych. Ci ostatni dopuszczają dla przykładu możliwość uboju niezwiązanego z rytuałem kultowym (Pwt 12, 20-25), jak i udział laikatu w kulcie (Pwt 14, 12-29; 15, 19-23). Postrzeganie kultu oraz wybrania jest tu więc mniej hierarchiczne niż u autorów kapłańskich. Mówiąc o świątyni, jako aktualnym miejscu zamieszkania Boga, rozumieją je w sensie miejsca „wybranego” przez Boga dla Jego imienia (Pwt 12, 5-11). Inaczej też niż w tekstach kapłańskich lud powołany do świętości przez sam fakt zamieszkiwania w Ziemi Obiecanej czyni tę ziemię świętą. Stąd prawo deuteronomistyczne dopuszcza możliwość spożywania padliny przez cudzoziemców, co z kolei zakazane było przez prawodawców kapłańskich (Pwt 14, 21; Kpł 17, 15). Ważniejsze bowiem od tego, co Izraelici spożywają, jest to, kim oni są jako naród wybrany (Pwt 14, 2; Kpł 19, 4). Poglądy środowiska deuteronomistycznego są w rezultacie na tle teologii autorów kapłańskich bardziej antropocentryczne i tolerancyjne, mniej hierarchiczne, ale też bardziej wystrzegają kontrast pomiędzy Izraelem i innymi narodami. Widać to wyraźnie w ostrzeżeniach przed wiązaniem się z obcymi oraz kryteriami pozwalającymi na wyłączenie niektórych ludzi spośród Izraela

³⁵ Ch. NIHAN, *The Torah Between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua*, w: *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. Knoppers, B.M. Levinson, Winona Lake 2007, 225-236.

³⁶ O prawdopodobnych przyczynach takiej sytuacji por. Y. AMIT, *Epoch and Genre: The Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics*, w: *Judah and the Judean in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Eisenbrauns 2003, 135-151.

³⁷ B.W. ANDERSON, *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis 1999, 108-115.

(Pwt 23, 2-8). Deuteronomista widzi więc Izraela jako specjalny lud Boga, przewyższający inne narody swoją etyką społeczną. U autorów kapłańskich takie wydzielenie jest mniej ostre, a sam Izrael ma do spełnienia „misyjną” rolę w Bożych planach względem całego świata i wszystkich narodów. Trzeba jednak zauważyć, że z jednej strony w środowisku deuteronomistycznym panuje etniczny triumfalizm (Pwt 28, 7-14), a z drugiej jest w nim miejsce także na udział innych narodów w Bożym planie zbawienia (Pwt 2, 1-25; 4, 5-8.19; 32, 8-9).

Według poglądów deuteronomistycznych Izrael nie ma jednak dotąd żadnej gwarancji, że to, co otrzymał, ma walor permanentny (Pwt 9, 4-7). O ile bowiem Jahwe wybrał ten naród, to on sam nie wykazał się dotąd należytem posłuszeństwem, tak aby być pewnym trwałości swoich relacji z Bogiem i wynikających z nich profitów, w tym posiadania Ziemi Obiecanej. Perspektywa: przekleństwo-błogosławieństwo wieńcząca Kodeks Deuteronomistyczny (Pwt 28) nadal wskazuje dwie możliwości jako aktualne.

Podglądy kapłańskie i deuteronomistyczne różni także rozumienie motywów wybrania Izraela. O ile w tych pierwszych wybór dokonał się po to, aby Izrael spełniał służbę kultową przed Bogiem, o tyle w tych drugich wybranie jest tajemnicą, a jego podstawę stanowi miłość Boga do przodków Izraela i do ich potomków. Oba nurty, jak można sądzić, zostały połączone ostatecznie w teologii tzw. Drugiego (Iz 40-55) i Trzeciego Izajasza (Iz 56-66). Mówiąc o wybraniu Izraela (Iz 42, 1; 43, 10; 44, 2) podkreśla się tam nieustannie niezmienną miłość Boga wobec wybranego przez siebie narodu (Iz 49; 54; 62; por. Pwt 4, 37; 7, 7; 14, 2). Jednocześnie te same teksty prorockie (Iz 42; 49) łączą to wybranie z misją wobec świata, co może być ukłonem wobec koncepcji kapłańskich. To, co łączy autorów kapłańskich, deuteronomistycznych i środowisko prorockie stojące za redakcją Księgi Izajasza, to wspólne wszystkim przekonanie, że wybranie ma swój fundament w doświadczeniach Exodusu (Kpl 26, 43-45; Pwt 4, 25-31; Iz 43).

6. NARÓD WYBRANY JAKO „ZGROMADZENIE”

Izrael jest nie tylko ludem, narodem wybranym przez Boga, ale i „zgromadzeniem”, które staje przed Nim w pełni świadome swoich zobowiązań i zadań. W tekstach deuteronomistycznych po raz pierwszy pojawia się określenie Izraelitów jako *qāhāl* (Pwt 5, 22; 9, 10; 10, 4; 23, 2-9; 31, 30). Rzeczownik ten może oznaczać najogólniej rozumiane zgromadzenie (Rdz 35, 11; Lb 22, 4), w tym także wojskowe (por. Rdz 49, 6; Sdz 20, 2; 21, 5. 8). Specyficzny charakter i cel takiego zgromadzenia determinuje kontekst, w którym jest używane³⁸.

Gromadzenie się ludu wynika z różnych, czasem specyficznych i bardzo wyjątkowych sytuacji. Takie zgromadzenie Izraelitów u stóp Synaju / Horebu (Pwt 9, 10) oznacza przodków, którzy w oznaczonym dniu otrzymali od Boga Torę. W ten sam sposób inne zgromadzenia Izraela podczas pobytu na pustyni oznaczały uprzywilejowanych świadków, którym dane było na własne oczy oglądać wielkie znaki i cuda dokonane przez Boga na rzecz wybranego przez siebie narodu (Wj 16, 3; Kpl 16, 33; Lb 14, 5; 16, 47; 20, 12). Okazją do zawiązania zgromadzenia Izraela jest też kult (Kpl 16, 17) lub wysłuchanie ostatnich słów Mojżesza (Pieśń Mojżesza: Pwt 31, 30).

Zgromadzenie ludu może jednak wiązać się także z postawą buntu, podważaniem autorytetu Mojżesza i Aarona w roli przywódców (Lb 16, 3; 20, 4). Choć więc z natury rzeczy do zgromadzenia Izraela należy każdy Izraelita, to ostatecznie postawa każdego z osobna decyduje o tym, czy jest tego godzien (Lb 16, 33; 19, 20; por. Edr 10, 8). Członkami takiej wspólnoty mogą stać się także przedstawiciele innych narodów, jak Edomici i Egipcjanie, ale są także ludy, dla których jest to niedostępne, jak Amoryci

³⁸ H.P. MÜLLER, *qāhāl Versammlung*, THAT, t. II, 609-619; F.L. HOSSFELD, E.M. KINDL, H.J. FABRY, *qāhāl*, ThWAT, t. VI, 1204-1222.

i Moabici (Pwt 23, 1-9; por. Lm 1, 10; Ez 44, 7-9). O takim rozróżnieniu, jak było to już wspomniane, decydowały zapewne sympatie i antypatie wynikające z bieżącej sytuacji politycznej.

W tekstach kapłańskich pojawia się inny jeszcze zwrot opisujący zgromadzenie Izraela: *‘edāh*. Bardzo często stosowany jest w znaczeniu bardziej technicznym niż poprzedni począwszy od Rodzaju aż po Księgę Jozuego, wyjąwszy Powtórzone Prawo, w którym nie pojawia się w ogóle³⁹. W Wj 12, 3-6 i Kpł 4, 13 oba określenia są jednak paralelne względem siebie i mają znaczenie instytucjonalne. Kontekst pozwala jednak sądzić, że *‘edāh* może mieć bardziej specyficzne i zawężone znaczenie niż jego ekwiwalent⁴⁰. W tekstach kapłańskich zwykle odnosi się on do religijnego zgromadzenia Izraela, którego celem jest uczestniczenie w kulcie (Kpł 8, 3-5; Lb 8, 9-20; por. Ps 1, 5), czasem oznacza zgromadzenie jurydyczne (Kpł 24, 10-16: sąd nad bluźniercami; Lb 15, 32-36: sąd nad naruszającymi szabaty). Na czele tak rozumianego zgromadzenia często stoi ktoś sprawujący rolę przywódczą (Wj 16, 22; 34, 31; Kpł 4, 15; Lb 1, 16; 26, 9). Według Lb 1, 2-3 (por. ww. 44-47) zgromadzenie takie składa się z mężczyzn i ma swój określony porządek oparty na przynależności do konkretnego plemienia. Wszystkie plemiona z kolei rozłożone są wokół Namiotu Spotkania pełniącego rolę sanktuarium (Lb 2, 1-34; 9, 15-23; 10, 11-28; 20, 1-22). Zgromadzenie to przed Jahwe powinno być święte (Kpł 19, 2; Lb 16, 3).

Izrael jest zatem nie tylko wybranym ludem Bożym, ale i zgromadzeniem przed Jahwe, którego celem jest zachowanie właściwych standardów etycznych, służba kultowa i wierne wsłuchiwanie się w to, co Bóg ma mu do powiedzenia. Autorzy

³⁹ J. MILGROM, H. RINGGREN, H.J. FABRY, *‘edāh*, ThWAT, t. V, 1079-1093; E. CARPENTER, *‘edāh*, NIDOTTE, red. W.A. Van Gemeren, London 1997, 326-328.

⁴⁰ Rozróżnienie specyfikujące *qāhāl* jako zgromadzenie ludu przed Bogiem w roli narodu przez Niego wybranego, a *‘edāh* jako określenie zgromadzenia w konkretnym celu nie jest jednak przekonujące, por. E. CARPENTER, *‘edāh*, NIDOTTE, 327.

kapłańscy poszerzają rolę tego zgromadzenia, wskazując na jego odpowiedzialność przed Bogiem za utrzymanie tych standardów. Dla Deuteronomisty zgromadzenie takie początkowo oznacza cały Izrael. Z czasem jednak, zwłaszcza w refleksji powygnaniewej, pokolenie Exodusu zaczyna być coraz wyraźniej rozumiane jako ocalała „reszta”, która ma stać się załącznikiem nowego jakościowo ludu Bożego (Pwt 4, 27; 28, 62).

7. PRZYMIERZE

W tradycjach zawartych w Księdze Wyjścia tytułem „lud Jahwe” określana jest grupa wyprowadzona przez Mojżesza, stanowiąca przodków całego Izraela (Wj 3, 7.10; 5, 1-23; 7, 16; 8, 16nn; 9, 1.13; 10, 3). Z nimi też Jahwe zawarł przymierze (Wj 34, 10), aktualne dla przyszłych pokoleń. Grupa ta określana jest także mianem „ojcowie”. Pojęcie to z czasem dopiero nabierze szerszego znaczenia i rozciągnięte będzie na patriarchów z Księgi Rodzaju w późniejszym etapie redagowania Pięcioksięgi (por. Rdz 47, 30; Pwt 31, 16)⁴¹. Obok tradycji Exodusu znaczenia nabiera więc tradycja Teofanii, objawienia Prawa i zawarcia przymierza na Horebie / Synaju (Wj 19 – Lb 10). Z pewnym zdziwieniem można jednak stwierdzić, że liczne kapłańskie i postkapłańskie wtrącenia, stanowiące uzupełnienie do starszych tradycji znajdujących się w kompleksie narracyjno-jurydycznym opowiadającym o tym wydarzeniu, nie zawierają odniesień do przymierza Synajskiego (Wj 19, 1-2a; 24, 15b-18a; 25-31; 35-40; Kpł 1-26; Lb 1, 1-10, 10). Znajdują się one jedynie w starszych tradycjach tego kompleksu (Wj 19, 2b-25; 24, 1-11; 32-34). Można sądzić, że P zakłada znajomość tej tradycji u swoich czytelników. Wyjaśnienie takie ma jednak sens

⁴¹ Na ten temat szerzej por. Th. RÖMER, *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomischen Tradition*, OBO 99, Fribourg 1990.

tylko wtedy, jeśli tradycję kapłańską potraktować jako redakcyjne uzupełnienie do starszego kompleksu opowiadającego o wydarzeniach na Synaju. Wśród badaczy przeważa jednak dzisiaj opinia, że pierwotnie istniał niezależny od obecnego kontekstu dokument kapłański (tzw. *Grundschrift*-P) wkomponowany później w swe obecné miejsce i uzupełniany sukcesywnie w długim procesie redakcyjnym przez kolejne pokolenia redaktorów i autorów biblijnych wywodzących się z różnych środowisk, z wyraźną przewagą środowiska kapłańskiego (zwl. Księgi Kapłańska i Liczb). Być może słuszniejsza jest teza, że środowiska kapłańskie szukały sposobu przełamania kryzysu powstałego w wyniku wygnania babilońskiego. Tradycyjna, deuteronomistyczna koncepcja przymierza bilateralnego, o której będzie jeszcze mowa, poddana została surowej ocenie. Zasada: Ziemia Obiecana i błogosławieństwo w zamian za wierność przymierzu, uległa dewaluacji. Zrodził się problem, co dalej z narodem i jaka jest jego przyszłość w relacjach z Bogiem? Teologowie środowiska kapłańskiego sięgają więc głębiej w dzieje narodu (patriarchowie), a nawet w Boży plan związany z całym stworzeniem (prehistoria biblijna z Rdz 1. 5. 6-9*), aby wskazać, że rola narodu wybranego wynika nie tylko z jednego, konkretnego Przymierza, lecz ma swoje korzenie w Bożych planach wobec całej ludzkości, których fundament stanowi przymierze-obietnica. Najpierw Bóg czyni to wobec Noego, praprzodka wszystkich ludów na ziemi (Rdz 9, 1-17), a potem wobec Abrahama (Rdz 17; por. Rdz 15), antenata narodu wybranego. Trwanie przymierza ma więc swoje oparcie nie w ułomnej ludzkiej naturze, ale w Bożej łasce, której Stwórca pragnie udzielić wszystkim narodom ziemi za pośrednictwem narodu wybranego. Decydujące w tym procesie są chwała Boża obecna w Namiocie Spotkania (świątyni)⁴² i kult, które wymagają od narodu wybranego nieustannego odnawiania w sobie wymaganej świętości. Taki nieustanny proces „uświęca-

⁴² Na temat kapłańskiej teologii chwały Bożej por. H.D. PREUSS, *Teologie des Alten Testaments*, t. I, 191-194.

nia” gwarantują konkretne przepisy (Kpł 11-26) i instytucje kultowe, z centralną rolą Dnia Pojednania (Kpł 16). Ich znaczenie ma wymiar nie tylko rytualny. Izrael uczestnicząc w tym procesie staje się „znakiem” Boga, „ludem kapłańskim” (Wj 19, 3-6) wobec innych narodów i zarazem współpracownikiem Stwórcy, który w mikroskali (świątynia) nieustannie odbudowuje zamierzony przez Boga porządek stworzenia (por. Rdz 1). Nietrudno zauważyć formalnych podobieństw pomiędzy opisem stworzenia (Rdz 1, 2, 3) i opisem konstrukcji sanktuarium (Wj 39-40)⁴³. Według teologów ze środowiska kapłańskiego dzieło stworzenia swoje zwieńczenie znajduje właśnie w dziele budowy sanktuarium. Budowa sanktuarium, podobnie jak opis stworzenia z Rdz 1, 1-2, 3, przebiega w następującym rytmie: sześć dni pracy i siódmy dzień odpoczynku (Wj 31, 12-17; 35, 1-2). Szabat, uświęcony odpoczynkiem Boga, wyznacza granice twórczego działania. Przestrzeganie odpoczynku w tym dniu oraz budowana Świątynia stoją na straży świętości Izraela (Wj 31, 13).

7.1. IDEA PRZYMIERZA

Przymierze jest głównym motywem w całym Starym Testamentie. W samym tylko Pięcioksięgu termin, którym się je opisuje (*bērît*), pojawia się 82 razy. Z reguły oznacza on różne międzyosobowe relacje zachodzące zarówno pomiędzy ludźmi, jak i pomiędzy Bogiem i ludźmi (Rdz 14, 13; 21, 27.32; 26, 28; 31, 44; Wj 23, 32; 34, 12; Pwt 7, 2). W pojęciu przymierza mieszczą się zarówno obietnice, jak i obligacje jedno- lub dwustronne. Teologiczna koncepcja przymierza zawartego pomiędzy Bogiem i narodem stanowi swoisty ewenement w koncepcjach religijnych

⁴³ Rdz 1, 31 – Wj 39, 43 (Bóg i Mojżesz widzą swe dzieło); Rdz 2, 2 – Wj 40, 33 (Bóg i Mojżesz kończą swe dzieło); Rdz 2, 3 – Wj 39, 43 (błogosławieństwo). Por. B. JANOWSKI, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption*, „Jahrbuch für Biblische Theologie” 5 (1990), 37-69.

starożytnego Bliskiego Wschodu. Siłą przekonania, z jakim Izrael najpierw twierdził, iż jest narodem wybranym, a później także obdarzonym przez swego Boga szczególnymi względami oraz misją wobec świata, jest dominująca i stanowi nie przewodzią całego Starego Testamentu. W poszukiwaniu źródeł tej idei niektórzy badacze stawiali sobie pytanie o przedteologiczną koncepcję przymierza jako takiego. Od dawna nie było bowiem wątpliwości w badaniach natury historyczno-krytycznej, że idea przymierza bosko-ludzkiego jest znacznie późniejsza, niż jej kanoniczne zakorzenienie w czasach patriarchów⁴⁴. J. Begrich⁴⁵ sądził, że u podstaw biblijnej idei przymierza leżą tradycje nomadyczne związane z układem, podczas zawierania którego jedna ze stron ofiarowywała drugiej jakiś dar bez jakichkolwiek zobowiązań. Przykłady takiej formy układów międzyludzkich znalazł on m.in. w Joz 9; 1 Sm 18, 1-5; 1 Krl 20, 34. Ta koncepcja, jego zdaniem, została przeniesiona później na stosunki pomiędzy Bogiem i ludźmi, a powiązanie idei Przymierza z prawem dokonało się w ramach redagowania dokumentu E (Elohista) i D (Deuteronomista). Autorzy kapłańscy dodali do tych koncepcji szczególny znak (Noe: tęcza; Abraham: obrzezanie; Synaj: szabat). Dwa wyróżnione przez tego autora typy przymierza różniły się także sposobem opisywania aktu jego zawarcia. Starsze koncepcje stosowały zwrot *kārat bērit* (dosł. „przeciąć przymierze”)⁴⁶, młodsza zastąpiła czasownik *kārat* czasownikiem *huqīm* (od: *qūm* – „podnieść”, „wzniesić”)⁴⁷. Dalsze badania dodały do tej koncepcji trzeci rodzaj przymierza, w którym ważną rolę odgrywa pośrednik (2 Krl 11, 17; Oz 2, 20; Ez 34, 25). W końcu wyróżniono także czwarty typ przymierza

⁴⁴ W. NICHOLSON, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, 3–117; S.L. McKENZIE, *Covenant*, St. Louis 2000, 11–39.

⁴⁵ *Berit*, ZAW 60 (1944) 1–11.

⁴⁶ Por. Rdz 15, 9–18; Jr 34, 18–19.

⁴⁷ Zastosowanie czasownika *nātan* jest właściwe zarówno tekstom deuteronomistycznym, jak i kapłańskim.

oparty na schemacie traktatów politycznych, typowy zwłaszcza dla koncepcji wywodzących się ze szkoły deuteronomistycznej⁴⁸. W ostatecznym efekcie na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku badacze wyprowadzali z tych formalnych rozróżnień dwa podstawowe typy przymierza obecne w Biblii. Jedno oparte byłoby na jednostronnym zobowiązaniu się Boga względem Izraela, drugie miałoby charakter bilateralny⁴⁹. W istocie rzeczy samo rozróżnienie przymierza-obietnicy (unilateralne) i przymierza zobowiązującego obie strony do wzajemnej lojalności (bilateralne), jakkolwiek słuszne pod względem formalnym, nie jest do końca uzasadnione. Już dawno zwrócono uwagę, że także przymierze obietnicy (Noe, Abraham, Dawid) zawiera w sobie uwarunkowania wobec tych, których dotyczy⁵⁰. Większy akcent położony na łaskę Boga i uniwersalizm Jego planu zbawienia w przymierzu-obietnicy wynikał jedynie z kontekstu i nowych doświadczeń historycznych. Spotkanie z wielkimi kulturami starożytnego Bliskiego Wschodu (Babilonia, Persja) uświadomiło elitom narodu wybranego, że zarówno przymierze na Synaju, jak i Izrael jako naród wybrany są tylko istotnym elementem w realizacji szerszego planu. Wybranie Izraela służyło nie tylko jemu samemu, ale realizacji Bożego zamysłu wobec całej ludzkości. Sukces tych planów nie zależy więc od samej tylko dyspozycji narodu. Jego gwarancją jest bowiem niezmiennosc i wierność Boga Stwórcy.

⁴⁸ Szerzej na temat historii badań por. H.D. PREUSS, *Teologie des Alten Testaments*, t. I, 79–81; S. HAHN, *Covenant in the Old and New Testament*, „Currents in Biblical Research” 3 (2005), 263–292.

⁴⁹ G.D. MENDENHALL (*Covenant Forms In Israelite Tradition*, BAR 3 (1970), 25–53) wyróżnia *promissory type of covenant* (Rdz 9, 8–17; 15; 17; 2 Sm 7, 8–16) i *obligatory* (Wj 19–24), zaś M. WEINFELD (*The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, JAOS 90 (1970) 184–203), akcentując bardziej źródła obu form przymierza, określa to samo rozróżnienie jako *royal grant* i *vassal treaty*.

⁵⁰ B.K. WALTKE, *The Phenomenon of Conditionality within Unconditional Covenant*, w: *Israel's Apostasy and Restoration. Fs. R.K. Harrison*, red. A. Gileadi, Grand Rapids 1988, 123–139.

7.2. PRZYMIERZE Z NOEM

Pierwsze przymierze opisane w Biblii obejmuje swoim zasięgiem nie tylko całą ludzkość w osobie jej antenata, jakim jest Noe, ale także wszystkie żywe stworzenia (Rdz 6, 18; 9, 8-17). Autorzy kapłańscy postrzegają potop jako wyraz dezaprobaty Stwórcy wobec dewastacji, jaką wprowadza grzeszna kondycja ludzkości w naturalny porządek stworzenia (Rdz 1, 1-2, 3). Sekwencja zdarzeń związanych z potopem jest odwróceniem sekwencji stworzenia⁵¹. Etapom „wydobywania” świata z otchłani wód i separowania poszczególnych jego elementów odpowiada przywrócenie pierwotnego chaosu (por. Rdz 1, 6-9 i 7, 11). Ziemia ponownie staje się niezamieszkała (Rdz 8, 1-3; por. Rdz 1, 9-10). Ostatecznie jednak Bożym zamiarem jest nie unicestwienie życia, ale przywrócenie pierwotnego porządku. Żywe stworzenia po ustaniu potopu ponownie mają więc za zadanie rozmnożyć się na wynurzonej z otchłani wód ziemi (Rdz 8, 16-19; por. Rdz 1, 20-22/24-25), przywrócone zostają pory roku i związany z nimi rytm życia i pracy (Rdz 8, 22; por. Rdz 1, 14-18), a ludzkość ponownie zostaje pobłogosławiona i ma za zadanie rozmnożenie się po wszystkie krańce ziemi (Rdz 9, 1.7; por. Rdz 1, 28ab) oraz dominację nad zwierzętami (Rdz 9, 2; por. Rdz 1, 28c). Nadal też człowiek nosić będzie w sobie „obraz Boży” (Rdz 9, 6; por. Rdz 1, 26-27), a wszelkie rośliny ponownie będą jego pokarmem (Rdz 9, 3b; por. Rdz 1, 29-30). We wzajemne relacje pomiędzy ludźmi i zwierzętami wchodzi jednak nowy element. Teraz zwierzęta, pod ściśle określonymi warunkami (Rdz 9, 4), stają się dodatkowym pokarmem człowieka (Rdz 9, 3a). Uchylony więc zostaje wcześniejszy, wegetariański styl życia (Rdz 1, 29), ale też zmiana ta zakłada odpowiedzialność za naruszenie pierwotnie zamierzonego porządku (Rdz 9, 4-6). Podlega ona rygorom wynikającym z zakazu spożywania krwi (por. Kpł 17, 11). Mimo że zostaje zawieszony

⁵¹ D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1984, 80.

dotychczasowy zakaz zabijania zwierząt, a nawet pojawia się dopuszczalność kary śmierci (Rdz 9, 5), to człowiek musi pamiętać, że nadal nosi w sobie „obraz Boży” (Rdz 9, 6) i otrzymał mandat dotyczący pomnażania życia (Rdz 1, 26-30; 9, 1-7). Zostaje on potwierdzony ostatecznie Bożą deklaracją o tym, że ten wysiłek nigdy nie zostanie już przez Stwórcę unicestwiony (Rdz 9, 8-17).

Nowa ludzkość (Noe jako drugi Adam i antenat wszystkich ludów ziemi) nie będzie wolna od grzesznych inklinacji (por. Rdz 8, 21: tradycja niekapłańska), ale jej dalsze losy zależą będą już nie tylko od niej samej. Decydująca będzie teraz bowiem łaska Boża i niezmienny plan Stwórcy, aby przywrócić zamierzony porządek. Grzeszna kondycja człowieka, która była przyczyną potopu (Rdz 6, 5), nie ustała. Tym razem jednak odpowiedzią na nią będzie nie kara, która – czego dowodzi potop – zmyła skutki, ale nie zlikwidowała przyczyny, lecz przymierze łaski i związana z nim obietnica (Rdz 8, 20-9, 17). Formuła przymierza z Rdz 9, 8-17 akcentuje aspekt przysięgi i jest rodzajem Bożej obietnicy. W zestawieniu jednak z Rdz 9, 1-7 widać wyraźnie, że przymierze noahickie nie jest całkowicie bezwarunkowe. Wypełnienie jego warunków nie jest już jednak determinujące dla samego trwania przymierza.

Naturalne zjawisko, jakim jest tęcza (Rdz 9, 12-17) stanowiąca kopułopodobną barierę (por. Rdz 1, 6-8: *rāqī'a*)⁵², staje się dla autorów biblijnych znakiem „dla Boga”, że nowe przymierze z całym stworzeniem (Rdz 9, 9-10. 12. 15. 17) trwać będzie na wieki (por. Rdz 9, 16: *bērît ʿôlām*; Rdz 8, 22: „jak długo trwać będzie ziemia”) i wydarzenie takie jak potop nigdy się już nie powtórzy (Rdz 9, 11-12. 15; por. Rdz 8, 21). Jego celem będzie zachowanie życia, do czego zobowiązane zostają

⁵² L.A. TURNER, *The Rainbow as the Sign of the Covenant In Genesis IX 11-13*, VT 43 (1993) 119-124. Tęcza (dosłownie „łuk”, w. 13) jako wywodzący się z mitologii kananejskiej symbol władzy królewskiej i panowania nad siłami chaosu; por. L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. 1: *Gen 1, 1-11, 26*, fzb 70, Würzburg 2003, 395-397.

także wszystkie żywe stworzenia (Rdz 9, 1-7). W ten sposób przymierze, którego trwanie jest bezwarunkowe, ma swoje wymogi decydujące o jego skutkach w konkretnych przypadkach (por. Iz 24, 5-6). Już sam wybór Noego nie jest jedynie aktem łaski (Rdz 6, 8), lecz wynika także z jego konkretnej postawy (Rdz 6, 9)⁵³. Formalną deklarację ze strony Boga (Rdz 9, 8-17; por. Iz 54, 9) poprzedza działanie Noego, który zaraz po zejściu na suchą ziemię składa Bogu ofiarę (Rdz 8, 20; antycypacją tego jest Rdz 7, 2-3). Ona właśnie prowadzi wprost do deklaracji ze strony Stwórcy, który postanawia nigdy więcej nie powtórzyć potopu, lecz okazywać swą łaskę mimo grzesznego usposobienia ze strony człowieka (Rdz 8, 21-22). W ten sposób rytuał ofiarniczy po raz pierwszy staje się aktem wprowadzającym formalną deklarację przymierza i gwarantem, że trwać ono będzie „na wieki” mimo chronicznej niezdolności do dochowania wierności ze strony ludzi. Sakryfikalny wymiar przymierza dostrzegalny jest także w Rdz 15, 9-10 (Abraham) i Wj 24, 5-6 (Synaj).

Część badaczy, w oparciu o analizę przymierza noahickiego, wysuwa hipotezę o istnieniu wcześniejszego przymierza opartego na słowie, które obejmowało całe stworzenie. Zapowiedź przymierza skierowana do antenata postpotopowej ludzkości (Rdz 6, 18) czyni z niej reprezentanta całego stworzenia, jest więc korektą wcześniejszego przymierza, a sam akt stworzenia równoważy akt jego zawarcia⁵⁴. Jednak poza etiologią małżeństwa, opisaną podobnie jak w wielu innych miejscach językiem przymierza (por. Rdz 2, 23-24), nie ma w żadnym z dwóch opi-

⁵³ Wzajemną relację pomiędzy materiałem kapłańskim i niekapłańskim w Rdz 8, 20-9, 17 omawiam w: J. LEMAŃSKI, *Od optymizmu do realizmu, czyli jak Jabwista koryguje kapłańską wersję przymierza (Rdz 8, 20-22; Rdz 9, 1-17)*, ŻN KUL 48.3 (2005) 9-58.

⁵⁴ W.J. DUMBRELL, *Covenant and Creation. A Theology of the Old Testament*, Grand Rapids 1984, 11-43.

sów stworzenia terminologii właściwej dla tego rodzaju wydarzenia. Nie musi to rozstrzygać definitywnie, że założenia o pierwotnym przymierzu zawartym w tych opisach (Rdz 1-3) muszą być błędne. Podobną sytuację można napotkać w 2 Sm 7, a mimo to nikt nie ma wątpliwości, że o przymierze z Dawidem i jego dynastią tam chodzi. Jednak, jak zwracają uwagę krytycy, do przymierza z Dawidem nawiązuje się wielokrotnie w różnych miejscach Biblii, tymczasem o przymierzu z całym stworzeniem nie ma nigdzie najmniejszej wzmianki. Jedynej aluzji doszukiwać się można w Oz 6, 7: „i oni jak Adam złamali przymierze”. Tłumaczenie zwrotu *kēʾādām* w znaczeniu „jak Adam” bywa jednak korygowane. Część badaczy wskazuje na możliwość rozumienia go w sensie geograficznym, a nie osobowym: „w Adam” (por. Joz 3, 16), zwłaszcza że w Oz 6, 8-9 mowa jest o Gilead i Sychem oraz stosuje się zaraz po słowie „przymierze” dopowiedzenie „tam”⁵⁵. W samych celach Bożego stworzenia można oczywiście doszukiwać się odniesień do idei przymierza, ale nie musi to oznaczać, że same opisy stworzenia należy interpretować jako akt zawarcia przymierza. Użycie czasowników *nātan* / *qûm* zamiast klasycznego *kārat* w opisie zawarcia przymierza z Noem nie musi wreszcie dowodzić, że chodzi o kontynuację tego, co już zaistniało, a nie o inicjację czegoś nowego⁵⁶, gdyż forma *hēqîm* ma wiele różnych niuansów znaczeniowych i sens „potwierdzić”, „podtrzymać” (Kpł 26, 9; Pwt 8, 18) jest tylko jednym z możliwych wariantów tłumaczenia⁵⁷.

⁵⁵ F. ANDERSEN, D.N. FRIEDMAN, *Hosea*, AB 24, New York 1980, 438-439.

⁵⁶ Tak W.J. DUMBRELL, *Covenant...*, 26.

⁵⁷ P.R. WILLIAMSON, *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis*, JSOT.S 315, Sheffield 2000, 197-198.

7.3. PRZYMIERZE Z ABRAHAMEM

Opis tego przymierza ma dwie odsłony (Rdz 15 i 17)⁵⁸. Obie perykopy różnią się w swoich teologicznych akcentach i wnoszą tym samym do całego cyklu poświęconego Abrahamowi odmienne perspektywy. W starszej wersji (Rdz 15, 18-20) pojawia się zwrot *kārat bērit*, który odzwierciedla dosłownie rytuał przecięcia zwierząt. Akt ten interpretowany jest zwykle jako rodzaj symbolicznego samoprzekleństwa na wypadek złamania zobowiązań wynikających z przymierza (por. jednak Gal 3, 17: przymierze bezwarunkowe). W drugiej odsłonie akcent wyraźniej położony zostaje przez autorów kapłańskich na potomstwo (Rdz 17). W perspektywie synchronicznej można dostrzec w takim zredagowaniu i kontekstualnym usytuowaniu obu perykop kolejne etapy w rozwoju wzajemnych relacji pomiędzy patriarchą i Bogiem.

Perspektywy dotyczące Abrahama i jego roli wobec innych narodów wyrażone zostały już w akcie jego powołania (Rdz 12, 1-3)⁵⁹. Kontekst tej zapowiedzi wskazuje, że ma ona wyrażnie charakter obietnicy. Aspekt zobowiązania zaznaczony zostaje jedynie w wezwaniu do opuszczenia wszystkich i wszystkiego, co do tej pory patriarcha posiadał (Rdz 12, 1), co też Abraham wykonuje, nie do końca jednak spełniając rygory swego powołania (por. Rdz 12, 4-5). Dopiero jednak w Rdz 15 rozwinęty zostaje temat zobowiązań stawianych patriarche

w związku z jego powołaniem i misją⁶⁰. Okazją do tego stają się wątpliwości względem obiecanego potomstwa (Rdz 15, 1-6), których zapowiedzią było już przezorne zabranie ze sobą Lota (Rdz 12, 4a: jako ewentualnego spadkobiercę). Jahwe kształtuje stopniowo wiarę Abrahama⁶¹. Widząc coraz większe zaufanie z jego strony, zawiera z nim przymierze. Podobnie jak w przypadku Noego (Rdz 8, 20) ważną rolę odgrywa tu rytuał ofiar- niczy (Rdz 15, 9-11.17). Choć wspomniana już interpretacja przecięcia zwierząt jako swego rodzaju samoprzekleństwa (por. Jr 34, 18-19) jest dziś najbardziej popularna, to nie wyjaśnia ona, czemu Abraham przy tej okazji odgania od spreparowanych w ten sposób zwierząt drapieżne ptaki. Ponieważ zwierzęta użyte przez Abrahama są tymi, które zwykle składa się w ofierze, można sądzić, że cały rytuał ma wymiar symboliczny⁶². Zwierzęta ofiarne mogą symbolizować reprezentantów narodu wybranego, zaś drapieżne ptaki obce narody. W ten sposób czynności wykonane przez Abrahama stają się nie tylko dopełnieniem wydarzeń opisanych w Rdz 14, ale nade wszystko stanowią zapowiedź wyzwolenia z Egiptu. Ich opis istotnie wprowadza odwołanie się do obietnic złożonych temu patriarche (Rdz 15, 13-14. 16; por. Wj 2, 24; Pwt 9, 5). Jakkolwiek postawa samego Abrahama odgrywa tu ważną rolę (Rdz 15, 6), to charakter obietnic ze strony Boga akcentuje ich unilateralny wymiar. Fakt, że brakuje tu „znaku”, wynika z tego, iż Jahwe nie stawia w praktyce żadnych wymagań wobec ludzkiego partnera i formuła przymierza przypomina bardziej to, co zwykło się określać jako królewski akt łaski (*royal grant*) a nie traktat wasalski (*vassal treaty*)⁶³. Bóg, podobnie jak

⁵⁸ Idea przymierza z Abrahamem ma kilka etapów rozwoju i poddana była różnym reinterpretacjom. Oba teksty (Rdz 15 i 17) postrzegane są jako wynik ich ostatecznej kompilacji; por. P.R. WILLIAMSON, *Abraham...*, 81-95; Th. RÖMER, *Gen 15 und 17. Beobachtungen und Anfrage zu einem Dogma der „neueren” und „neuersten” Pentateuchkritik*, „Dielheimer Blätter zum Alten Testament” 26 (1996) 32-47; B. ZIEMER, *Abram-Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14,15,17*, BZAW 350, Berlin-New York 2005.

⁵⁹ K.N. GRÜNBERG, *Abraham, Blessing, and the Nations. A Theological and Exegetical Study of Gen 12,3 in its Narrative Context*, BZAW 332, Berlin-New York 2003.

⁶⁰ Perykopa ma skomplikowaną historię redakcji, stąd opinie na temat pochodzenia poszczególnych elementów i czasu ich wpisania w obecną formę są bardzo różne; por. L. RUPPERT, *Genesis...*, t. 2: *Gen 11, 27-25, 18*, fzb 98, 241-260.

⁶¹ Por. J. LEMAŃSKI, *Dlaczego Abraham uwierzył Bogu (Rdz 15, 6)?*, w: *VV 5* (2004), 23-37.

⁶² G.J. WENHAM, *The Symbolism of the Animal Rite In Genesis 15: A Response to G.F. Hasel*, JSOT22 (1982) 134-137.

⁶³ P.R. WILLIAMSON, *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 146.

w Rdz 12, 1-2a, gwarantuje Abrahamowi potomstwo i ziemię, akcentując tym samym powstanie w przyszłości narodu, który ją posiada (Rdz 15, 7. 16. 18-21). Brak jest w tych obietnicach drugiego, międzynarodowego wymiaru (por. Rdz 12, 2b-3). Nie pojawia się także obietnica królewskich potomków i wiecznego trwania bilateralnej, bosko-ludzkiej relacji, jak będzie to miało miejsce w Rdz 17. Obietnica skoncentrowana jest tu raczej na potomstwie z perspektywą powstania z niego w przyszłości „wielkiego narodu” (Rdz 12, 2a). Jahwe przepowiada przyszły, chronologiczny rozwój wydarzeń (Rdz 15, 13-16)⁶⁴. Jasno sprecyzowane są też geograficzne granice obiecanego mu terytorium (Rdz 15, 18-21). Nic jednak nie wskazuje, aby przymierze (por. Rdz 17, 7. 13. 19) czy posiadanie Ziemi Obiecanej (por. Rdz 17, 8) było zagwarantowane „na wieki”.

W kolejnym wezwaniu skierowanym do Abrahama (Rdz 17, 1-2) zastosowany zostaje najpierw czasownik *nātan* (dosł. „dać”), zaraz potem (Rdz 17, 7) jednak pojawia się typowy dla szkoły kapłańskiej czasownik *qūm* („wzniesić”). Część badaczy sugerowała, jak było to wspomniane, że o ile użycie czasownika „przeciąć” (*kārat*) wynikało z idei zawierania przymierza (rytuał przecięcia zwierząt), to „wzniesić” akcentowało bardziej potrzebę kontynuacji tego, co już obowiązuje (rytuał wznoszenia steli upamiętniającej)⁶⁵. Nie zawsze jednak tak precyzyjne rozróżnienie jest możliwe. Tym razem przymierze,

⁶⁴ Ta część uważana jest za późniejszy dodatek w perykopie, w odróżnieniu od ww. 18–21, które są odpowiedzią Boga na działania Abrahama z wcześniejszej części opowiadania (ww. 7–12; por. też w. 17). Ch. LEVIN, *Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15*, w: *Gott und Mensch im Dialog. Fs. O. Kaiser*, BZAW 345, red. M. Witte, Berlin–New York 2004, 237–257.

⁶⁵ H.D. PREUSS, *Teologie des Alten Testaments*, t. I, 81–82. Jeśli zgodzić się z tym, że słowo *bērit* pochodzi od akadyjskiego *bi/ertu(m)* – „wieży / okowy” (por. M. WEINFELD, *bērit*, ThWAT, t. I, 783–784), to czasownik *krt* – „przeciąć” nawiązuje to idei rozdzielenia i jest prawdopodobnie pozostałością specyficznego rytuału opisanego m.in. w Rdz 15, 9–10. 17; Jr 34, 18–19, por. O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments*, t. III: *Jahwe Gerechtigkeits*, UTB 2392, Göttingen 2003, 12.

podobnie jak poprzednie zawarte z Noem, autorzy kapłańscy określają mianem „wiecznego” (Rdz 17, 7.13.19), a jego znakiem staje się obrzezanie (Rdz 17, 10–13), którym to znakiem zostaje objęty także nie-wybrany Izmael (Rdz 17, 23–27; por. Gal 4, 21–31). Jednak z wcześniejszej narracji jasno wynika, że nie jest on synem obietnicy (por. Rdz 17, 21). Rytuał obrzezania, choć w niejasnym do końca kontekście, niezbędny jest również, aby Mojżesz powołany przez Boga, mógł kontynuować dalej swą misję (Wj 4, 24–26)⁶⁶. Istotą jest tu jednak trwanie samego przymierza, mimo że zachowania potomków mogą czynić jego skutki nieefektywnymi wobec konkretnych jednostek (Lb 15, 31; por. Lb 30, 8). Bilateralny charakter tej wersji przymierza z Abrahamem jasno wynika już z samego wprowadzenia (Rdz 17, 1). Również forma wypowiedzi w ww. 4.9 wskazuje, że jest ono zobowiązujące zarówno dla Boga, jak i dla potomków Abrahama. Zobowiązania dotyczące partnera ludzkiego mają dwa wymiary: etyczny i rytualny, a werbalna struktura zapowiedzi jego zawarcia (ww. 2.7) wskazuje, że taki rodzaj wzajemnej relacji do tej pory nie miał jeszcze miejsca. Obrzezanie jest niezbędnym „uzupełnieniem”, aby dotrzymać przymierza i cieszyć się jego owocami (Rdz 17, 9–14). Wszystko wskazuje, że nie chodzi tu tylko o obietnice ze strony Boga, ale też o zobowiązania nałożone na partnera ludzkiego. Nawet akcent położony na obietnice jest tu inny niż w Rdz 15 (por. Rdz 17, 8). Liczebny wzrost potomstwa Abrahama (Rdz 17, 2) ujęty jest tu w perspektywie nakreślonej już w Rdz 12, 2: „stanie się wielkim narodem” (Rdz 17, 4–6a.16a), z akcentem jednak na międzynarodowy wymiar Abrahamowego ojcostwa. Dodatkowo pojawia się obietnica królewskiego potomstwa (por. Rdz 17, 6b.16b; por. Rdz 35, 11), która jest z kolei rozwinięciem obietnicy „wielkiego imienia” (por. 2 Sm 7, 9). Zapowiedź ta, wraz ze specjalną

⁶⁶ Na ten temat szerzej por. J. LEMAŃSKI, *Czy Jahwe rzeczywiście chciał zabić Mojżesza (Wj 4, 24–26)?*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dla Siostrze Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, 287–307.

linią królewskich potomków, związana jest najpierw z Izaakiem, synem, którego dotyczy obietnica (Rdz 17, 19-21). Z obietnic tych nie wynika wprost, że Bóg pragnie zapewnić „wieczne” trwanie zapowiadanego przymierza przez królewską linię potomków Abrahama⁶⁷, jednak teksty wspominające królewską linię stoją w bezpośrednim związku z przekazywaniem obietnicy „wiecznego przymierza” z pokolenia na pokolenie (por. Rdz 17, 6. 16; 35, 11 i 17, 7-8. 21; 35, 12). Połączenie błogosławieństwa dla innych narodów (Rdz 12, 1-3; 22, 18; 26, 14) z ideą królewskiego potomka z rodu Dawida wyraźnie dochodzi do głosu w Ps 72, 17⁶⁸. Wypowiedź ta należy już do linii oczekiwań mesjańskich⁶⁹ i sugeruje wprost, że obietnice patriarchalne (zwł. Rdz 22, 17b-18) wypełnione będą przez królewskiego potomka Abrahama⁷⁰.

Wielu badaczy interpretowało zapowiedź zostania „ojcem narodów” w sensie etnicznym, jednak Abraham w rzeczywistości będzie przy takim rozumieniu jedynie praojcem Izraelitów i Edomitów, co pozwala sądzić, że zapowiedź ma tu głębszy sens, niż tylko koneksje biologiczne⁷¹. Jej metaforyczne znaczenie (Abraham jako źródło / mediator błogosławieństwa Bożego dla wszystkich narodów por. Rdz 12, 2b-3; 22, 18; Rdz 45, 8) potwierdza zresztą wiele późniejszych tekstów Starego Testamentu.

⁶⁷ Takie konotacje można odnaleźć jednak w 2 Sm 7, 8-16, który wyraźnie stoi w tle obecnej wypowiedzi, por. J. LEMAŃSKI, *2 Sm 7, 8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga Pamiątkowa dla Ks. Prof. J. Frankowskiego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, 187-203.

⁶⁸ Psalm uważany jest za powygnaniowy, co wydaje się potwierdzać nie tylko uniwersalny ton wypowiedzi (Ps 72, 8-11. 17), ale i nawiązanie do wielu tekstów z tego okresu (por. Rdz 12, 1-3; 22, 18; Za 9, 9-10; Mi 7, 14-17; Iz 60, 6-10. 14; Mi 3, 12).

⁶⁹ Analizę egzegetyczną w tym kluczu por. F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, HThK.AT, Freiburg-Basel-Wien 2000, 327.

⁷⁰ Na ten temat por. T.D. ALEXANDER, *Further Observations on the Term „Seed” In Genesis*, „Tyndale Bulletin” 48 (1997) 363-67; tenże, *Król Sługa*, Kraków 2000, 35-43.

⁷¹ P.R. WILLIAMSON, *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 147.

Oba analizowane powyżej opisy przymierza zawartego z Abrahamem (Rdz 15; 17) wykazują więc zasadnicze różnice co do natury (czasowe / wieczne; unilateralne / bilateralne) i rozłożenia akcentów (narodowe / uniwersalne). W perspektywie kanonicznej dzieli je niemal 25 lat (por. Rdz 12, 4b; 16, 16; 17, 1). O ile jednak pierwsze kreśli przyszłość biologicznych potomków Abrahama, o tyle drugie poszerza tę perspektywę o wymiar uniwersalny, stając się projektem przekraczającym granice jednego tylko narodu i jego historycznych losów. W istocie, mimo tych różnic obie wersje przymierza wpisują się w perspektywę wynikającą z powołania Abrahama (por. Rdz 12, 1-2a/2b-3). Stają się tym samym w oczach ostatnich redaktorów cyklu o Abrahamie dwoma kolejnymi etapami tego samego powołania i związanego z nim przymierza⁷². Wersja z Rdz 15 koncentruje się na obietnicy „wielkiego narodu” (Rdz 12, 2), zaś wersja z Rdz 17 na obietnicy błogosławieństwa dla innych narodów (Rdz 12, 3).

W perspektywie całego cyklu duże znaczenie ma postawa samego Abrahama (por. Rdz 12, 1. 4a; 15, 6; 17, 1), która wyraźnie kształtuje się w toku opowiadanych wydarzeń (por. zwł. Rdz 21, 22-31) i swój klimaks znajduje w wydarzeniach opisanych w Rdz 22. Choć ostatecznie patriarcha nie musi złożyć swego syna w ofierze (Rdz 22, 12), a w całej perykopie od samego początku chodzi o „próbę” (Rdz 22, 1), to sakryfikalny wymiar całego zajścia (ostatecznie w ofierze złożony jest baran: Rdz 22, 13) i wyraźne przywołanie wcześniejszych obietnic (Rdz 22, 15-18) pozwalają sądzić, że postawa Abrahama jest tu wypełnieniem wymagań postawionych przez Boga w Rdz 17, 1. Akcent położony jest tu bowiem na posłuszeństwo patriarchy (Rdz 22, 16b. 18b; por. Rdz 26, 5; Ne 9, 13)⁷³. W istocie rzeczy chodzi więc o akt ratyfikacji przymierza, w którym posłuszeństwo wobec Boga odgrywać będzie zawsze ważną rolę i Abraham stanie się pod tym względem wzorem dla swoich potomków (por. Rdz 18, 18-19; 26, 5).

⁷² P.R. WILLIAMSON, *Abraham...*, 212-214.

⁷³ P.R. WILLIAMSON, *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 148.

Pozostała część Księgi Rodzaju, podobnie zresztą jak sam cykl poświęcony Abrahamowi, skupia uwagę na obietnicy potomstwa, z którą związane jest posiadanie Ziemi Obiecanej. Rdz 17 akcentował fundamentalne znaczenie tej obietnicy, która swą kulminację znajdzie w linii królewskiej (Rdz 17, 16-21). Potwierdzeniem tego jest akcent położony na Izaaka, jako owocu i beneficjencie tych obietnic (Rdz 21, 12), co uwidacznia odmienny stosunek Boga wobec Izmaela, syna Abrahama zrodzonego z niewolnicy Hagar (Rdz 21, 13)⁷⁴. Ważność tej linii zostaje wyakcentowana jeszcze bardziej w toku dalszej narracji, kiedy Izmael mimo wcześniejszych obietnic podobnych do tych, które dotyczyć będą Izaaka, zostanie jeszcze wyraźniej wykluczony z dziedzictwa po Abrahamie (Rdz 25, 12-18), zaś Izaak stanie się jedynym synem zrodzonym z obietnicy i dziedziczącym przymierze zawarte z Abrahamem (Rdz 26, 1-5). W tym przeniesieniu akcentów dużą rolę odegra potomstwo Nachora, brata Abrahama (Rdz 22, 20-24), z którego wywodzić się będzie Rebeka, żona Izaaka (Rdz 24), oraz mocne

⁷⁴ Interesujące jest, co podkreśla dziś wielu badaczy, że Rdz 21 stanowi swego rodzaju midrasz oparty na starszej perykopie z Rdz 16 por. M. KÖCKERT, *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, w: *Congress Volume Leiden 2004*, VTS 109, red. A. Lemaire, Leiden 2006, 103-128. W starszej wersji widać jeszcze wyraźniej pozytywny stosunek do Izmaela jako potomka Abrahama. Tekst prezentuje też odmienną teologię niż Rdz 21. Jahwe jest tu w równej mierze Bogiem Abrahama i Izaaka, jak i Bogiem Hagar i Izmaela. Część badaczy widzi wręcz w Rdz 16 rodzaj ironicznej polemiki z ekskluzywizmem osadzonym na wyłączności relacji pomiędzy Jahwe i Izraelem oraz swoisty anty-Exodus z Haagar w roli żeńskiego Mojżesza. To Egipcjanka Hagar ucieleśnia prześladowanych, a Sara, pramatka Izraelitów, pełni rolę prześladowczyni; por. T.B. DOZEMAN, *The Wilderness and Salvation History In the Hagar Story*, „Journal of Biblical Literature” 117 (1998), 23-43; T. RÖMER, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16*, „Études Théologiques et Religieuses” 74 (1999), 161-172. Paralelę pomiędzy Izmaelem i Izaakiem akcentuje dopiero redakcja kapłańska, prezentując bardziej otwarte i „ekumeniczne” spojrzenie na patriarchę Abrahama niż wcześniejsza redakcja przedkapłańska; por. A. de PURY, *Abraham: The Priestley Writer's „Ecumenical” Ancestor*, w: *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible*, Fs. J. Van Seters, BZAW 294, red. S.L. McKenzie, T. Römer, Berlin-New York 2000, 163-181.

podkreślenie niezwykłego miejsca tego potomka w dziedzictwie po Abrahamie (Rdz 25, 1-11). Linia wybranych dziedziców obietnicy i przymierza zostanie później jeszcze bardziej wykrystalizowana w wyborze Jakuba zamiast Ezawa (Rdz 27, 28-29; 28, 3-4) z akcentem na rozróżnienie błogosławieństwa udzielonego obu braciom (Rdz 27, 39-40; por. Rdz 16, 12) i potwierdzeniem Jakuba jako prawowitego pretendenta do dziedziczenia błogosławieństwa po ojcu (Rdz 28, 13-16). Podczas drugiego objawienia w Betel (Rdz 35, 9-15; por. Rdz 28, 10-22) dodana zostaje do tego dziedzictwa także zapowiedź królewskiego potomstwa (Rdz 35, 11). Rozróżnienie *gôj ûqēhal gôjim* – „lud i zgromadzenie ludów” część badaczy interpretuje w tym wierszu jako aluzję do koalicji plemion wywodzących się od synów Jakuba. Niemniej jednak, nietrudno jest dostrzec tu odniesienie do obietnicy stania się ojcem „wielu narodów” z Rdz 17, gdzie wyraźnie akcentuje się, że chodzi w tej obietnicy o sens metaforyczny, a nie etniczny (Rdz 17, 5-6)⁷⁵.

Zanim w narracji pojawi się opowiadanie o potomkach Jakuba-Izraela (Rdz 37-50), autorzy biblijni, z podobnym jak w wypadku Izmaela (Rdz 25, 12-18) skutkiem, opiszą losy wykluczonych z dziedzictwa obietnicy potomków Ezawa (Rdz 36; por. Rdz 27, 39-40). W opowiadaniu o synach Jakuba szczególnie uwaga skupiona zostaje natomiast na Józefie, Rubenie, Judzie i Beniaminie. Najważniejszy wśród nich jest Juda, stąd jemu poświęcona jest osobna perykopa z Rdz 38, która przerywa płynność narracji. Swoją kontynuację znajduje ona w opowiadaniu o Rut, prababce Dawida (Rdz 38, 29-30; por. Rt 4, 18-22; Mt 1, 3). Uderzające jest tu nie tylko podobieństwo z narodzinami Ezawa i Jakuba widoczne w historii o bliźniętach (por. Rdz 25, 24-26 i Rdz 38, 27-30), ale i akcent położony na potomstwo Judy, co zapowiada specjalne przeznaczenie tego ostatniego w przyszłości. Dalszy tok opowiadania koncentruje

⁷⁵ P.R. WILLIAMSON, *Abraham...*, 156-162; L. RUPPERT, *Genesis...*, t. 3: *Gen 25, 19-36, 43*, fzb 106, 486.

się na losach Józefa i jego relacjach z pozostałymi braćmi, znajdując swoje zwieńczenie nie tylko w pojednaniu pomiędzy nimi, ale i na wyjaśnieniu tego, w jaki sposób przodkowie narodu wybranego znaleźli się w Egipcie (Rdz 47, 27; 48, 4. 16). W ten sposób przymierze zawarte z Abrahamem i jego potomstwem, ograniczone początkowo do jednej rodziny, stopniowo zmierza ku swej pełnej realizacji w narodzinach narodu, którym stać się mają dziedzice tej obietnicy zgodnie z zapowiedzią zawartą w powołaniu patriarchy i powtórzoną później w kontekście zawartego z nim przymierza.

7.4. PRZYMIERZE SYNAJSKIE

W ostatnich dziesięcioleciach w badaniach nad powstaniem Pięcioksięgu ustalono nie tylko, że w istocie rzeczy jest on złożeniem kapłańskich i niekapłańskich tradycji teologicznych⁷⁶, ale – idąc śladem spostrzeżeń dokonanych przez R. Rendtorffa⁷⁷ – wykazano także zasadnicze różnice pomiędzy niekapłańskimi tekstami z Księgi Rodzaju i tymi z Księgi Wyjścia⁷⁸. Z jednej

⁷⁶ E. Blum nazywa te ostatnie kompozycję Deuteronomistyczną, zaś J. Van Seters i Ch. Levin zachowują tradycyjne określenie Jahwista, mając jednak na uwadze, że jest on znacznie młodszy niż klasyczne datowanie (G. von Rad) tej tradycji na połowę X wieku przed Chr. W ostatnich latach, w wyniku trwającego jeszcze sporu o nomenklaturę, wielu badaczy woli używać określenia „teksty / tradycje niekapłańskie”.

⁷⁷ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Probleme des Pentateuch*, Berlin 1976; cytujemy w wersji angielskiej: *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, JSOT.S 89, Sheffield 1990, 85–87.

⁷⁸ J.Ch. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 2000; tenże, *Abraham, Mose und der Exodus. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Genesis 15*, w: *Abschied von Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, red. J.Ch. Gertz, K. Schmid, M. Witt, Berlin–New York 2002, 63–81; E. BLUM, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus*.

strony widoczne są wyraźnie pokojowe tendencje do współżycia z innymi narodami w opowiadaniach o patriarchach, a z drugiej wojenno-nacjonalistyczny ton bliski koncepcjom znanym z Księgi Powtórzonego Prawa czy Jozuego (por. Wj 23, 31–33; 34, 10–13). Ziemia, o której mowa w Wj 3, wprowadzona jest do tekstu tak, jakby była wcześniej nieznana i nic nie sugeruje, że kiedyś żyli na niej przodkowie Izraela. Wreszcie sami „ojcowie” w najstarszych tradycjach z Księgi Wyjścia są pierwszym pokoleniem Exodusu, a nie patriarchami z Księgi Rodzaju⁷⁹. Wynika z tego, że Księga Rodzaju nie była pisana jako wprowadzenie do Tradycji związanych z Exodusem i pobytem na pustyni, ale stanowiła zbiór – pierwotnie prawdopodobnie całkowicie niezależnych od siebie i alternatywnych wobec Exodusu – tradycji o początkach Izraela (por. Oz 12; anty-Exodus w: Rdz 12, 10–20; Rdz 16; Józef jako anty-typ Izraela i tradycji Exodusu w najstarszych warstwach redakcyjnych Rdz 37–50⁸⁰). Jeśli dobrze przyjrzymy się odniesieniom do tradycji patriarchalnych w Księdze Wyjścia, to w istocie zauważymy, że stanowią o tym przede wszystkim późne odniesienia do Boga trzech patriarchów, powtarzające się w kluczowych tekstach Księgi Wyjścia. W perspektywie synchronicznej jednak wydarzenia opisane w dalszych częściach Pięcioksięgu są kontynuacją czasów patriarchalnych.

Klucz hermeneutyczny i zarazem przejście znajduje się w Wj 2, 23–25. Z tego tekstu wynika jasno, że Boża interwencja na rzecz Izraela w Egipcie jest konsekwencją obietnic złożonych

Ein Geschpach mit neueren Forschungshypothesen, w: *Abschied von Jahwisten*, 119–156; Ch. LEVIN, *The Yahwist and Redactional Link Between Genesis and Exodus*, w: *A Farewell to the Yahwist?...*, 131–141; J. Van SETERS, *The Patriarchs and the Exodus: Bridging the Gap Between Two Origin Traditions*, w: *The Interpretation of Exodus. Fs. C. Houtman*, CBET 44, red. R. Roukema, Leuven, Paris 2006, 1–15.

⁷⁹ T. RÖMER, *Israels Väter...*, dz. cyt.

⁸⁰ K. SCHMID, *Die Josephsgeschichte im Pentateuch*, w: *Abschied von Jahwisten*, 83–118; A. KUNZ, *Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josephsgeschichte (Gen 37–50)*, „Biblische Zeitschrift” 47 (2003) 206–229.

patriarchom. Bóg pamięta (*zākar*) o swoim przymierzu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem (Wj 2, 24). Pamięć ta nie stanowi przeciwstawienia do „zapomnieć”, lecz oznacza, że właśnie teraz Bóg zaczyna realizować swoje zapowiedzi złożone Abrahamowi i jego potomkom. W ten sposób wybawienie z niewoli egipskiej interpretowane zaczyna być w świetle programu wynikającego z tradycji patriarchalnych zebranych w Księdze Rodzaju (por. Wj 3, 7-8.16-22; 6, 4-6; 13, 5. 11). Księga Wyjścia zaczyna się od stwierdzenia, że wypełniła się obietnica liczego potomstwa (Rdz 15, 5; por. Rdz 12, 2) i szeroko rozumiana rodzina Jakuba-Izraela (Rdz 46, 27) stała się narodem synów Izraela (Wj 1, 6-10), któremu grozi polityczna i etniczna eksterminacja (Wj 1, 11-12. 20; 5, 5). Izraelici stali się, zgodnie z zapowiedzią (Rdz 15, 13a), „emigrantami w obcym kraju” i czas ich pobytu (por. Rdz 15, 13b) na tej ziemi dobiega końca (Wj 6, 5-6). Nowa dynastia panująca w Egipcie jest już mniej przychylna Izraelitom niż było to w czasach, gdy przybyli tam Józef i pozostali synowie Jakuba (Wj 1, 11-44; 2, 23-25; 3, 7-10). Zapowiedź tego, co ma nastąpić, jest w istocie realizacją obietnicy z Rdz 15, 14 (por. Wj 3, 16-22; 6, 2-8; 7, 1-5; 11, 1-3). W ten sposób Exodus staje się wydarzeniem, na które należy patrzeć z perspektywy Rdz 15, mając na uwadze zwłaszcza ww. 13-16 (późna glosa). To nie tylko swoisty „katechizm”, który otrzymał patriarcha na długo przed wydarzeniami związanymi z Exodusem. W Rdz 15, 7 Bóg objawia się Abrahamowi mówiąc: „Ja Jestem *JHWH*, który cię wywiódł z Ur Chaldejskiego” (por. Wj 20, 2!). Patriarcha poznaje więc imię Boga Izraela na długo przed Mojżeszem. Podobnie jak Mojżesz zaznajomiony zostaje z przyszłymi wydarzeniami (Rdz 15, 13-14; por. Wj 3, 17-22) i podobnie jak Mojżesz i Izraelici na Synaju doświadczą obecności Boga przez typowe zjawiska teofanijne, jakimi są dym i ogień (Rdz 15, 17; por. Wj 19, 18). Wreszcie także akt zawarcia przymierza opisany w Rdz 15, 18 zwrotem *kārat bērit*, stosowanym wyłącznie w odniesieniu do przymierza zawartego na Horebie / Synaju, pozwala sądzić, że Rdz 15 jest jednym z tych kluczowych tekstów, które stanowią

nie tylko połączenie pomiędzy tradycją patriarchów a Exodusem, ale zarazem są zapowiedzią przymierza na Synaju. W ten sposób Abraham staje się poprzednikiem Mojżesza, a tradycje patriarchalne prologiem do wydarzeń związanych z tradycją Exodusu.

Akt wyzwolenia, który ma się dokonać, to nic innego jak wypełnienie przymierza zawartego z patriarchami, a związane z zapowiedzią tego, co ma się dokonać; słowa: „wezmę sobie was za mój lud i będę wam Bogiem” (Wj 6, 7) są w istocie wypełnieniem zapowiedzi, którą usłyszał Abraham (Rdz 17, 7)⁸¹. „Wielki naród”, w który przekształcili się w międzyczasie Izraelici, staje się więc depozytariuszem obietnic i z nim Bóg Abrahama pragnie teraz nawiązać specjalne relacje. Ostatecznym celem wyzwolonych będzie jednak nie opuszczenie Egiptu, lecz wzięcie w posiadanie Ziemi Obiecanej patriarchom (Wj 6, 8). Warunki realizacji tej sekwencji i trwanie jej skutków także są podobne do tych, które Bóg przedłożył Abrahamowi (por. Wj 19, 1-8 i Rdz 17, 9-10). Stanowią one o tym, jakim rodzajem narodu Bóg chce, aby stał się Izrael pośród wszystkich ludów ziemi. Wezwanie do zachowania przymierza zostaje więc teraz poszerzone, czy może lepiej powiedzieć uszczegółowione, o przestrzeganie przykazań i nakazów Bożych. Przymierze, które jest przywilejem wynikającym z obietnic, nakłada jednocześnie na ten naród konkretne wymagania i odpowiedzialność za ich wypełnienie. Izrael – potomstwo Abrahama, Izaaka i Jakuba – dzięki zachowywaniu wierności wobec tego przymierza (por. Rdz 17, 1; 18, 19), stanie się narodem wyróżnionym pośród innych ludów ziemi. Na wzór Abrahama Izrael musi okazać posłuszeństwo wobec Jahwe (Rdz 26, 5; por. Wj 19, 8; 24, 3. 7). W ten sposób Bóg uczyni z niego swoją szczególną własność (Wj 19, 5), naród kapłański⁸² i święty (por. Kpł 19, 2), który przybliżać będzie inne narody

⁸¹ J. GOLDINGAY, *Covenant, OT and NT*, w: *The New Interpreter's Dictionary...*, t. I, 768.

⁸² Por. Iz 42, 6; 49, 6; 60, 3 i zwł. Iz 61, 6.

do prawdziwego Boga (Wj 19, 6)⁸³. Osiągnięcie tych skutków oznacza „dotrzymanie przymierza”, z którym wiążą się nie tylko przestrzeganie Prawa (Wj 20, 1-17: Dekalog; Wj 20, 22-23, 33: Kodeks Przymierza⁸⁴), ale też dochowanie całkowitej lojalności względem Boga, który wywiódł Izraela z Egiptu. Oznacza to nie tylko zakaz jakiegokolwiek kultu obcych bogów, ale nawet zawierania przymierzy z narodami, które oddają im cześć (Wj 23, 32; por. Oz 11, 12-12, 1; Iz 28, 15. 18). Fundamentem przymierza są słowa Dekalogu (Wj 20, 2-17). Ich normatywny charakter względem pozostałych praw (Wj 20, 22-23, 33) wynika z sekwencji wydarzeń (por. Wj 31, 18; 32, 15-16). Jahwe osobiście ogłasza całemu ludowi przede wszystkim Dekalog (Wj 20, 1), a resztę Praw, na wyraźne życzenie samego ludu, przez Mojżesza (Wj 20, 18-21). Sekwencja taka wyraźniej jeszcze widoczna jest w Księdze Powtórzonego Prawa, w której wyszczególnienie Dekalogu jako normy podstawowej dla całego prawodawstwa dokonało się po raz pierwszy (por. Pwt 4-5//6-11//12-26)⁸⁵. Istota tego rozróżnienia polega na tym, że akcentuje się w ten sposób, iż pryncypia są niezienne, zaś konkretne prawa zawsze mogą ulegać aktualizacji. Dzięki temu autorom deuteronomistycznym udało się uzasadnić potrzebę uaktualnienia obowiązującego w ich czasach Kodeksu związanego z odnowieniem przymierza w Moabie (Pwt 12-26), który uwspółcześniał i na pewnym etapie zastępował starszy Kodeks Przymierza (Wj 20, 22-23, 33).

⁸³ Na temat możliwych interpretacji tej formuły por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wjścia*, 405-406. Użycie *gôj* zamiast *am* może być świadomą aluzją do Rdz 12, 2; por. W.J. DUMBRELL, *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament...*, 146.

⁸⁴ W odróżnieniu od wielu innych kodeksów prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu to nie król powołuje się na bogów, którzy udzielili mu autorytetu w promulgowaniu prawa, lecz sam Bóg objawia Prawo. Ten aspekt objawienia jest nawiązaniem i zarazem kontynuacją wcześniejszych tradycji patriarchalnych. Stanowi on o oryginalności koncepcji biblijnej względem jej środowiska kulturowego.

⁸⁵ J. LEMAŃSKI, *Mojżesz – pośrednik słowa Bożego*, VV 7 (2005) 15-29.

Kolejnym przykładem tej tendencji był najmłodszy ze zbiorów Prawa w Pięcioksięgu – Kodeks Świętości (Kpł 17-26), który stanowił kolejną aktualizację Prawa w zmienionych warunkach społecznych i historycznych.

Ceremonia wieńcząca przymierze zawarte na Synaju (Wj 24; por. Rdz 8, 20-21; 15, 9-10; 22, 13-14: ofiara) jest pod wieloma względami osobliwa i niepowtarzalna, mimo że można znaleźć dla niej bliską paralelę w 2 Krl 23, 1-3 (por. Ne 9)⁸⁶. Mojżesz referuje wydarzenia, które miały miejsce i słowa, które obwieścił mu Jahwe (Wj 24, 3a; por. Wj 19, 7), a kiedy lud ponownie zadeklarował wolę przestrzegania warunków przymierza (Wj 24, 3b; por. Wj 19, 8), rozpoczyna ceremonię inaugurującą jego zawarcie. Rytuał wylania części krwi z ofiar na ołtarz i pokropienie drugą jej częścią ludu (Wj 24, 6-8; por. Wj 29, 16.20; Kpł 1, 5.11: krew wylana tylko na ołtarz), po uprzednim przeczytaniu Księgi Przymierza (Wj 20, 22-23, 33; Dekalog ma osobny status, por. Wj 24, 12), jest jedyny w swoim rodzaju. Jego interpretacja jest więc niejednoznaczna⁸⁷. Można jednak sądzić, że skoro Mojżesz mówi, iż jest to „krew Przymierza” (Wj 24, 8; por. Za 9, 11; Ps 50, 5), to rytuał wyraża ideę odpowiedzialności za jego skutki, która spoczęła na całym ludzie (por. Rdz 15, 7-21), mając na uwadze jego kapłańską rolę (por. Wj 29; Kpł 8)⁸⁸. Wydaje się to tym bardziej prawdopodobne, że pokropieniu krwią towarzyszy wysłuchanie słów Księgi Przymierza, gdy po raz trzeci zadeklarowana zostaje wola ludu, aby przestrzegać wszystkiego, co mówi Bóg (Wj 19, 8; 24, 3.7). „Wszystkie te

⁸⁶ J.L. SKA, *From History Writing to Library Building: The End of History and the Birth of the Book*, w: *The Pentateuch as Torah...*, 145-169, zwł. 160-169.

⁸⁷ W.K. GILDERS, *Blond Ritual In the Hebrew Bible. Meaning and Power*, Baltimor-London 2004, 37-43.

⁸⁸ W. NICHOLSON, *God and His People*, Oxford 1986, 172-174. W.H.C. PROPP (*Exodus 19-40*, AB 2A, New York 2006, 295) odwołując się do Rdz 15 sądzi, że w istocie oznacza to odpowiedzialność za trwanie przymierza rozłożoną na obie strony, które je ratyfikują.

słowa” ze strony Jahwe stają się teraz fundamentem, na którym opiera się przymierze (Wj 24, 8b), a ich przestrzeganie jest od tej pory wyznacznikiem jego konsekwencji w życiu całego narodu. Wyjątkowość tego wydarzenia podkreśla obraz uczty wieńczącej to, co zaszło (por. Rdz 26, 26-31; 31, 43-54), oraz fakt, że wybrani reprezentanci narodu po raz pierwszy i ostatni w całej Biblii Hebrajskiej mogli oglądać Boga (Wj 24, 9-11; por. Wj 33, 18-23). Spożywanie posiłku ma więc w tej sytuacji na celu podkreślenie tego, że mimo takiego doświadczenia, pozostali oni przy życiu (por. Wj 33, 20). Dla autorów kapłańskich bilateralne przymierze zawarte na Synaju ma też swój znak. Jest nim szabat (Wj 31, 13-17; por. Iz 56, 4; Ez 20, 12, 20), który pozwala zachować wolnym Izraelitom ich tożsamość i uczestniczyć w Bożym dziele rekonstrukcji całego stworzenia (Wj 20, 11; por. Pwt 5, 15)⁸⁹. Objawienie synajskie zostaje przez nich poszerzone (por. Wj 24, 12 i 31, 18) także o instrukcje dotyczące budowy Namiotu-Świątyni (Wj 25, 1-31, 11), która staje się miejscem pozwalającym na kontynuowanie przymierza poprzez kult ofiarniczy. W ten sposób obecność Jahwe pośród Izraela w Namiocie Spotkania, będąca efektem zawartego przymierza, znajduje swe dopełnienie i gwarancję w dwóch instytucjach, jakimi są szabat i Świątynia. Chodzi tu nie tylko o swoiste uzupełnienie koncepcji przymierza, a zarazem antycypację ostatecznego celu, któremu ma ono służyć: odnowienie zerwanych przez nieposłuszeństwo i grzech dobrych relacji pomiędzy Bogiem i całą ludzkością.

Kapłańskie uzupełnienie ma duże znaczenie. Zanim bowiem Mojżesz zdążył powrócić ostatecznie z góry Synaj, lud zniecierpliwiony jego nieobecnością czyni sobie rękami Aarona złotego cielca i oddaje mu cześć, przypisując jednocześnie swe wyzwolenie z Egiptu (Wj 32, 1-6). Oznacza to złamanie pierw-

⁸⁹ K. GRÜN WALDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, BBB85, Frankfurt a.M. 1992, 122-219; T.D. ALEXANDER, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch*, Gand Rapids 1997, 98-109.

szego i najważniejszego przykazania: wyłączności kultu Jahwe w Izraelu (Wj 32, 7-8). Bóg zamierza więc zniszczyć niewierny naród (Wj 32, 9-10), a samego Mojżesza uczynić spadkobiercą obietnic złożonych patriarchom: uczynić z niego „wielki naród” (Wj 32, 10; por. Rdz 12, 2; 18, 18; 46, 3). Rozbite tablice z przykazaniami, znak przymierza (Wj 33, 19; por. 24, 12-18; 31, 18), stają się wymownym świadectwem tego, że zostało ono zerwane, zanim zdążyło wejść w życie. Po modlitwie wstawienniczej Mojżesza i długich pertraktacjach (Wj 32, 11-33, 17) Jahwe ostatecznie pokazuje jednak, że jest Bogiem miłosiernym i litościwym. Mojżesz staje się w ten sposób nie tylko przykładem wiernego przywódcy, któremu leży na sercu los powierzonego mu ludu, a nie własne ambicje, ale także pierwszym świadkiem nadziei. Grzech ma jednak swoje konsekwencje nie tylko w postaci zapowiedzi sądu Bożego (Wj 32, 33-34), ale poprzez konkretne doświadczenie kary, zmaterializowanie w pladze zesłanej na lud (Wj 33, 3). Wymaga się także radykalnego wykorzeniania źródeł grzechu, którego wzorcem staje się akcja lewitów (Wj 32, 27-32)⁹⁰. Kiedy zdarzy się narodowi wybranemu sprzeniewierzyć swemu Bogu, zawsze przez zmianę swojej postawy może on mieć pewność, że przyszłość narodu nie będzie zależna od chwilowych słabości i upadków, lecz od charakteru Boga Izraela. Choć konsekwentnie kara On występki, to jednocześnie bardziej skłonny jest do

⁹⁰ Jakkolwiek konsekracja Aarona i jego synów (Wj 28-29; Kpł 8) nie zawiera odniesień do przymierza, to jednak inne teksty sugerują szczególną rolę lewitów w kontekście przymierza (por. Ne 13, 39; Jr 33, 21-22; Ml 2, 1-9). „Przymierze pokoju”, o którym mowa w Lb 25, 12 jest gwarancją „kapłaństwa na wieki” (Lb 25, 13). Chodzi więc niewątpliwie o jakiś szczególnie rodzaj relacji przymierza pomiędzy Bogiem i kapłanami w kontekście wydarzeń noszących znamiona złamania warunków przymierza synajskiego (Lb 25, 1-3). Także w odniesieniu do datków na rzecz kapłanów mowa jest o „wiekuistym przymierzu soli” (Lb 18, 19), co sugeruje permanentny charakter tej relacji (por. 2 Krn 13, 5). Kapłańskie „wieczne przymierze” służy tym samym celom co synajskie: utrzymaniu właściwej relacji pomiędzy Bogiem i ludem. Być może w ten sposób podkreśla się odmienną i szczególną odpowiedzialność kapłanów-lewitów za zachowanie wierności przymierzu (por. Pwt 10, 8-9; 31, 29; 33, 8-11).

okazywania swego przebaczenia i łaski (Wj 34, 5-7)⁹¹. Odnawiając złamane u stóp Synaju przymierze, Jahwe ponownie obiecuje działać na rzecz narodu wybranego (Wj 34, 10), ale wzywa jednocześnie do posłuszeństwa swoim nakazom (Wj 34, 11a) i całkowitej lojalności, której wyrazem jest ekskluzywność Jego kultu w Izraelu (Wj 34, 14-26)⁹². Mojżesz zostaje zobowiązany do zapisania tych wymogów (Wj 34, 27). Nie jest jednak jasne, czy ostatecznie chodzi o tekst z Wj 34, 10-26 (Dekalog kultowy), czy też o Dekalog etyczny (Wj 20, 2-17 por. Wj 34, 28)⁹³. W kanonicznej wersji należy jednak brać także pod uwagę cały Kodeks Przymierza (Wj 20, 22-23, 33). W znacznie młodszej niż Wj 19-24. 32-34 Księdze Kapłańskiej zwieńczeniem wydarzeń na Synaju jest Kpł 26. Rozdział ten pełni tę samą rolę względem najmłodszej wersji Prawa (Kodeks Świętości, Kpł 17-26), co Wj 34 dla Kodeksu Przymierza⁹⁴. Wzajemna relacja wynikająca z przymierza jest tu bardziej jednoznaczna: błogosławieństwo (por. Kpł 26, 1-13)⁹⁵ lub przekleństwo (Kpł 26, 14-39), a wreszcie miłosierdzie ze względu na przodków i złożone im obietnice (Kpł 26, 40-46)⁹⁶. Z jednej strony jest więc to kolejne wezwanie, aby „dotrzymać” tego, co zostało ustanowione, a z drugiej pełna

⁹¹ J. NAGÓRNY, *Wierność Boga jako gwarancja przebaczenia i trwałości przymierza w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) 9-19; J. LEMAŃSKI, *JHWH – Bóg miłosierny i zazdrosny*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2007), 7-15.

⁹² Kwestia starożytności tzw. „Dekalogu kultowego” i jego relacji z „Dekalogiem etycznym” jest nadal przedmiotem debaty; por. F.L. HOSSFELD, *Das Privilegrecht Ex 34,11-26 in der Diskussion*, w: *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung. Fs. H. Seebass*, red. S. Beyerle i in., Neukirchen-Vluyn 1999, 39-59.

⁹³ Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 643.

⁹⁴ J. GOLDINGAY, *Covenant, OT and NT*, w: *The New Interpreter's Dictionary...*, t. I, 772.

⁹⁵ Por. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, NKB III, Częstochowa 2006, 379-383.

⁹⁶ Odwrócona sekwencja: Jakub, Izaak, Abraham (Kpł 26, 42) kładzie akcent na potomstwo.

świadomość, że lud ostatecznie zawiedzie w tym względzie i cała nadzieja powinna być pokładana przede wszystkim w charakterze Boga (Kpł 26, 44-45; por. Pwt 4, 31).

7.5. PRZYMIERZE W MOABIE

W istocie rzeczy wydarzenia opisane w Księdze Powtórzonego Prawa są reminiscencją tych, które zaszły na Synaju (w tekstach deuteronomistycznych: Horeb). U wrót Ziemi Obiecanej stoi już jednak nowe pokolenie (Pwt 29, 12-13). Chociaż więc chodzi w gruncie rzeczy ciągle o to samo przymierze, to lud, który stawia się teraz przed Bogiem, nie uczestniczył w tamtych wydarzeniach (Pwt 29, 14-15).

Przymierze to niewątpliwie kluczowy element teologii Pięcioksięgi. Szczególnie wyraźnie jednak teologia ta odciska swoje piętno w Księdze Powtórzonego Prawa. Już w samej strukturze tej księgi wielu badaczy doszukuje się schematu odpowiadającego bilateralnym traktatom wasalskim znanym najpierw z dokumentów hetyckich, a później także neo-asyryjskich. Chociaż propozycje w tym względzie są różne i nie zawsze daje się dowieść, że taka relacja formalna jest w pełni adekwatna, to jednak wiele podobieństw do takich traktatów można bez wątpienia odnaleźć w deuteronomistycznej koncepcji przymierza. Teologia Księgi Powtórzonego Prawa skoncentrowana jest na nim do tego stopnia (termin *bērît* pojawia się tu 27 razy), że wielu badaczy właśnie z tego powodu postrzegało jej strukturę jako odzwierciedlenie schematu traktatów wasalskich znanych od XIII po VII wieku przed Chr.⁹⁷ Niewykluczone, że autorzy deuteronomistyczni i ich kontynuatorzy korzystali z takich wła-

⁹⁷ G.E. MENDENHALL, G.A. HERIAN, *covenant*, ABD, t. I, New York 1992, 1179-1188; J.G. McCONVILLE, *Deuteronomy, Book of*, w: *Dictionary of the Old Testament...*, 184-185; S.D. McBRIDE, *Deuteronomy, Book of*, w: *The New Interpreter's Dictionary...*, t. I, 108-117.

śnie dobrze znanych w regionie schematów. Nie musi to jednak oznaczać jakiejś ścisłej zależności czy ich decydującego wpływu na rozwój idei przymierza, a jedynie stanowić świadectwo wykorzystania ich formy dla lepszego podkreślenia, na czym polega istota wzajemnych relacji pomiędzy Bogiem i wybranym przez Niego narodem.

Deuteronomistyczna koncepcja przymierza ma niewątpliwie charakter bilateralny i tym samym trwanie tej relacji jest uwarunkowane wiernością wobec Prawa (por. Pwt 4, 13; 5, 2-3). Jahwe gwarantował wcześniej wypędzenie Kananitów, aby dać Izraelitom obiecaną ziemię (Wj 23, 30; 34, 11), ale też Izrael może podzielić ich los i zostać wygnany w ten sam sposób (por. Kpł 18, 24-30), jeśli nie dotrzyma warunków przymierza. Ta koncepcja powraca dość często w tekstach deuteronomistycznych (Pwt 4, 25-26; 8, 18-20; 28, 21-24. 63; 29, 21-28; 30, 17-18), antycypując niejako (na zasadzie proroctwa *post eventum*) wydarzenia związane z wygnaniem babilońskim. Warunkowość to zasadnicza różnica w stosunku do kapłańskiej idei przymierza łaski (Abraham: Rdz 15; Noe: Rdz 9). Z drugiej jednak strony, jak autorzy kapłańscy nie do końca mieli na myśli całkowitą bezwarunkowość przymierza, tak i Deuteronomista mówi o nim także jako o łasce wynikającej z obietnic złożonych przodkom (Pwt 4, 31; 7, 9; 8, 8). Według niego to przymierze miało swój początek na Horebie, ale jego ostateczna ratyfikacja nastąpiła w Moabie. Klasyczny przykład dotyczący aktualizacji przymierza z Horebu w pokoleniu w Moabie, znajduje się w Pwt 5, 2-3, gdzie pokolenie obecne na równi z przodkami jest adresatem przymierza z Horebu (por. Pwt 2, 14-16: informacja o wyginięciu w międzyczasie pierwszego pokolenia)⁹⁸.

Niezdolność Izraelitów do zachowania warunków przymierza podkreślana jest w Księdze Powtórnego Prawa na różne spo-

⁹⁸ Użyty jest tu klasyczny zwrot *krt brjt 'm* (w. 2; por. Wj 24, 8), stosowany w Księdze Powtórnego Prawa zarówno w odniesieniu do przymierza z Horebu (Pwt 4, 23; 5, 2; 9, 9), jak i tego zawartego w Moabie (Pwt 29, 11. 24).

soby⁹⁹. Najpierw jako o przyczynie mowa jest o permanentnych skłonnościach tkwiących w narodzie wybranym (Pwt 1, 26-46). Później źródło widzi się w doświadczeniach u stóp góry Horeb (Pwt 9-10) i całej serii następujących po nich praw, których należy strzec. W pewnym sensie lista tych praw jest zapowiedzią przyszłych upadków. Wreszcie przewidywane sprzeniewierzenia wobec przymierza znajdują odzwierciedlenie także w proroczej mowie Mojżesza (Pwt 29, 22-28; 32, 15-25; por. 31, 16-22). Tak więc jako realna i ciągle aktualna perspektywa w życiu narodu wybranego pojawiają się zarówno błogosławieństwa, jak i przekleństwa (Pwt 30, 1; por. Pwt 11, 26-32; 28). Księga jednak nie kończy się stwierdzeniem faktu, że Izrael trwale będzie niezdolny zachowywać wierność przymierzu. Choć taka kondycja narodu czyni realnym doświadczenie wygnania (Pwt 30, 4), to jednocześnie nie będzie to ostatnia propozycja ze strony Boga, który w nawiązaniu do obietnic złożonych przodkom (Pwt 30, 5), obiecuje taką wewnętrzną przemianę („obrzezanie serca”) narodu, aby mógł on trwać we wzajemnej relacji ze swoim Bogiem (Pwt 30, 6). Ostatecznie więc przymierze w Moabie nie jest jedynie prostą reminiscencją przymierza Synajskiego przeniesioną na nowe pokolenie Izraelitów, lecz stanowi reafirmację warunków przymierza „obrzezania” (por. Rdz 17 i Pwt 30, 6-10), które aktualizuje się w przyszłych pokoleniach (Pwt 29, 14-15) i antycypuje „nowe przymierze” gwarantujące trwanie wzajemnej relacji pomiędzy Bogiem i Jego ludem (por. Jr 31, 31-34) z akcentem na zobowiązania etyczne wpisane we wnętrze człowieka.

W Księdze Powtórnego Prawa przymierze oparte jest więc zarówno na doświadczeniach z przeszłości, jak i ukierunkowane na „dobrą” przyszłość narodu wybranego, o ile będzie on chciał dochować wierności i okazywać posłuszeństwo podstawowemu z wymagań (Pwt 7, 12-16; 11, 8-25; 26, 15; 30, 1-10). Podobnie jak Jahwe był z narodem podczas wyjścia z Egiptu, tak

⁹⁹ J.G. McCONVILLE, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, Grand Rapids 1993, 133-135.

będzie z nim podczas podboju Kanaanu (Pwt 1, 30-33; 7, 1; 9, 3; 31, 6. 8; por. 20, 1.4; 23, 14; Wj 14, 19-20; 33, 12-16). Zadaniem Izraelitów jest jednak oczyścić zdobytą ziemię z wszelkich obcych instalacji kultowych oraz usunięcie jej pierwotnych mieszkańców (Pwt 7, 5; 12, 2-3. 29-31; por. 16, 21-22; Wj 23, 20-33; 34, 11-14).

Wprowadzenie z Pwt 4, 44-49: „to jest Tora, którą Mojżesz dał Izraelitom” klasyfikuje tradycje zwarte w Pwt 5-28 jako dwie podstawowe legislacje składające się na warunki przymierza: Dekalog (Pwt 5, 2-21) oraz Torę Mojżesza uszczegółowioną w poleceniach (por. Pwt 6, 17.20), prawach i przykazaniach (por. Pwt 5, 1; 6, 1; 12, 1; 26, 16)¹⁰⁰. Gwarancją posiadania Ziemi Obiecanej jest Boża asystencja z jednej strony i wierność Prawu z drugiej (Pwt 8, 11-20; 11, 31-12, 1; 16, 18-20; 17, 14-15; 19, 1-3; 26, 1-3). Zależność ta ma charakter bilateralny (Pwt 26, 16-19), a cały zbiór praw postrzegany jest jako dokument przymierza.

Zaskakujący jest fakt, że choć w Pwt 26, 16-19 mowa jest wyraźnie o koncepcji „przymierza”, to jednocześnie brak jest samej terminologii, która wprost nawiązywałaby do tej idei. Niezwykła jest też, bardzo rzadka w Starym Testamencie (tylko dwa razy), kauzatywna forma użytych czasowników (*ʾāmar* w osnowie *hifil*), która wydaje się jednak nawiązywać do koncepcji przymierza¹⁰¹. Wzajemność wspomianej tu relacji pochodzi zapewne ze sfery adopcji i małżeństwa (por. 2 Sm 7, 14; Jr 31, 9; Oz 2, 4)¹⁰². Nie

¹⁰⁰ Najogólniej prawa zawarte w Pwt 12-26 można podzielić na sekcje: prawa religijne (Pwt 12-16) i cywilne (Pwt 19-25). Część z nich ma swoje precedensy w innych starożytnych kodeksach, część jest natomiast relekturą Kodeksu Przymierza. Bez ścisłej paraleli pozostają natomiast przepisy dotyczące struktur polityczno-jurydycznych (Pwt 16, 18-18, 22). Pwt 26 jest zwieńczeniem zbioru i dotyczy kultu. Por. G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26*, SBS 145, Stuttgart 1991.

¹⁰¹ Można zrozumieć tę formę w sensie: „spowodowałeś, że Jahwe rzekł...” lub „zgodziłeś się z deklaracją Jahwe, że...”. Wówczas odniesienie w. 17 dotyczyłoby zobowiązań Jahwe wobec Izraela por. R.D. NELSON, *Deuteronomy*, 311-312.

¹⁰² R. RENDTORFF, *Die Bundesformel: Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, SBS 160, Stuttgart 1995, 9-20.27-31.

ma jednak w Powtórzonym Prawie jasnej deklaracji, kiedy taka relacja zaczęła obowiązywać (Pwt 26, 18-19). Pojawiają się jedynie pewne aluzje do tego faktu (Pwt 27, 9; 29, 1. 19-15). Sama ceremonia zawarcia przymierza nie jest jednak nigdzie opisana. Enigmatyczne „tego dnia”/„dzisiaj” (Pwt 26, 16; 27, 9; 29, 1) może mieć więc na uwadze fakt, że każde kolejne pokolenie mogło to przymierze aktualizować w swoich czasach.

„Dzisiaj”, tj. w Moabie, gdzie rozgrywają się wydarzenia, oznacza tu także nowe otwarcie we wzajemnych relacjach pomiędzy Jahwe i wybranym przez Niego ludem. Następny rozdział (Pwt 27) opisuje ceremonię potwierdzającą to przymierze już po zdobyciu Ziemi Obiecanej w Sychem (!), a więc stanowi pewnego rodzaju prorocką wizję. Przymierze z Sychem odpowiada formalnie temu zawartemu na Horebie, o czym przekonać się można podczas dalszej lektury dzieła. Miasto to nie leży już w Moabie, lecz po zachodniej stronie Jordanu. Rozdział 27 przerywa zatem czasowe i geograficzne kontinuum i wybiega w przyszłość¹⁰³. Mimo że przymierze stanowi jeden z zasadniczych elementów teologii deuteronomistycznej, nie ma ono tu jakichś geograficznych czy materialnych ograniczeń. Idea przymierza, bazując na analogii traktatów politycznych, wyraża raczej wyłączność kultu jednego Boga i konieczność dochowania Mu wierności poprzez wypełnianie nadanych przezeń praw i nakazów, spodziewając się w zamian Jego opatrnościowej opieki i błogosławieństwa (por. Pwt 26, 16-19; 28, 13-15; 29, 12). Tradycja Prawa Mojżeszowego zostaje teraz skonsolidowana w „księdze Tory” (Pwt 29, 20; por. 28, 61.58)¹⁰⁴ i przekazana jako dziedzictwo opiece lewitów i starszych (Pwt 31, 9-13. 24-26; por. 17, 8-13; 27, 1. 9; 30, 8-10). Jej wtórny charakter względem Dekalogu podkreśla fakt złożenia tego dokumentu obok Arki Przymierza, w której znajdują

¹⁰³ Chodzi o późniejsze wtrącenie związane być może z późniejszą samarytańską tradycją kultu na górze Ebal (Pwt 27, 2-8) i Gerizim (Pwt 27, 11-13; por. Joz 8, 30-35); R.D. NELSON, *Deuteronomy*, 315-316; D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 21, 10-34, 12*, WBC 6B, Nashville 2002, 659-660.

¹⁰⁴ „Księga Tory” odnosi się tu do samej Księgi Powtórzonego Prawa.

się już tablice z przykazaniami (por. Pwt 10, 1-5 i 31, 24-27)¹⁰⁵. Powinna być ona odczytywana publicznie co siedem lat¹⁰⁶.

Kształtując swe życie narodowe według Prawa i instytucji przymierza mozaistycznego Izrael staje się świadkiem Boga wobec innych narodów, które podobnie jak on sam należą do Boga (Pwt 26, 19; por. Jr 13, 11; 33, 9). Jahwe zobowiązuje się być „Bogiem Izraela” (Pwt 26, 17; por. Rdz 17, 8). Taka perspektywa pozwala połączyć przymierze z Abrahamem z przymierzem Synajskim (Pwt 29, 12-13) i prowadzi obietnice złożone przez Jahwe do ich pełni. Dotąd urzeczywistnione zostały one tylko częściowo (Pwt 1, 10-11; 10, 22; 26, 5; por. Pwt 6, 3; 13, 17), gdyż obietnica ziemi czeka dopiero na swą realizację. Można więc sądzić, że w istocie zapowiedź wypełnienia obietnic oznacza przede wszystkim dar ziemi (por. Pwt 1, 20-21. 25. 35; 3, 18. 20; 4, 1. 40; 6, 1. 10. 18; 7, 1. 8. 12; 8, 1. 18; 9, 5; 10, 11; 11, 9. 21; 12, 1; 19, 8; 26, 3. 15; 27, 3; 30, 30; 31, 7. 21. 23; 34, 4)¹⁰⁷. Granice Ziemi Obiecanej w opisie postdeuteronomistycznego redaktora (Pwt 1, 7-8) zasadniczo nie różnią się od tych, które Jahwe nakreślił Abrahamowi (Rdz 15, 18-21). W ten sposób w Księdze Powtórzonego Prawa antycypuje się wypełnienie tej obietnicy, jak również zapowiedzianego stworzenia narodu (por. Rdz 12, 2), który ma na tej ziemi osiąść. Izrael ze swej strony zobowiązuje się do lepszego przestrzegania wymagań stawianych przez Boga (Pwt 5-26), co oznacza „miłość” i „lojalność” wobec Niego¹⁰⁸. Postawę miłości wyraża się w zachowywaniu Jego praw i pouczeń (Pwt 5, 10; 7, 9; 10, 12-13; 11, 1. 13. 22; 19, 9; 30, 16;

¹⁰⁵ Szerzej na ten temat por. J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, SiR 9, Szczecin 2006, 159-169.

¹⁰⁶ J.W. WATTS, *Reading Law. The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, BibSem 59, Sheffield 1999; B. STYPUŁKOWSKA, *Czytanie Księgi Prawa w zgromadzeniu wiernych za czasów Króla Jozjasza w przekazie Deuteronomisty i Kronikarza*, CzST30 (2002) 169-178.

¹⁰⁷ J.G. MILLAR, *Now Choose Life: Theology and Ethic in Deuteronomy*, Grand Rapids 1998, 55.

¹⁰⁸ T.D. ALEXANDER, *From Paradise*, 162-173.

por. Pwt 13, 3: nieposłuszeństwo jako zaprzeczenie „miłości”), zaś lojalności w odrzuceniu obcych bogów (Pwt 4, 15-16; 5, 7; 6, 14; 7, 4. 16; 8, 19; 11, 16. 28; 13, 2. 6. 13; 17, 3; 28, 14. 36. 64; 29, 18; 30, 17-18).

Wypełnieniem zapowiedzi zawarcia przymierza w Sychem jest perykopa opisująca to wydarzenie w Joz 24. Także po wejściu do ziemi Kanaan i podziale ziemi, tak jak przewiduje to Lb 33, 50-56; 34-35, mowa jest dopiero w szóstej księdze Starego Testamentu. Można więc sądzić, że pierwotnym zamiarem redaktorów była kulminacja wydarzeń opisanych w Pięcioksięgu w Księdze Jozuego, która nawet dzisiaj stanowi klimaks dla tego dzieła¹⁰⁹. Bóg bowiem obiecuje patriarchom (Rdz 12-50), a potem także Mojżeszowi i ich potomkom (Wj 3; 6) danie ziemi Kanaan. Przymierze w Sychem jest więc zwieńczeniem

¹⁰⁹ Istnienie Sześcioksięgu postulowali już m.in. H. Ewald; H. Holzinger, A. Kuenen, J. Wellhausen, G. von Rad, a wcześniej Bonfrère (1625), Spinoza (1670), Geddes (1792); por. J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998, 14. Jest wiele motywów, które wydają się potwierdzać takie rozszerzenie. Nakaz dotyczący kości Józefa, o czym jest mowa w Rdz 50, 25 i Wj 13, 19, wypełniony został dopiero w Joz 24, 32. Wymienić można także podobieństwo pomiędzy zakończeniem z Joz 24 i tym z Księgi Rodzaju (por. Joz 24, 29 i Rdz 50, 26). Historia Kaleba z Lb 13-14 zostaje podjęta na nowo w Joz 14, 13-15, zaś Joz 5, 12 opowiada o końcu epoki, w której Jahwe żywił Izraelitów manną na pustyni. Jej początek zaznacza się w Wj 16, 35. Pierwsza wzmianka o Jozuem w Biblii pojawia się już w Wj 17, 9, gdzie pełni on rolę dowódcy wojskowego, tak charakterystyczną dla niego w Księdze Jozuego. W Księdze Wyjścia określany jest też mianem „pomocnika” Mojżesza w czasie pobytu na pustyni (Wj 24, 13; Joz 1, 1). Według Lb 13, 16 nosił pierwotnie imię Ozeasz i był synem Nuna. Oprócz roli militarnej Jozue pełni także jakieś zadania kultowe. Towarzyszy Mojżeszowi na górę Synaj (Wj 24, 13; 32, 15-18) i pełni służbę w Namocie Spotkania (Wj 33, 11; por. Dz 7, 44-45). Jest jednym z dwóch, spośród dwunastu posłańców, którzy po misji zwiadowczej w ziemi Kanaan nie utracili zaufania w pomoc ze strony Boga (Lb 13-14). Tuż przed swoją śmiercią Mojżesz wyznaczył go na swego następcę (Lb 27, 12-23; Pwt 3, 23-28). Wszystkie te wzmianki poprzedzające jego dominującą rolę w Księdze Jozuego sugerują kontynuację pomiędzy nią i Pięcioksięgiem.

zamykającym wypełnienie tych obietnic. Wydzielenie Księgi Jozuego i Pięcioksięgu i nadanie śmierci Mojżesza (Wj 34)¹¹⁰ statusu pieczęci zamykającej okres objawienia Prawa dokonało się zapewne w późniejszym etapie redakcji i wynikało z sytuacji społeczno-politycznej, w jakiej przyszło żyć Izraelitom w okresie powygnaniowym (liczna diaspora m.in. w Egipcie i Mezopotamii, praktykująca Jahwizm, ale niezamieszkująca w Ziemi Obiecanej). Bycie prawowiernym potomkiem Abrahama i złożonych mu obietnic wiązano, od chwili tego wyróżnienia (epoka Mojżesza i czasy późniejsze) już nie z pobytem w Ziemi Obiecanej, ale z przestrzeganiem Prawa Mojżeszowego¹¹¹.

¹¹⁰ K. SCHMID, *The Late Persian Formation of the Torah: Observation on Deuteronomy 34*, w: *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. O. Lipschits, G.N. Knoppers, R. Albertz, Eisenbrauns 2007, 237–251.

¹¹¹ Th. RÖMER, *Das doppelte Ende des Josuabuches: einige Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um "deuteronomistisches Geschichtswerk" und "Hexateuch"*, ZAW 118 (2006), 523–548.

Ks. Jan Klinkowski

PRAWO I KULT

Pięcioksiąg otwiera przed nami przestrzeń kultu i prawa. Jaka jest wzajemna relacja między tymi pojęciami? Jeśli przyjmiemy, że kult jest formą naszego oddawania czci Bogu, to pojęcie kultu wydaje się być szersze od zasad prawnych, które ten kult porządkują. Z drugiej strony, gdy poddamy analizie poszczególne formy kultu, to prawo może obejmować zasady szersze niż szczegółowe kultyczne wskazówki wyrażające naszą cześć wobec Boga. To wzajemne przenikanie się dwóch przestrzeni w tradycji Pięcioksięgu przeszło długą drogę rozwoju. Zarówno kult, jak i prawo posiadały fazę tradycji ustnej, zanim zostały skonkretyzowane w utrwalonym tekście biblijnym. Księga Rodzaju prezentuje nam w sposób obrazowy przechodzenie od kultu tradycji mezopotamskiej do kształtującej się nowej wiary. Najważniejszym momentem kształtującej się tradycji jest zmiana przedmiotu kultu, czyli obrazu Boga. Formy zewnętrzne kultu dziedziczą wiele poprzednich zwyczajów, jednak z odrzuceniem ofiar z ludzi (Rdz 22, 1-19). Ostateczny kształt kultu utrwalony w Pięcioksięgu zamyka się w czasach po niewoli babilońskiej, czego wyrazem może być wprowadzony na początek Księgi Rodzaju hymn liturgiczny na cześć Boga Stwórcy (Rdz 1, 1-2, 4). W tej fazie refleksji teologicznej wspólnota posiada świadomość, że cały świat został stworzony przez Boga, a więc żadna rzeczywistość stworzona nie może odbierać czci boskiej ani w pełni wyrażać Boga. Definitywnie zatem zostają odrzucone wyobrażenia mezopotamskich bóstw astralnych (Rdz 1, 1-19), jak i egipski kult mocy bożych przedstawianych w symbolice postaci

zwierząt (Rdz 1, 20-26)¹. Prawdę tę uwypuklają słowa dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!” (Wj 20, 4, por. Pwt 5, 8)². Starotestamentowy człowiek posiadał poczucie zakorzenienia wszelkiego prawa w Bogu. Wiele zwyczajów prawnych wspólnota przejęła z tradycji Bliskiego Wschodu, ale wraz z wyjściem z Egiptu i proklamowaniem Dekalogu rozpoczyna się proces kształtowania się specyficznej tradycji prawnej. W tym procesie należy wyszczególnić dwa etapy znaczące: czasy reformy Ezechiasza (715–687) i Jozajsza (640–609)³ oraz etap niewoli babilońskiej. Z chwilą zburzenia Świątyni Jerozolimskiej, kiedy centrum życia kultycznego przestaje istnieć, akcent przesuwają się na oddawanie czci Bogu poprzez prawo, aż po epokę, kiedy prawo obejmie całe ludzkie życie i stanie się kultem⁴.

1. PRAWO

Prawo biblijne wyrosło na gruncie bliskowschodnich zwyczajów, które kształtowały się w kulturach wzajemnie przenikających się zarówno w czasie, jak i przestrzeni. Starożytny Izrael kształtował swoje normy prawne dziedzicząc prawa kultur Me-

¹ Wyrazem zoolatrii jest kult zwierząt. Określone żywe zwierzę jest nie-tykalne, oddaje mu się cześć i składa przed nim ofiary, traktując je podobnie jak wizerunek bóstwa. W sztuce religijnej zoolatria odciska swe piętno w ikonografii. Bóstwa przedstawiane są w postaci zwierząt (zoomorfizm), w postaci ludzi z głowami zwierząt (zoocefalizm) lub jako zwierzęta z głowami ludzkimi (zoomorfizm antropocefaliczny). Por. W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, 174.

² Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960.

³ Por. M. GRANT, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, 168–172.

⁴ W starotestamentowej tradycji kult i sprawiedliwość, liturgia i życie są ściśle powiązane. Por. B. MAGGIONI, *Il culto nell'Antico Testamento*, w: *Culto divino e liturgia. Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 12, Roma, 30–63.

zopotamii⁵ i Egiptu.⁶ Pierwszymi dokumentami prawnymi na terenie Mezopotamii są wyciosane w kamieniu akty własności, czyli kupna lub darowizny⁷. W tym kontekście należy odczytać akt nadania ziemi, który otrzymuje Abraham przez obejście kraju dla niego przeznaczonego (Rdz 13, 14-17)⁸. Akt nadania ziemi zostaje potwierdzony również wobec Mojżesza, który ogląda z góry Nebo poszczególne krainy otrzymanego kraju (Pwt 34, 1-4). Zwyczajowe prawo przyniesione przez patriarchów uległo przekształceniu pod wpływem zetknięcia z tradycją prawną Egiptu. Nowe Prawo proklamował na Synaju w imieniu Boga Mojżesz, ogłaszając Dekalog. Wokół tego fundamentalnego prawa kształtowała się tradycja prawna obejmująca całościowo życie człowieka. Jego obowiązywalność została oparta na przymierzu z Bogiem, a więc dotyczy ono wszystkich, którzy stanowią lud przymierza. Sformułowane Prawo mogło stanowić podstawę do wymierzania kary za jego naruszenie. Władzę sądowniczą wypełniał Mojżesz (Wj 18, 16) i jego następca Jozue (Pwt 34, 9; por. Lb 27, 18-23). W epoce federacji plemion wymiarem sprawiedliwości zajmowali się sędziowie, którzy przewodzili klanom. Jednym z motywów ustanowienia monarchii było pragnienie posiadania sędziego, którego zakres uprawnień byłby szerszy niż przywódców lokalnych (1 Sm 8, 5). Charakterystyka rządów Dawida opiera się na stwierdzeniu, że „panował nad całym Izraelem, wykonując sąd i sprawiedliwość nad całym ludem” (2 Sm 8, 15). Prestiż władzy królewskiej zależał w dużej mierze

⁵ Zbiór kodeksów prawnych starożytnego Sumeru, Babilonii, Asyrii i Królestwa Hetytów przedstawia: M.T. ROTH, H.A. HOFFNER, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1995.

⁶ W Egipcie istniało szczególne przywiązanie do zasady *maat*, która była jednocześnie ładem, prawdą, prawem, właściwą drogą postępowania, trwaniem i niezmiennością. Por. W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, 134.

⁷ Prawa te zostały zebrane w publikacji: I.J. GELEB, P. STEINKELLER, R.M. WHITING, *Earliest Land Tenure Systems in the Ancient Near East. Ancient Kudurrus*, Oriental Institute Publications 104, Chicago 1991.

⁸ Por. E. LIPIŃSKI, *Prawo bliskowschodnie w starożytności*, Lublin 2009, 38.

od umiejętności rozstrzygania spraw spornych. Taką sławę zdobył między innymi Salomon (1 Krl 3, 9.28). Drobniejsze sprawy rozstrzygali starsi, którzy mieli autorytet w lokalnej społeczności. Zasiadali oni w bramach miasta i ferowali wyroki w oparciu o Prawo Boże i lokalną tradycję (Rdz 23, 10. 18; Pwt 19, 12; 21, 3-8. 19; 22, 15; Hi 29, 7; Prz 24, 7; 31, 23). W późniejszej tradycji pojawia się nakaz ustanowienia w każdym mieście sędziów, którzy prawdopodobnie swój urząd zawdzięczali władzy królewskiej (Pwt 16, 18-20). Jednak najwyższą instancją pozostawał sam Bóg, który działa na zasadzie błogosławieństwa i przekleństwa (Kpł 26, 3-41; Pwt 11, 26-29; 27, 12-13; 28). Zawsze zatem Hebrajczyk mógł się odwołać od niesprawiedliwego wyroku do Bożej sprawiedliwości. Bóg posługując się błogosławieństwem i karą mógł wynagrodzić poniesioną krzywdę pokrzywdzonemu lub wymierzyć karę krzywdzicielowi.

1.1. PRAWO RELIGIJNE

Podstawowe prawo religijne zawarte jest w proklamowanym przez Mojżesza na Synaju zbiorze nakazów zwanym Dekalogiem. W Torze przytoczony jest on dwukrotnie: Wj 20, 2-17 i Pwt 5, 6-21 w nieco odmiennych wersjach, ale oba teksty odzwierciedlają pierwotny, bardziej skondensowany kształt. Życie religijne zostało znormalizowane w formie obowiązujących zasad w Prawie świętości (Kpł 17-26). Rytuał składania ofiar został w zasadniczy sposób określony w zbiorze praw Księgi Kapłańskiej (Kpł 1-7). Zasady obowiązujące kapłanów i rytuał święceń zawiera Kpł 8-10.

Prawo religijne oparte jest na relacji przymierza powołanego ludu z Bogiem osobowym, który działa w czasie. Bóg jest jedynym i nie ma innego, to fundamentalna prawda, do której Izrael dochodził stopniowo, ale którą ostatecznie uczynił swoim wyznaniem wiary (Pwt 6, 4). Wielkości Boga nie może wyrazić żadna rzeczywistość skończona, stąd kategoryczny zakaz spo-

ządzania wizerunków występujący w obu wersjach Dekalogu (Wj 20, 4 i Pwt 5, 8). Zakaz przywoływania imienia Bożego do czczych rzeczy przypomina, że Boga możemy prosić tylko do wspierania dobra, a prośba o pomoc w złych przedsięwzięciach będzie podlegała karze Bożej (Wj 20, 7). Widomym znakiem zawartego przymierza pozostawało obrzezanie (Rdz 17, 11) oraz wypełnianie nakazu pracy w ciągu sześciu dni i odpoczynku w dniu siódmym (Wj 20, 8-11; Pwt 5, 12-15)⁹. Wezwanie do szacunku wobec rodziców jest kontynuacją realizacji przymierza z Bogiem, które zostało wyrażone w darze ziemi i liczego potomstwa (Rdz 12, 1-2). Zakaz zabójstwa (Wj 20, 13) odwołuje się do aktu stwórczego, w którym Bóg jest źródłem życia. Kaina spotkała kara za zabójstwo brata (Rdz 4, 10-13) zanim zostało proklamowane przykazanie Boże: „Nie zabijaj!” Podobnie przykazanie: „Nie cudzołóż” (Wj 20, 14) odwołuje się do pierwotnego zamiaru Bożego ukrytego w akcie stwórczym, kiedy słyszymy, że Bóg „stworzył mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27), co jeszcze bardziej zostało potwierdzone słowami: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24)¹⁰. Przykazanie: „Nie kradnij” (Wj 20, 15) również posiada swoje zakotwiczenie w akcie stwórczym Boga. Z faktu stworzenia świata płynie absolutne prawo Boga do wszystkich istniejących rzeczy (Rdz 1, 1)¹¹. Przypomina o tym psalmista, wołając: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy. Albowiem On go na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami” (Ps 24, 1-2). Zatem kradzież jest nie tylko wykroczeniem wobec drugiego człowieka, ale również wobec Boga, bo człowiek jest tylko dzierżawcą po-

⁹ Por. J.S. SYNOWIEC, *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań Wj 20, 2-17; Pwt 5, 6-20*, Kraków 2004, 123-149.

¹⁰ Por. S. JANKOWSKI, *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Szczecin 2008, 13-27.

¹¹ Por. G. WITASZEK, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 24n.

siadanych rzeczy, a wszystko jest własnością Boga¹². Nawet wezwanie „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek” (Wj 20, 16, por. Wj 23, 1. 7; Pwt 19, 15-19) ma zakotwiczenie w obrazie Boga, który zna dobro i zło (Rdz 3, 5), a więc Bóg jest sędzią ludzkich czynów, wobec tego złożone fałszywe świadectwo jest próbą oszukania samego Boga.

Izraelita wchodząc na drogę realizacji przykazań rozpoczynał proces uświęcania, czyli wchodzenia w obręb obecności Boga. Drogę tę uszczegóławia Kodeks Świętości (Kpł 17-26)¹³, który wzywa do świętości całą społeczność Izraela i każdego z osobna: „Bądźcie święci, bo ja wasz Bóg jestem święty” (Kpł 19, 2; 11, 44; por. 20, 7. 8. 26; 21, 6. 8. 15. 23; 22, 9. 16. 32). Zatem jednym z głównych obowiązków Izraelity jest uświęcenie własne, rodziny i narodu, przez zachowanie nakazów, które dał święty Bóg¹⁴. Prawo moralne zostało głęboko zakotwiczone w prawie religijnym i nie sposób oddzielać decyzji życiowych od relacji do Boga.

1.2. PRAWO MORALNO-SPOŁECZNE

Prawo społeczne jest ściśle związane z zasadami religijnymi i moralnymi, ponieważ całe życie ludzkie jest podporządkowane Bogu. Jednym ze zbiorów norm, który reguluje wzajemne relacje między Hebrajczykami jest Kodeks Przymierza (Wj 20, 22-23, 33). Zasady Kodeksu Przymierza wyrastają ze zwyczajów bliskowschodnich oraz zawierają sformułowania specyficzne dla społeczności Izraela. Pierwotny kształt Kodeksu Przymierza został prawdopodobnie ogłoszony przez Jozuego w Sychem (Joz 24, 25-26). Obszerny zbiór zasad społecznych prezentuje

¹² Pierwotny zakaz kradzieży odnosił się w pierwszym rzędzie do kradzieży ludzi, co pozbawiało człowieka wolności. Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006, 160.

¹³ Syntezę orędzia Kodeksu Świętości przedstawia S. BIELECKI, *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, w: *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, 275-280.

¹⁴ Por. B. POŁOK, *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu*, Opole 1999, 71.

nam Kodeks deuteronomiczny zawarty w Księdze Powtórzonego Prawa (12-26). Jego zasadnicze zręby zostały sformułowane w czasach reformy Ezechiasza, później mogły być wprowadzone korekty dostosowujące prawa do koncepcji centralizujących kult w Jerozolimie w czasach reformy Jozjasza. Dziedzictwem kultury bliskowschodniej z pewnością pozostaje prawo odwetu, *lex talionis*, które przyjmuje surową zasadę: „życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę, oparzenie za oparzenie, rana za ranę, siniec za siniec” (Wj 21, 23-25; por. Kpł 24, 19-20; Pwt 19, 21). W praktyce życia społecznego surowy ekwiwalent wyrządzonej krzywdy zastępowano formą rekompensaty materialnej. Nie można było tego uczynić w jednym przypadku, gdy nastąpiło umyślne morderstwo; wówczas morderca powinien umrzeć (Lb 35, 31-34). Prawo jednak wymagało przynajmniej dwóch świadków obciążających w sprawach skazujących na śmierć (Lb 35, 30; Pwt 17, 6; por. 1 Krl 21, 10; Dn 13, 34). Za mniejsze przestępstwa często wymierzano karę chłosty ograniczoną do czterdziestu uderzeń (Pwt 25, 3); karę śmierci wykonywano przez ukamienowanie (Pwt 17, 7; por. 13, 10; Kpł 24, 14; Pwt 22, 21), ale prawnie dopuszczalny był inny sposób, jeśli wyrok wykonywał mściciel krwi¹⁵. Zabójca nieumyślny mógł szukać azylu w sanktuarium, trzymając się ołtarza lub szukając ucieczki w mieście (Lb 35, 9-34). Szczególną troską prawo otacza najsłabszych w społeczeństwie, a więc obcego, ubogiego, uciśnionego, wdowę i sierotę, nawet osobistego wroga (Wj 22, 20-26; 23, 4-9; Pwt 23, 16. 20; 24).

1.3. PRZEPISY CZYSTOŚCI RYTUALNEJ

Księga Kapłańska prezentuje zbiór zasad związanych z czystością rytualną (Kpł 11-16). To właśnie kapłanom powierza się funkcję stania na straży między *sacrum* a *profanum* (Kpł 10, 10; por. Ez 44, 23).

¹⁵ Por. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I i II, Poznań 2004, 173.

Bóg działa w całym świecie, ale są miejsca Jego szczególnej obecności. Na straży świętości Boga i Jego obecności w świecie stanęły przepisy rytualnej czystości. Przechodząc z jednej do drugiej sfery należało się oczyścić. Matka, która urodziła dziecko, powinna się oczyścić, ponieważ źródłem życia jest Bóg. Zatem powrót ze sfery działania Boga do zwykłych obowiązków małżeńskich powinien być rozgraniczony rytmem oczyszczenia. Kapłan po złożeniu ofiary powinien zmienić szaty i dokonać oczyszczenia, ponieważ w czasie składania ofiary został uświęcony. Obecność Boga byłaby sprofanowana, gdyby świętość została przeniesiona w inne sfery życia, w których mógłby się pojawić grzech.

Przejście ze sfery *profanum*, w której mógł się pojawić grzech, do przestrzeni obecności Boga wymagało rytu oczyszczenia. Kapłan, który zamierzał wejść w przestrzeń sakralną, musiał wcześniej dokonać rytualnego obmycia (Wj 29, 4; 30, 17–21; Kpł 8, 6; 16, 4). W Dniu Przebłagania najwyższy kapłan musiał się wykąpać i zmienić szaty, zanim wszedł do Miejsca Najświętszego; człowiek, który poprowadził kozła na pustynię, jak i ten, który dokonał spalenia ofiary za grzechy, powinni się wykąpać i wyprać szaty (Kpł 16, 23–28).

Żołnierze powracający ze świętej wojny musieli pozostawać przez siedem dni poza obozem, gdzie prali swoje ubrania i dostępowali rytu oczyszczenia. W tym przypadku desakralizacja następowała przez upływ czasu i czynności ablucyjne.

Do oczyszczenia używano wody zmieszanej z popiołem z czerwonej krowy. Wcześniejsze rytualne spalanie czerwonej krowy mogło posiadać symboliczne znaczenie. Przejście między czerwienią krowy a bielą popiołu mogło ukazywać przejście ze sfery grzechu (czerwień miała taką symbolikę) do sfery niewinności, co wyrażała biel. Ta woda święcona służyła do oczyszczeń; kropiono nią każdego, kto dotknął się zmarłego, kości czy grobu; służyła ona do oczyszczenia domu i mebli zmarłego (Lb 19, 11–12)¹⁶.

¹⁶ Por. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I i II, 473.

Szczególną formą zaciągnięcia nieczystości było stwierdzenie posiadania przez kogoś choroby skórnej, zwanej trądem. Kryteria orzekające przypadłość trądu znajdujemy w katalogu Księgi Kapłańskiej (13, 1–44). Kapłanom została zlecona funkcja weryfikacji czystości człowieka i jego przedmiotów po stwierdzeniu posiadania znamion trądu. Orzeczenie przez kapłanów kogoś za trędowatego kwalifikowało go do grona nieczystych, którzy musieli opuścić społeczność. Jeśli znamiona choroby zniknęły, chory musiał stawić się przed kapłanami, aby potwierdzić ustąpienie choroby i dostąpić rytu oczyszczenia (Kpł 14, 2–9). W ten sposób nieczysty był przywracany do życia społecznego.

Znano również proces uświęcenia osób, które wchodziły w bliższy kontakt z Bogiem. Arcykapłan nosił na czole *sis*, kwiat, w którym było wpisane jego wyjęcie ze stanu świeckiego i poświęcenie Bogu (Wj 39, 30; Kpł 8, 9). Osoby składające ślub *nazireatu* poświęcały się Bogu, odrywając się od zadań świeckich, a jednym ze szczególnych znaków było powstrzymanie się od picia wina oraz niestrzyżone włosy (Lb 6, 1–21).

Dużą część przepisów dotyczących oczyszczeń stanowią reguły odnoszące się do dozwolonych i zakazanych pokarmów. Na pierwszym miejscu dominuje zakaz spożywania krwi, w której znajduje się źródło życia. Następnie przedstawiona jest lista zwierząt nadających się do spożycia i ogólnie pokarmów¹⁷. W ten sposób lud uczestniczył w świętości, ponieważ oddzielał się od tego, co nieczyste, a więc stawał się ludem kapłańskim.

2. KULT

Księga Rodzaju informuje nas, że przodkowie Izraela czcili bóstwa mezopotamskie. Z tradycji o patriarchach dowiadujemy się o pochodzeniu przodków Izraela z Ur i Charanu. Ur było ojczyzną Teracha, ojca Abrahama. Z Ur jego rodzina udała się do

¹⁷ Por. J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, 259.

Charanu, gdzie umarł Terach (Rdz 11, 31. 32). Bóg obu miast, Ur i Charanu, nazywał się w języku sumeryjskim Nanna, a języku akkadyjskim – Sin (Su'en). Uchodził za boga mądrego, twórcę życia, przewodnika i obrońcę ludzi i pana przeznaczeń. Uważano go za ojca boga słońca. Jego małżonką była Ningal, czyli „wielka pani”, nazywana tak w języku sumeryjskim, a w języku fenickim i aramejskim – Nikkal¹⁸. W opowieściach o patriarchach prezentowana jest radykalna postawa zerwania ze starym kultem lunarnym i tworzenie się nowego kultu w oparciu o nowy obraz Boga. Zakaz oddawania czci księżycowi pojawia się w Pwt 4, 19 i 17, 3. Pomimo potępiających wypowiedzi znajdujemy świadectwa kultowego obchodzenia faz księżyca. Z Księgi Liczb dowiadujemy się o comiesięcznych ofiarach składanych przy nowiu księżyca (Lb 28, 11–15).

Pierwsze przykazanie mówi o oddawaniu czci samemu Bogu (Wj 20, 1–6; Pwt 5, 6–10). Cześć ta wyraża się całkowitym oddaniem życia Bogu, co przypomina nakaz: „Będiesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 5)¹⁹.

2.1. MIEJSCE KULTU

Miejsce kultu jest uświęcone, to znaczy że jest wyłączone z użytku świeckiego. Uświęcenie mogło następować przez szczególne objawienie się Boga w jakimś miejscu albo przez wydzielenie przestrzeni dla Boga spośród ziemi, którą człowiek użytkuje. Pierwszym miejscem postoju Abrahama w Kanaanie było Sychem. Tutaj Jahwe ukazał się Abrahamowi i przyrzekł kraj jemu i jego potomstwu. Wtedy Abraham zbudował tam ołtarz dla

¹⁸ Por. L. E. PEARCE, *Księżyc*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, 640.

¹⁹ Por. G. WAINWRIGHT, *Kult*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, 421–423.

Jahwe (Rdz 12, 6–7). Izaakowi Jahwe objawił się nocą w Beer-szebie. Izaak zbudował tutaj ołtarz i wzywał imienia Jahwe (Rdz 26, 23–25). Jakub doświadczył szczególnego spotkania z Bogiem w Betel i zawołał: „O jakże miejsce to przejmuje grozą!” (Rdz 28, 17). Mojżesz usłyszał z płonącego krzewu: „Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą!” (Wj 3, 5). Jednak pierwotny Izrael nie mógł się zatrzymać w jednym miejscu, gdyż był w drodze do Ziemi Obiecanej. Zatem miejsce święte przesunęło się wraz z wędrującym ludem. Obecnością Boga pośród wędrującego ludu była Arka Przymierza, a przestrzeń wokół niej została zarezerwowana dla kapłanów. Arka to skrzynia z drewna akacjowego, długa na 1,25 metra, szeroka i wysoka na 0,75 metra, powleczone złotem i zaopatrzona w pierścienie, w które wsuwało się drążki służące do jej przenoszenia. Na Arce znajdowała się szczerolota płyta zwana *kapporet*, co tłumaczy się jako przebłagania²⁰. Na przeciwległych końcach *kapporet* zamocowane były dwie figury cherubów, którzy ją osłaniali swoimi rozpostartymi skrzydłami. W Arce znajdowały się dwie kamienne tablice Prawa, otrzymane od Boga (Wj 25, 16; 40, 20). Wraz z Arką Przymierza (Świadectwa) przenoszony był Namiot Spotkania, zbudowany z ram drewnianych tworzących pomieszczenie o bokach 30 × 10 łokci, wysokości 10 łokci, otwarty od strony wschodniej. Wejście zasłaniała kurtyna, natomiast ostatnie 10 łokci wnętrza było podzielone ozdobną zasłoną, wyznaczającą w ten sposób granicę między Miejscem Świętym i Miejscem Najświętszym. Za zasłoną w Świętym Świętych umieszczano Arkę; w Miejscu Świętym stały świecznik i stół chlebów pokładnych; przed wejściem do Namiotu znajdował się ołtarz i basen do ablucji (Wj 40, 30). Namiot Spotkania otaczało ogrodzenie o wymiarach 100 × 50 łokci. Wydzielenie większej przestrzeni wokół miejsca sprawowania kultu czy ołtarza było charakterystyczne dla religijności

²⁰ Por. A. MOZGOL, *Teologia Arki Przymierza w psalmach i w tradycji pro-rockiej* (Ps 132; Jr 3, 14–18; 2 Mch 2, 1–8), Katowice 2003, 25.

Semitów²¹. Izraelitom nie wolno było się zbliżać do Namiotu Spotkania (Lb 28, 17).

Po wejściu do Kanaanu Hebrajczycy, przyjmując osiadły tryb życia, pragnęli również dla Boga wydzielić miejsce, w którym będzie dostępował szczególnej czci. Pierwszym takim miejscem stało się Gilgal, gdzie Izraelici rozbili obóz (Joz 4, 19; 5, 10; 9, 6; 10, 6), tutaj dokonali obrzezania (Joz 5, 9) i tutaj obchodzili Paschę (Joz 5, 10). W początkowym okresie zasiedlania Kanaanu centrum religijnym stało się Szilo. W Szilo wzniesiono Namiot Spotkania (Joz 18, 1), a także podzielono kraj rzucając losy (Joz 18, 19), lewitom przydzielono ich miasta (Sdz 21). Tu zgromadziło się dziesięć pokoleń, aby zastanowić się nad odstępstwem pokoleń na wschodnim brzegu Jordanu (Joz 22). Tutaj znajdowała się Arka Przymierza oraz siedziba kapłanów²². W czasach sędziów Gedeon ufundował sanktuarium w Ofra, ponieważ tutaj objawił się Anioł Jahwe (Sdz 6, 24).

Świątynia Jerozolimska zostanie zbudowana w miejscu, gdzie zatrzymał się Anioł Jahwe i gdzie Dawid zbudował ołtarz (2 Sm 24, 16-25).

Struktura Świątyni odzwierciedlała drogę prowadzącą człowieka do spotkania z Bogiem, który jest transcendentny. Kolejne stopnie świętości prowadziły przed oblicze Boże. Na początku wchodziło się na dziedziniec zwany zewnętrznym, na który prawdopodobnie mieli dostęp wszyscy przybywający. Dalej znajdował się wielki dziedziniec, który był wyższym stopniem świętości i był dostępny dla ludu przymierza. Kolejne stopnie świętości to *ulam*, czyli przedsionek miejsca świętego, *hekal* – miejsce święte, oraz *debir* miejsce Najświętsze (Święte Świętych). Przed przedsionkiem wznosiły się dwie kolumny z brązu nazywane *Jakin* i *Bo'az*. W *hekal* znajdował się stół chlebów pokładnych, siedmioramienny świecznik oraz ołtarz kadzenia. Miejsce Najświętsze, *debir*, było oddzielone od miejsca świętego kotarą.

²¹ Por. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I i II, 290.

²² Por. N.L. LAPP, *Szilo*, w: *Encyklopedia biblijna*, 1189.

Za nią znajdowała się Arka Przymierza przykryta płytą zwaną *kapporet* (przebłagania)²³. Tutaj uobecniał się w szczególny sposób Bóg. Mimo że po niewoli babilońskiej Arka Przymierza była w świątyni nieobecna, to jednak wierzono, że to miejsce jest przeniknięte obecnością Boga (później zwane *Szekina*). Obraz obłoku, który napełnia przestrzeń świętą sugeruje, że obecność Boga pojmowano bardzo realistycznie. Przed tę szczególną obecność Boga, tu na ziemi, arcykapłan mógł wejść tylko raz w roku w Dzień Przebłagania (*Jom Kippur*). W tym miejscu Bóg objawiał się najpełniej na ziemi, nie było innego miejsca, by Bóg był tak obecny, stąd istniała konieczność zachowania wielkiego dystansu wobec tej Jego obecności.

2.2. KAPŁANI I LEWICI

Funkcja kapłana na starożytnym Bliskim Wschodzie polegała na służeniu bogu, tzn. na zaspokajaniu wszystkich potrzeb i czczeniu go w domu, gdzie zamieszkiwała jego obecność²⁴.

W epoce patriarchów funkcje kapłańskie wypełniał przywódca klanu, który składając ofiary Bogu wypraszał potrzebne dary dla całej społeczności. Po wyjściu z Egiptu ofiarę Bogu składał Jetro, teść Mojżesza. Uczestnictwo w tej ofierze Hebrajczyków zaznaczone było przez udział Mojżesza i starszych ludu we wspólnej rytualnej uczcie (Wj 18, 12). Wydaje się, że rada Jetro dana Mojżeszowi: „Sam bądź przedstawicielem swego ludu przed Bogiem i przedstawiaj Bogu jego sprawy” (Wj 18, 19) sugeruje wypełnianie przez niego przynajmniej w jakiejś części funkcji kapłańskiej. Jednak specyficzne funkcje kapłańskie związane ze składaniem ofiar zostały powierzone Aaronowi i jego synom (Wj 28, 1). Wprowadzenie na urząd powinno dokonywać się poprzez ryt święceń (Wj 28, 41). Do grona kapłanów zali-

²³ Por. P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, Ząbki 2005, 73.

²⁴ Por. L.H. SCHIFFMAN, *Kapłani*, w: *Encyklopedia biblijna*, 510.

czeni zostali również Lewici, którzy prawdopodobnie wcześniej stanowili „gwardię” przyboczną Mojżesza (Wj 32, 25–29). Spoczywała na nich odpowiedzialność za porządek w sanktuarium i jego ochrona. Mieli prawo i obowiązek noszenia Arki Przymierza oraz udzielania błogosławieństwa w imię Boże (Pwt 10, 9). Ich zadaniem było też udzielanie rad i rozstrzyganie sporów, o czym świadczy posiadanie *tummim* i *urim* (Pwt 33, 8). Strzegli i wyjaśniali tekst Prawa oraz prawdopodobnie byli jego kopistami (Pwt 17, 18; 33, 10)²⁵. Uczestniczyli również w składaniu ofiar. Być może w czasach reformy Jozjasza (640–609 przed Chr.), gdy centralizowano kult w Jerozolimie i niszczone wszystkie inne sanktuaria, podzielono stan kapłański na dwie grupy: wywodzących się bezpośrednio od Aarona i z pokolenia Lewitów²⁶. Lewitom zlecono służbę w sanktuarium, ale kapłaństwu z rodu Aarona zarezerwowano przestrzeń Najświętszą (Lb 18, 2–6). W praktyce na czele kapłaństwa jerozolimskiego stanął ród wywodzący się od Sadoka, kapłana wspierającego Dawida i Salomona²⁷. Centralizacja umożliwiła kapłanom służącym w Świątyni Jerozolimskiej kontrolę nad całym kultem. Kolejnym etapem centralizacji kultu i władzy kapłańskiej był czas po powrocie z niewoli babilońskiej. Wzrosła wówczas rola arcykapłana, który nosił na czole złoty kwiat, na którym wygrawerowany był napis: „Poświęcony dla Jahwe” (Wj 28, 36); poświęceni powinni być również pozostali kapłani (Kpł 21, 6), wydzieleni w ten sposób ze stanu świeckiego. W czasie sprawowania swoich funkcji kapłani powinni wykonywać je w taki sposób, by uniknąć pomieszania między *sacrum* i *profanum*: wchodząc do sanktuarium kapłani przywdziewali specjalne szaty (Wj 28, 43), tam te szaty musieli wyprać (Lb 8, 7) i oczyścić się przez ablucje (Wj 30, 17–21; 40, 31–32; Kpł 8, 6), nadto powinni byli powstrzymać się od

²⁵ Por. J.R. PORTER, *Lewici*, w: *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., 669.

²⁶ Por. J.A. SOGGIN, *Lewici*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, 435.

²⁷ Dyskusyjna pozostaje kwestia pochodzenia Sadoka. Niektórzy utrzymują, że należał do rodu Aarona, inni sugerują, że pochodził z Hebronu. Por. L.H. SCHIFFMAN, *Sadok*, w: *Encyklopedia biblijna*, 1069.

picia wina i innych napojów upajających (Kpł 10, 8–11)²⁸. Kapłani, jako wyjęci ze świata, mogli zatem reprezentować lud przed Bogiem, a zarazem mogli wyprosić działanie Boga pośród ludu w formie Jego błogosławieństwa.

2.3. ŚWIĘTA

Idea świętowania zakotwiczona jest w prawdzie, że Panem czasu jest jedyny władca wszystkiego, sam Bóg. Człowiek jest tylko dzierżawcą czasu. Bóg ofiarowuje w dzierżawę czas, a więc poszczególne dni jego życia, a człowiek powinien ten czas zagospodarować dobrem dla chwały Bożej. Przypomnieniem faktu panowania nad czasem Pana Boga był każdorazowo dzień siódmego tygodnia, czyli szabat. Z czasu, który ofiarował Bóg, człowiek powinien zapłacić jakby podatek²⁹, oddając jeden dzień tygodnia Bogu. Ponieważ Bóg jest również właścicielem przestrzeni, w której człowiek żyje, a więc ziemi, dlatego w tym dniu człowiek powinien pozostawić wszelkie zajęcia, by uświadomić sobie, że ziemia, którą uprawia, należy do Pana. Szabat nawiązuje zatem do opisu biblijnego Rdz 2, 2–3, w którym Bóg jest ukazany jako odpoczywający. Bóg jednak się nie męczy (Iz 40, 28), a dzień odpoczynku został dany człowiekowi, aby sobie uświadomił, że Bóg jest Stwórcą, a człowiek jedynie zarządcą, ewentualnie użytkownikiem ziemi³⁰. Możemy podglądać wszechświat, możemy go podsłuchiwać i poddawać analizie, możemy odkrywać prawa natury, opanowywać materię i z niej wytwarzać wedle naszych możliwości przeróżne dobra. Nigdy jednak nie będziemy stwór-

²⁸ Por. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I i II, 364.

²⁹ Człowiek przestrzegając szabat uiszcza niejako dziesięcinę z подарowanego przez Boga czasu. Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, 357.

³⁰ Idea służebnej roli człowieka wobec własności należącej do bóstwa znana jest już u Sumerów. Por. M. BIELECKI, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1996, 104.

cami³¹. Szabat był okazją do zdobycia się na chwilę dystansu wobec panowania człowieka nad materią, wobec tego, w jakim stopniu władza jego przejawia się w sprawności w pracy odtwórczej, w produkcji. Te idee potwierdza Księga Wyjścia 20, 9-11.

Nieco inny aspekt dnia siódmego ukazuje nam tradycja zawarta w Pwt 5, 12-15. Autor natchniony powołuje się tutaj na motyw wyzwolenia z niewoli w Egipcie jako przyczynę świętowania szabat. Siódmy dzień nabiera w tym momencie znaczenia dnia wolności od wszelkiego przywiązania do tej rzeczywistości.

W każdym ze świąt obchodzonych przez Izraelitów spotykamy ukrytą w jakimś stopniu ideę poświęcenia części czasu świeckiego dla Boga oraz aspekt związany z historią zbawienia, a więc wątek upamiętniający jakieś wyjątkowe wydarzenie związane z interwencją Boga w dzieje narodu.

2.3.1. Pascha

Na święto Paschy składały się właściwie dwie uroczystości: samej Paschy, obchodzonej wieczorem 14 nisan³² na pamiątkę wyjścia Izraelitów z Egiptu oraz Przaśników (*Chag ha-Macot*)³³, obchodzonych od 15 nisan, na pamiątkę pierwszego dnia pobytu ich na pustyni i spożywania na niej chlebów niekwaszonych³⁴. Należy dołączyć do tej uroczystości święto Pierwocin, które wywodziło się ze starej tradycji rolniczej składania ofiary z pierwszych zbiorów. Święto Paschy mogło być również znane przed

³¹ Por. S.P. De VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 1999, 100.

³² Księga Wyjścia mówi o miesiącu abib (13, 4), który przyjął później nazwę babilońską nisan. Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, Katowice 1977, 15.

³³ Święto Przaśników osobno zostało zaprezentowane w tekstach: Wj 23, 14-16; 34, 18-26 i Pwt 16, 16. Papirus *Pesach* z Elefantyny, datowany na 419 r. przed Chr., dowodzi, że w tamtym czasie Pesach i Przaśniki obchodzono już jako jedno święto. Por. E. GAL-ED, *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005, 34.

³⁴ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 11n.

wyjściem Izraelitów z Egiptu jako święto nomadów, którzy składali ofiarę z baranka, rozpoczynając wiosenne wypasy trzody. Podobne święto znane było wśród Maorbitów pod nazwą *dabiha*. Polegało ono na tym, że ich pasterze zabijali zwierzę, zwane przez nich *dabiheb*, przez otwieranie mu żył na szyi i składali je bóstwu na ofiarę. Krwią tą skrapiali wejścia do namiotów, aby ona broniła ich przed złymi wpływami demona niszczyciela i zachowała przy życiu. Następnie urządzano ucztę, podczas której spożywano baranka³⁵. Podobnie święto Przaśników mogło wywodzić się z tradycji spożywania chleba niekwaszonego w okresie żniw³⁶. W Kanaanie znane było święto wiosny, odradzania się życia w przyrodzie³⁷. Przed rozpoczęciem nowych żniw trzeba było usunąć cały zapas starego zboża, by nie zdesakralizować nowego ziarna przez zetknięcie ze starym³⁸. Święto to obchodzono zatem na początku żniw jęczmienia, które były w ogóle początkiem żniw. Liturgicznym przeżyciem tej idei było spożywanie chleba z nowego zboża, niekwaszonego, wyłącznie z nowej mąki³⁹. Natomiast w Egipcie istniała tradycja, że król ścinał połączonym sierpem pierwszy snop jęczmienia w czasie święta o charakterze dożynek obchodzonego 11 pachonos⁴⁰. Podobny zwyczaj spotykamy w Izraelu, gdzie w czasie nocnej ceremonii ścinano pierwsze kłosa jęczmienia i zanoszono do Świątyni, aby złożyć Bogu w ofierze dziękczynnej⁴¹.

³⁵ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 12n.; S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 1987, 102; J. WARECHA, *Dawny Izrael*, Warszawa 1995, 51n.

³⁶ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 14.

³⁷ Por. N. SOLOMON, *Judaizm*, tłum. J. Mytkowska, Warszawa 1997, 65.

³⁸ Por. C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, t. 2, tłum. Stańczyk, Tychów 1995, 167.

³⁹ Por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, 308.

⁴⁰ Por. A. NIWIŃSKI, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, 281n.

⁴¹ Por. E. GAL-ED, *Księga świąt żydowskich*, 35.

Przygotowania do Paschy rozpoczynano dziesiątego dnia miesiąca poprzez czynność oddzielenia baranka od stada, by zachować rytualną czystość. Zwierzę – jednoroczny baranek lub koziołek (Wj 12, 5) – powinno być bez skazy, chociaż Pwt 16, 2 podaje, że mogło nim być też cielę⁴².

Ofiarę paschalną trzeba było złożyć 14 nisan o zmierzchu (Wj 12, 6; Pwt 16, 8). Święta paschalne trwały siedem dni (Wj 12, 15). W tym czasie wolno było spożywać wyłącznie chleby praśne, tak że nawet przechowywanie kwasu pod jakąkolwiek postacią było surowo zabronione (Wj 12, 15. 18. 20). Poszukiwanie kwasu w domu rozpoczynano już w wigilię wieczorem, a więc 14 nisan po zmierzchu (dzień zaczynał się o zmierzchu) należało tę czynność zakończyć do godziny 6, czyli 12 (południe 14 nisan), a znalezione pokarmy lub płyny należało spożyć, dać zwierzętom lub zniszczyć. Pracować można było do południa w Judei, a w Galilei nie wolno było pracować przez cały 14 nisan. Od południa 14 nisan obowiązywał post ścisły: „W przeddzień Święta Paschy, na krótko przed ofiarą południową, nie wolno nic jeść aż do zapadnięcia ciemności. Nawet najgłodniejsi spośród Izraelitów nie mogą wówczas jeść bez naruszenia przepisów Prawa” – Pes 10, 1; por. pPes 10, 1 (172, 12)⁴³. Ofiarę z baranków zaczynało składać o godzinie ósmej i pół, czyli o 14,30. Ofiarę paschalną należało złożyć i spożywać w miejscu wybranym przez Boga (Pwt 16, 5-7)⁴⁴. Miejszem składania ofiary był dziedziniec kapłański. W czasie zabijania baranków śpiewano *Hallel* – Ps 112/113–117/118. Baranka zabijał właściciel, kapłan odbierał tylko krew. Następnie wieszano baranki na hakach i wyjmowano części przeznaczone na ofiarę: „cały tłuszcz ogonowy, tłuszcz, który okrywał

⁴² Por. J.H. HAYES, *Pascha*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, 583.

⁴³ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 26.

⁴⁴ Tamże, 16.

wnętrznosci, oraz cały tłuszcz, który przylegał do nich, i obie nerki wraz z tłuszczem, który je okrywa, który sięga do łędźwi, a także i płat tłuszczu, który jest na wątrobie” (Kpł 3, 9-11). Nie wolno było łamać kości barankowi (Wj 12, 46). Zabitego baranka przynoszono do domu w skórze i przygotowywano go do pieczenia w piecu chlebowym. Następnie przebijano baranka prętem z drzewa granatu, a przednie nóżki rozpinano na drugim pręcie, w ten sposób powstawała forma krzyża. Nie wolno było wynosić poza dom żadnego kawałka potraw paschalnych, zwłaszcza mięsa baranka (Wj 12, 46). Paschę należało rozpocząć o zmierzchu z 14 na 15 nisan i zakończyć najpóźniej przed świtem.

W czasie wieczerzy paschalnej spożywano oprócz baranka chleb niekwaszony: „Nie będziesz jadł wraz z nią chleba kwaszonego. Abyś pamiętał o dniu wyjścia z ziemi egipskiej po wszystkie dni swego życia, przez siedem dni będziesz jadł z tymi ofiarami praśniki – chleb upokorzenia, gdyż w pośpiechu wyszedłeś z ziemi egipskiej” (Pwt 16, 3). Do picia służyło wino, które spożywano w kielichach o pojemności ¼ logu, czyli ok. 0,44 l. Do wina dolewano 2/3 lub ¾ wody. Do posiłku podawano zioła, najczęściej o cierpkim smaku, aby przypomnieć o gorzkim losie pobytu w Egipcie. Zatem wśród ziół dominowała dzika sałata (*chazeret*) oraz cykoria, rzeżucha, gorzka kapusta. Podawano również leguminę owocową (*charoset*), w skład której wchodziły figi, daktyl, migdały, a zabarwiona była cynamonem na czerwony kolor, aby przypominać ciężką pracę przy wyrobie cegieł w Egipcie⁴⁵.

W wieczerzy paschalnej mogli uczestniczyć tylko ci, którzy byli obrzezani i znajdowali się w stanie czystości rytualnej (Wj 12, 44n. 48). W pierwszym i ostatnim dniu powinno się uczestniczyć w zgromadzeniu liturgicznym.

⁴⁵ Por. E. GAL-ED, *Księga świąt żydowskich*, 31.

Strój świąteczny powinien tak być dobrany, aby wyrażał gotowość do drogi, ponieważ Pascha przypominała moment wyjścia z Egiptu. „Tak zaś spożywać je będziecie: Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie, gdyż jest Pascha na cześć Jahwe” (Wj 12, 29-36).

Pascha zachowała bardzo starożytny rytuał świętowania w gronie rodzinnym. Mimo że święto zostało później związane ze Świątynią Jerozolimską, to jednak nadal było obchodzone w gronie rodzinnym. Związanie święta z Jerozolimą mogło nastąpić w czasach Jozjasza, po 622 r. przed Chr.⁴⁶ Zwyczaj pielgrzymowania do Jerozolimy stał się obowiązkowy po niewoli babilońskiej. Ze względu na liczną grupę przybywających pielgrzymów umożliwiano obchodzenie Paschy również w miejscowościach położonych wokół Jerozolimy.

Księga Jubileuszów (18, 18n) wiąże Paschę z ofiarą z Izaaka, która według autora tej księgi miała przypaść na 14 nisan⁴⁷.

Szczególne znaczenie nocy paschalnej podkreślano przez fakt otwierania świątyni przez kapłanów zaraz po północy⁴⁸. Właśnie po północy oczekiwano w noc paschalną Mesjasza⁴⁹. Z punktu widzenia historycznego Żydzi w czasie Paschy wspominali czas wyzwolenia z Egiptu, ale wybiegali również ku przyszłości, oczekując wybawienia z wszelkiej niedoli w przyszłości. Święto Paschy zatem posiadało szczególny wymiar zbawczego działania Boga.

⁴⁶ Teksty nakazujące obchodzenie Paschy w miejscu wybranym przez Boga (Pwt 16, 2. 5-6) przypisuje się czasom Jozjasza. Por. J. UNTERMAN, *Pascha*, w: *Encyklopedia biblijna*, 901.

⁴⁷ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 21n.

⁴⁸ Por. J. FLAWIUSZ, *Antiquitates Judaicae*, XVIII, II,2.

⁴⁹ Por. B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, 148.

2.3.2. Święto Tygodni

Święto Tygodni (*Szawuot*)⁵⁰ – Pięćdziesiątnica⁵¹ – obchodzono 6 siwan⁵², a w diasporze również 7 siwan⁵³, to jest na przełomie maja i czerwca. Święto to należało do trzech świąt pielgrzymkowych wraz ze świętem Paschy oraz świętem Namiotów (Wj 23, 17; 34, 23; Pwt 16, 16)⁵⁴. Pełny obchód liturgiczny

⁵⁰ Członkowie gminy Qumran uważali je za największe swoje święto i podczas jego obchodów odnawiali przymierze z Bogiem. Por. S. WYPYCH, *Pięćciosiag*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 1, 137.

⁵¹ Określenie greckie *pentekostē* pojawia się tylko dwa razy w LXX, a mianowicie w Tb 2, 1 i 2 Mch 12, 32. Por. J.B. TYSON, *Pięćdziesiątnica*, w: *Encyklopedia biblijna*, 948.

⁵² Precyzując datę obchodzenia święta na szósty dzień siwan podążamy za tradycją faryzejską. Według ich opinii szabat oznacza pierwszy dzień Paschy, dlatego odliczanie zaczyna się następnego dnia, czyli szesnastego nisan, a więc *Szawuot* przypada na szósty dzień siwan. Sekta bajsosim natomiast rozumiała szabat, od którego należało liczyć siedem tygodni, dosłownie (Miszna, Menachot 10, 3), i dlatego według nich święto Szawuot musiało zawsze przypaść w niedzielę. Według tradycji saduceuszy i eseneńczyków z Qumran Święto Tygodni wypadłoby zawsze w pierwszym dniu po szabacie, czyli w naszą niedzielę. Jednak między środowiskiem saduceuszy a środowiskiem z Qumran istniała różnica w obliczaniu tego dnia, dlatego nie był to ten sam pierwszy dzień tygodnia. Eseneńczycy zaczęli liczyć od szabatu następującego po święcie Paschy. Zgodnie z eseneńskim kalendarzem słonecznym potrząsanie snopem przypada zawsze w niedzielę dwudziestego szóstego dnia miesiąca nisan, a *Szawuot* – w niedzielę piętnastego siwan. Felasze z kolei obchodzili *Szawuot* dwunastego dnia miesiąca siwan, ponieważ szabat rozumieją jako siedmiodniowy okres świąteczny i zaczynają liczenie dopiero po zakończeniu Paschy. Por. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, 322; E. GAL-ED, *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005, 68n.

⁵³ Zob. A. UNTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, 266 również M. TOMAŁ, *Jak modlą się Żydzi*, Warszawa 2000, 177.

⁵⁴ Por. N. SOLOMON, *Judaizm*, 64n. G. von Rad uważa, że święto Paschy dołączyło później do świąt pielgrzymkowych, ponieważ początkowo było obchodzone w gronie rodzinnym w domach; por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 32.

wiązał się z pielgrzymką do Jerozolimy. Po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. po Chr. Święto Tygodni wraz z pozostałymi świętami przeszło ewolucyjne przemiany dostosowując się do sytuacji, w której ustały ofiary świątynne. Jednak zachowana tradycja w ramach judaizmu przechowała wiele pierwotnych idei, które rzucają światło na znaczenie teologiczne świąt w czasach kształtowania się Tory. Tradycja Talmudu i literatura rabiniczna Święto Tygodni ściśle wiąże ze świętem Paschy, stąd również Święto Tygodni bywa nazywane *Aceret*, co oznacza „zakończenie”.⁵⁵ W ten sposób Święto Tygodni stało się zamknięciem święta Paschy.

Najstarsza nazwa tego święta brzmiała Święto Żniw⁵⁶ i wskazywała na czas zakończenia zbiorów. Żniwa rozpoczynały się zbiorem jęczmienia, a kończyły się zbiorem pszenicy. Żniwa trwały w Palestynie około pięćdziesięciu dni. Po tym czasie składano ofiarę w świątyni. Należało złożyć ofiarę z różnych zwierząt i z chleba z nowego zboża. „Przyniesiecie z waszych siedzib po dwa chleby do wykonania nim gestu kołysania, każdy z dwóch dziesiątych efy najczystszej mąki, kwaszone” (Kpł 23, 17 por. Lb 28, 26-31)⁵⁷. Ofiara była uwieńczeniem zbioru pszenicy i składała się z pierwszych owoców (*bikurim*)⁵⁸. W przeciwieństwie do początku żniw, kiedy spożywano chleb niekwaszony, teraz, przy końcu żniw spożywano chleb kwaszony z pszenicy jako codzienny⁵⁹. Rolniczy charakter Święta Tygodni podkreśla fakt czytania w liturgii synagoidalnej w drugi dzień tego święta tekstów z Księgi Rut. Treść księgi prowadzi nas od żniw jęczmienia do żniw pszenicy⁶⁰.

⁵⁵ Por. S.P. de VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, 193. Takie połączenie świąt jest bardzo stare, skoro określenie „*Asartha*” przytacza Józef FLAWIUSZ, *Antiquitates Judaicae*, III, X, 6.

⁵⁶ Por. Wj 23, 16.

⁵⁷ Por. J.B. TYSON, *Pięćdziesiątnica*, 948.

⁵⁸ Por. M. TOMAL, *Jak modlą się Żydzi*, 177.

⁵⁹ Por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, 320n.

⁶⁰ Por. S.P. de VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, 194.

Opierając się na Tradycji zawartej w Wj 19, 1 łączy się Święto Tygodni z Synajem⁶¹. Hebrajczycy w trzecim miesiącu od momentu opuszczenia Egiptu przybyli na pustynię Synaj i tu Jahwe zawarł z nimi przymierze. Zbieżność czasu sprawiła, że Święto Tygodni zostało złączone z historią zbawienia i stało się uroczystością odnowienia przymierza. Wydaje się, że podstawę do takiej ewolucji święta zanotował autor 2 Krn 15, 10-14⁶². Zatem byłoby to świadectwo z czasów po reformie Ezdrasza zamykające się między IV a II wieku przed Chr.⁶³ W synagogach odczytuje się Dekalog na pamiątkę otrzymania go na górze Synaj⁶⁴. Synagogi i mieszkania żydowskie przystraja się zielenią, na pamiątkę zieleni i kwiatów, jakimi okryła się pustynna góra Synaj w momencie objawienia⁶⁵. Wydaje się, że tradycja ta wzięła swój początek z rolniczego charakteru tego święta. Atmosfera dożynekowa wieńcząca żniwa skłaniała do przystrajania domów. Z chwilą nadania świętu wymiaru odnowienia przymierza staremu zwyczajowi strojenia domów w czasie dożynek nadano również nową wymowę związaną z Synajem. Zwyczaj studiowania Tory przez ostatnią noc przed świętem wywodzi się z midraszu, w którym wspomina się, jak Izraelici na Synaju zaspali i Moj-

⁶¹ W liturgii synagoidalnej czyta się z okazji Święta Namiotów fragment Księgi Wyjścia 19-20 mówiący o zawarciu przymierza na Synaju. Por. J.F. JANSEN, *Pięćdziesiątnica*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, 594n.

⁶² Por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, 323.

⁶³ Na temat czasu powstania Księgi Kronik S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992, 72. Tradycja włączenia idei przymierza do święta rolniczego obchodzonego w Jerozolimie może sięgać czasów reformy Jozjasza 622 r. przed Chr., gdy przyswajano na południu tradycję zniszczonego przez asyryjczyków królestwa północnego. Święto odnowienia przymierza było obchodzone w sanktuarium w Sychem (Joz 24, 1-28). Mogło ono dać początek tradycji odnawiania przymierza każdego roku w czasie Święta Tygodni i co siedem lat w czasie Święta Namiotów (Pwt 31, 10-13). Warto zauważyć, że w roku szabatowym, gdy ziemia powinna leżeć odłogiem, pewne rytzy związane z uprawą ziemi traciły swój sens.

⁶⁴ Por. A. UNTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, 266.

⁶⁵ Por. N. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, 68.

żesz musiał ich budzić⁶⁶. Jako święto odnowienia przymierza odnotowane zostało w Księdze Jubileuszów⁶⁷; w tym przypadku nawiązuje ono do przymierza z Noem⁶⁸. Członkowie gminy Qumran uważali je za największe święto i podczas jego obchodów odnawiali przymierze z Bogiem⁶⁹. Był to dzień przyjmowania nowych członków do wspólnoty⁷⁰. Należy przypuszczać, że wspólnota eseneńska, która prawdopodobnie w Qumran posiadała swoje centrum duchowe, również dzień Pięćdziesiątnicy traktowała jako najważniejsze święto. Zatem pokaźna część społeczności Izraela uważała dzień nadania Prawa za najważniejsze wydarzenie w roku liturgicznym.

2.3.3. Święto Namiotów

Święto Namiotów⁷¹ (*Sukkot*) obchodzono 15–22 tiszri (wrzesień / październik)⁷². Było jednym z trzech głównych świąt w żydowskim roku liturgicznym, w Jerozolimie obchodzono je przez siedem⁷³ lub osiem dni⁷⁴. W czasach Jezusa żydowscy piel-

⁶⁶ Por. A. UNTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, 266.

⁶⁷ Por. Zob. Jub 6, 17n; 15, 1-16; 22, 1-9. Autor Księgi Jubileuszów genezę tego święta wyprowadza od przymierza zawartego z Noem, a następnie z Abrahamem.

⁶⁸ Por. J.B. TYSON, *Pięćdziesiątnica*, 949.

⁶⁹ Por. S. WYPYCH, *Pięćksiąg*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 137.

⁷⁰ Por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, 323.

⁷¹ Określenie „Święto Namiotów” może wywodzić się od pierwotnego zwyczaju budowania namiotów na polu dla zbierających owoce oraz ochrony zebranych plonów. Następnie włączono w tę tradycję ideę wędrowania przez pustynię i zamieszkiwania w tym czasie w namiotach. Nawiązując do tych tradycji, wszyscy powinni mieszkać przez siedem dni w szałasach z liści. Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, 354n.

⁷² Por. A.J. LEVORATTI, *Księga Kapłańska*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, 382.

⁷³ Por. J.J. CASTELOT, A. CODY, *Instytucje religijne Izraela*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 1978.

⁷⁴ Por. J. FLAWIUSZ, *Antiquitates Judaicae*, III, X, 4 oraz XI, V, 5.

grzymi przybywali ze wszystkich stron Ziemi Świętej i diaspory, a więc z obszaru cesarstwa rzymskiego i ziemi Partów⁷⁵. Tradycją swą sięga do jesiennego święta związanego ze zbiorem plonów, przede wszystkim winobraniami. Było niejako dożynkami obchodzonymi na zakończenie rocznego cyklu wegetacyjnego i łączyło się ze złożeniem w darze plonów⁷⁶. Reminiscencją pierwotnego charakteru rolniczego święta może być gromadzenie czterech gatunków roślin: gałąź palmy (*lulaw*)⁷⁷, gałązki mirtu i wierzby oraz owocu cytryny⁷⁸, które związane razem służyły do wyrażenia radości przez wymachiwanie w czasie recytacji *Hallelu* (Ps 113–118)⁷⁹. Według tradycji rabinicznej gałązki symbolizowały dobre uczynki. Gromadzono je i przeglądano już pierwszego dnia święta⁸⁰. Ludzie nieśli mirt, gałązki wierzby i palmy w prawej ręce, w lewej zaś cytron, wszystkie symbolizujące żni-

⁷⁵ Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, 201.

⁷⁶ Por. W. LANGER, *Święto Namiotów*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, 1297.

⁷⁷ Palma daje owoce, ale nie ma przyjemnego aromatu, i uosabia Żyda studiującego Torę, lecz niewypełniającego przykazań. Mirt ładnie pachnie, lecz nie daje owoców; wierzba nie ma woni ani owoców. Rośliny te, ściśle ze sobą związane, trzeba trzymać mocno na znak wspólnoty duchowej. Wspólnota żydowska powinna się jednoczyć, bo wówczas silniejsi duchem będą wspomagać słabszych. Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, 244n.

⁷⁸ Opis cytryny, zwanego jabłkiem medyjskim lub perskim zawdzięczamy Teofrastowi (371–287 przed Chr.). Grecy, ze względu na podobieństwo zapachu do drewna cedrowego, nazywali go jabłkiem cedrowym. Wergiliusz (70–19 przed Chr.) określa go mianem jabłka złotego lub szczęśliwego. Pliniusz Starszy (24–79 po Chr.) zmienił greckie *kedros* na *citrus*. Por. W. KAWOLLEK, H. FALK, *Podróż po biblijnych ogrodach. Informacje o roślinach oraz wskazówki dotyczące ich uprawy*, Poznań 2005, 44.

⁷⁹ Por. A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź 1989, 219.

⁸⁰ Por. J. DANIELLOU, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 178.

wa⁸¹. Później Tradycja cytron (*ethrog*) symbolicznie uznawała za owoc drzewa poznania dobra i zła, a wraz z liściem palmy, gałązkami mirty i wierzby również za symbol jedności Stwórcy i stworzenia⁸². Na zakończenie święta, siódmego dnia, uderzano gałązkami wierzby o ziemię. Wierzba była symbolem wody, a obrzędowi towarzyszyły modlitwy o deszcz, który miał zapewnić lepsze plony⁸³. W domach zwyczajowo wieszano gałązki granatu, symbol urodzaju i wiecznego trwania narodu⁸⁴. Zwyczaj budowania szałasów był pamiątką pobytu narodu wybranego na pustyni i mieszkania w szałasach (Kpł 23, 34n)⁸⁵. Był to też czas odnowienia przymierza, a w roku szabatomym król lub ktoś w jego zastępstwie odczytywał Torę⁸⁶. Po niewoli babilońskiej święto otrzymało znaczenie pokutne, było wołaniem do Boga, miało przypominać Jego wolę i władzę. Taką interpretację znajdujemy w ostatnich rozdziałach Ezechiela⁸⁷. Do wydarzeń na pustyni nawiązywała prawdopodobnie liturgia światła w Świątyni Jerozolimskiej. W ceremonii wieczornej zapalano lampy⁸⁸ osadzone w złotych świecznikach na dziedzińcu kobiet (por. Sukka 5, 2-4) wspominając w ten sposób ognisty słup, który prowadził naród wybrany przez pustynię (Wj 13, 21)⁸⁹. Zachował

⁸¹ P. PERKINS, *Evangelia według świętego Jana*, 1143.

⁸² Por. W. KAWOLLEK, H. FALK, *Podróż po biblijnych ogrodach*, 43n.

⁸³ Por. N. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, 72n.

⁸⁴ Miszna, *Kelim*, XVII, 4.

⁸⁵ Do budowy szałasów używano między innymi gałązek mirty. Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, 108.

⁸⁶ Według J. Flawiusz wypełniał tę funkcję arcykapłan; por. J. FLAWIUSZ, *Antiquitates*, IV, VIII, 12.

⁸⁷ Por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, 308.

⁸⁸ Warto zwrócić uwagę, że Egipcjanie w noc poprzedzającą święto Uag, które rozpoczynało Nowy Rok, udawali się na groby i zapalali pochodnie i lampy. W czasie święta poświęconego Ozyrysowi zapalano 365 lamp symbolizujących poszczególne dni roku. W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, 262n.

⁸⁹ Por. S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, 308.

się również zwyczaj procesyjnego przynoszenia z sadzawki Siloam⁹⁰ źródlanej wody⁹¹, symbolu życia, którą następnie wylewano na ołtarz. Ceremonia „ofiara z wody” rozpoczynała się procesją do sadzawki Siloam, gdzie złoty dzban o pojemności trzech log, napełniano wodą. Kiedy dochodzono do Bramy Wodnej, rozpoczynano grać. Następnie kapłan niosący wodę wchodził na Złote Ołtarze⁹² i zwracał się w swoją lewą stronę, gdzie były dwie srebrne misy, a każda miała otwór na kształt wąskiego dzióbka: jedna szerszy, a druga węższy, tak iż obie opróżniały się równocześnie. Ta od zachodu była do wody, a ta od wschodu była do wina⁹³. Gest wylewania wody przypominał Izraelowi, że Bóg jest źródłem wszelkiego życia⁹⁴. Obrzęd może nawiązywać do cudownego wyprowadzenia przez Mojżesza wody ze skały w czasie wędrówki przez pustynię (Wj 17, 1-7)⁹⁵, a następnie ubogacony przez teksty prorockie⁹⁶, które włączono w czytanie Pisma pod-

⁹⁰ Do symboliki sadzawki Siloam odwołuje się prorok Izajasz (Iz 8, 6). Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I, 1-39, (PŚST IX/1)*, Poznań 1996, 210n.

⁹¹ Księga Jubileuszów początki obchodzenia Święta Namiotów wiąże ze Studnią Przysięgi, a więc ze źródłem wody (Jub 16, 20). Por. R.H. CHARLES, *The Book of Jubilees*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, London 1969, 38; również A. KONDRACKI, *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 293.

⁹² Rampa, po której wnoszono ofiary na ołtarz.

⁹³ Por. J. MUSIELAK, *Nowotestamentowe odniesienia do Święta Szałasów*, w: *Verbo Domini servire opuscula Ioanni Cantio Pytel septuagenario dedicata*, Poznań 2000, 82.

⁹⁴ Por. A. TRONINA, *Panie abym przejrzał! Ślepotą i niewidomą w Biblii*, Jak rozumieć Pismo Święte 9, Lublin 1997, 136n.

⁹⁵ Por. D. SZOJDA, *Woda żywa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 284.

⁹⁶ Podejmowane próby wyprowadzenia genezy Święta Namiotów tylko z tekstów prorockich wydają się nie do przyjęcia. W środowisku saduceuszy, którzy posiadali pieczęć nad Świątynią uzasadnienie święta pielgrzymkowego musiało posiadać odniesienia do Tory. Wydaje się zatem, że przyjęta koncepcja teologiczna Święta Namiotów przez J. Musielaka pozbawia istotnego związku obchodzonego święta z czasem pobytu na pustyni, który istnieje dla dwóch pozostałych świąt pielgrzymkowych, por. J. MUSIELAK, *Nowotestamentowe odniesienia...*, 86n.

czas tego święta. Teksty prorockie Za 14 i Ez 47 zapowiadały, że strumienie wody żywej wypłyną ze Świątyni (według tradycji żydowskiej, spod kamienia węgielnego Świątyni), dając życie całej ziemi⁹⁷. Symbol wody życia może być też reminiscencją tekstu Księgi Rodzaju: „Z Edenu zaś wypłynęła rzeka, aby nawadniać ów ogród” (Rdz 2, 10).

W Święto Namiotów obchodzono również pamiątkę narodzin Izaaka. Zaświadcza to Księga Jubileuszów XVI, 20⁹⁸. Postać Izaaka w szczególny sposób symbolizowała czas błogosławieństwa Bożego. Wiele wskazuje na to, że w miesiącu etanim, siódmym miesiącu roku, a więc w kontekście Święta Namiotów (1 Krl 8, 2), obchodzono „królewskie święto Syjonu”, będące w równej mierze pamiątką założenia sanktuarium, co i pamiątką zaprowadzenia królestwa⁹⁹.

2.3.4. Dzień Przebłagania

Dzień Pojednania wieńczył dziesięciodniowy czas pokuty, który trwał od *Rosz ha-Szana* (początek roku), czyli od 1 tiszri do 10 Tiszri. W tym dniu (10 tiszri) wypędzano jednego z dwóch kozłów na pustynię (Kpł 16, 10). Ryt ten znali już Babilończycy i Hetyci¹⁰⁰. Pustynia była utożsamiana ze szczególnym miejscem działania złego ducha¹⁰¹. Dlatego na Azazela wkładano grzechy ludu i wypędzano go do jego królestwa.

Według tradycji żydowskiej tego dnia Mojżesz zszedł z góry Synaj z drugimi Tablicami Praw i oznajmił Hebrajczykom, że Bóg przebaczył im grzech kultu „złotego cielca”. I właśnie dlate-

⁹⁷ Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 203.

⁹⁸ Por. R.H. CHARLES, *The Book of Jubilees*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha*..., 38.

⁹⁹ Por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 48.

¹⁰⁰ Por. S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 139.

¹⁰¹ Por. A. PACIOREK, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, 310.

go w tym dniu, każdego roku, każdy Żyd z osobna i Żydzi jako naród mogą oczyścić się z grzechów i otrzymać przebaczenie¹⁰². Jedynie z tej okazji arcykapłan mógł wejść do miejsca Świętego Świętych w Świątyni Jerozolimskiej, by skrapiając krwią kozła *kapporet* (przebłagalnia), a po zniknięciu Arki z *kapporet* – świętą skałą, prosić o wybaczenie grzechów własnych i ludu pokutującego. W ten dzień naród był wezwany do zaniechania wszelkich świeckich zajęć i oddania się postawie pokuty za grzechy (Kpł 23, 32).

2.4. OFIARY

Ofiary stanowiły integralny element kultu. Pojawiają się one już w opisie prehistorii biblijnej, kiedy wspomina się o ofiarach składanych przez Kaina i Abła (Rdz 4, 1-16), a następnie przez Noego (Rdz 8, 20). W obrazie składanych ofiar przez Kaina i Abła spotykamy dwa rodzaje ofiar: z produktów roślinnych oraz ze zwierząt. „Gdy po jakimś czasie Kain składał dla Pana w ofierze płody roli, zaś Abel składał również pierwociny ze swej trzody i z ich tłuszczu, Pan wejrzał na Abła i na jego ofiarę” (Rdz 4, 3-4)¹⁰³. Ofiary składał patriarcha Abraham. Ofiara zastępcza za życie syna mogła być jedną z pierwotniejszych tradycji przechowywanych w obrazie złożenia ofiary zastępczej za życie

¹⁰² Por. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, 47 oraz A. UNTERMAN, *Jom Kipur*, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, 131n., J. EISENBERG, *Judaizm*, tłum. I. Stapor, E. Wolańska, Warszawa 1999, 17. A. Paciorek datuje powstania tego święta na czasy Ezdrasza i Nehemiasza; por. A. PACIOREK, *Obyczajowość*..., 311. Wydaje się, że wyraźny związek uroczystości z pustynią może wskazywać również na pochodzenie tego święta ze starszej tradycji. C. Schedl zwraca uwagę na starożytny rytuał tego święta i wywodzi jego genezę z czasów przed niewolą babilońską; por. C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, 170n. Na czasy przedwygnaniowe wskazuje również: J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, 355.

¹⁰³ Może również Melchizedek, król i kapłan, przynoszący chleb i wino, reprezentuje starą tradycję ofiar z tych produktów (Rdz 14, 18).

Izaaka. „Abraham, obejrzawszy się poza siebie, spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach. Poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna” (Rdz 22, 13). Może jest to również reminiscencja definitywnego odrzucenia ofiar z ludzi (Pwt 12, 31; 18, 10)¹⁰⁴. Ofiarę składano również przy zawieraniu przymierza; tak również uczynił Abraham zawierając przymierze z Bogiem (Rdz 15, 9-21). „A kiedy słońce zaszło i nastał mrok nieprzenikniony, ukazał się dym jakby wydobywający się z pieca i ogień niby gorejąca pochodnia i przesunęły się między tymi połowami zwierząt” (Rdz 15, 17). Podobnie postąpił Mojżesz, zawierając w imieniu ludu przymierze z Bogiem u stóp góry Synaj: „Spisał więc Mojżesz wszystkie słowa Pana. Nazajutrz wcześniej rano zbudował ołtarz u stóp góry i postawił dwanaście stel, stosownie do liczby dwunastu pokoleń Izraela. Potem polecił młodzieńcom izraelskim złożyć Panu ofiarę całopalną i ofiarę biesiadną z cielców. Mojżesz zaś wziął połowę krwi i wylał ją do czar, a drugą połowę krwi skropił ołtarz” (Wj 24, 4-6).

Wybudowany przez Izaaka ołtarz (Rdz 26, 25) służył przypuszczalnie do składania ofiar. Mojżesz pragnący wyprowadzić Hebrajczyków z Egiptu uzasadnił swoją prośbę koniecznością złożenia ofiary. „Bóg Hebrajczyków nam się ukazał. Pozwól przeto nam iść trzy dni drogą na pustynię i złożyć ofiarę Panu, Bogu naszemu, by nas nie nawiedził zaraza lub mieczem” (Wj 5, 3). Być może Hebrajczycy dzielili wspólną tradycję składania ofiar z ludami nomadycznymi, o czym może świadczyć ofiara złożona przez Jetro. „Jetro, teść Mojżesza, złożył Bogu całopalenia i ofiary biesiadne. Aaron i wszyscy starsi Izraela przyszli i brali udział z teściem Mojżesza w uczcie przed Bogiem” (Wj 18, 12). Mamy tutaj również bardzo starożytny zwyczaj ucztowania wraz z Bogiem przy składaniu ofiary. Spotykamy także tutaj pierwotną ideę, że to, co unicestwione na ziemi, przeszło do Boga. Ofiara

¹⁰⁴ Por. C. HAURET, *Ofiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, 611.

całopalenia nie była znana w Mezopotamii i Egipcie¹⁰⁵. Warto zaznaczyć, że Egipcjanie nie zabijali publicznie zwierząt ofiarnych. W Egipcie Bóg otrzymywał ofiarę w formie posiłku składającego się z chleba, mięsa, jarzyn, owoców i różnych napojów (dzban z piwem i winem). Kapłan symbolicznie wznosił nad posiłkiem maczugę, przez co „pozbawiał go życia” i umożliwiał spożycie duchowe potraw przez boga. Kolejny posiłek zawierał *maat*, a proces karmienia boga odbywał się przez recytację tekstu *O ofiarowaniu „maat”*¹⁰⁶. W ten sposób bóg karmił się mądrością. W rytuale Babilończyków ołtarz ofiarniczy był stołem bóstwa, na którym składano żywność: mięso, najczęściej z baranów, wołów czy gazeli, drób, ryby, warzywa i owoce, a także ciasta i napoje. Składano również chleby, zwielokrotniając ich ilość w systemie świętej liczby dwanaście¹⁰⁷. Zwierzęta zabijano poza świątynią, potem mięso gotowano lub pieczono w kuchni świątynnej razem z innymi pokarmami. Następnie kapłan składał ofiary przez położenie potraw na stole ofiarnym. Z pożywienia przynoszonego na złożenie ofiary część zabierali kapłani i służba świątynna¹⁰⁸.

2.4.1. Ofiara całopalna

Ofiara całopalna (*olah*) w tłumaczeniu greckim *holocaust* – została tak nazwana, gdyż miała być spalona w całości. Nie można było spożyć żadnej jej części. Głównym celem tej ofiary było uznanie Jahwe za jedynie prawdziwego Boga (Sdz 6, 32; 1 Krl 18, 36-39, Wj 18, 12), a składano ją również jako akt wyrażenia wdzięczności za otrzymane łaski (1Sm 6, 14; Lb 15, 1-3; Ps 66, 13-15). Poza tym miała ona także charakter prześluga-

¹⁰⁵ Por. C. HAURET, *Ofiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, 611.

¹⁰⁶ Por. W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, 256-258.

¹⁰⁷ Por. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu I i II*, 445.

¹⁰⁸ Por. A. KONDRACKI, *Rytuał ofiarniczy Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, 207.

ny (Kpł 1, 4; Sdz 20, 26)¹⁰⁹. Izraelici przeznaczali ofiarę zwierzęta domowe (jagnięta, cielce, barany, kozły), a ubodzy mogli ofiarować również ptaki (np. gołębie i synogarlice). Ilość ofiarowywanych zwierząt uzależniona była od rodzaju uroczystości i towarzyszących okoliczności. Na przebieg obrzędu ofiarnego składały się następujące czynności: przyprowadzenie zwierzęcia, włożenie rąk przez ofiarującego na zwierzę, zabicie (*szachat*), pokropienie krwią ołtarza (*zaraq*), złożenie na ołtarzu i spalanie żertwy. Ryt pokropienia ołtarza krwią oznaczał oddanie życia Bogu. Pierwotnie ofiarę zabijano na samym ołtarzu (Rdz 22, 9-10), później ćwiartowano ją przed ułożeniem drew na ołtarzu (1 Krl 18, 23. 33)¹¹⁰. Izraelici składali tę ofiarę codziennie rano i wieczorem. Szczególnie uroczyscie ofiarę tę obchodzono w dniu szabatu (dodatkowo ofiarowywano dwa jagnięcia, por. Lb 28, 9-10), w uroczystość nowiu księżyca (Lb 28, 11), podczas obchodów trzech wielkich świąt dorocznych: Paschy (Lb 28, 16-25), Żniw – Pięćdziesiątnicy (Lb 28, 26-31), Namiotów (Lb 29, 13-16), a także w Dniu Pojednania (Lb 29, 7-8). Wyjątkowy charakter *olah* polegał na jej ciągłości: była to ofiara stała, nie wolno było przerwać jej pod żadnym pozorem. Stąd często była określana jako *tamid* (ofiara „nieustanna”; por. Wj 29, 42). Odwoływano się do słów Jahwe skierowanych do Mojżesza: „Ogień nieustannie będzie palony na ołtarzu – nigdy nie będzie wygasać” (Kpł 6, 5)¹¹¹.

2.4.2. Ofiary biesiadne

Ofiary biesiadne łączyła idea ucztowania. W tekstach biblijnych oprócz wyrażenia *zebah szelamim* – ofiary biesiadne (50 razy)

¹⁰⁹ Por. R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, 194.

¹¹⁰ Por. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu I i II*, 439.

¹¹¹ Por. M. ROSIK, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, 143.

wymienia się osobno ofiary nazywane *zebah* (51 razy) i *szelamim* (29 razy).

– Ofiara wspólnoty, czyli biesiadna (*zebah*). Istotą tej ofiary był ryt zabicia, a głównym celem było zjednoczenie wspólnoty rodzinnej. Była ona ofiarą uwielbienia Boga i dziękczynienia za otrzymane dobrodziejstwa. Na jej obrzęd składały się następujące czynności: zabicie zwierzęcia, wylanie krwi na ołtarz, spalanie tłuszczu i uczta, podczas której uczestnicy wraz z bliskimi osobami spożywali żertwę¹¹².

– Ofiara zjednoczenia (*szelamim*) – zwana także ofiarą zbawczą, pokój czyniącą, ofiarą biesiadną. Prawdopodobnie była to ofiara publiczna, składana przez króla czy przez przywódców pokoleń podczas narodowych uroczystości i zebrań. Tłuszcz i krew zwierzęcia były przeznaczone dla Jahwe, reszta stawała się pokarmem dla zebranych na uczcie, która wyrażała łączność współbiesiadujących ze sobą oraz między nimi a Bogiem¹¹³.

– Ofiara wspólnoty, zjednoczenia (*zebah szelamim*). Izraelici składali tę ofiarę w celu zjednoczenia się z Jahwe, uwielbienia Go, podziękowania i przedstawienia Mu prośb. Część żertwy na ołtarzu otrzymywał Jahwe, resztę spożywali zgromadzeni uczestnicy. W ofierze tej Hebrajczycy składali głównie zwierzęta domowe (woły, jagnięta, barany, owce). Ryt był następujący: najpierw Izraelici przyprowadzali zwierzę, wkładali na nie ręce, zabijali je i skrapiali krwią ołtarz. Część przeznaczoną dla Jahwe spalano. Dokonywano tego jednak nieco inaczej niż w ofierze całopalnej. W tym wypadku spalany był tylko tłuszcz, który symbolizował obfitość, a także niekiedy nerki, według Izraelitów siedzibę procesów duchowych. Niektóre części zwierzęcia ofiarnego, jak mostek i łopatkę, otrzymywali kapłani.

¹¹² Por. S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 125.

¹¹³ Por. C. HAURET, *Ofiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, 612.

2.4.3. Ofiary pokarmowe

Ofiara bezkrwawa lub pokarmowa (*minha*) była też określana jako ofiara mączna, gdyż jej żertwę stanowiła właśnie mąka pszenna, placki z tej mąki lub ziarno pszenicy. Składana była w celu uwielbienia, podziękowania, prośby, a także przebłagania Boga. Pieczywo używane jako żertwa było niekwaszone, upieczone na ruszcie lub blasze, ciasto zaś przyrządzone na patelni. W skład wszystkich ofiar pokarmowych wchodziła oliwa¹¹⁴. Żertwa tej ofiary była też solona, może dlatego iż sól chroniła przed zepsuciem i w ten sposób przypominała o przymierzu i powziętych zobowiązaniach. Do ofiary dołączano kadzidło, które spalane z częścią ofiary unosiło dar przed oblicze Boże. Pozostałą część spożywali kapłani. Obrzęd tej ofiary składał się z następujących czynności: przyniesienie żertwy, wyłączenie części przeznaczonej dla Boga i jej spalanie, wreszcie spożycie reszty przez kapłanów¹¹⁵.

2.4.4. Ofiara za grzechy / ofiara przebłagalna

Ofiarę za grzechy (*battat*) i ofiarę przebłagalną (*'aszam*) łączy idea składania jej za występki popełnione nieświadomie lub niechcący. Ofiarę przebłagalną za przestępstwo (*'aszam*) można było zamienić na ofiarę pieniężną. Przy składaniu ofiary (*battat*) rodzaj zwierzęcia składanego w ofierze zależał od pozycji społecznej ofiarnika. Mógł to być cielec, kozioł, koza lub owca. Jeżeli ofiarę tę składał ubogi mógł ofiarować parę gołębi lub dwie synogarlice. Ofiarę (*battat*) można też nazwać ofiarą oczyszczenia, na przykład składała ją kobieta po urodzeniu dziecka, cho-

¹¹⁴ Por. *Słownik tła Biblii*, red. J.I. Packer, M. C. Tenney, Warszawa 2007, 319.

¹¹⁵ Por. S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 126.

ciaż nie popełniła grzechu (Kpł 6, 12)¹¹⁶. Jeśli ofiarę składano za popełnione grzechy, to składający dostępował ich odpuszczenia. Ofiara miała też przywrócić czystość sanktuarium, które ulegało zanieczyszczeniu na skutek grzechów kapłanów oraz całego Izraela. Rytuał składania tej ofiary przez Izraelitów przebiegał w następujący sposób: przyprowadzali oni zwierzę, wkładali na nie ręce, zabijali je, potem następował obrzęd wylania krwi, ofiarowanie tłuszczu i przydzielenie mięsa kapłanom. W przypadku rytu oczyszczenia wypowiadano stosowną formułę.

ZAKOŃCZENIE

Starotestamentowy człowiek próbował nawiązać łączność z Bogiem przez różne formy kultu. W tym celu wydzielił spośród przestrzeni świata miejsca, gdzie Bóg jest szczególnie obecny. Powoli rozpoczął się proces kształtowania teologii stopni świętości, co ostatecznie doprowadziło do centralizacji kultu w Jerozolimie. Kult przeniknął również w wymiar czasu, który został uporządkowany w rytm świętowania siódmego dnia, szabatu. Cykl roczny został uporządkowany wokół wielkich świąt pielgrzymkowych: *Paschy*, *Szarwuot* i *Sukkot*. Świąta te zostały powiązane z ideą pielgrzymowania do Jerozolimy i składania ofiar. Do tych świąt dołączyło święto *Jom Kippur*, które choć nie posiadało wymiaru pielgrzymkowego, to jednak jego najpełniejszy wymiar celebracji był możliwy tylko w Jerozolimie, przy składaniu ofiary z kozła.

Cechą charakterystyczną starotestamentowego kultu, zapisanego w Torze, jest jego wymiar doczesny. Skutki różnych form kultu pozostają w czasie życia jego uczestników lub trwają w potomnych lub we wspólnocie. Zamknięcie życia tylko do aspektu doczesności spowodowało konieczność uporządkowania go w chwili obecnej, a nie oczekiwanie nagrody w życiu przyszłym.

¹¹⁶ Por. M. ROSIK, *Jezus a judaizm...*, 145.

Ta koncentracja na przeżywanej chwili, spowodowała konieczność porządkowania relacji z Bogiem i ludźmi, co zaowocowało wzrastaniem roli Prawa. Jego realizacja napotykała na trudności, ponieważ nie wszyscy je zachowywali. Stąd zrodziła się świadomość misji niesienia Tory jako daru dla świata. Niepowodzenia w tej misji zrodziły tendencje odcinania się od świata, gdzie Tora nie jest zachowywana. Obydwa nurty wyrosły z pragnienia uczynienia życia na ziemi lepszym i szczęśliwszym, bo tylko to życie człowiek ma do dyspozycji. Przed Izraelem jeszcze pozostaje długa droga rozpoznawania nadziei związanej z perspektywą zmartwychwstania i życia wiecznego.

Ks. Janusz Lemański

GRZECH I ZŁO. ZAGADNIENIA ETYCZNE

Grzech dla autorów biblijnych to przede wszystkim działanie w opozycji do Boga i Jego celów. Bóg jest źródłem życia i siły, charakteryzuje Go świętość i dobroć wobec ludzi, a celem jest „pokój”. Pięcioksiąg opisuje działania ludzi wymierzone przeciwko Bożym intencjom, gwałcące Jego suwerenną wolę i sprawiedliwość. Akty te oceniane są jako wyraz niełojalności, nieposłuszeństwa, zerwania harmonii ze Stwórcą, naturą i pomiędzy ludźmi. W odróżnieniu od tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu grzech nie jest dla autorów natchnionych naruszeniem jakiegoś społecznego tabu, lecz stanowi akt nieposłuszeństwa wobec Boga i jako taki wymierzony jest w samą zasadę życia. Powiązanie grzechu ze śmiercią to cecha charakterystyczna Biblii Hebrajskiej, będąca zarazem jej oryginalnym wkładem w sposób myślenia o śmierci¹. O ile sama śmierć z jednej strony jest naturalną konsekwencją ludzkiej natury (Rdz 2, 7; 3, 19; por. Hi 10, 9), to grzech w sposób istotny decyduje o długości i jakości ludzkiego życia (Rdz 3, 22-24; por. Mdr 2, 23-24), a u samego zarania dziejów staje się przyczyną odebrania ludzkości niezwykłego daru Bożego, jakim był przystęp do „drzewa życia”². Jego owoce, jak można się domyślać, dawały ludziom możliwość

¹ P.S. JOHNSON, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002, 40.

² Na ten temat szerzej por. J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył” (Ps 71, 20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, 69-73.

życia, mimo że nie wynikało ono z ich natury. W konsekwencji grzech stanowi zawsze akt wymierzony przeciwko samemu życiu i co za tym idzie – przeciwko woli Bożej, która ma na celu jego trwanie. Taka perspektywa pozwala autorom biblijnym snuć refleksję nad możliwościami przedłużenia i poprawy jakości życia, a ostatecznie także nad możliwością powrotu do pierwotnego stanu, w którym życie, choć nie wynikające z natury człowieka, stanie się jego udziałem w wymiarze nieograniczonym czasem i przestrzenią.

W Starym Testamencie rzadko mowa jest o grzechu jako takim, w sensie teoretyczno-teologicznym. Dużo miejsca natomiast zajmują opowiadania o konkretnych grzechach popełnionych w określonym miejscu i czasie, przez konkretnych ludzi. Często też takie opisy stają się swoistym paradygmatem zawierającym przestrożę na przyszłość. Teologiczna refleksja nad grzechem również należy do rzadkości (Rdz 6, 5; 8, 21; Jr 13, 22; 17, 9; Ps 14, 24; 116, 11; Hi 14, 4). Odkrycie rzeczywistości grzechu i jego skutków odbywa się w Biblii w kontekście odkrywania misterium Boga i Jego wielkiego planu zbawienia. Grzech pojmujemy się więc w relacji do tego Bożego planu dotyczącego całego uniwersum i człowieka w szczególności. Jego szczegóły zawarte są w akcie Przymierza z Noem, Abrahamem, a w końcu tego zawartego na Synaju. W Starym Testamencie grzech staje się więc kategorią opisującą bardziej nieposłuszeństwo religijne, niż moralne. Nie stanowi tym samym w pierwszym rzędzie przekroczenia jakiejś reguły czy normy, ale zerwanie personalnego związku z Bogiem, odrzucenie Jego planu i woli objawionej narodowi wybranemu. Ostatecznie jest więc aktem wymierzonym w Jego świętość.

Fundamentalne teksty dla zrozumienia tak pojmowanej istoty grzechu znaleźć można w przepowiadaniu proroków Jeremiasza i Ezechiela, niektórych psalmach (Ps 32; 51; 130) i nade wszystko w narracji z Rdz 1–11.

1. POJAWIENIU SIĘ GRZECHU I JEGO ESKALACJA (Rdz 1–11)

Od samego początku na kartach Biblii można wyczytać fundamentalne przesłanie dotyczące zarówno tego, co jest wolą Bożą (Rdz 1–2) i mieści się w kategoriach planu Bożego wobec całego uniwersum ze szczególnym uwzględnieniem człowieka w roli *imago Dei* i korony stworzenia (Rdz 1, 26–31)³. Tekst przypisujący taki status człowiekowi należy do teologii kapłańskiej. Jego uszczegółowieniem jest drugi, starszy opis stworzenia człowieka (Rdz 2), który wyjaśnia w szczegółach zarówno istotę ludzkiej natury, jak i jej zależność od woli Bożej. Życie jest tu darem Boga, a szczególny status człowieka wobec świata żywych stworzeń wyróżnieniem i zarazem zobowiązaniem, które nakłada nań szczególną odpowiedzialność, wymaga lojalności oraz zaufania w relacjach ze Stwórcą.

Kolejne rozdziały (Rdz 3–11) są, jak określił to G. von Rad, obszerną „harmatologią” opowiadającą o „wtargnięciu grzechu i jego lawinowych postępach”⁴. Wydarzenia opisane w tych rozdziałach określanych mianem „prehistorii” są, jak podkreśla ten wybitny egzegeta, czymś osobliwym. „Tak ogólnie bowiem, a zarazem tak modelowo, pogładowo i szczegółowo Izrael nigdy więcej nie wypowie się na temat grzechu”⁵. Narrator skupia się tu na ukazaniu całego łańcucha zdarzeń, które stanowią drogę przebytą przez ludzkość aż do stanu obecnego, który jest konsekwencją nieodwracalnych, przynajmniej na etapie powstawania Pięcioksięgu, następstw w doświadczalnej na co dzień rzeczywistości.

³ D. DZIADOSZ, *Człowiek ikoną Boga. Teologiczne przesłanie Rdz 1, 26–28, w: Jak śmierć potężna jest miłość. Fs. J. Warzecha*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2009, 80–107.

⁴ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 129.

⁵ Tamże.

Warto mieć jednak na uwadze, że choć autor biblijny korzysta tu obficie z tworzywa mitologicznego zapożyczanego w swoim środowisku (zwłaszcza mezopotamskim), to te paradygmatyczne opowiadania nie należą do kategorii „opowiadań mitycznych”. Sposób myślenia „ma tu w sobie tyle przejrystości i realizmu, że należy raczej przypuszczać, iż swe piętno duchowe [teksty te] otrzymały od starszej literatury mądrościowej; stanowią więc skrajne przeciwieństwo wszelkich form myślenia archaiczno-mitycznego”⁶. Język i tworzywo mitologiczne są tu nośnikiem o wiele bardziej zaawansowanych i pogłębionych refleksji teologicznych niż miały one w ich oryginalnym środowisku, z którego zostały zapożyczone. Sposób, w jaki zostały przepracowane, pozwala sądzić, że stanowią jedynie formę wypowiedzi umożliwiającą prowadzenie polemiki ze światem stanowiącym ich pierwotny kontekst kulturowy.

Pierwsze z tych opowiadań, o upadku pierwszych ludzi (Rdz 3), stanowi swoistą „psychoanalizę” ludzkiej drogi do grzechu⁷, choć samo słowo „grzech” jeszcze się tu nie pojawia (tak jednak określa się opisane tu wydarzenia w Rdz 5, 12; 1 Tm 2, 13-14). Opis upadku pierwszej ludzkiej pary jest jednak mądrościową próbą refleksji na przyczynami zakorzenionej w człowieku tendencji do grzechu, a zarazem wyjaśnieniem, w jaki sposób to, co wraz ze stworzeniem człowieka określano jako „bardzo dobre” (Rdz 1, 31a), znalazło się w sferze oddziaływania zła. Kolejne opowiadanie – o Kainie i Abli (Rdz 4, 1-16) – opisuje już konkretne naruszenie wytyczonych przez Boga zasad (Rdz 1, 28-30: służyć pomnażaniu i zachowywaniu życia). Bratobójstwo jest tu wprost i po raz pierwszy określone mianem grzechu (*ḥaṭṭāʾt* / *ʿāwōn*; Rdz 4, 7. 13)⁸. Znamienne jest, że grzech ukazany jest na podobieństwo zwierzęcia

⁶ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 129.

⁷ Obszerną analizę pod tym kątem przeprowadził E. DREWERMAN, *Strukturen des Bösen*, t. II: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, Paderborn 1988. Por. też tego samego autora: t. I: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1988; t. III: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, Paderborn 1988.

⁸ J. LEMAŃSKI, *Grzech rodzi się w sercu człowieka (Rdz 4, 1-16)*, w: „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 9 (2004) 31-49.

czyhającego u bram ludzkiego serca, które człowiek może, jeżeli tylko zechce, ujarzmić (Rdz 4, 7). Kolejna, trzecia odsłona upadku ludzkości, poszerza horyzont i opowiada, już nie tylko dywagując o przyczynach i skutkach, jakie sprzeniewierzenie się wobec Boga wnosi w relacje międzyludzkie (por. Rdz 3,7) czy rodzinne (por. Rdz 4, 8), ale rozciąga je na poziom szeroko rozumianych relacji społecznych, w których pojawia się wszechogarniająca przemoc (*ḥāmās*) i seksualna perwersja (Rdz 6, 1-5). Zwieńczeniem tej sekwencji jest opowiadanie o budowniczych miasta Babel, charakteryzującego się wieżą, która – w zamyśle jego budowniczych – sięgać miała nieba. Problem stanowią tu nie tyle nowatorskie techniki budowlane, ile odrzucenie Bożego planu rozprzestrzenienia się ludzkości po całej ziemi (por. Rdz 11, 2 i Rdz 1, 28; 9, 1. 7). Pycha budowniczych oraz ich próba wkroczenia w przestrzeń przynależną tylko Bogu (Rdz 11, 4) ocenione są przez autora biblijnego z pewną dozą humoru, jako nierealne (Rdz 11, 5)⁹. Tak więc wola stania się jak Bóg (por. Rdz 3, 5) ostatecznie przeradza się w chęć zawłaszczenia sobie przynależnej wyłącznie Jemu przestrzeni i wyzbycie się jakiegokolwiek od Niego zależności.

Te cztery fundamentalne akty stanowią kolejne kroki w poszerzaniu zakresu ludzkiej perwersji. Są naruszeniem dobrych relacji z Bogiem, skutkują złamaniem dobrych relacji społecznych w wymiarze międzyosobowym (Adam i Ewa), rodzinnym (Kain i Abel), społecznym (ludzkość przedpotopowa), naruszają granice pomiędzy tym, co Boskie i ludzkie (miasto z wieżą Babel). W konsekwencji skutkują stopniowym oddalaniem się człowieka od Boga i człowieka od człowieka. Symbolicznym znakiem nadziei jest jednak zawsze fakt, iż sekwencji wina-kara (wygnanie z raju, wygnanie Kaina, potop) zawsze towarzyszy drobny akt łaski ze strony Stwórcy, który łagodzi skutki tej ostatniej¹⁰ i stanowi wyznacznik nadziei na przyszłość.

⁹ J. LEMAŃSKI, *Bóg chroni ludzkość przed samą sobą (Rdz 11,1-9)?*, ZN KUL 49 (2006) 3-23.

¹⁰ D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT.S 10, Sheffield 1984, 64-73.

Cztery podstawy, na których oparta jest refleksja nad przyczynami i konsekwencjami grzechu, noszącego znamiona buntu przeciwko Bogu, można powiększyć o sekwencje „odkrywania grzechu” ze strony Boga poprzez poszukiwanie jego źródeł (Rdz 3, 4-12; 4, 9-10; Rdz 6, 5.12; 11, 5-6)¹¹ oraz o dwie dodatkowe odsłony tematu grzechu z Rdz 4, 22-24 (Lamek i jego brutalne prawo zemsty przeciwstawiające się Boskiej zasadzie z Rdz 4, 15) oraz z Rdz 9, 20-25 (synowie Noego)¹². Ta dodatkowa sekwencja pogłębia zarówno aspekt „buntowniczego” wymiaru grzechu (Lamek), jak i tłumaczy fakt, dlaczego pomimo potopu i zawartego po nim przymierza z „nowym Adamem” (Noe) ludzkość nadal nie jest zdolna bez aktu łaski ze strony Boga wyzwolić się z negatywnych konsekwencji grzechu.

2. GRZECH W „CZASACH PATRIARCHÓW” (Rdz 12-50)

Cykl opowiadań o patriarchach wraz z opowiadaniem o Józefie i jego braciach jest kontynuacją tematyki grzechu. Mimo że powołanie Abrahama (Rdz 12, 1-3) jest odpowiedzią na wydarzenia opisane w poprzedzających jego dzieje rozdziałach i stanowi pierwszy konkretny akt Bożego działania na rzecz przywrócenia zniszczonego przez grzech porządku, sama

¹¹ Por. M.D. BRATCHER, *The Pattern of Sin and Judgment in Gen 1-11*, [dysertacja], Ann Arbor 1985, cytowany w: E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. BAKER, Downers Grove-Leicester 2003, 764.

¹² Tak H. SHANK, *The Sin Theology of the Cain and Abel Story. An Analysis of Narrative Themes Within the Kontext of Gen 1-11*, [dysertacja], Ann Arbor 1990, cytowany w: E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 765. Por. też J. LEMAŃSKI, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9, 18-29)?*, *Zeszyty Naukowe KUL* 48 (2005) 19-37; tenże, *Kainici i Setyci (Rdz 4, 17-26) – pytanie o kierunek dalszego rozwoju cywilizacji?*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” [w druku].

obecność grzechu i jego konsekwencje nie przestają ujawniać się na różnych poziomach w doświadczeniu bohaterów Księgi Rodzaju. W dziejach Abrahama i Lota pojawia się paradygmatyczny dla wielu innych wypowiedzi Starego Testamentu grzech (*ḥaṭṭāʾt*) Sodomy i Gomory, opisany przez samego Boga jako wielki (*rābbāh*) i ciężki (*kabdāh*) (por. Rdz 18, 20). Jego konsekwencje opisane w Rdz 19 stają się okazją do ponownego podjęcia tematu łaski, w którym postać Abrahama, zgodnie z daną mu obietnicą stania się ojcem wielu narodów i źródłem ich błogosławieństwa (Rdz 12, 2-3), odgrywa zasadniczą rolę w ocaleniu „sprawiedliwego” Lota (Rdz 19, 29)¹³. Opowiadanie o Sodomie (i Gomorze) staje się okazją do wprowadzenia jeszcze jednego elementu do tematyki grzechu – kwestii wstawienictwa ze strony sprawiedliwego (Rdz 18, 22-33)¹⁴.

Język grzechu powraca następnie w ustach Abimeleka, filistyńskiego króla Geraru, pytającego Abrahama o przyczyny, dla których omal nie doprowadził go do popełnienia wielkiego grzechu (Rdz 20, 9: *ḥāṭāʾ*?, por. Rdz 26, 10: *ʾāšām*). W istocie rzeczy ukazuje to, że nawet patriarcha wybrany przez Boga, aby stanowić początek procesu odwracania się od grzechu i powrotu upadłej ludzkości do jedności z Bogiem, nie jest wolny od słabości i musi dojrzewać w wierze, zanim osiągnie jej doskonały wymiar (por. Rdz 22, 12). Jakub w podobnym tonie pyta ścigającego go Labana: „jaki popełniłem występki (*pešaʿ*) i jaki jest mój grzech (*ḥaṭṭāʾt*)” (Rdz 31, 36), a kuszony przez żonę Potifara Józef wzbrania się przed natręctwem kobiety, nazywając czyn, do którego go namawia, „grzechem (*ḥāṭāʾ*) przeciwko Bogu” (Rdz 39, 9). Każdy z tych incydentów pokazuje, że nadal podejmowane są próby zakłócenia obowiązujących standardów, a w konsekwencji prowadzi to do złych następstw w relacjach międzyludzkich.

¹³ J. LEMAŃSKI, *Dlaczego Bóg uratował Lota (Rdz 19, 1-38)?*, *ZN KUL* 51 (2008) 3-38.

¹⁴ Szerzej por. J. LEMAŃSKI, *Sprawiedliwość gotowa na miłosierdzie (Rdz 18,22-33)?*, *VV* 3 (2003) 21-38.

W cyklu o Jakubie dominującą rolę odgrywać będzie z kolei temat związany z grzechem – oszustwo. Najpierw Jakub oszukuje swego brata Ezawa, a w konsekwencji także swego ojca Izaaka (Rdz 27), potem sam zostanie oszukany przez Labana (Rdz 29, 21-30), a także przez swoich starszych synów, gdy ci sprzedadzą najmłodszego z nich – Józefa – w niewolę do Egiptu (Rdz 37, 29-35). Oszustwo to także temat historii o Tamar i Judzie (Rdz 38, 21-23), która co prawda przerywa tok opowiadania o Józefie i jego braciach, ale służy zarazem jako komentarz do niego¹⁵. W istocie rzeczy chodzi w tym ciągu zdarzeń o destrukcję wzajemnego zaufania i rozkład dobrych relacji w ramach rodziny, co w konsekwencji prowadzi do grzechu pychy i żądy zemsty, które zagrażają ostatecznie wszystkim jej członkom¹⁶. W praktyce ten konkretny przykład ilustruje, o czym była mowa w Rdz 3–11. Zwraca uwagę, że nie ma tu żadnego ostrzeżenia przed nielegalnością takich postaw. Nic też nie wskazuje wprost na to, że chodzi o zło wymierzone wprost przeciwko świętości Boga czy Jego woli, jak ma to miejsce w narracji legislacji związanej z tradycją Mojżeszową¹⁷. Samo jednak doświadczenie, które wynika z tej sekwencji zdarzeń pozwala sądzić, że jej czytelnicy, odnoszący zapewne to paradygmatyczne opowiadanie do swoich doświadczeń historycznych, powinni poznać, jakie są skutki niezgody i zacierzwienia w poszukiwaniu zemsty w wymiarze społecznym i rodzinnym oraz, że drogą do ich odwrócenia jest nawrócenie i przebaczenie.

¹⁵ Pojawienie się rozdziału 38 w narracji nie zostało jak dotąd przekonująco wyjaśnione. Jednak jego rola wydaje się być jasna: rozpoczyna przygotowanie rodziny do przeniesienia się do Egiptu (Rdz 43–44), por. A. WÉNIN, *L'aventure de Juda en Genèse 38 et l'histoire de Joseph*, RB 111 (2004) 5–27; P. WEIMAR, *Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte (Teile 1)*, BN 137 (2008) 5–37.

¹⁶ Na ten temat szerzej por. Z. PAWŁOWSKI, *Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty (Rdz 37–50)*, VV 6 (2004) 35–70.

¹⁷ Por. R.W.L. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992, 97–104.

3. GRZECH W CZASACH MOJŻESZA (Wj – Pwt)

„Dzieje Mojżesza” to kolejny paradygmat ilustrujący fundamentalne przyczyny i skutki grzechu w wymiarze wspólnotowym i indywidualnym. Ich ucieleśnieniem i pierwowzorem jest incydent ze złotym cielcem. Staje się on dla Izraelitów surogatem Boga-Wybawcy, który wyprowadził ich z Egiptu. W ocenie Mojżesza taka postawa to „wielki grzech” (*ḥātā'āh gēdōlāh* por. Wj 32, 30). Anikoniczny kult jest bowiem cechą charakterystyczną wiary w *JHWH*, a wierność Bogu-Wybawcy podstawowym wymogiem w prawidłowych relacjach przymierza (por. Wj 20, 2-7). Kolejny „wzorcowy” incydent związany jest z Kadesz, gdy po raporcie zwiadowców lud wykazuje brak zaufania i wiary w opatrnościową opiekę ze strony *JHWH* i odmawia wejścia do Kanaanu. Kiedy w konsekwencji takiej postawy skazani zostają na czterdziestoletnią tułaczkę, aż dokona się pokoleniowa zmiana, Izraelici wyznają: „zgrzeszyliśmy” (*ḥātā'nū* Lb 14, 40). Nadal jednak nie wykazują posłuszeństwa wobec woli Boga i mimo wyraźnego zakazu zaraz potem próbują z kolei wkroczyć do Ziemi Obiecanej. Pospieszna chęć naprawienia swego błędu, niezgodna z wyrokiem Bożym, kończy się jednak ich porażką (Lb 14, 40-45)¹⁸. Jeszcze inny wątek, bliski tematu braku zaufania, ilustruje seria „narzekań” pojawiająca się podczas wędrówki przez pustynię (Wj 15–18; Lb 11–21). O ile w pierwszym etapie, gdy Izraelici zmierzają ku górze Synaj, narzekania te, choć są nieuzasadnione i budzą brak aprobaty ze strony Boga, stanowią okazję do tego, aby *JHWH* okazywał swą opiekuńczą i cierpliwą obecność pośród Izraela, o tyle na etapie wędrówki z Synaju ku Ziemi Obiecanej pojawia się w tej sekwencji nowy element: kara. Izraelici są już ludem przymierza, znają Prawo, doświadczyli Bożej opieki, a mimo to nadal są niezadowoleni,

¹⁸ Na ten temat szerzej por. J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Szczecin 2006, 34–37.

nieufni i buntowniczy. Ostatecznie więc doświadczenia zdobyte na pustyni prowadzą ich do kolejnego wyznania: „zgrzeszyliśmy” (Lb 21, 7).

Grzech jest nie tylko kolektywny. Nie wystrzegli się go także przywódcy. Do grzechów, które skutkują serią plag spadających na Egipt, przyznaje się faraon (Wj 9, 27; 10, 16). Mojżesz uderza skałę dwa razy, aby wyprowadzić z niej wodę dla Izraelitów (Lb 20, 11-12) wbrew odmiennym instrukcjom wydanym przez *JHWH* (Lb 20, 8), co Bóg ocenia jako brak zaufania. Do grzechu przyznaje się także pogański prorok Balaam zatrzymany w drodze do króla Moabu Balaka przez anioła *JHWH* (Lb 22, 34), a wreszcie kara śmierci spotyka Koracha, Datana i Abirama (Lb 16, 1-3. 12. 14) buntujących się przeciwko autorytetowi Mojżesza i Aarona. We wszystkich tych przypadkach chodzi o brak posłuszeństwa wobec Boga, niedoskonałe wypełnianie jego instrukcji lub ich trywializowanie, co w konsekwencji budzi gniew i dezaprobatę ze strony Boga oraz prowadzi do śmierci.

4. SŁOWNICTWO

Zasób słownictwa stosowanego w Starym Testamencie na opisanie sytuacji noszących znamiona zła i grzechu jest bardzo duży. R. Knierim¹⁹ wylicza niemal 40 słów, którymi natchnieni autorzy określają sytuacje wchodzące w zakres pojęcia „grzech” lub „zło”. Do najważniejszych z nich należą słowa: *ḥaṭṭāʾt* (grzech), *ʿāwōn* (przestępstwo, wina), *pešaʿ* (niewierność) stosowane najczęściej, gdy mowa jest o grzechu (wszystkie trzy razem por. Kpł 16, 21; por. Wj 34, 7; Ps 32, 1-2). Do tych trzech podstawowych określeń dodać można także trzy inne, równie ważne

¹⁹ Por. R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965; tenże, *On the Contours of the Old Testament and Biblical Hermatology*, w: tenże, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995, 416–467, zwł. 425.

dla tematyki grzechu: *raʿ* (zło), *rāšāʿ* (wina), *ʾāšām* (wina). Po zostało wyszczególnione przez R. Knierima terminy mieszczą się w polu semantycznym wspomnianych powyżej podstawowych określeń i w większości chodzi w ich przypadku o szczególne niuanse znaczeniowe. Samo bogactwo słów opisujących grzech i zło wskazuje jednak, że temat ten jest jednym z podstawowych zagadnień rozważanych przez autorów biblijnych.

4.1. GRZECH (*ḥaṭṭāʾt*)

Słowo *ḥaṭṭāʾt* najczęściej jest stosowane na określenie grzechu (ok. 600 razy). Jego podstawowy sens wynikający z rdzenia to: „nie trafić w cel”, „chybić”²⁰ (por. Sdz 20, 16; Prz 19, 2). Z niego rozwinięty został, mający konotacje etyczne, sens „być w błędzie”, „nie wypełniać obowiązku”, „oszukiwać kogoś we wzajemnych relacjach”. W odniesieniu do dwóch pierwszych znaczeń równie często chodzi zarówno o intencjonalne, jak i przypadkowe zachowania. Bez wątpienia jest to jedno z najbardziej ogólnych słów na opisanie grzechu w każdym jego wymiarze (Kpł 16, 21; por. Pwt 9, 18). Często występuje w parze, a nawet w triadzie z innymi, wymienionymi powyżej słowami (Rdz 31, 36; 50, 17; Wj 34, 9; Lb 16, 26; Pwt 9, 18) we wszystkich niemal rodzajach literackich obecnych w Biblii (Rdz 4, 7; 18, 20; 20, 9; 40, 1; Wj 9, 27). Słowem tym określa się postawy stanowiące sam korzeń grzesznych tendencji w historii narodu wybranego: bałwochwaltwo przed złotym cielcem (Wj 32, 12. 30; por. Pwt 9, 16. 18) i bunt Koracha oraz jego towarzyszy (Lb 16, 26; 17, 3). W materiale legislacyjnym tym słowem opisuje się kłamstwo i kradzież (Kpł 5, 21-23), brak spłaty zobowiązań lub niewypłacenie w terminie zarobionych pieniędzy (Pwt 23, 22; 24, 15), a wreszcie bluźnierstwo przeciwko Bogu (Kpł 24, 15).

²⁰ *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, t. I, Warszawa 2009, 290.

Prawo odróżnia jednak grzech popełniony bez premedytacji oraz ten, który jest intencjonalny (Kpł 4, 2-31; Lb 15, 28). Ten pierwszy można zmyć przez złożenie określonych ofiar, ten drugi nosi znamiona wyzwania rzuconego Bogu, oznacza otwarte, czasem wynikające nawet z pogardy, przeciwstawienie się woli Bożej. Autorzy biblijni określają go idiomatycznym zwrotem *bēyād rāmāh* tłumaczonym zazwyczaj dosłownie „z podniesioną ręką” (por. Lb 33, 3; Wj 14, 8; w formie czasownikowej 1 Krl 11, 26). Ponieważ jednak w kontekście grzechu chodzi o symbol wyzywającej postawy wobec kogoś drugiego, przede wszystkim Boga, J. Milgrom²¹ proponuje tłumaczyć go w tych sytuacjach, nadając mu sens: „bezcześnie”/„bezwstydnie”, z akcentem położonym na demonstracyjność opisanej nim postawy²². W takich przypadkach grzechu nie można zmyć przez złożenie ofiary. Teksty legislacyjne wskazują także na możliwość popełnienia grzechu przez niewypełnienie złożonej przysięgi (Kpł 5, 4-5), ostrzegają przed grzechem, którego skutkiem może być wygnanie (Pwt 29, 28), a nawet śmierć (Pwt 24, 16).

Analizowane słowo i jego derywaty bardzo często pojawiają się w modlitwach wstawienniczych (Wj 32, 21), wyznaniach winy: „ja zgrzeszyłem” (Wj 9, 27; 10, 16: faraon; Lb 22, 34: Balaam; por. też Rdz 20, 9; 39, 9; 43, 9; 44, 32)²³; „my zgrzeszyliśmy” (Lb 12, 11: Aaron i Miriam; Lb 14, 40: Izraelici w Kadesz; por. Pwt 1, 41; Lb 21, 7).

W tekstach parenetycznych słowo to powraca w ostrzeżeniach i instrukcjach mających na celu zapobieżenie grzechom (Wj 23, 33; Kpł 19, 17; por. Rdz 4, 7), zaś w połączeniu z czasownikiem *nāšāʿ* (nieść) opisuje ponoszenie konsekwencji grzechu cudzego spowodowane brakiem upomnienia wobec osoby

²¹ Cytowany przez H. SEEBASS, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1*, BK IV.2, Neukirchen-Vluyn 2003, 146–147.

²² Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, t. I, 251; F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 371.

²³ Na ten temat por. R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe*, 20.28.

grzeszącej (Kpł 19, 17; 20, 20; 22, 9; 24, 15)²⁴. Jurydyczne osadzenie analizowanego słowa podkreśla jego częste usytuowanie w parze z rzeczownikiem *ʾāšām* (wina, kara)²⁵.

4.2. BUNT / ZŁAMANIE PRAWA LUB PRAWIDŁOWYCH RELACJI / NIEWIERNOŚĆ (*pešaʿ*)

W starszych słownikach podkreślano przede wszystkim znaczenie tego słowa w sensie „bunt”, gdyż najczęściej występuje ono w politycznym kontekście, gdy mowa jest o rebelii (por. 2 Krl 3, 5; 8, 20). R. Knierim²⁶ akcentuje jednak jeszcze jeden niuans znaczeniowy, równie ważny w sposobie używania tego określenia: „złamać”, „zerwać z”. Przy takim rozumieniu słowo to może opisywać odebranie komuś czegoś, naruszenie czyjegoś prawa do tego, co mu przysługuje (np. wolności naruszonej przez porwanie Rdz 50, 17; por. Wj 22, 8; 2 Krl 8, 20. 22). W konsekwencji oznacza ono zerwanie prawidłowych relacji, co dobrze widać w opowiadaniu o Jakubie i Labanie (Rdz 31, 36) oraz o Józefie i jego braciach. Ci ostatni przekazują młodszemu bratu ostatnią wolę ojca, określając swoje wcześniejsze zachowanie tym właśnie słowem (Rdz 50, 17). Z teologicznego punktu widzenia ten, kto popełnia *pešaʿ* nie tylko buntuje się przeciwko *JHWH*, ale też zrywa z Nim właściwe relacje, przywłaszcza sobie coś, co do Niego należy. W Dniu Pojednania kapłan wyznawał i rugował z tego powodu ten właśnie rodzaj grzechu (*pešaʿ*) ze wspólnoty, kładąc symbolicznie ręce na ko-

²⁴ Na ten temat por. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, NKB III, Częstochowa 2006, 287.

²⁵ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 766.

²⁶ R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe...*, 113–184, zwł. 178.181; tenże, *pešaʿ Verbrechen*, THAT, 488–495; por. też H. SEEBASS, *pešaʿ*, ThWAT, t. VI, 791–810; E. CARPENTER, M.A. GRISANTI, *pešaʿ*, NIDOTTE, t. III, 706–710.

zła ofiarnego (Kpł 16, 16. 21). Ten rodzaj grzechu wspomina się wreszcie w doksologiach kończących modlitwę o przebaczenie (Wj 34, 7; Lb 14, 18)²⁷.

Analizowane określenie występuje często jako synonim słowa *ḥaṭṭāʾt* (por. Rdz 31, 36), choć razem wyrażają one „czynić złe” w ogólnie rozumianym sensie, to każde z nich ma właściwy sobie i specyficzny niuans znaczeniowy. O ile bowiem *ḥaṭṭāʾt* opisuje niepowodzenie w osiągnięciu właściwego celu, także w wyniku błędu, to *pešaʿ* akcentuje złamanie właściwych relacji zawsze popełnione z premedytacją²⁸.

4.3. NIEGODZIWOŚĆ, WINA (ʿāwōn)

Słowo to pojawia się w Pięcioksięgu około 40 razy (231 razy w całym Starym Testamencie). Opisuje postępowanie Amorytów (Rdz 15, 16), mieszkańców Sodomy i Gomory (Rdz 19, 15), braci Józefa (Rdz 44, 16), Izraelitów podczas kultu złotego cielca (Wj 34, 9) i w sensie ogólnym kłanianie się bożkom (Wj 20, 5; Pwt 5, 9); stanowi element zwrotu „nosić grzech / winę” (por. Rdz 4, 13) i niejednokrotnie wiąże się z konsekwencjami złego czynu²⁹. Z leksykalnego punktu widzenia słowo to wywodzi swoje znaczenie z idei krzywizny, skręcenia. Stąd prosta droga do znaczenia: perwersja, niegodziwość. Termin ʿāwōn zawsze oznacza konkretne, złe działanie, ale przy holistycznym sposobie myślenia starożytnych Izraelitów opisuje zarazem konsekwencje tego działania (Rdz 15, 16: wina; Rdz 19, 15: kara)³⁰. Przy próbach uchwycenia niuansów znaczeniowych podkreśla się często, że o ile *ḥaṭṭāʾt* wraz z derywatami oznacza ogólnie

²⁷ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, 766.

²⁸ Tamże, 767.

²⁹ *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, t. I, 784.

³⁰ Por. tamże; R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe*, 238. W przypadku Rdz 4, 13 sens jest niejednoznaczny, por. J. LEMAŃSKI, *Grzech...*, 48–49.

rozumiane niewłaściwe zachowanie, naruszenie obowiązujących zasad, o tyle *pešaʿ* i ʿāwōn noszą w sobie jakiś etyczny komponent i obejmują swym znaczeniem także wymiar religijny³¹. O ile jednak *pešaʿ* podkreśla bardziej wymiar jurydyczny, bunt, złamanie prawa, naruszenie dobrych relacji, niewłaściwe zachowanie wobec partnera, z którym zawarto jakiś układ, o tyle ʿāwōn zdaje się obejmować całość procesu, jakim jest grzech i jego konsekwencje. Chodzi zatem o słowo opisujące związek, jaki zachodzi pomiędzy grzechem i jego skutkami (niem. *Sünde-Unheil-Zusammenhang*)³². Przy czym kontekst, w jakim bywa stosowane analizowane słowo, pokreśla często złośliwość postawy grzesznika³³.

4.4. ZŁO (raʿ)

Słowem *raʿ* opisuje się to, co jest niewłaściwe etycznie i moralnie³⁴ i stoi w opozycji wobec dobra (*tôb*; por. Rdz 2, 9. 17; 3, 5. 22). W ten sposób określone zostały grzechy Sodomitów (Rdz 13, 13), postawa pokolenia pustyni, które nie zasługuje na to, aby wejść do Ziemi Obiecanej (Lb 14, 27; por. Pwt 1, 35). Izraelici powinni wystrzegać się wszelkiego zła (*raʿ*) (por. Pwt 23, 10) i konsekwentnie usuwać je spośród swych granic (Pwt 17, 7. 12; 19, 19; 21, 21). Forma żeńska tego rzeczownika (*rāʿāh*), jak i przymiotnik (*raʿ*), często mają odniesienia etyczno-moralne. Wybrzmiewa to w pytaniu Józefa skierowanym do kuszącej go żony Potifara (Rdz

³¹ T.C. VRIEZEN, *Sünde und Schuld im Alten Testament*, RGG³, t. VI, 478–482.

³² A. GRUND, *Sünde/Schuld und Vergebung*, t. IV: *Altes Testament*, RGG⁴, t. VII, 1874.

³³ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 767 powołując się na W. Eichrota.

³⁴ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, dz. cyt., 767.

39, 9), w określeniu sposobu, w jaki został on potraktowany przez swych braci (Rdz 50, 17. 20; por. 1 Sm 20, 7.9.13), czy w ocenie postawy ludu skłaniającego się do idolatrii (Pwt 31, 18). Ocena czyjegoś zachowania jako „złe” lub „zło” uwydatnia się w zestawieniu z „dobrem” (Rdz 44, 4; por. Lb 24, 13). Rdzeń czasownikowy (r^c) zwykle określa akt czynienia zła, jak ma to miejsce w opisie noszącego złe konotacje seksualnego zachowania Sodomitów (Rdz 19, 7. 9)³⁵, kradzieży (Rdz 44, 5) czy zachowania Onana odmawiającego wykonania braterskich zobowiązań wynikających z prawa lewiratu (Rdz 38, 10).

4.5. WINOWAJCA / WINNY (rāšā^c)

Słowo rāšā^c wraz z derywatami pojawia się około 12 razy w Pięcioksięgu, opisując zachowania, które są destruktywne i naruszają harmonię panującą we wspólnocie (por. Lb 16, 26)³⁶. Tak określa się także postawę Izraelitów oddających się bałwochwalstwu (Pwt 9, 27). Sposób stosowania tego słowa wskazuje jednak, że przede wszystkim chodzi o sytuacje naruszania norm mających na celu zachowanie porządku społecznego, a postawy nim określane noszą znamiona przestępstwa. W tym sensie często chodzi o antonim wobec słowa „sprawiedliwy” (šaddîq) (Rdz 18, 23. 25; por. Wj 9, 27), a jego jurydyczne konotacje widoczne są w Pwt 25, 1, gdzie od sądu wymaga się ustalenia winy i w konsekwencji uwolnienia sprawiedliwego lub skazania winnego (por. Wj 23, 1. 7). Przyczynowo-sprawcza osnowa *hifil* rdzenia czasownikowego oznacza „ogłoszenie winnym”, jak ma to miejsce w przypadku naruszenia czyjejś własności (Wj 22, 9). Formy rzeczownikowe lub przymiotnikowe zwykle określają bycie złym, nieprawym lub winnym w bardzo ogólnym sensie.

³⁵ J. LEMAŃSKI, *Dlaczego Bóg uratował Lota...*, 19–21.

³⁶ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 767.

4.6. WINA (ʾāšām)

Forma czasownikowa (ʾāšām) oznacza „stać się winnym”, rzeczownik zaś ma różne znaczenia – od „wina” i „zło” po „ofiarę ekspiacyjną”³⁷. Przymiotnik „winny” najczęściej pojawia się w Księgach Kapłańskiej i Liczb i ma konotacje etyczno-moralne. Określenie kogoś tym mianem oznacza sytuację lub stan osoby, która dokonała złego czynu i znajduje się w momencie poprzedzającym wydanie wyroku (kara). Chodzi więc o poczucie, że działało się niezgodnie z obowiązującym prawem (Kpł 4, 13.22), nawet jeśli sam winowajca nie był tego świadomy (Kpł 4, 27; 5, 2–4. 17). Wina wiąże się więc np. z aktem kradzieży lub niedbałym pilnowaniem czyjejś własności (Kpł 6, 4). Może jednak dotyczyć również nieczystości rytualnej zaciągniętej przez kontakt z nieczystym zwierzęciem (Kpł 5, 2–3) lub brakiem wypełnienia przysięgi (Kpł 5, 4). Późne, kapłańskie użycie tego określenia w kontekście kultowym wiąże się także z sytuacjami, gdy nadal trwają skutki złego czynu i należy je naprawić (tzw. *consequential ʾāšām*)³⁸. W tym kontekście słowo to należy rozumieć bardziej w sensie ekspiacyjnej rekompensaty naprawiającej skutki popełnionego zła (por. też Rdz 26, 10; Oz 5, 15).

4.7. INNE SŁOWA

Wymienione powyżej słowa nie wyczerpują pola semantycznego pojęć grzech i zło. Wszystkie inne określenia pozwalają się jednak umieścić w bliskim im zakresie znaczeniowym³⁹.

³⁷ Ten ostatni niuans por. H. WITCZYK, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003, 160–165.

³⁸ J. MILGROM, *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestley Doctrine of Repetance*, SJLA 18, Leiden 1976, 11–12; tenże, *Leviticus 1–16*, AB 3, New York 1991, 340–345.

³⁹ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary...*, 768–769.

Tak więc bliskoznaczne dla pojęcia *ḥaṭṭāʾt* i jego derywatów są rdzenie: *sûr*, stosowany w sensie „odwrócić się” (od Boga – idolatria por. Pwt 11, 16. 28; od przykazań por. Pwt 17, 20; 28, 14) lub *šgh/šgg* – „błądzić” (Kpł 4, 13; Lb 15, 12; por. Pwt 27, 18). Rzeczowniki pochodzące od tych ostatnich rdzeni bywają często synonimem słowa „grzech” (Kpł 4, 2; 5, 15). W tym wypadku można czynić coś z premedytacją, ale nie wiedząc, że to zło (Ez 45, 20) lub znając prawo, przekroczyć je przypadkowo (Lb 35, 22-23; Pwt 19, 5-6).

W polu semantycznym pojęcia „bunt” (*pešaʿ*) mieszczą się z kolei słowa *mārāh* – „buntować się”, „stawiać opór” (Lb 20, 10.24; 27, 14) i *mrd* o tym samym znaczeniu (Lb 14, 9). W Księdze Powtórzonego Prawa rdzeń *mrh* szczególnie często opisuje buntowniczą postawę ludu (Pwt 1, 43; 9, 7. 23. 24; 31, 27) razem z rdzeniem czasownikowym *srr* – „być upartym / buntowniczym” (Pwt 21, 18. 20) i *qšh* – „być twardego karku” (Pwt 31, 27). Idea buntu znajduje się także w zakresie znaczeniowym słowa *sārā*, gdy mowa jest o prorokach wprowadzających ludzi w błąd (Pwt 13, 6) lub czynieniu zła w ogóle (Pwt 19, 16). Do pola semantycznego związanego z postawą rebelii i buntu należy także idiom: „ze wzniesioną ręką” (Lb 15, 30; Pwt 8, 14), gdyż wyraża otwarte i wyzywające przeciwstawianie się woli Bożej. Z kolei idei „złamania [dobrych relacji]”, którą wyraża *pešaʿ*, odpowiada czasownik *mʿl* – „być niełojalnym / niewiernym” (por. Lb 5, 12. 27: o relacji małżeńskiej; Kpł 6, 2-7: o relacji sąsiedzkiej; Pwt 32, 51: o zachowaniu Mojżesza w Meriba). Oba zresztą użyte są synonimicznie w Kpł 5, 15.

Bliskoznacznym dla *ʿāwōn* jest natomiast rzeczownik *hepek* będący pochodną od słowa *tahpūkāh* (perwersja). Opisuje on bardzo ogólnie złe, perwersyjne postępowanie Izraelitów wobec Boga (Pwt 32, 20). Podobnie czasownik *slp* używany jest w jurydycznych ostrzeżeniach przed korupcją przy ferowaniu

wyroków sądowych (Wj 23, 8; Pwt 16, 19). W zbliżonym kontekście – ostrzeżeń przed stronnictwością w sądach – stosowany jest czasownik *ʿāwel* – „czynić złe”, „być niesprawiedliwym” (Kpł 19, 15; por. Kpł 19, 35; Pwt 25, 16; 32, 4).

W kręgu bliskoznaczej semantyki słowa *rāšāʿ* mieści się pojecie *ḥāmās* – „przemoc” (jako synonimy por. Wj 23, 1), które opisuje, ogólnie rzecz biorąc, nienajlepsze stosunki społeczne (Rdz 6, 11-13), rodzinne (Rdz 49, 5) lub ogólnie rozumiane zło (Rdz 16, 5; Pwt 19, 16). Kolejne słowo z tego samego kręgu to *nābāl*, którym określa się osobę czyniącą rażące zło naruszające porządek społeczny i obyczajowy (por. Rdz 34, 7; Pwt 22, 21). Tym epitetem Mojżesz opisuje charakter Izraela (Pwt 32, 6.21). W takim ogólnym zabarwieniu określającym złe postępowanie mieści się także rdzeń *tʿb* i synonimiczny względem niego rdzeń *šgs*. Derywat pierwszego z nich – *tôʿēbāh*, opisuje kogoś, kto czyni coś odrażającego, zwłaszcza, gdy ma to wymiar kultowy. Tak określa się np. uczucia Egipcjan w stosunku do hodowli owiec (Rdz 46, 34). Znacznie częściej jednak wyraża się w ten sposób Bożą ocenę niektórych czynów. Czasem mogą one sprawić, że cały kraj stanie się nieczysty (Kpł 18, 27; por. Pwt 20, 15-18). Do kategorii czynów budzących odrazę u Boga należą m.in.: idolatria (Pwt 27, 15), prostytutka sakralna (Pwt 23, 18-19), składanie gorszej jakości ofiar (Pwt 17, 1), ofiary z ludzi (Pwt 12, 31), perwersja seksualna (Kpł 20, 13), kazirodztwo i tym podobne wynaturzenia (Kpł 18, 1-30), a wreszcie także nieuczciwość w handlu (Pwt 25, 13-16) czy naruszanie tabu pokarmowego (Pwt 14, 3) lub dotyczącego obowiązujących zwyczajów związanych ze strojem (Pwt 22, 5). Podobną ideę określenia czegoś odrażającego, budzącego obrzydzenie wyraża wspomniane już słowo *seges* (por. Jr 16, 18). Pojawia się ono w przepisach dotyczących pokarmów nieakceptowanych (Kpł 11, 10-23; Pwt 14, 3) oraz w odniesieniu do idolatrii (Pwt 7, 25-26).

5. METAFORYKA GRZECHEU

Poza słownictwem, którego różnorodność pozwala oddać złożoną strukturę pojęcia grzech i zło, autorzy starotestamentowi posługują się przy opisywaniu tych rzeczywistości także bogatą gamą określeń metaforycznych.

5.1. NIECZYSTOŚĆ JAKO BŁUŻNIERSTWO

Normy dotyczące rozróżnienia pomiędzy tym, co czyste i nieczyste w sensie rytualnym (Kpł 11–15: zwierzęta, poród, choroby skóry, wycieki z narządów płciowych), są jedną z najtrudniejszych kwestii poruszanych w Księdze Kapłańskiej⁴⁰; swoje religijne odniesienie uzyskały dopiero w dalszym etapie swego rozwoju. W obecnym kontekście zasady dotyczące bycia czystym (*ṭhr*) lub nieczystym (*ṭmʿ*) tłumaczą się także kapłańską teologią obecności Boga pośród Izraela. Chodzi w nich zatem przede wszystkim o wyeliminowanie wszystkich zachowań, które mogłyby stanowić kontrast dla Jego „czystości / świętości”.

Pojęcie „świętości”, do której to zasadnicze rozróżnienie się odnosi (Kpł 11, 45), obejmuje sobą nie tylko ideę „separacji”, ale także „doskonałości”. Rzeczy i żywe stworzenia powinny przynależeć każde do właściwej im klasy i nie mieszać się z innymi⁴¹. Prowadzi to do teologii stworzenia oraz idei porządku, która z niej wynika⁴². Zasadniczą normę w wyróżnieniu czystych i nieczystych zwierząt stanowi zasada kompletności i doskonałości fizycznej, która wyznacza Boży „pomysł” na świat i człowieka.

⁴⁰ D.P. WRIGHT, *Unclean and Clean (OT)*, ABD, t. VI, 729–741.

⁴¹ T. SEIDL, *Rein und Unrein II: Altes Testament*, RGG⁴, t. VII, 239–242.

⁴² M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966, 53; M. DOUGLAS, *The Forbidden Animals in Leviticus*, JSOT 59 (1993) 3–23.

Normy z Kpł 11–15 obejmują zatem świat zwierząt (Kpł 11), wycieki z narządów płciowych (Kpł 12; 15) i szczególne przypadki choroby skóry (Kpł 13–14). Przy symbolicznej interpretacji tych zasad przebija się wyraźnie fakt, że w grę wchodzi kwestia rozdziału życia i śmierci. Odróżnienie zwierząt ze względu na anomalia w stosunku do ogólnego porządku wskazuje na ich przynależność do sfery śmierci. Najwyraźniej widać to w świecie ptaków, gdzie są wymienione jako nieczyste te z nich, które mają kontakt ze śmiercią (Kpł 11, 13–16). Nieczystość w sferze seksualnej nie jest efektem każdego upływu krwi, ale tylko tego, który ma związek z organami reprodukcyjnymi i oznacza utratę zdolności przekazywania życia (krew / nasienie). Podobnie też nie każda choroba skóry prowadzi do tego stanu, a jedynie ta, której nie można ukryć (*šāraʿat*). Zdaniem niektórych badaczy⁴³ ma to sens symboliczny, gdyż nawiązuje do próby ukrycia swego grzechu przez pierwszych ludzi (por. Rdz 3). Choroba w istocie rzeczy pojmowana była jako wyraz kary Bożej za grzechy. Jeśli pamiętamy, że rozróżnienie czysty / nieczysty odnosi się do sfery kultowej, to możemy je rozumieć ostatecznie jak: akceptowany / nieakceptowany przed Bogiem. Stawanie przed ołtarzem miało tymczasem prowadzić do kontynuowania życia (Kpł 17, 11) i stąd pojawił się wymóg, aby stawać przed nim w stanie czystości (Kpł 16, 30: w kontekście np. Dnia Pojednania), bo w przeciwnym przypadku nieczystość (rytualna) staje się synonimem bluźnierstwa przeciwko Bogu. Poza kontaktem z rzeczywistością czyniącą człowieka nieczystym, o której mowa w Kpł 11–15, za „infekcyjne” w sensie rytualnym uważa się także: kontakt ze zwłokami (Kpł 5, 2–3), seks pozamałżeński (Kpł 18, 20), kontakty z medium (Kpł 19, 31) czy ofiary składane z dzieci obcym bóstwom (Kpł 20, 1–8).

Idea bluźnierstwa zawarta jest także w rdzeniu *ḥnp* – „nieczystość”, który jest synonimem wspomnianego już rdzenia *ṭmʿ*

⁴³ N. KIUCHI, *A Paradox of the Skin Disease*, ZAW 113 (2001) 505–514.

(Lb 35, 33–34). Rozlew krwi może „bezczęścić” ziemię, na której żyją winni tego grzechu (Lb 35, 33; por. Jr 3, 2. 9). Także niektóre zastosowania rdzenia *ḥll* – „profanować” bliskie są idei „błuźnić”, „bezczęścić” (por. Kpł 20, 3).

5.2. CIĘŻAR (GRZECU)

Metaforyka ta wyraża się zwrotem „nosić niegodziwość / grzech” (*nś*² *‘āwōn* por. *nś*² + *ḥattā’t* lub *peša’*) i powraca 29 razy w Starym Testamencie. Idiom ma najogólniej mówiąc znaczenie: „wynosić poza” i opisuje przebaczenia tak ze strony Boga (Wj 32, 32; 34, 7; Lb 14, 18; por. Ps 32, 5; Mi 7, 18), jak i ludzi (Rdz 50, 17; por. Wj 10, 17)⁴⁴. Z drugiej jednak strony przywołuje on obraz (po-)noszenia ciężaru winy, kary za nią lub obu naraz. W ten sposób wyraża się zasada retribucji, która prawdopodobnie leży u podstaw tej metafory⁴⁵. Kontekst użycia tego zwrotu akcentuje, że karę może odjąć jedynie Bóg, a nie człowiek. Tak więc Kain żali się, że jego wina / kara (*‘āwōn*) jest większa, niż jest on w stanie unieść (*nś*²) (por. Rdz 4, 13). W istocie rzeczy odkrywa on, że tak jak sam przed chwilą zabił, tak też teraz, w konsekwencji wygnania pozbawiony ochrony ze strony wspólnoty (rodzinnej), sam może zostać zabity. Na straż tego, aby tak nie było, stoi jednak Bóg i jego wola ochrony ludzkiego życia. Chodzi więc o logikę przebaczenia, a nie zemsty, tak bezpardonowo odrzuconą później przez Lameka (por. Rdz 4, 23–24). Warto zatem w tym miejscu zwrócić uwagę, że ponoszenie konsekwencji popełnionego złego czynu opisywane tym idiomem, bez Bożego przebaczenia (por. Kpł 5, 1–13) może prowadzić do śmierci (Wj 28, 43; Kpł 5, 1. 17; 7, 8; 17, 16;

⁴⁴ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 769.

⁴⁵ R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe...*, 73–91; J. MILGROM, *Leviticus 1–16*, 295.

19, 8; Lb 5, 31; 18, 1)⁴⁶. Z drugiej strony, np. kobieta, która popełniła grzech, powinna nosić zewnętrzne oznaki swego czynu (Lb 5, 31). Chodzi więc o społeczne konsekwencje jej złego zachowania. Zdradzony mąż ma nie tylko prawo się z nią rozwieść, ale i nakazać jej noszenie zewnętrznych oznak tego czynu, skazując ją tym samym na ostracyzm ze strony wspólnoty i zapobiegając temu, że stanie się w przyszłości (jako nieczysta) żoną innego Izraelity⁴⁷. Jednak i w tym wypadku kontekst sugeruje, że wina nie została jej dostatecznie udowodniona. W jakimś zakresie nakaz ten stanowi zatem sposób jej ochrony przed karą śmierci wymierzoną przez wspólnotę i pozostawia ewentualną karę jurysdykcji samego Boga⁴⁸.

5.3. ZAGUBIENIE (WŁAŚCIWEJ) DROGI

Czasownik *sûr* – obok znaczenia „zabrać (część ofiary, por. Kpł 4, 9) – przyjmuje niekiedy kontekstowe znaczenie „zejść z / zboczyć z” drogi (Rdz 19, 3; Wj 3, 3). W sensie etycznym oznacza on „zejście z właściwej drogi postępowania” wskazanej przez Boga (Rdz 5, 22; 6, 9; por. Rdz 6, 12). Dlatego też obok *ḥātā’* służy on opisaniu postawy Izraela, który odwrócił się od drogi wskazanej przez *JHWH* przez kult złotego cielca (Wj 32, 8; por. Pwt 9, 16).

⁴⁶ Por. V. HAMILTON, *nś*², NIDOTTE, t. III, 162–163; por. też B.J. SCHWARZ, *The Bearing of Sin In the Priestley Literature*, w: *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Rituals, Law and Literature. Fs. J. Milgrom*, red. D.P. Wright, D.N. Friedman, A. Hurvitz, Winona Lake 1995, 3–21. Ostatni z autorów akcentuje, że chodzi nie tyle o „noszenie kary” lecz winy i proponuje tłumaczenie idiomu w sensie „nosić odpowiedzialność (za popełnione zło)”.

⁴⁷ Por. B.A. LEVINE, *Numbers 1–20*, AB 4, New York 1993, 199.

⁴⁸ Por. T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, NICOT, Grand Rapids 1993, 135.

6. SKUTKI GRZECHU

Każdy ludzki czyn stawia osobę, która go popełnia, wobec odpowiedzialności przed Bogiem (por. Rdz 19, 13; Kpł 18, 25). Efekty złego czynu mają więc swoje konsekwencje w tym, że stanowią obrazę względem Niego, a potem także spadają na samego grzesznika, wspólnotę, w której żyje, i wreszcie na całą naturę.

6.1. SKUTKI GRZECHU WZGLĘDEM BOGA

Przede wszystkim zło we wszelkiej postaci budzi odrazę Boga i spotyka się z Jego dezaprobatą. Autorzy biblijni często opisują „ból” Boga z powodu ludzkiego grzechu. W ten sposób akcentują emocjonalne zaangażowanie z Jego strony w to, co dzieje się z człowiekiem. Wydarzenia, które są powodem potopu (przemoc, perwersja seksualna), doprowadzają do tego, że Stwórca „pożałował w swoim sercu” (Rdz 6, 6; por. Jr 2, 5; 3, 19) tego, iż stworzył człowieka.

Inne „negatywne” emocje wyrażające dezaprobatę wobec zła opisują pojęcia synonimiczne w swym wydźwięku (por. 2 Krl 23, 13; Jr 16, 10; Ez 5, 11)⁴⁹: „obrzydliwość / odraza” (*tôʿēbāh*) (Kpł 18, 30) i „być odrażającym” (*šeqeš*). Pojawiają się one, gdy jest mowa o pogańskich praktykach Kananejczyków lub Egipcjan, zwłaszcza związanych z idolatrią i seksualną perwersją (pierwszy: Kpł 18, 20. 26. 27. 29)⁵⁰ oraz łamaniem zasad związanych z tabu pokarmowym (drugi: Kpł 11, 11. 13. 43; Pwt 7, 26)⁵¹.

Kolejną konsekwencją w odniesieniu do Boga jest profanacja Jego imienia. W tym względzie warto zwrócić uwagę na obowiązujące w Starym Testamencie kryteria rozdziału: czysty / nieczysty; *sacrum* / *profanum*; błogosławieństwo / przekleństwo.

⁴⁹ M.A. GRISANTI, *šqš*, w: NIDOTTE, t. IV, 243–246 zwł. 244.

⁵⁰ *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, t. II, 639.

⁵¹ Tamże, t. II, 595.

Istota profanacji (*hll*) polega na tym, że coś lub kogoś traktuje się w taki sposób, jakby było to czymś codziennym i zwykłym, czyli bez należytego respektu. W odniesieniu do Boga oznacza to czyny lub postawy szkodzące Jego reputacji, a w konsekwencji przynoszące szkodę Jego dobremu imieniu i godzące w Jego prestiż⁵².

Prawodawstwo zawarte w Pięcioksięgu ostrzega przed takimi postawami wobec Boga i degradowaniu Jego świętości do poziomu czegoś innego (Kpł 22, 32). Dotyczy to w szczególności sposób kapłanów sprawujących swe zadania w niewłaściwy sposób (Kpł 21, 6; 22, 2; por. 19, 8), ale także i całego ludu, który może profanować świątynię i imię Boże przez praktyki związane z idolatrią (Kpł 20,3).

Niewłaściwe postawy ze strony człowieka mogą budzić „wielki gniew” Boży (Rdz 39, 19; Wj 4, 14; Pwt 29, 23). Należy jednak pamiętać, że pojęciem tym określa się raczej akt Bożej woli wyrażający dezaprobatę i wynik sądu nad grzechem, a nie jak ma to miejsce w przypadku ludzi utratę panowania nad sobą⁵³. W ten sposób Bóg, podobnie jak Mojżesz, reaguje na bałwochwalstwo wobec złotego cielca (Wj 32, 10. 11. 12. 19); na zachowanie Aarona i Miriam (Lb 12, 9) wobec Mojżesza; na grzech Izraela w Baal-Peor (Lb 25, 3–4) czy postawę pokoleń, które odmówiło wejścia do Ziemi Obiecanej (Lb 32, 10. 13). Gniew Boży budzą więc przede wszystkim wszelkie akty idolatrii (Pwt 6, 15; 7, 4; 11, 16–17; 31, 16–17), ale i wszelkie formy ucisku wobec słabszych członków społeczności (obcy-rezydenci, sieroty, wdowy) (Wj 22, 21–24). Można by rzec, że wyraża się w ten sposób przekonanie, iż tam, gdzie ludzka sprawiedliwość w wymiarze społecznym bywa zawodna, każdy powinien pamiętać o Bogu, który nie pozostawia nieprawości bez kary.

⁵² D.F. O'KENNEDY, *hll*, NIDOTTE, t. II 145–150 zwł. 147.

⁵³ Por. hasło „gniew” w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken i in., Warszawa 1998, 219. Na ten temat także R. MIGGELBRINK, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, Kraków 2005.

O ile można zrozumieć gniew Boga wobec Jego wrogów, w Kpł 26, 28 używa się wręcz określenia: „furia” (*ḥēmāh*), to trudno jednoznacznie zrozumieć np. gniew okazany wobec Balaama, który poddaje się woli Bożej (Lb 22, 20-22). Być może jest to rodzaj próby wobec niego (por. Wj 4, 24-26; Lb 11, 33-34) albo naruszył on jakąś zasadę okazywania respektu wobec *sacrum* (por. 2 Sm 6, 6). Jeśli pamięta się jednak, że w Lb 22, 22-35 mamy do czynienia z rodzajem karykatury „pogańskiego proroka / widzącego”, który „widzi” mniej niż jego oślica⁵⁴, to może chodzić jedynie o ostrzeżenie, aby wykonał on to i tylko to, co Bóg mu przykazał. W zgodnej opinii badaczy Lb 22, 2-34 jest w końcu późniejszym dodatkiem redakcyjnym bez ścisłej paraleli w stosunku do pozostałej części opowiadania. Może więc chodzić o chęć pokazania Balaama jako nieposłusznego proroka *JHWH* (por. Lb 31, 8.16)⁵⁵.

Reakcje Boga opisane jako „gniew” są też skutkiem obowiązującej w Starym Testamencie zasady *lex talionis* (Wj 21, 23.24; Kpł 24, 19-20; Pwt 19, 21). Z jednej strony kara musi równoważyć skutki grzechu, a z drugiej pomiędzy grzechem i jego skutkami istnieje ścisła zależność (Pwt 28, 47-48; 31, 16-18; 32, 21). Zawsze jednak ze strony Boga pojawia się coś, co łagodzi skutki kary i otwiera perspektywę na lepszą przyszłość (por. Rdz 3, 21; 4, 15; 6, 8. 21). Czasem jest to skutek modlitwy wstawienniczej (Wj 33, 12-17; Lb 11, 1-3; 12, 1-15), ale ostatecznie i tak decyduje o tym natura samego Boga, który bardziej niż wolę wymierzenia kary przejawia skłonność do okazywania miłosierdzia i łaski (Wj 34, 6-7)⁵⁶.

⁵⁴ H. SEEBASS, *Numeri 22,2–36,13*, BK IV.3, Neukirchen-Vluyn 2007, 76–77.

⁵⁵ R. BICKERT, *Israel im Lande Moab. Die Stellung der Bileamerzählung Num 22–24 in ihren redaktionellen Kontext*, ZAW121 (2009) 200.

⁵⁶ Por. J. LEMAŃSKI, *JHWH – Bóg miłosierny i zazdrośny*, „Colloquia Theologica Ottaniana” 2 (2007) 7–15.

6.2. SKUTKI GRZECHEU W ŻYCIU GRZESZNIKA

Grzech jest przyczyną alienacji złoczyńcy zarówno względem społeczności, w której żyje, jak i Boga. Widać to wyraźnie w sekwencji zdarzeń opisanych w Rdz 3–11, a zwłaszcza w wyroku wydanym na Kaina (Rdz 4, 12). Kierunek „na wschód od Edenu” (Rdz 3, 24; 4, 16; 11, 2) wskazuje na stopniowe oddalanie się od Stwórcy. Podobne konsekwencje ponosi również pokolenie Exodusu skazane na błąkanie się po pustyni (Lb 14, 32-35; por. Wj 33, 3) i zakaz wstępu do Ziemi Obiecanej. Świadomość własnego grzechu (por. „my zgrzeszyliśmy” Lb 14, 40; 21, 7; 22, 34; 42, 21) powinna prowadzić do zrozumienia, że obecna sytuacja jest konsekwencją popełnionego czynu. Często też towarzyszy jej przekonanie o „infekcyjnym” wpływie grzechu na kraj, w którym mieszka grzesznik (Pwt 24, 4).

Motyw wstydu z powodu grzechu pojawia się dość rzadko w Pięcioksięgu. Jego opis, jako konsekwencji nieposłuszeństwa wobec Boga, z Rdz 3 ma jednak wymiar paradygmatyczny. Nagość pierwszych ludzi (Rdz 2, 25) oznaczająca stan niewinności (jedyne raz w Biblii!) staje się powodem wstydu dopiero po przekroczeniu nakazu Bożego (Rdz 3, 7. 10). To wymowny przykład, jakie skutki powoduje grzech. Wokół pierwszych ludzi nic się nie zmieniło, ale oni sami poznawszy „dobro i zło” zmienili sposób patrzenia na siebie zarówno we wzajemnych relacjach, jak i w stosunkach z Bogiem. Wstyd staje się więc czymś, co stanowi o poczuciu poniżenia zastępującym świadomość własnej i cudzej godności⁵⁷.

Najdotkliwszą konsekwencją grzechu jest jednak kara Boża, skutek „gniewu Bożego”. W ostrzeżeniach przybiera ona często formę przekleństwa (Pwt 29, 18. 26) i różne praktyczne formy (Kpł 26, 14-39; Pwt 28, 16-68), w tym także formę plagi

⁵⁷ Na ten temat szerzej por. D.A. de SILVA, *Honour and Shame*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 431–436; C.S. RODD, *Ethics and Honour*, w: tenże, *Glimpses of A Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburg 2001, 19–27.

(Kpł 26, 21; Pwt 28, 21), choroby (Pwt 28, 12. 27-29. 35), braku potomstwa i trzody (Kpł 26, 22), braku sytości (Kpł 26, 26), głodu (Pwt 28, 24. 38-40), dewastacji miast i kraju (Kpł 26, 31-33), a wreszcie zmiany wyjątkowego statusu Izraela pośród innych narodów (Pwt 28, 37. 43-44)⁵⁸.

Tak poważne konsekwencje uzasadniają radykalizm formuły, że ktoś, kto powoduje swoimi czynami możliwość ich urzeczywistnienia, „będzie wydany (dosł. wycięty) ze zgromadzenia Izraela (spośród ludu / sprzed mego oblicza)”. W rezultacie jest to skazanie winnego na ostracyzm i banicję poza krąg jego dotychczasowej społeczności. Po raz pierwszy formuła ta pojawia się w opowiadaniu o Abrahamie (Rdz 17, 14) i dotyczy odrzucających obrzezanie. Częściej jednak powodem jej artykułowania jest pogwałcenie regulacji kultowych i profanacja świętego imienia Bożego (Kpł 7, 20. 25. 27; por. Wj 12, 15; 30, 33. 38), praktyki bałwochwalcze związane z ofiarami z dzieci (Kpł 20, 2-3). W tym ostatnim wypadku karą jest także śmierć grzesznika. To właśnie powiązanie grzechu i śmierci, jako jego najpoważniejszego skutku (por. Rdz 2, 17; Wj 10, 17; Lb 18, 22; 25, 1-9; 27, 3; Pwt 24, 16), jest przedmiotem wielu wypowiedzi biblijnych. Już sam brak błogosławieństwa oznacza pozbawienie człowieka tego wszystkiego, co pozwala mu żyć w pełnym tego słowa znaczeniu (zdrowie, pokój, dostatek, liczne potomstwo). Im więcej tych ograniczeń, tym człowiek „mniej żyje”, i coraz bardziej wkracza w sferę oddziaływania szeolu. Pierwszy i brzemienisty w skutkach krok w kierunku tego stanu uczyniony został w Edenie, gdzie człowiek wskutek nieposłuszeństwa utracił przystęp do źródła życia symbolizowanego przez drzewo życia (Rdz 3, 22). Negatywne konsekwencje i zarazem przykład ostrzegawczy dla całego Izraela ilustruje także los Mojżesza, który na skutek grzechu nie mógł wejść do Ziemi Obiecanej i umarł u jej granic (Pwt 32, 48-51; 34). Prawodawstwo starotestamentowe przewidywało także karę śmierci w niektórych szczególnych

⁵⁸ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 771.

przypadkach grzechu (Wj 21, 15. 17; Kpł 20, 10. 16; 24, 10-17; Pwt 21, 18-21). Częściej chodziło tu jednak o wydźwięk retoryczny, podkreślający jego ciężar gatunkowy, niż rzeczywiste praktykowanie kary śmierci⁵⁹.

6.3. SKUTKI GRZECHE W ŻYCIU WSPÓLNOTY

Zakłócenie więzi społecznych i rodzinnych jest stałym efektem grzechu. Na kartach Pięcioksięgu znajdujemy wiele przykładów na to, że grzech swoimi skutkami burzy naturalną harmonię w życiu społecznym (*šālôm*), stąd trafne wydaje się zdefiniowanie go jako „wandalizacja pokoju” (*vandalization of shalom*)⁶⁰. Dotyka on bowiem przede wszystkim prawidłowych relacji małżeńskich (Rdz 3, 12) i rodzinnych (Rdz 4, 1-16). Wynika to nie tylko z paradygmatycznych opowiadań o upadku pierwszych rodziców czy zabójstwie, które pojawia się w życiu ich potomstwa, ale i w przypadku wszystkich kolejnych bohaterów Księgi Rodzaju (Rdz 27, 45: Jakub i Ezaw; Rdz 39, 14-19: Potifar i jego żona; Rdz 44, 18: Józef i bracia). Bez wątplenia skutki grzechu mają negatywny wpływ na więzi rodzinne (Rdz 42, 22). Przekonuje nas o tym w sposób szczególnie długa historia synów Jakuba (Rdz 37-50), jak i epizod z życia Mojżesza (Lb 12, 1-15). W obu przypadkach powodem grzechu jest zazdrość i niezdrowe ambicje. W tym ostatnim dodatkowo chodzi o liderów, a spór dotyczy zakresu uprawnień oraz autorytetu. Autorzy biblijni wyrażają niejednokrotnie przekonanie, że grzechy przywódców niosą negatywne skutki dla podległych im społeczeństw (Wj 11, 4-10: faraon). Fałszywe opinie rozpowszechniane wśród ludu mogą z kolei sprawić upadek ducha oraz prowadzić do zaniku zaufa-

⁵⁹ T. HIEKE, *Das Alte Testament und die Todesstrafe*, Bib 85 (2004) 349-377.

⁶⁰ C. PLANDINGA, *Not the Way It's Supposed to Be: A Breving of Sin*, Grand Rapids 1995, 7-27.

nia i wiary (Lb 14, 32-35). Wreszcie systematyczne ignorowanie przykazań Dekalogu, zdaniem autorów natchnionych, stało się główną przyczyną wygnania⁶¹.

6.4. SKUTKI GRZECHU I ICH WPŁYW NA NATURE

Zarówno w sposobie myślenia Egipcjan, jak i ludów Mezopotamii obecne było przekonanie, że wszechświat oparty jest na harmonii wszystkich elementów składowych. Egipcjanie określali ten porządek mianem *ma'at*, zaś mieszkańcy Mezopotamii *mēšarum*⁶². Odkrywanie i respektowanie tego pierwotnego porządku przejawiać się miało w formie sprawiedliwości i prawdy obecnych w wymiarze życia społecznego. Pojęciami tymi określano jednak zasadę istnienia całego wszechświata, stąd porządek ten w myśli starożytnych był swoistym darem bogów. Nie dziwi więc używanie w Egipcie w odniesieniu do faraona, stróża tego porządku, określenia „*pan ma'at*”, przynależnego normalnie bogu Re. Również *Enuma eliś* stanowi swego rodzaju usprawiedliwienie dla władzy mezopotamskich królów, a ugaryckie poematy o Akhacie czy Kerecie mają w tle ideę władcy dbającego o boski porządek. Wielu władców rozpoczynało swoje kodeksy prawne od wskazania, że czynią to z woli bogów, aby zachować pierwotny porządek właściwy całemu stworzeniu w jego społecznym wymiarze⁶³.

Opis upadku pierwszych ludzi niesie ze sobą skutki dla całej natury (Rdz 3, 17-19). Podobnie jest w przypadku ludno-

ści przedpotopowej, a sam potop to w praktyce odwrócona sekwencja stworzenia i powrót do pierwotnego chaosu (Rdz 6-8). Najbardziej wymowne jest jednak w tym względzie opowiadanie o cyklu plag spadających na Egipt z powodu uporu faraona przeciwstawiającego się Bogu (Wj 7-11). Ich eskalacja ma w tle stopniowe ograniczanie wszystkiego, co umożliwia życie, aż po ostateczne odebranie życia pierworodnym. Wymowa tych przykładów pozwala sądzić, że natura, obok doświadczeń historycznych i społecznych, jest jednym z tych kryteriów, które pozwalają na zdiagnozowanie przyczyn i skutków grzechu w ich najgłębszym wymiarze. Chodzi bowiem o pogwałcenie integralności całego stworzenia oraz immanentnej obecności Bożego porządku i sprawiedliwości w ramach tej integralnej koncepcji wszechświata (por Oz 4, 1-3)⁶⁴.

7. (PRA)ŹRÓDŁO GRZECHU

Wyrażając pogląd, że integralność stworzenia wynika z Bożej koncepcji porządku, wprowadzonego w chaos (Rdz 1), autorzy biblijni musieli zmierzyć się z problemem źródeł grzechu, który ten porządek zakłóca. Na pytanie: jak grzech pojawił się w ramach tego porządku niszcząc zakładaną przez Stwórcę harmonię, odpowiada Rdz 3. Obecna pozycja tego tekstu wskazuje, że powinien być czytany razem z Rdz 2⁶⁵, gdyż oba

⁶⁴ Por. R. KNIERIM, *On the Contours...*, 451-452.

⁶⁵ Część badaczy doszukuje się tu złożenia przynajmniej dwóch odrębnych wersji lub co najmniej reinterpretacji starszej wersji przez późniejszego redaktora. Dwa razy mowa jest bowiem o drzewie w środku ogrodu (Rdz 2, 9: drzewo życia; Rdz 3, 3: drzewo poznania). Raz znaleźć można odniesienia do pierwszego (Rdz 3, 22. 24), a raz do drugiego (Rdz 3, 6. 22), dwa razy w końcu mowa jest o wygnaniu (Rdz 3, 23. 24) por. M. GÖRG, *Sündenfall*, NBL, t. III, 742. Taka reinterpretacja klasycznego motywu „drzewo życia”, będącego w jego pierwotnej, wersji polemiką wobec wyobrażeń mezopotamskich (por. *Gilgamesz XI*) przez środowisko mądrościowe – „drzewo poznania dobrego i złego” – jest możliwa, zwłaszcza że w trakcie i po wygnaniu szukano przyczyn katastrofy z 587/586 r.

⁶¹ Por. D.N. FRIEDMAN, J. GEOGHEGAN, M.M. HOLMAN, *The Nine Commandments: Uncovering a Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*, New York 2000.

⁶² K.W. WHITELAM, *King and Kingship*, ABD, t. IV, 44.

⁶³ Por. *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 2000, 75-76; *Kodeks Lipit-Ishtar*, w: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J.B. Pritchard, Princeton 1969³, 159.

rozdziały stanowią rodzaj komentarza do kapłańskiego opowiadania o stworzeniu⁶⁶. Autorzy tego tekstu reprezentują pogląd mający swe korzenie w mądrościowej refleksji nad przyczynami zła. Ich zdaniem grzech pochodzi z zewnątrz i jest w najgłębszej swej strukturze zaprzeczeniem słów Boga stanowiących o sposobie zachowania pierwotnej harmonii. W pewnym sensie jest to też ostrzeżenie przed tym, jak ambiwalentne może być ludzkie poznanie i zdobyta za jego pomocą mądrość⁶⁷. Sekwencja autonomicznego, sprzecznego z Bożymi wskazaniem dążenia do „stania się jak Bóg” poprzez przekrętną interpretację Bożych słów i intencji widoczna jest w dialogu niewiasty i węża (Rdz 3, 1-5). Wąż reprezentuje biologiczny odpowiednik „cudzych ust” i w późniejszych pismach (Mdr 2, 24; Ap 12, 9; 20, 2) utożsamiany jest z osobowym źródłem grzechu. Niewątpliwie na wybór tego symbolu wpływ miały naturalne obserwacje i skojarzenia, które stały się okazją do wyprowadzenia etiologii. Czołganie się w prochu (por. Rdz 3, 14) uznawane było w kulturze starożytnych za wyraz największego pohańbienia (Ps 72, 9; Iz 49, 23; Mi 7, 17; por. Ps 110, 1). Dla autorów wywodzących się z kręgów mądrościowych „proch” jest często synonimem grobu (por. Hi 7, 21; 17, 16; 20, 11; 21, 26; Ps 22, 15; 29, 30; 30, 10; por. Iz 26, 19; Dn 12, 2) i poniżenia (Hi 16, 15; 30, 19; 44, 25; 119, 25; por. Iz 47, 1; Ez 28, 18). Czasem służy też do opisan

przed Chr., a motywy zawarte w ewentualnej korekcie mądrościowej mają swoje precedensy (por. Hi 15, 7-8; Ez 28, 11-19). Na temat relacji w jakiej pozostają w stosunku do siebie Ez 28 i Rdz 2-3 por. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, RSB 1, Warszawa 1996.

⁶⁶ M. GÖRG, *Sündenfall*, NBL, t. III, 743. Por. także Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, RiSB 13, Warszawa 2003, 278nn.

⁶⁷ R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott” (Gen 3, 5), w: *Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Fs. W. Wolff*, red. F. Crüsemann, Ch. Hardmeier, R. Kessler, München 1992, 11-27; E. OTTO, *Die Paradieserzählung Genesis 2-3*, w: „Jedes Ding hat seine Zeit...”. *Fs. D. Michel*, BZAW 241, red. A.A. Diesel, Berlin-New York 1996, 167-192.

kary (Ml 4, 3). W dużej mierze wąż wywoływał również skojarzenia z monstrum reprezentującym siły chaosu (Iz 27, 1-3; Hi 26, 13), znanym także w mitologii ugaryckiej (CAT 1.5.1: 1-2.28-29; por. Iz 27, 1)⁶⁸. Istotne jest jednak to, że dla autorów biblijnych pozostaje on nadal tylko jednym ze stworzeń (por. Rdz 3, 1), a zasadniczy wybór między dobrem i złem dokonuje się na poziomie: posłuszeństwo / zaufanie – nieposłuszeństwo / brak zaufania wobec Boga⁶⁹. Rola węża, jako wroga Stwórcy, służy jedynie uwydatnieniu tego faktu, który swe ostateczne źródło ma zawsze w sercu człowieka. Dobrze ilustruje to kolejne opowiadanie o Kainie i Ablu. Zewnętrzny impuls wiedzy człowieka do premedytacji, ale w grzechu przeradza się ona dopiero pod wpływem wewnętrznego impulsu (por. Rdz 3, 6; 4, 7). Zwrot „grzech czyha/ jest czyhający u drzwi” (Rdz 4, 7) nawiązuje tu być może do idei jakiegoś demona⁷⁰. Słowo *robeš* to rzeczownik o znaczeniu „czatujący / czyhający”. Taka personifikacja grzechu to w istocie rzeczy demitologizacja, gdyż zastępując znanego z tekstów akadyjskich demona nieszczęścia *rabišu* słowem „grzech”, autorzy biblijni wyraźnie wskazują zarazem, że Kain ma wszystkie predyspozycje, aby „czyhające” na zewnątrz jego serca zło opanować i zneutralizować. Wszystko zależy tu od jego suwerennej decyzji⁷¹.

Inne jeszcze przyczyny grzechu opanowującego przedpotopową ludzkość wyczytać można w Rdz 6, 1-8. Część badaczy dostrzega w tle tego tekstu bardziej mityczne niż historyczne podłoże (por. Iz 14; Ez 28). W rzeczywistości autorzy tego krótkiego opowiadania, skądkolwiek by nie zaczerpnęli swoich in-

⁶⁸ Por. polskie tłum. w: Ł. TOBOŁA, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków-Mogilany 2008, 193-197.

⁶⁹ T.N.D. METTINGER, *The Eden Narrative. A Literary-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007, 30.81-83.

⁷⁰ J. LEMAŃSKI, *Grzech...*, 43.

⁷¹ W. PIKOR, *Zbawienie – zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina (Rdz 4, 1-16), „Verbum Vitae” 1 ((2002) 29-40.*

spiracji⁷², przekazują nam jedynie podstawową informację o tym, że grzech przyszedł z zewnątrz i opanował ludzkie serca. Jego skutki ogarnęły całą społeczność we wszystkich możliwych relacjach, poprzez które ta społeczność się wyraża, i nikt nie jest bez grzechu⁷³. Dotyczy to nawet Noego, który co prawda w wersji kapłańskiej uważany jest za nieskazitelny i bogobojny (por. Rdz 6, 9), ale już w wersji niekapłańskiej jest opisany jedynie jako ten, który znalazł łaskę u Boga (por. Rdz 6, 8)⁷⁴.

Ludzkie serce bywa w Biblii symbolem reprezentującym całego człowieka, ale przede wszystkim oznacza jego wnętrze (por. Prz 20, 9; Koh 7, 20). Grzech, który ma w nim swoje ostateczne źródło, jest rzeczywistością endemiczną, wynikającą z natury ludzkiej wolności wyboru (por. Jr 13, 23; 1 Krl 8, 46; Ps 51, 7; 143, 2). W taki sam sposób wypowiadają się autorzy biblijni w Księdze Rodzaju (por. Rdz 6, 5. 12; 8, 21). Przyczyną grzechu może być pożądanie (por. Wj 20, 17), które nie oznacza samego tylko pragnienia, ale obejmuje sobą także konkretne działania podjęte w celu zdobycia tego, co jest jego przedmiotem⁷⁵. Niezdrowe pożądanie prowadzi do zakłócenia harmonii w relacjach z Bogiem (Rdz 3), wprowadza niezdrową zazdrość w łonie rodziny (Rdz 4), narusza naturalny porządek rzeczy (Rdz 6, 1-3). Czasem także źle wykorzystany rozwój technologiczny (Rdz 11, 1-9) może prowadzić do upadku z powodu niewłaściwie ukierunkowanych ambicji. Autorzy biblijni wydają się wyrażać przekonanie, że o ile nie każda relacja oparta na wolno-

⁷² Robiąc krytyczny przegląd różnych opinii interpretacyjnych J.H. WALTON (*Sons of God, Daughters of Man*, w: *Dictionary of the Old Testament...*, 793-798) faworyzuje, jako lepiej uzasadnioną, interpretację angelologiczną (por. też 2 P 2, 4; Jud 6 oraz literaturę apokryficzną cytowaną na s. 794).

⁷³ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 774.

⁷⁴ Na temat możliwych konotacji tej „korekty” por. J. LEMAŃSKI, *Od optymizmu do realizmu, czyli jak Jahwista koryguje kapłańską wersję przymierza* (Rdz 8,20-22; Rdz 9,1-17), ZN KUL 48 z. 3 (2005) 39-58.

⁷⁵ Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, NKB.ST 2, Częstochowa 2009, 432-433.

ści wyboru i działania jest grzechem, o tyle grzech jest w stanie każdą relację zniszczyć⁷⁶.

Niejako obok kwestii źródeł grzechu pojawia się kwestia teologicznych rozważań na temat jego skutków obejmujących całą ludzkość. Oba tematy nie są ze sobą tożsame, gdyż podjęta przez autorów biblijnych próba wyjaśnienia źródeł grzechu nie jest równoważna z próbą odpowiedzi na pytanie, jakie skutki dla całej ludzkości wywołało pojawienie się grzechu w ramach stworzenia⁷⁷. Problem istnienia rzeczywistości określanej łacińskim zwrotem *peccatum originale* (pol. grzech pierworodny) jest przedmiotem rozważań filozoficzno-psychologicznych i zagadnieniem bardziej interesującym teologię systematyczną, niż egzegezę biblijną⁷⁸. Począwszy od św. Augustyna, aż po czasy współczesne, podstawy teologicznych rozważań znajdują swe źródło nie tylko w analizie egzegetycznej Rdz 2-3, ale i w wypowiedziach z Ps 51, 7; 58, 4 oraz Pawłowej typologii Adam-Chrystus z Rz 5, 12-21 (por. też 1 Kor 15). Sam tekst Rdz 3 informuje jedynie o sposobie, w jaki „zły impuls” (M. Luter) znajduje drogę do ludzkiego serca, ale nie wiąże wprost tego faktu z przekazywaniem tak zapożyczonych możliwości z rodziców na dzieci. Sekwencja zdarzeń opisana w Rdz 3-11 pozwala zrozumieć, że ludzkie serce ma jednak stałą tendencję to tego, co autorzy biblijni określają jako *yēšer raʿ* (Rdz 6, 5). Oznacza to więc, że jednak raz nabyta zdolność do wyboru „zła” przyłgnęła na stałe do ludzkiej natury i jest przekazywana z pokolenia na pokolenie⁷⁹. Siła oddziaływania tych nowych możliwości jest tak wielka i destrukcyjna, że autorzy biblijni od samego początku widzą szansę na jej przewyciężenie przede wszystkim w łasce Bożej. Co nie

⁷⁶ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 774.

⁷⁷ Tamże, 774: „the teaching about origin sin is not about the origin of sin as such but about inherited sinfulness”.

⁷⁸ Por. R. SAARINEN, Ch. BÖTTIGHEIMER, *Erbsünde*, RGG⁴, t. II, 1394-1397.

⁷⁹ H. BLOCHER, *Original Sin: Illuminating the Riddle*, Grand Rapids 1999, 27.

oznacza, jak pokazuje przykład Kaina czy wyboru Abrahama, że ludzka współpraca jest tu bez znaczenia.

8. PROCES KUSZENIA

Sekwencja pokusy zaczyna się od wyzwania rzuconego Bożemu prawu do oceniania ludzkich możliwości i ograniczeń. Wąż porusza najpierw problem *sensu stricte* religijny: czy Bóg aby na pewno chce dobra człowieka. Przebiegłe rozszerzenia zakresu Bożego zakazu (Rdz 3, 2) wymusza na niewieście nie tylko potrzebę korekty (por. Rdz 2, 16-17 i Rdz 3, 3), ale i powoduje u niej próbę „racjonalizacji” tego nakazu. W jej słowach: „a nawet go dotykać” pobrzmiewa pierwsza nuta wątpliwości i przekonanie o „surowości” samego zakazu. O ile bowiem sekwencja „ze wszystkich drzew tego ogrodu [...], ale z drzewa poznania dobrego i złego [...]” akcentuje minimalizm zakazu wobec tego, co wolno, o tyle w słowach niewiasty akcent położony jest na restrykcyjność otrzymanego ograniczenia. Pokusa powoduje, że nie patrzy już na to, co jej wolno, lecz na to, co jest zakazane.

Kolejny etap pokusy to podważenie prawdziwości słów Boga i zanegowanie konsekwencji, jakie przyniesie przekroczenie zakazu (Rdz 3, 4). Akt niesubordynacji ukazany jest wręcz jako możliwość uzyskania czegoś więcej w zakresie swoich możliwości, a sam zakaz prezentowany jest tak, jakby miał na celu nie dobro człowieka, ale ograniczenie jego potencjału z obawy, że człowiek stanie się jak Bóg (Rdz 3, 5). Obok racjonalizacji pojawia się więc teraz także pokusa do kalkulacji. Niewiasta zaczyna rozważać korzyści, jakie może osiągnąć, łamiąc ograniczenia wynikające z zakazu (Rdz 3, 6a) i ostatecznie ulega pokusie (Rdz 3, 6b). Z jednej strony ludzie rzeczywiście stają się „jak Bóg” i człowiek od tego momentu „zna dobro i zło” (por. Rdz 3, 22). Z drugiej zmienia się jego sposób postrzegania drugiego człowieka (por. Rdz 2, 25 i Rdz 3, 7) i relacja do Boga (Rdz 3, 8-11), której konsekwencją jest oddalenie się od źródła życia (Rdz 3, 22-24; por.

Rdz 2, 9. 16). Chociaż więc „zjedzenie z drzewa poznania było jednym z najodważniejszych i wyzwających wydarzeń w historii ludzkiej rasy”⁸⁰, to jednocześnie obnażyło, jak zgubna może być ludzka wolność i wiedza pozbawione korygującej ją Bożej mądrości.

Okazji do pokusy jest jednak więcej, niż wynika to z paradygmatu zawartego w Rdz 3. Kain wiedziony jest do grzechu zazdrością o brata. Pokolenie budowniczych miasta z wieżą Babel stało się ofiarą zbyt daleko idących ambicji, a jego losy uczą, że cywilizacje budowane są i rujnowane przez niezadowolenie. Brak cierpliwości i pragnienie widzialnego znaku zapewniającego bezpieczeństwo prowadzi do grzechu związanego z kultem złotego cielca, który ma stać się w mniemaniu jego czcicieli substytutem Boga. Pycha (Józef) i zazdrość (bracia) stają się przyczyną rozpadu rodzinnych relacji pośród synów Jakuba, a „okazję” do ich złego czynu wobec najmłodszego z nich stwarzają kupcy zmierzający do Egiptu (Rdz 37, 25-28)⁸¹. Zawsze jednak przyczyną pokusy prowadzącej do grzechu jest niewłaściwy sposób myślenia o sobie i o innych oraz brak zaufania wobec Boga.

9. ETYKA STAREGO TESTAMENTU

Pojęcie „etyka” wprowadził Arystoteles, oznaczając nim wyodrębnioną przez siebie dziedzinę poznania filozoficznego (gr. *ethos* – obyczaj; *ethikos* – obyczajowy). W filozofii określa się nim powinności moralne człowieka w stosunku do moralnego dobra lub zła i wyjaśnia ostatecznie fakt moralnego działania⁸². W Starym Testamencie, w tym także w Pięcioksięgu, etyka ma również charakter moralny i swój naturalny kontekst znajduje w społecz-

⁸⁰ S. KUSHNER, *How Good Do We Have to Be? A New Understanding of Guilt and Forgiveness*, Boston 1996, 31 cyt. za E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 775.

⁸¹ E.A. MARTENS, *Sin, Guilt*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 775.

⁸² T. STYCZEŃ, *Etyka*, EK, t. IV, Lublin 1989, 1225.

nościach, które tworzyły teksty w różnym czasie, w różnych uwarunkowaniach kulturowych i na różnym etapie swego rozwoju społeczno-historycznego. Wyodrębnienie takiej specyficznej dla tego dzieła etyki wymaga zatem z natury rzeczy uwzględnienia tego złożonego i zróżnicowanego kontekstu oraz refleksji nad tym, co stanowi efekt złożenia różnych czasowo i środowiskowo tekstów zawierających przekaz etyczny w procesie formacji kanonicznej⁸³. Będąc produktem wielu różnych „głosów” i środowisk etyka Starego Testamentu z natury rzeczy nie stanowi „jednorodnego” systemu moralnego⁸⁴.

Jednym z pierwszych, który próbował uwzględnić te uwarunkowania był J. Humpel⁸⁵. Badacz ten usiłował opisać korzenie moralności starotestamentowej w różnych kontekstach społecznych Izraela i w różnych epokach. Tak więc wyróżnił środowisko wiejskie i miejskie, pastersko-nomadyczne i elitarne kręgi arystokratyczne. W dalszej kolejności uwzględnił fakt, że właściwe im różne twarze etyki przynależą do różnych okresów w życiu Izraela (pół-nomadyczny system plemienny; okres federacji plemiennej prowadzącej osiadły i rolniczy tryb życia, czasy monarchii, okres zniszczenia i wygnania, okres po wygnaniu babilońskim itd.).

Jakkolwiek takie kryteria były krokiem w słusznym kierunku, to inni badacze ocenili krytycznie ograniczenia związane z przyjętym przez niemieckiego badacza podziałem. Jak podkreślano bowiem, nie każdy tekst automatycznie jest typowy dla jakiejś grupy czy kontekstu środowiskowego lub historycznego. Wiele wypowiedzi może stanowić wyraz popularnych przekonań lub być głosem mniejszości. Tym samym poszczególne teksty nie zawsze stanowią świadectwo wyrażające poglądy jednego, ściśle określonego segmentu społecznego lub *opinio communis* konkretnej epoki, tak aby być dla nich reprezentatywne.

⁸³ B.C. BIRCH, *Ethics in the Old Testament*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. II, red. K.D. Sakenfeld, Nashville 2007, 338.

⁸⁴ R. SMEND, *Ethik III: Altes Testament*, TRE, t. X, Berlin–New York 1982, 432–435.

⁸⁵ *Das Ethos des Alten Testaments*, BZAW 67, Berlin 1938; ²1964.

Współczesne badania nad etyką starotestamentową, uwzględniając nowoczesne metody badawcze z dziedziny socjologii (np. etnologia porównawcza), zauważyły ten problem i wskazały na potrzebę uwzględnienia odmiennych, czasem nawet w ramach jednego tekstu, etapów refleksji etycznej⁸⁶. Wysiłki idące w tym kierunku ubogaciły nasze rozumienie uwarunkowań etycznych stojących za poszczególnymi wypowiedziami starotestamentowymi, uwydatniając ich specyficzny i zróżnicowany kontekst społeczny jednak bez konieczności dokonywania całościowej syntezy. Przyniosło to owoce w postaci badań nad poszczególnymi gatunkami literackimi zawartymi w Starym Testamencie (prawo, teksty mądrościowe itp.) i stanowiącymi nośnik treści etyczno-moralnych. Pozwoliło to odróżnić partykularyzm poszczególnych opinii w ramach wizji etyczno-moralnej autorów starotestamentowych⁸⁷.

Poszczególne teksty należy analizować, mając na uwadze fakt, że mogą one stanowić wyraz napięć w sposobie pojmowania etyki lub być świadectwem prowadzonego dialogu pomiędzy różnymi środowiskami. W konsekwencji czytelnik Starego Testamentu czasem znajdzie się przed wypowiedziami, które będą w stosunku do siebie przeciwstawne, a ich wzajemne relacje będą tworzyć napięcia, innym razem zaś teksty będą świadectwem konwergencji lub kontynuacji dostosowującej jednak opinii poprzedników do nowych wymagań i uwarunkowań społecznych lub historycznych.

Znamienne dla wypowiedzi starotestamentowych jest to, że relacje pomiędzy tekstem zawierającym przekaz etyczny a społecznością, do której się on odnosi, nie mają jedynie charakteru

⁸⁶ R.R. WILSON, *Sources and Methods In the Study of Ancient Israelite Ethics. Ethics and Politics in the Hebrew Bible*, „Semeia” 66 (1994) 55–63; A. KNIGHT, *Political Rights and Powers in Monarchic Israel*, „Semeia” 66 (1994) 93–118.

⁸⁷ Szczególnie interesujące są monografie: E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3.2, Stuttgart–Berlin–Köln 1994; W. JANZEN, *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994; J. BARTON, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, Louisville 2003.

społeczno-historycznego, ale też teologiczny. Tak więc przesłanie etyczne nie ma tu jedynie wymiaru ograniczającego go do konkretnej wspólnoty w jej aktualnym rozwoju społecznym i historycznym, ale stanowi zarazem historię opowiadającą o pogłębiającym się doświadczeniu Boga i kształtowaniu się ludu Bożego. Izrael jest zatem nie tylko wspólnotą w wymiarze społecznym, ale także wspólnotą wiary kształtującą swoją tożsamość w odpowiedzi na to, co Bóg czyni, i zapowiada, że będzie czynił (por. Wj 19, 4-6). W konsekwencji w Starym Testamencie Izrael, jako naród wybrany i związany z Bogiem przymierzem, otrzymuje swą tożsamość w wyniku Bożej inicjatywy i w perspektywie roli, jaką odegrać ma w Bożym planie zbawienia. Tym samym poznanie Boga staje się w istocie rzeczy poznaniem Jego woli. Nie chodzi jednak tylko o posłuszeństwo wobec jakiegoś zewnętrznego modelu czy kodeksu moralnego proponowanego przez Boga, ale o osobiste i wspólnotowe zaangażowanie się w to, aby okazując posłuszeństwo tej woli, ze szczególnym uwzględnieniem posłuszeństwa wobec przykazań Dekalogu⁸⁸, wejść z Nim w osobową relację i kształtować swoje życie jako wynik nieustannego jednoczenia się z Bogiem i upodabniania się do Niego (Kpł 19, 2)⁸⁹. Normy moralne są jednak nie tylko wynikiem objawienia woli

⁸⁸ Szczególne miejsce Dekalogu wśród praw starotestamentowych wynika z jego obecnego usytuowania w kontekście literackim. W praktyce Dekalog jest pierwszym i bezpośrednim słowem Boga skierowanym do Izraela. Pozostałe prawa są jego szczegółową i aktualizującą reminiscencją. Przy takim rozumieniu Dekalog staje się więc pierwszym i najbardziej fundamentalnym sposobem poznania Boga, por. B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Minneapolis 1993, 133-134.

⁸⁹ J. BARTON (*Approaches to Ethics in the Old Testament*, w: *Beginning Old Testament Study*, red. J. Rogerson, London 1983, 113-130) sądzi wręcz, że pierwotnie etyka starotestamentowa nie była rodzajem podręcznika moralności, lecz sugestią drogi życiowej, której styl wynikał z doświadczenia obecności Boga i wzajemnych z nim relacji. Por. też dyskusję w: C.S. RODD, *The Imitation of God*, w: tenże, *Glimpses of A Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburgh 2001, 65-76.

Bożej, ale i efektem naśladowania Bożego charakteru. Prowadzi to do dopasowywania swego życia do konkretnego wzorca wynikającego już z samego porządku naturalnego zawartego w stworzeniu.

10. ETYKA W PIĘCIOKSIĘGU

Idealny wzorzec dla ludzkiego charakteru i działań określa się w klasycznej etyce mianem *summum bonum*. Poszukiwania takiego ideału pozwalają na wyodrębnienie jego trzech głównych odniesień: poczucie szczęścia, perfekcjonizm (lub samorealizacja) i relacje względem kogoś (Bóg, drugi człowiek) lub czegoś (uniwersum, rzeczy). To przede wszystkim relacja do Boga jest głównym celem poszukiwań etycznych w Pięcioksięgu. Badacze zajmujący się etyką starotestamentową określają tak „dobro najwyższe” wywodzące się z etyki klasycznej, mianem „zasady podstawowej” (W. Janzen: *undelying principle*), „podstawowego powodu” (J. Barton: *underlying rationale*), „centralnym założeniem” (J.K. Bruckner: *central tenet*). W tym znaczeniu wszystkie proponowane pojęcia nie pokrywają się z bardzo ogólnym i szerokim rozumieniem *summum bonum*, gdyż zawężają je do – odkrywanej w ramach studium tekstów etycznych Starego Testamentu – podstawowej zasady rządzącej tą etyką. Tak rozumiane studium etyki starotestamentowej prowadzi w pierwszym rzędzie do analizy przymiotów Bożych, jak: sprawiedliwość, świętość i miłość. Ich naśladowanie stanowi główny kwalifikator określający jakość ludzkich działań etycznych. Tym samym dylemat wyboru moralnego staje się wyborem za lub przeciwko Bogu, gdyż ostatecznie to On stanowi dla autorów biblijnych „zasadę podstawową”⁹⁰.

⁹⁰ Na ten temat szerzej por. J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 225-229.

10.1. OBJAWIONA WOLA BOŻA

Podstawowym źródłem dla etyki Starego Testamentu są niewątpliwie prawa związane z objawieniem dokonany przez Boga. Ich normatywny charakter wynika najpierw z doświadczenia historycznego i religijnego Izraela jako narodu wybranego. Podstawową zasadą etyki na nich opartej jest związek pomiędzy czynem i tym, co spotyka człowieka w jego życiu⁹¹. Innymi słowy zarówno dobro, jak i zło powracają do sprawy w postaci konkretnych konsekwencji decydujących o jakości jego życia. Tak więc wskazania prawno-etyczne mają na celu zachowanie solidarności, zaufania i pokoju w ramach wspólnoty oraz zapewnienie wszystkim jej członkom bezpieczeństwa, dobrobytu, zdrowia i długiego, szczęśliwego życia⁹².

10.1.1. Tożsamość

Znaczną część Starego Testamentu zajmuje wyrażanie przekonania, że Izrael był formowany jako wspólnota w drodze z Egiptu na Synaj i z Synaju ku Ziemi Obiecanej. Jakkolwiek zapoznanie Boga miało już miejsce w „erze patriarchów” (Rdz 12, 1-3), to swój pełny kształt relacja pomiędzy Nim i potomkami Abrahama, Izaaka i Jakuba uzyskała dopiero podczas wyzwolicielskiego aktu dokonanego na ich rzecz w Egipcie, a potem objawienia i zawarcia przymierza na górze Synaj (Horeb). Posłuszeństwo prawom związanym z tym przymierzem nie jest jednak aktem formalnym, lecz powinno wynikać z zaufania wobec Boga i Jego wzorcowej miłości, której pierwszym i nadrzędnym wyrazem był akt wyzwolenia (por. Wj 20, 2; Pwt 5, 2. 6-7 oraz Mi 6, 1-8; Oz 11). Zwrot: „który wywiódł was” to stały element identyfikacji Boga Izraela, kiedy wzywa się naród wybrany lub jego przodków do posłuszeństwa i zaufania wobec

⁹¹ M. RÖSEL, *Tun-Ergeben-Zusammenhang*, NBL, t. III, 931-934.

⁹² E. OTTO, *Ethik*, NBL, t. I, 608-613, zwł. 608-610.

Niego (Rdz 15, 7; Wj 6, 7; 16, 6; 20, 2; 32, 4-8; Kpł 11, 45; 19, 36; 22, 33; 26, 13; Lb 15, 41; Pwt 5, 6; 6, 12; 8, 14; 13, 5; 20, 1).

Pięcioksiąg jest zbiorem tradycji stanowiących fundamentalne źródło dla kształtowania się tożsamości narodu wybranego. Kiedy ta tożsamość zostaje określona, rozwija się wewnętrzna motywacja i poczucie obowiązku etycznego. Poszukiwanie podstaw dla etyki starotestamentowej musi siłą rzeczy zakładać świadomość istnienia pewnego kontekstu metanarracyjnego, w którym rozgrywa się działanie Boga. Ludzkość została stworzona, upadła niszcząc właściwe relacje ze Stwórcą, potrzebowała i otrzymała obietnicę błogosławieństwa, została wyzwolona z własnych ograniczeń i zmierza ku wypełnieniu tych obietnic złożonych przez Boga. W Pięcioksięgu zatem opowiada się najpierw o tym, co czyni Bóg, a dopiero wtórnie o tym, jak kształtuje się tożsamość narodu wybranego w relacji do Boga. W konsekwencji podstawowe pytanie, gdy mówimy o etyce starotestamentowej, powinno brzmieć: nie, co powinniśmy zrobić, lecz kim powinniśmy być w relacji do Niego?⁹³

Po bratobójstwie dokonanym przez Kaina Bóg nie mówi do niego: „czemu złamałeś prawo?”, lecz „cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła do mnie z ziemi” (Rdz 4, 10). Krzywda wyrządzona bliźniemu „woła” do Boga o sprawiedliwość (por. Wj 22, 22. 26b) i znajduje w Nim najwyższą instancję w egzekwowaniu sprawiedliwości (por. Wj 22, 23). Tam, gdzie zabraknie jej w ludzkim wydaniu, Bóg, który jest litościwy (por. Wj 22, 26b), upomni się o drugiego człowieka. Boża sprawiedliwość przyjmowana jest *a priori* przez autorów biblijnych. Nie jest jakimś atrybutem Stwórcy, lecz zasadą ontologiczną: Bóg jest źródłem sprawiedliwości (Rdz 18, 25; Pwt 1, 17; 32, 4).

Powołania Abrahama i Mojżesza rozgrywają się w kontekście obietnicy utworzenia wielkiego narodu (Rdz 12, 1-3; 15, 1-6; 17, 1-14; 22, 15-19; Wj 3, 6-10). Przywoływanie tych obietnic

⁹³ J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 229.

kształtuje tożsamość i poprzedza nadanie Prawa. To właśnie ta tożsamość stanowi podstawowe i normatywne źródło dla sposobu działania i zobowiązań, jakie spoczywają na narodzie wybranym i każdym z jego członków z osobna. Nie dziwi więc, że obowiązki wynikające z aktu zawarcia przymierza poprzedzane są często przywoływaniem podstawowego aktu zbawczego, podczas którego ukształtowany został specyficzny charakter Izraela, jakim jest wyzwolenie z Egiptu (Wj 16, 6; 20, 2; Kpł 11, 45; 19, 36; 22, 33; 25, 38; 26, 13; Lb 15, 4; Pwt 5, 6; 6, 12; 8, 14; 13, 5; 20, 1). Takie wprowadzenie prowadzi do zaufania wobec Boga. Ten, który uczynił Izraela tym, kim jest on teraz, tj. wolnym narodem, nie stanowi zagrożenia dla jego wolności, lecz jest jej gwarantem.

W Pięcioksięgu narracja obfituje w przykłady różnych postaw ludzkich będących zarówno pozytywną (Abel, Noe, Abraham), jak i negatywną (Kain, Cham, Sodomici) odpowiedzią człowieka wobec Stwórcy. Pozytywne przykłady nie są jednak oderwane od rzeczywistości i autorzy biblijni nie idealizują żadnej postaci. Tak Noe, jak i Abraham to postaci, które mają swoje wady i słabości (Rdz 9, 21; 20, 2). Nie inaczej jest w dziejach narodu, który Bóg prowadzi po pustyni ku Ziemi Obiecanej. Nieustannie przeplatają się w nich bunty i akty posłuszeństwa, zdrada i przebaczenie, brak zaufania i nadzieja. Nad tym wszystkim jest jednak niezmienna wola Boża, aby światu i ludzkości przywrócić właściwy im porządek wynikający z natury stworzenia. Stąd też upadkom i niedoskonałości ze strony ludzi towarzyszy nieustannie Boże działanie na rzecz wybawienia i wezwanie do kroczenia ścieżkami wyznaczonymi przez Boga (Pwt 5, 33; por. Rdz 4, 7a).

W powtarzających się co jakiś czas wypowiedziach przywołujących obietnice złożone patriarchom i pamięć o wyjściu z Egiptu przypomina się nie tylko podstawowe źródło tożsamości narodowej i religijnej, ale kształtuje zarazem podstawy poczucia zobowiązań wobec Boga i innych ludzi. Każde kolejne pokolenie musi nie tylko odnawiać w sobie świadomość własnych korzeni i przeznaczenia, ale i nieustannie powtarzać wynikające z tego obowiązki. Ojcowie stale przekazują swoim dzieciom nie tylko

Boże przykazania (Pwt 6, 7-9), ale i pamięć o aktach zbawczych, które stanowią fundament ich tożsamości (por. Wj 12, 14. 24-27; Pwt 26, 1-11). Cały naród i każdy z jego członków z osobna musi też nieustannie wybierać pomiędzy życiem i śmiercią. Doświadczenie historyczne powinno skłaniać raczej do wyboru wierności i zaufania wobec Boga, ostrzegając jednocześnie przed przyszłymi sprzeniewierzeniami (Pwt 27-30).

W odpowiedzi na powtarzającą się i poszerzającą się nieustannie tendencję do grzechu (Rdz 3-11), Bóg powołuje „lud Boży”, wzywając go do akceptacji swej roli w Bożym planie zbawienia i życia zgodnie z zasadami tego powołania (Rdz 12 – Wj 24). Ma ono nie tyle wymiar indywidualny, co nade wszystko kolektywny⁹⁴. Jego podstawowy cel, wynikający z aktu wyzwolenia, to stanie przed Bogiem (Wj 19, 4-5) i oddawanie mu należnej czci (Wj 3, 18). Podczas pobytu na pustyni naród wybrany otrzymuje pouczenie i prawa, których przestrzeganie ma uczynić go wspólnotą na miarę otrzymanego powołania i wynikających z tego zadań. Prawa zawarte w Pięcioksięgu mają jednak swoje uwarunkowania społeczno-historyczne⁹⁵. Uwaga skierowana musi być w związku z tym na konkretne, wynikające z tego zależności i ograniczenia etyki starotestamentowej. Mimo to podstawowe przesłanie tak analizowanych tekstów jest niezmiennie aktualne, stanowi bowiem, najogólniej mówiąc, wezwanie do kształtowania dobrego charakteru i właściwych postaw w relacjach międzyludzkich⁹⁶ z odniesieniem do Boga jako normy nadrzędnej.

⁹⁴ Ph.R. DAVIES, *Ethics and the Old Testament*, w: *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium*, JSOT.S 207, red. J.W. Rogerson, M. Davies, L.M.D. Carroll, Sheffield 1995, 164-173.

⁹⁵ J. BARTON, *Understanding Old Testament Ethics*, JSOT 9 (1978) 44-64; tenże, *Ethics and the Old Testament*, Harrisburg 1998.

⁹⁶ C.J.H. WRIGHT, *The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches*, „Tyndale Bulletin” 43 (1992) 101-120. 203-231; H.Ch. SCHMITT, *Die Gegenwartsbedeutung der Ethik des Alten Testaments*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 95 (1998) 295-312.

Poszczególne elementy narracyjne zawarte w Pięcioksięgu mają na celu kształtowanie i przemianę wspólnoty Izraela, która dokonuje się co najmniej na trzy sposoby⁹⁷:

- 1) Najpierw poszczególne opowiadania o wybawieniu związane z życiem patriarchów mają budzić w indywidualnym czytelniku zaufanie, że jego los jest w ręku Boga. Swoją klimaks te paradygmatyczne historie znajdują w wielkim akcie wyzwolenia narodu wybranego z Egiptu (Wj 1–15). Izraelici rozumieli to wydarzenie jako dar życiodajnej łaski (Pwt 26, 1–11; Joz 24, 1–18), a pamięć o nim miała w sobie potencjał zdolny do przemiany każdego kolejnego pokolenia (Pwt 5, 3).
- 2) Doświadczenie ożywiającej siły płynącej z opowiadania o losach patriarchów i ich potomków budzić miało w kolejnych pokoleniach czytelników wolę własnej przemiany, nowego życia i nowego stosunku do Boga oraz innych ludzi. Tak więc np. Jakub po walce z Bogiem nad rzeką Jabbok ostatecznie przełamuje swą alienację i separację wobec brata. Otrzymując nowe imię, znajduje drogę pojednania z nim (Rdz 32, 22–33, 11).
- 3) Czasem nieoczekiwane efekty wynikające z opowiadań zawartych w Pięcioksięgu mogą prowadzić czytelnika do pogłębionej refleksji i w konsekwencji przemiany w jego sposobie myślenia. Dla przykładu werdykt, będący kwintesencją opowiadania o Tamar i Judzie, prowokuje czytelnika do przemyślenia swojego rozumienia tego, co prawe (Rdz 38, 26). Zmusza go bowiem do uznania złożoności sytuacji społecznych i relacji międzyludzkich, które podpadają pod Bożą jurysdykcję.

W efekcie o ile dwa pierwsze sposoby przemiany czytelnika budzą nadzieję i wiarę, której sednem jest zaufanie wobec Boga w ramach wspólnoty wierzących, o tyle trzeci z nich daje taką nadzieję dla tych, którzy pozostają poza tą wspólnotą. W ten

⁹⁷ B. BIRCH, *Old Testament Narrative and Moral Address*, w: *Canon and Theology*, red. G. Tucker i in., Philadelphia 1988, 75–91 zwł. 82–84.

sposób nadzieja staje się jednym z podstawowych czynników prowadzących do kształtowania dobrego charakteru. Jakkolwiek samo słowo „nadzieja” (*qwh*) pojawia się tylko raz w Pięcioksięgu (Rdz 49, 18), to wskazuje tam zarazem podstawowe jej źródło: obietnice i czyny Boga prowadzące do ich realizacji. Chodzi o wydarzenia dotyczące zarówno patriarchów, jak i całego późniejszego Izraela⁹⁸.

10.1.2. Autorytet Bożego głosu

Dyskurs moralny Starego Testamentu skoncentrowany jest na Bogu. W tym sensie ma charakter teologiczny. Autorytet Prawa wynika z tego, że Bóg przemawia bezpośrednio do Izraela (Wj 20, 1) lub pośrednio czyni to przez Mojżesza (Wj 20, 18–21). Za wieloma prawami regulującymi konkretne zachowania społeczne stoi więc wprost odwołanie do Boga. Dla przykładu przepisy dotyczące uczciwości w handlu kończą się stwierdzeniem: „gdyż *JHWH* brzydzi się każdym, który tak czyni; każdym, kto postępuje niesprawiedliwie” (Pwt 25, 16; por. Kpł 19, 35–36). Podobnie też regulacje dotyczące naruszania tabu seksualnego (Kpł 18, 6), fabrykowania bożków (Kpł 19, 4), nieuczciwego wykorzystywania ograniczeń wynikających z ludzkich ułomności (Kpł 19, 14), przepisów pokarmowych (Kpł 22, 8), zwyczajów związanych ze żniwami (Kpł 23, 22) czy rokiem jubileuszowym (Kpł 25, 17) podsumowane są odwołaniem do autorytetu Bożego. Charakterystyczny dla tych podsumowań zwrot: „Ja jestem *JHWH*”, powraca na przestrzeni Kpł 18–26 ponad 40 razy⁹⁹. Autorytet Boga wyrażany tą formułą oparty jest na prostym fakcie: ponieważ On jest Bogiem.

⁹⁸ Studium tematu nadziei w Starym Testamencie jest problemem złożonym od strony metodologicznej. Jednak prawidłowe podejście do tego tematu pozwala stwierdzić, że chodzi o jedną z podstawowych idei rozwijanych w Starym Testamencie, por. R.P. KNIERIM, *Hope in the Old Testament*, w: tenże, *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases*, Grand Rapids 1995, 244–268.

⁹⁹ J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 233.

Z drugiej strony ten sam autorytet wobec Izraela motywowany jest faktem zbawczym. Izrael to naród wybrany, odkupiony przez Boga i powołany do szczególnej misji wobec innych narodów (Wj 19, 4-6). Jego status i rola wpisane są w koncepcję przymierza i to z tego faktu wynika także autorytet Prawa, które stanowi jego integralną część. Rzeczywistość tę odzwierciedla wiele motywacji związanych z promulgacją poszczególnych praw. Można wspomnieć dla przykładu dwie najczęściej powracające formuły. Najpierw Bóg przypomina swemu ludowi, kim jest, i co uczynił dla Izraela: „ponieważ Ja jestem *JHWH*, którym cię wywiódł z ziemi Egipskiej” (Wj 20, 2; Kpł 11, 45; Lb 15, 41; Pwt 5, 6; 13, 5), a potem także o tym, od czego zależą jego dalsze losy: „abyście długo żyli w kraju” (Kpł 25, 18; Pwt 5, 33; 11, 8-9; 22, 7; 30, 6; 32, 47).

Księga Powtórzonego Prawa odzwierciedla ideę przymierza opartą na formularzu traktatów wasalskich także strukturalnie¹⁰⁰. Formalnie cała księga stylizowana jest na testament Mojżesza, który on wypowiada w dniu swej śmierci, tuż przed wejściem Izraela do Ziemi Obiecanej. Wypowiedź z Pwt 5, 3 (por. Pwt 4, 13; 5, 5) przenosi autorytet Prawa objawionego pokoleniu biorącemu udział w teofanii na Synaju na nowe pokolenie, które ma wejść do Kanaanu. W efekcie, chociaż zawarty w niej zbiór praw (tzw. Kodeks Deuteronomistyczny: Pwt 12–26) wyraźnie różni się pod wieloma względami od zbioru przekazanego na Synaju (tzw. Kodeks Przymierza: Wj 20, 22–23, 33), dla każdego Izraelity jest oczywiste, że w istocie chodzi o to samo Prawo. Kwestia dotyczy bowiem nie identyczności poszczególnych przepisów, które wymagają stałej aktualizacji (por. trzeci, najmłodszy zbiór tzw. Kodeks Świętości: Kpł 17–26)¹⁰¹, ale zasadniczego celu, ja-

¹⁰⁰ J.G. MCCONVILLE, *Deuteronomy, Book of*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 184–185.

¹⁰¹ E. OTTO, *Theologische Ethik...*, 175–256; T. BRZEGOWY, *Zbiory prawne Pięcioksięgu i ich rola w kompozycji dzieła*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 21, 1–2 (2002) 21–62; W.J. DOORLY, *The Laws of Yahweh. A Handbook of Biblical Law*, New York 2002.

kiemu to prawo ma służyć: nieustannemu uświęcaniu i formowaniu Izraela jako ludu Bożego.

10.1.3. Prawo i jego aktualność

Współczesna dyskusja dotyczy nie tylko uwarunkowań historyczno-społecznych, jakie rządziły takim lub innym sposobem formułowania poszczególnych praw i ich zbiorów, ale także jakie kryteria mają decydować, które z tych praw zachowują nadal swój normatywny charakter dla współczesnego, chrześcijańskiego odbiorcy¹⁰². Zgodnie z wyliczeniami średniowiecznego żydowskiego egzegety, rabiego Mojżesza Ben Majmona (Majmonides, Talmud Babiloński *Makkot 23b*), w Pięcioksięgu wyróżnić można 365 prohibicji i 248 pozytywnych nakazów, co daje w sumie 613 praw¹⁰³.

Wszystkie prawa Pięcioksięgu mają swój kontekst narracyjny¹⁰⁴, co w znaczący sposób wyróżnia biblijne zbiory praw od innych kodeksów prawnych na starożytnym Bliskim Wschodzie. Nie ma też wątpliwości, że prawa starotestamentowe naczynione są wpływem konkretnego środowiska kulturowo-społecznego i historycznego. Już na poziomie wewnątrzbiblijnej reinterpretacji dostrzec można z łatwością, że poszczególne przepisy i wskazania ulegały ewolucji, gdyż czasem przepisy dotyczące jednego zagadnienia odzwierciedlają kolejne etapy rozwoju i aktualizacji, a czasem stoją wręcz ze sobą w sprzeczności¹⁰⁵.

¹⁰² Poza cytowanym już artykułem zawierającym przegląd opinii w tej kwestii od starożytności aż po czasy współczesne, C.J.H. WRIGHT, *The Ethical Authority...*, 101–120. 203–231; por. też B.S. CHILDS, *Biblical Theology...*, 658–716; K. GRÜNWALDT, *Auge um Auge, Zahn um Zahn. Das Rechts im Alten Testament*, Mainz 2002, 144–166.

¹⁰³ Na temat tej tradycji por. W.J. DOORLY, *The Laws...*, 80–99.

¹⁰⁴ Na temat znaczenia tego faktu por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 397–398.

¹⁰⁵ Por. J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, SB 4, Kielce 2002, 86–92.

Najlepiej znanym i ze względu na potrzebę aktualizacji w niewielkim stopniu zmodyfikowanym zbiorom prawnym Starego Testamentu jest niewątpliwie Dekalog. Jego obecne usytuowanie kontekstualne sprawia, że stanowi swego rodzaju wprowadzenie do pozostałych zbiorów praw i zarazem cieszy się nadrzędnym względem nich autorytetem (Wj 20, 2-17; Pwt 5, 6-21; por. Wj 34, 11-26; Kpł 19, 4-16; Pwt 27, 15-26). To są słowa skierowane przez Boga „doniosłym głosem” (Pwt 5, 22) bezpośrednio do ludu (Wj 20, 1). Mojżesz prezentuje Dekalog jako specjalną część przymierza zawartego na Synaju spisana oddzielnie na dwóch kamiennych tablicach (Wj 34, 28; Pwt 4, 13; 10, 4). W ten sposób Dekalog staje się podstawową obligacją etyczną narodu wyzwolonego przez Boga, co zresztą podkreśla też sama struktura narracji¹⁰⁶. Mimo że poszczególne przykazania mają swoje uwarunkowania historyczno-społeczne¹⁰⁷, to ich przesłanie wyraża istotę tego, co moglibyśmy dziś określić mianem uniwersalnych praw człowieka (np. nie zabijaj). Z jednej strony nie da się zrozumieć wymogu wyłączności kultu Boga *JHWH* bez prologu historycznego, w którym przypomina się Izraelowi, dzięki komu jest tym, kim jest (por. Wj 20, 2; por. Pwt 6, 21-25). Zatem nie można oddzielić Dekalogu od jego kontekstu narratywnego, wyjaśniającego konkretne doświadczenia jego pierwszych adresatów. Z drugiej zaś strony, nawet jeśli słowa te były skierowane do konkretnego narodu w określonym historycznym momencie, to podstawowe zasady etyczne w nich zawarte odzwierciedlają Bożą wolę utrzymania porządku w ramach stworzenia, zwłaszcza w wymiarze społecznym. Dekalog zatem może być i jest archetypem dla współczesnych uniwersalnych zasad dotyczących praw człowieka¹⁰⁸. Tak zresztą wynika

¹⁰⁶ Por. J. LEMAŃSKI, *Mojżesz – pośrednik słowa Bożego* (Wj 20, 18-21), VV 7 (2005) 15-29.

¹⁰⁷ Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 414-434.

¹⁰⁸ W. HARRELSON, *The Ten Commandments and Human Rights*, OBT 8, Philadelphia 1980.

z samej narracji wprowadzającej. Bóg, który jest Panem całej ziemi (Wj 9, 29), dając Izraelowi swoje Prawo, pragnie, aby wszystkie ludy ją zamieszkujące stały się beneficjentami Jego błogosławieństwa (Wj 19, 5; por. Rdz 12, 3).

Nieco inaczej spojrzeć należy dziś na pozostałe zbiory prawne Pięcioksięgu. Ich liczba (trzy zwarte Kodeksy i wkomponowany luźniej w strukturę tekstów kapłańskich zbiór różnych przepisów i praw interesujących autorów kapłańskich) oraz różnice i sprzeczności pomiędzy poszczególnymi przepisami świadczą o stopniowym rozwoju poszczególnych przepisów. Ze względu na historyczny dystans i złożoność tych praw trudno dziś przyjąć ich normatywną wartość dla współczesnego człowieka¹⁰⁹. Nie oznacza to jednak, że straciły na znaczeniu wszystkie idee, które stoją za tymi prawami.

Kodeks Przymierza (Wj 20, 23-23, 19) uznawany jest za najstarszy zbiór norm prawnych i znajduje się w kontekście objawienia na Synaju. W dużej mierze odzwierciedla on stosunki społeczne charakterystyczne dla wiejskiej wspólnoty i akcentuje relacje dobrosąsiedzkie. W większym stopniu niż w innych starożytnych kodeksach bliskowschodnich podkreśla się w nim wartość ludzkiego życia. Nie ma tu przykładów stosowania kary śmierci za przestępstwa związane z kradzieżą, jak ma to miejsce w prawie babilońskim. Niewolnicy nie są tu traktowani jak rzeczy, ale mimo zachowania różnic społecznych cieszą się ochroną prawa (Wj 21, 20. 26-27). Na sprawiedliwość w ferowaniu wyroków nie mają też wpływu jakiegokolwiek różnice społeczne (Wj 23, 3). Nawet złodziej przyłapany na gorącym uczynku ma prawo do sprawiedliwego procesu (Wj 22, 1-2), a słabsi członkowie wspólnoty cieszą się szczególną ochroną prawa (Wj 22, 20-26). Częste odwoływanie się do Boga (Wj 21, 6. 13-14; 22, 20. 23. 25

¹⁰⁹ Takich tendencji jednak nie brak, por. C.J.H. WRIGHT, *The Ethical Authority of the Old Testament*, 213-220. Ocenę tych tendencji por. J.K. BRUCKNER, *Ethics*, 236-237.

itd.) pokazuje, że stanowi on dla prawodawcy nadrzędną instancję nie tylko jako prawodawca, ale i jako ten, kto angażuje się w egzekwowanie sprawiedliwości zwłaszcza tam, gdzie ludzka sprawiedliwość może ukazać się niewystarczająca lub wręcz ułomna.

Prawo Deuteronomistyczne (Pwt 12–26) w układzie kanonicznym Pięcioksięgi jest powtórzeniem poprzedniego, tyle że czterdzieści lat później, gdy Izrael stoi na stepach Moabu, tuż przed wejściem do Ziemi Obiecanej. Część Kodeksu Deuteronomistycznego wyraźnie pokazuje, że prawodawcy chodzi o próbę ukształtowania nowego społeczeństwa¹¹⁰. W samym sercu tego zbioru praw znajdują się, jedyne w Starym Testamencie, instrukcje dotyczące urzędu króla (Pwt 17, 14–20). Warunkiem namaszczenia kogokolwiek na ten urząd jest to, aby był on „bratem” Izraelitów (Pwt 17, 15)¹¹¹. Poszczególne wskazania dla władcy to w istocie odrzucenie stylu sprawowania władzy zaadoptowanego m.in. przez Salomona (por. 1 Krl 10, 26–11, 3) i poddanie króla kontroli Prawa na tym samym poziomie, jaki obowiązuje każdego zwykłego obywatela. Dla prawodawcy król staje się tu niejako wzorcem dla każdego Izraelity. Ukazany jest bardziej jako pilny student i egzekutor Prawa niż typowy władca. Warto zauważyć, że słowo „brat” pojawia się nader często w Księdze Powtórzonego Prawa i czasem zachodzi to w bardzo nieoczekiwanym kontekście. Deuteronomista stosuje je nie tylko w odniesieniu do króla (Pwt 17, 15) czy narodu jako takiego (Pwt 19, 18–20; 22, 1–4; 23, 20–21; 25, 3), ale także i do niewolników za długi (Pwt 15, 3. 7. 12), obejmując nim także kobiety (Pwt 15, 12). Tradycja Prawa deuteronomistycznego przeniknięta jest więc opcją respektującą każdego bez wyjątku członka narodu wybranego. Wszyscy Izraelici są równi w obliczu tego

¹¹⁰ J.G. McCONVILLE, *Deuteronomy, Book of*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 187–189.

¹¹¹ Na temat ewentualnego kontekstu historycznego tej wypowiedzi por. E.W. NICHOLSON, „Do Not Dare to Set a Foreigner Over You”. *The King in Deuteronomy and the “Great King”*, ZAW 118 (2006) 46–61.

Prawa. To absolutne *novum* w starożytnej tradycji legislacyjnej, w tym także względem starszego bliźniego Kodeksu Przymierza z Księgi Wyjścia.

Kodeks Deuteronomistyczny wyraźnie koryguje też dotychczasową tradycję Prawa, zwłaszcza w odniesieniu do Kodeksu Przymierza¹¹². Nie wszystkie prawa z Kodeksu Przymierza są jednak włączone w Kodeks Deuteronomistyczny i nie wszystkie są poddane przeformułowaniu, stąd wniosek, że Deuteronomista nie jest zainteresowany odrzuceniem Kodeksu Przymierza, lecz jego aktualizacją¹¹³. Część zmian ma na celu dostosowanie tradycji jurydycznej do zasady centralizacji kultu (Pwt 16, 1–17 – Wj 23, 14–17; Pwt 19, 1–13 – Wj 21, 12–14; Pwt 26, 1–11 – Wj 23, 19a), inne wynikają ze zmian ekonomiczno-społecznych (Pwt 15, 1–11 – Wj 23, 10–11; Pwt 15, 12–18 – Wj 21, 2–11). Wyraźnie widać jednak, że na relekturę tradycji jurydycznej wpływ miały przede wszystkim zmiany społeczno-ekonomiczne. Deuteronomista ogranicza bowiem władzę króla i poszerza horyzont społeczny, obejmując kapłanów, lewitów, rolników, pasterzy, obcych rezydentów oraz zubożałą ludność. Większym rygorom poddaje on także tradycyjny urząd proroka. Z drugiej strony nie ma tu mowy o kupcach, rzemieślnikach czy zawodowych żołnierzach. Są prawa dotyczące kultu, sądownictwa, życia rodzinnego, nie ma zaś prawa handlowego, nie mówi się o problemie dziedziczenia, kontraktach, pożyczkach, podatkach czy pracach przymusowych. Przy okazji relektury Deuteronomista wprowadza do tradycji jurydycznej swoje własne prawa. Rozbudowuje np. prawo rodzinne (Pwt 21, 15–21; 22, 13–19; 24, 1–4a; 25, 5–10), które w Kodeksie Przymierza wspomniane było tylko w Wj 22, 15–16. Niektóre z tych przepisów nie mają swoich paraleli gdzie indziej

¹¹² E. OTTO, *The Pre-Exil Deuteronomy as a Revision of the Covenant Code*, w: *Kontinuum und Proprium: Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, red. E. Otto, S. Uhlig, OBCh 8, Wiesbaden 1996, 112–122; M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York 1997.

¹¹³ E. OTTO, *Deuteronomium*, RGG⁴, t. II, 694.

(Pwt 15, 1-11: rok szabatowy; Pwt 22, 13-19: spory związane z narzeczeństwem; Pwt 25, 5-10: lewirat)¹¹⁴. Znany z Kodeksu Przymierza „etos ubogich” przekształcony zostaje tu w „etos społeczny” w szerokim tego słowa znaczeniu. Stąd pojawiają się nieznane innym kodeksom starożytnym zakaz lichwy (Pwt 23, 20-21)¹¹⁵ i brania zastawu (Pwt 24, 6. 10-13. 17-18), instytucje (rok szabatowy) będące okazją do uwolnienia dłużników (Pwt 15, 1-11) i niewolników za długi (Pwt 15, 12-18). Pojęcie sprawiedliwości społecznej nie jest tu powiązane z instytucją państwa, jak miało to miejsce w asyryjskim systemie prawnym współczesnym szkole deuteronomistycznej, ale osadza się na idei społecznej wspólnoty kultowej. Wszyscy Izraelici są równoprawnymi beneficjentami daru ziemi i wszyscy w jednakowym stopniu, bez względu na płeć i status społeczny, tworzą tę samą wspólnotę przymierza, do której włączeni są także ubodzy i obcy rezydenci. To reakcja na brak solidarności w czasach kryzysu asyryjskiego na przełomie VIII/VII wieku¹¹⁶.

Wreszcie trzeci wielki kodeks starotestamentowy to tzw. Kodeks Świętości (Kpł 17-26). Stoi on w samym centrum większego zbioru przepisów i wskazań określanych czasem jako Kodeks Kapłański (Wj 25-31; 35-40; Kpł 1 – Lb 10). Większość z nich dotyczy kwestii związanych z jerozolimskim sanktuarium i sprawowanym tam kultem. Kodeks Świętości wyróżnia się jednak na tym tle, gdyż pragnie w większym stopniu uformować teokratyczną wspólnotę. W takiej perspektywie świętość, wezwanie do której jest istotą tego kodeksu, nie ogranicza się tylko do przestrzeni sanktuarium i kapłanów, ale obejmuje cały lud. Jahwe jest więc tym, który go uświęca (Kpł 20, 8; 21, 15. 23; 22, 9. 16. 32), i wymaga od Izraelitów świętości (Kpł 19, 2; 20, 7. 26; 21, 6;

¹¹⁴ R. YARON, *Drei Deuteronomistische Gesetze*, „Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte” 10 (2004) 195-200.

¹¹⁵ H. GAMORAN, *The Biblical Law Against Loans on Interest*, „Journal of Near Eastern Studies” 30 (1971) 127.

¹¹⁶ Por. R. KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 114-124.

por. 11, 44-45). Wymóg ten wynika z faktu wyzwolenia z niewoli egipskiej (Kpł 22, 32-33). W konsekwencji świętość oznacza także wydzielenie. W tym sensie Izrael powinien wyróżniać się na tle innych narodów (Kpł 20, 24-26) i nie postępować tak, jak one (Kpł 18, 3-4). Kodeks Świętości stanowi nie tylko syntezę dwóch poprzednich zbiorów, ale także skupia uświęcanie narodu wokół dwóch podstawowych instytucji kształtujących aktualną w czasach jego powstania tożsamość narodową: szabat i świątyni (Kpł 26, 1-2).

Kompleksowe spojrzenie na prawa zawarte w Pięcioksięgu pozwala uzmysłowić sobie nie tylko wyraźnie widoczną, wewnętrzną tendencję do stałej reinterpretacji poszczególnych przepisów, ale zarazem niezmienną w tym procesie wolę przewyższania egalitaryzmu w stosunku do Prawa. Wszyscy obywatele są równi, wszyscy cieszyć się powinni ochroną prawa, a relacjami społecznymi powinna kierować zasada sprawiedliwości i praworządności, Bóg zaś jest nadrzędną zasadą w egzekwowaniu tych wymagań¹¹⁷.

Kodeks Przymierza, historycznie najstarszy, obejmuje swymi zasadami całe spektrum spraw społecznych, łącząc zarówno zasady rządzące tym, co świeckie, jak i religijne. Zasada naczelną obowiązującą w tym kodeksie to szacunek dla ludzkiego życia pod egidą Boga. Kodeks Deuteronomistyczny akcentuje z kolei silne tendencje przeciwko bezprawiu, demonstruje silną empatię wobec najsłabszych członków społeczności i ekskluzywizm kultowy. Podkreśla się w nim, podobnie jak w Kodeksie Przymierza, siłę więzi społecznych, kładąc jednak większy nacisk na braterstwo i solidarność wszystkich członków narodu wybranego. Kodeks Świętości z kolei jest odpowiedzią na silny „racjonalizm duchowy” Kodeksu Deuteronomistycznego. Idea świętości, która dominuje w tym zbiorze, akcentuje odpowiedzialność wszystkich członków narodu za właściwe relacje z Bogiem, odzwierciedleniem czego mają być właściwe relacje z innymi członkami

¹¹⁷ D. PATRICK, *Old Testament Law*, Atlanta 1985, 254-261.

społeczności. Sercem tego kodeksu jest Kpł 19, gdzie w formie syntezy i reinterpretacji Dekalogu, zebrane są przepisy dotyczące stosunków społecznych, których zasadą naczelną powinno być przykazanie miłości bliźniego i świadomość, że regulacje te są wolą Bożą, a ich realizacja prowadzi do naśladowania wzoru, jaki każdy Izraelita ma w swoim Bogu (por. Kpł 19, 2)¹¹⁸.

10.2. IMITATIO DEI

Działania i intencje Boga stanowią wzorzec dla moralnego życia Izraela. Kolejne pokolenia powinny więc pogłębiać swoje działanie w oparciu o przykład, jaki znajdują w doświadczeniu płynących z historii swoich relacji z *JHWH* i Jego działań zbawczych oraz z porządku wynikającego z dzieła stworzenia. W kodeksach prawnych dla przykładu często powraca wezwanie, aby działania Izraelitów były naśladowaniem tego, co Bóg uczynił już dla nich (Pwt 10, 18-19). Takie *imitatio Dei* dotyczy nie tylko działań zgodnych z Bożą etyką, ale całego życia, w każdym jego aspekcie (Kpł 19, 2). Izrael jest więc wezwany do miłości Boga (Pwt 6, 4) i bliźniego (Kpł 19, 18) z uwagi na fakt, że to Bóg pierwszy go umiłował (Pwt 7, 8).

10.2.1. Sprawiedliwość

Część badaczy¹¹⁹ za podstawową zasadę unifikującą etykę Starego Testamentu uważa pojęcie „sprawiedliwości” określane przez parę słów: *mišpāt* (wyrok sądowy, sprawiedliwość w sensie legalistycznym) i *šēdāqāh* (prawość). Oba określenia używane są często zamiennie i paralelnie (Rdz 18, 19. 25). W odniesieniu

¹¹⁸ Por. J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 303–312; A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, 281–295.

¹¹⁹ B. MORGENSEN, *šēdāqāh in the Scandinavian and German Research Traditions*, w: *The Productions of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship*, red. K. Jeppesen, B. Otzen, Sheffield 1984, 67–80.

do ludzi pierwsze z nich rozumiane jest jako określenie działania pozostającego w zgodzie z jakimś konkretnym rozstrzygnięciem jurydycznym. Drugie natomiast, choć również nie ma charakteru abstrakcyjnego, znacznie częściej niż poprzednie, akcentuje jakość czyjejś postawy względem innej osoby¹²⁰ i zwykle podporządkowane jest ocenie z punktu widzenia woli Bożej. Innymi słowy opisuje działanie ludzkie w ramach wspólnoty, które jest akceptowane przez Boga i jako takie stanowi postawę mającą na celu dochowanie wierności wobec przymierza.

10.2.2. Świętość / czystość

Kolejną z „zasad podstawowych” proponowaną przez badaczy¹²¹ jest pojęcie „świętości” (*qōdeš*). Odnosi się ono przede wszystkim do Boga, ale rozciągnięte jest następnie na wszystko i wszystkich, którzy chcą pozostawać w bliskiej z nim relacji (Kpł 11, 45; 19, 2; 20, 7. 26; Lb 15, 40). Koncepcja świętości w *Pięcioksięgu* podporządkowana jest kapłańskim zasadom separacji rozumianym zarówno w sensie poświęcenia (tj. dedykacji) i konsekracji, jak i rozróżnieniu pomiędzy tym, co czyste i nieczyste. Jak sam akt stworzenia (Rdz 1) polegał na oddzielaniu¹²² i wyznaczaniu w wymiarze przestrzennym, czasowym i biologicznym (zwierzęta i ludzie), tak zasady tego rozdziału obowiązują w świecie stanowiącym środowisko życiowe człowieka.

Zakres świętości jest hierarchiczny, a punktem wyjścia do wkraczania w to gradacyjne kontinuum świętości jest rytualna czystość. Biblijne stwierdzenie: „być świętym” łatwo jest zrozumieć w sensie ontologicznym, jako: „być doskonałym”. Przesuwa to akcent ze świętości, która ogarnia człowieka z ze-

¹²⁰ J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 225.

¹²¹ W.C. KAISER JR., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1983.

¹²² M. KARCZEWSKI, *Oddzielanie jako działanie Boga Stwórcy w Rdz 1, 1–2, 4A*, „Forum Teologiczne” 9 (2008), 5–16.

wnątrz, jest mu nadana z racji specyficznej relacji z i do Boga (por. bunt Koracha w Lb 16), na świętość, która jest owocem postawy konkretnej jednostki lub wspólnoty. Tymczasem rozumienie świętości jako czegoś, co jest nadane przez Boga, ustala się w Kpł 19–22, a wyraża ją dobrze formuła: „Ja jestem *JHWH*, który was uświęca” (Wj 31, 13; Kpł 20, 8; 21, 8; 22, 32; wariant „ich” por. Kpł 21, 15. 23; 22, 9. 16). Z kolei bardziej znane wezwanie: „powiedz do całego zgromadzenia ludu Izraela: będziecie świętymi, gdyż Ja, *JHWH*, wasz Bóg, jestem święty” (Kpł 19, 2) nie ma formy imperatywu czy zachęty, lecz stanowi wezwanie do utrzymania właściwych relacji z Bogiem i jest programem na przyszłość¹²³. Izrael będzie stawał się społecznością wzorującą swój byt społeczny na Bogu, któremu służy, i którego reprezentuje wobec innych narodów.

Kategorie czysty / nieczysty, nierozzerwalnie powiązane z pojęciem świętości, mają także swój zewnętrzny i publiczny wymiar. Cała niemal Księga Kapłańska poświęcona jest rytualnej restauracji czystości i wychodzeniu ze stanów określanych mianem „nieczystości”. Czystość oznacza uporządkowaną relację z Bogiem, w odniesieniu do kapłanów i niższej służby liturgicznej uzdalnia do posługi kultowej. Powinna on wynikać z charakteru Bożej świętości, w kręgu której pozostają i służą kapłani oraz lewici. Tak rozumiana świętość ma często czasowy i publiczny wymiar, wskazując bardziej na Bożą świętość, w kręgu której wykonywane są czynności kultowe, niż na osobistą świętość. Stan takiej czystości bardziej więc wynika z pewnych symbolicznych i rytualnych zachowań podkreślających inność lub wyłączność, niż z rzeczywistej postawy etycznej. Jakkolwiek ten ostatni wymiar nie jest całkowicie obojętny, to mocniej akcentuje się misyjny i kultowy charakter takiej separacji. Tak więc świętość np. w obrębie ślubów nazireatu (Lb 6, 1–21) oznacza czasowe „wydzielenie” składających taki rodzaj ślubów spośród normalnych

¹²³ Por. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, 283.

społecznych zachowań, czyniąc ich jednocześnie znakiem dla pozostałych członków społeczności. Ofiarowanie np. zwierząt, domu czy gruntu Bogu czyni je świętymi z racji ich przynależności do Niego. Przywrócenie ich do sfery *profanum* musi odbyć się przez wykupienie od Boga za oszacowaną przez kapłanów cenę z dodatkową nawiązką w wysokości jednej piątej tej wartości (Kpł 27, 9–33). Ten rodzaj świętości nie ma więc wymiaru etyczno-moralnego, lecz jest rodzajem czasowego poświęcenia, wydzielenia ludzi lub rzeczy i ofiarowania ich na wyłączność Bogu.

W Pięcioksięgu świętość ma też charakter misyjny. Izrael został wyłączony, tj. wybrany, aby brać udział w Bożym planie zbawienia wobec świata. Jego misją jest być „błogosławieństwem dla wszystkich ludów ziemi” (Rdz 12, 3; 18, 18; 22, 18; 28, 14; Wj 19, 5–6; 22, 31; Pwt 7, 6; 14, 2. 21). W kanonicznym ujęciu wybawienie z Egiptu jest częścią realizacji obietnic złożonych Abrahamowi. Jako „liczne potomstwo” (por. Rdz 12, 2) potomkowie wielkiego patriarchy zmierzają teraz ku obiecanej ich przodkom i im samej ziemi. Uświęcają się poprzez realizację Bożej woli. Formuła „Ja jestem *JHWH*, twój Bóg”, jak również jej dłuższa wersja „Ja jestem *JHWH*, którym cię wywiódł z ziemi Egipskiej” nieustannie poprzedza Boże wezwania do świętości (Kpł 11, 45; 18, 105; 19, 34.36; 22, 33; 23, 43; 25, 38. 42. 55; 26, 11–13). Świętość jest tu na służbie przede wszystkim nie tyle indywidualnej czy kolektywnej doskonałości, ale służy błogosławieństwu, które mają otrzymać wszystkie narody ziemi. Jej społeczny i etyczny wymiar podporządkowany jest tej misji. Autorzy kapłańscy w pięciu głównych tekstach, w których nakazuje się świętość narodowi wybranemu, wymieniają główne sfery ludzkich działań, co do których wymagana jest szczególnie czystość będąca składową częścią świętości. Reprezentują one kontrast wobec zwyczajów mieszkańców Kanaanu i Egiptu. Dotyczy to zwyczajów pokarmowych (Kpł 11, 20), sfery seksualnej (Kpł 18), dziesięciu przykazań (Kpł 19), zakazu składania dzieci w ofierze

(Kpł 18, 20), magii (Kpł 20) i dotrzymania wierności wszystkim przykazaniom (Kpł 19, 37; Lb 15, 38-41)¹²⁴.

10.2.3. Miłość Boga i bliźniego

Dwa przykazania: miłości Boga (Pwt 6, 5) i bliźniego (Kpł 19, 18b), cytowane są przez Jezusa jako kwintesencja całego Prawa (Mt 22, 37-40; Mk 12, 29-31; Łk 10, 27-28; por. Rz 13, 8-10; Ga 5, 14). W Pięcioksięgu jednakże słowo „miłość” (*ʾahābāh*) ma znacznie węższe znaczenie¹²⁵. W Kpł 19, 18, 34 jedyny raz pojawia się rdzeń *ʾhb* i to wezwanie do miłości sąsiadów i obcych rezydentów wynika z potrzeby odpowiedzenia na Boży akt wyzwolenia Izraela z Egiptu. W Księdze Powtórzonego Prawa, gdzie rdzeń ten pojawia się nieco częściej (16 razy), miłość także ma ten sam wąski społeczny sens. Oznacza ona najpierw posłuszeństwo przykazaniom (Pwt 13, 4; 23, 6) i motywowane jest często obietnicą powodzenia (Pwt 6, 5; 7, 13; 10, 12; 11, 13.22; 19, 9; 30, 6.16.20) lub pamiętania o wybawieniu z niewoli egipskiej (Pwt 4, 37; 6, 5; 10, 15. 18-19; 11, 1). Gdy mowa jest o Bożej miłości, także ogranicza się to do aktu wyzwolenia (Pwt 4, 37; 10, 15; por. 23, 5). W praktyce chodzi więc o normę wyznaczającą specyficzne zachowania społeczne obowiązujące w społeczności Izraela, a nie o rzeczywisty ideał etyczny¹²⁶.

Dla nowotestamentowego rozumienia pojęcia miłości lepiej służyć może inne hebrajskie słowo: *ḥesed* – opisujące postawę lojalności, wierności i dobroci¹²⁷. Nie jest ono nigdy pojęciem

¹²⁴ Por. J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 226-227.

¹²⁵ Por. E. JENNI, *ʾhb lieben*, THAT, t. I, 60-73; P.J.J.S. ELS, *ʾhb*, NIDOTTE, t. I, 277-298, zwł. 280-281.

¹²⁶ Na ten temat szerzej por. R. CLEMENTS, *Loving One's Neighbor: Old Testament Ethics in Context*, London 1992.

¹²⁷ H.J. STOEBE, *ḥesed Güte*, THAT, t. I, 600-621; H.J. ZOBEL, *ḥsd*, ThWAT, t. III, 47-71; D.A. BAER, R.P. GORDON, *ḥsd*, NIDOTTE, t. II, 211-218.

abstrakcyjnym. W odniesieniu do Boga zawsze opisuje ono Jego charakter, zaś w odniesieniu do człowieka najwyższy ideał wśród ludzkich cnót. W istocie rzeczy opisuje się nim dobroczynne działanie, które zachodzi w kontekście relacji pomiędzy dwiema stronami; wspomaganie kogoś, kto sam sobie nie jest w stanie pomóc¹²⁸. Autorzy biblijni wplatają je nieustannie w opowiadania o stworzeniu, buncie, obietnicach i wybawieniu. Mimo wielu prób podjętych w celu znalezienia właściwego słowa, którym można by tłumaczyć ten piękny hebrajski termin, zawsze wydaje się, że proponowane substytuty są nazbyt wąskie i nie oddają jego głębi.

W Pięcioksięgu¹²⁹ słowo to opisuje cnotę wyznaczającą standardy w ludzkich relacjach (Rdz 20, 13; 21, 23; 24, 49; 40, 14; 47, 29), stanowi cechę charakterystyczną opisu imienia Bożego, skazując na niezmiennosc i konsekwencję w realizacji złożonych przez Niego obietnic (Wj 20, 5-6; 34, 6-7; Lb 14, 17-19; Pwt 5, 9-10; 7, 9-13). Tę cechę swego Boga podkreślają zarówno patriarchowie, jak i cały Izrael w swoich uwielbieniach kierowanych do Niego (Rdz 19, 19; 24, 12-14; 32, 11; Wj 15, 13; Lb 14, 18; por. też Rdz 24, 27; 39, 21; Pwt 7, 12). Cała historia narodu wybranego obfituje w wydarzenia, które są dowodem tej niezmiennej Bożej opieki i troski wobec wybranego przez Niego ludu. Wszystkie inne pojęcia związane z tym tematem, jak: *ḥnn* – łaska; *rḥm* – litość; *ʾmt/ʾmn* – wierność; *ʾahābāh* – miłość, wpisują się w kontekst znaczeniowy słowa *ḥesed*, stanowiąc jego elementy składowe¹³⁰. W podobny sposób rozumieć można zresztą także inne słowa, jak choćby „świętość” (*qdš*), której Bóg nie tylko udziela swemu ludowi, ale manifestuje poprzez nią także swą niezmienną miłość wobec niego (por. Wj 6, 7; 16, 6; 20, 2; 32, 4.8; Kpł 11, 45; 19, 36; 22, 32-33; 25, 38; 26, 13; Lb 15, 41;

¹²⁸ G.R. CLARK, *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, JSOT.S 157, Sheffield 1993, 267.

¹²⁹ J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 228-229.

¹³⁰ G.R. CLARK, *The Word Hesed*, 267.

Pwt 5, 6; 6, 12; 8, 14; 13, 5. 10; 20, 1). W kręgu znaczeniowym słowa *ḥesed* znajdują się także pojęcia opisujące sprawiedliwość: *šēdāqāh* (por. Rdz 21, 23; 38, 26; Pwt 5, 10) i *mišpāt* (por. Rdz 39, 21; 40, 13-14; Wj 20, 6; 34, 6-7; Lb 14, 18-19; Pwt 7, 9-12; 10, 17; 32, 4)¹³¹. Mamy więc w tym wypadku do czynienia ze słowem, które w najszerszym znaczeniu wyznacza standardy etyki starotestamentowej i stanowi jeden z głównych tematów biblijnych.

10.3. PRAWO WYNIKAJĄCE Z PORZĄDKU STWORZENIA

Porządek moralny ma swoje korzenie także w tym, co każdy bez szczególnego objawienia może odczytać z porządku panującego w naturze. Bóg stworzył uniwersum i wszystkich ludzi (Rdz 1), dlatego wszystkie narody ziemi są jego własnością (Wj 9, 27; 19, 5). Od samego też początku Stwórca dał człowiekowi zdolność moralnego wyboru (Rdz 2), uznał go za koronę stworzenia i powierzył mu współodpowiedzialność za to, co stworzył (Rdz 1, 26-31; por. Ps 8), pozwalając jednocześnie odczytać z natury to, co logiczne i słuszne (por. Hi 38-41). Z tej perspektywy zrozumiałe jest więc odwoływanie się Abrahama do Boga jako sędziego całej ziemi (Rdz 18, 25).

Mimo że objawienie Prawa na Synaju stanowi dominujące kontinuum w kształtowaniu tożsamości narodu wybranego i wynikających z tego zobowiązań wobec niego, to akt stworzenia jest pierwszym kontekstem dla etyki starotestamentowej. Eden, w którym Bóg umieścił pierwsze ludzkie istoty, stanowi fundamentalny test dla ich relacji ze Stwórcą (por. pytanie: gdzie jesteście? Rdz 3, 9). Kontrast pomiędzy Ablem i Kainem, Enoszem

¹³¹ Por. J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 229 z odnośnikami do literatury.

i Lamekiem, Noem i współczesnym mu pokoleniem pozwala uwydatnić różnicę pomiędzy właściwą i niewłaściwą postawą w relacjach ze Stwórcą i co za tym idzie pomiędzy dobrym i niedobrym porządkiem w relacjach międzyludzkich. Z perspektywy Pięcioksięgu, zwłaszcza w oparciu o Rdz 1-11, Stwórca nie obdarowuje swoich stworzeń wolnością samostanowienia o tym, co dobre lub złe. Chodzi raczej o wolności wyboru tego, co jest odpowiedzialne i pozwala kontynuować życie. W konsekwencji dokonanego w Edenie wyboru staje się też jasne, że człowiek nie jest sam z siebie zdolny do odpowiedzialnego samostanowienia o własnej wolności. Posłuszeństwo Bożemu Prawu nie ogranicza jednak ludzkiej wolności, ale ją chroni przed indywidualizmem i egoizmem, kierując jednocześnie na właściwe tory. Oznacza to, że Prawo objawione na Synaju, które czytamy w tekście od Księgi Wyjścia po Księgę Powtórzonego Prawa, nie jest w opozycji do wolności wynikającej z porządku stworzenia, ale jej służy. Zarówno bowiem wolność ofiarowana w Edenie, jak i Prawo zagwarantować mają człowiekowi życie w jego najpełniejszym wymiarze (Pwt 32, 47; por. 30, 15-19), bez naruszania niczyjej przestrzeni wolności.

Również wydarzenia związane z Exodusem są niczym innym jak ponowieniem aktu stworzenia, którego zwieńczeniem jest budowa Namiotu Spotkania (Wj 10, 22; Kpł 26, 13; Pwt 4, 32; 32, 6), odzwierciedlająca zresztą porządek wynikający z tego aktu¹³². Podobnie też wskazania legislacyjne z Księgi Kapłańskiej mają swój właściwy kontekst w związku z tym aktem. Kult prowadzący do odnawiania w sobie dyspozycyjności w przestrzeganiu Prawa jest bowiem niczym innym jak nieustanną próbą odtwarzania w mikroskali porządku wynikającego z generalnych założeń rządzących wydobytych z chaosu uniwersum (por. Wj 20, 11). Dlatego też stworzenie jest dopełnione, kiedy

¹³² J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 231; por. też J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 41-42.

ukierunkowane jest na Boga, oddaje mu chwałę i wsłuchuje się w Jego głos.

Również niektóre z „formuł motywacyjnych” towarzyszących normom prawnym odwołują się do idei porządku wynikającego z aktu stworzenia¹³³. Część z nich wzywa do empatii wobec słabszych ze względu na własne doświadczenia w podobnych sytuacjach (Wj 22, 20; 23, 9; Pwt 5, 15; 24, 18a), inne odwołują się do instynktu samozachowawczego (Pwt 25, 15b; por. Pwt 5, 33; 11, 8-9; 22, 7; 30, 6; 32, 47) lub wewnętrznego poczucia sprawiedliwości (sumienie?) (Pwt 14, 27). Wszystkie one mają swe korzenie w intencji Stwórcy wobec swego stworzenia, aby zachować i pomnażać życie (Rdz 1, 28; 9, 1. 7), czemu służyć ma właściwy porządek społeczny.

Czy istnieje zatem to, co we współczesnej dyskusji z zakresu etyki określane jest mianem „prawa naturalnego”? Autorzy Pięcioksięgi nie używają takiego sformułowania, jednak przyświeca im przekonanie wyrażone w modlitwie jednego z psalmistów, że wszelki porządek naturalny ma swoje korzenie w słowie Bożym (Ps 119, 89-91), którego autorytet obejmuje nie tylko wierzących, ale całe stworzenie bez wyjątku¹³⁴. To przekonanie widoczne jest wyraźnie w strukturze przymierza noahickiego (Rdz 9, 1-17), gdzie prawo stanowione jest suplementem do praw rządzących porządkiem naturalnym. Trzeba jednak zauważyć, że znaczna część badaczy¹³⁵ jest zdania, iż stosowanie popularnego dziś określenia „prawo naturalne” nie do końca oddaje rzeczywistość wynikającą z treści wypowiedzi autorów biblijnych. Określenie „prawo (wynikające z faktu) stworzenia” (*creational law*) stosowane formalnie w teologii biblijnej w odniesieniu do tekstów zawierających motywy kosmologiczne lub przywołujących stwo-

¹³³ J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 232. Por. też R. SONSINO, *Motive Clauses in Hebrew Law*, SBL.DS 45, Chico 1980.

¹³⁴ J. LEVENSON, *The Sources of Torah*, w: *Ancient Israelite Religion. Fs. F.M. Cross*, red. P.D. Miller, P.D. Hanson, S.D. Bride, Philadelphia 1987, 559-574. Por. też J. BARR, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993, zwł. 95-96.

¹³⁵ J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 234.

renie jako świadka w sporze wydaje się tu lepsze jako przykład pierwotnej jedności pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Fundamenty tego pierwotnego porządku obowiązującego w stworzeniu zawarte są już Rdz 1-2, gdy Bóg determinuje realia, w jakich przyjdzie żyć i działać pierwszym ludziom (por. Rdz 1, 26-28; 2, 15-17). To samo uczyni potem z „nowym Adamem” – Noem – ponawiając swoje rozkazy względem porządku obowiązującego żywe stworzenia (Rdz 9, 1-7). W pytaniu skierowanym do niewiasty: „co uczyniłaś?” (Rdz 3, 13b) wybrzmiewa nie arbitralny osąd traktujący jej czyn jako zły, lecz obiektywna ocena jego złych skutków. Został bowiem zniszczony pewien ustalony porządek panujący w Edenie, wzajemne zaufanie (Rdz 3, 7-8) i w konsekwencji kontynuacja możliwości życia mimo ograniczeń wynikających z ludzkiej natury (Rdz 2, 7; por. 3, 22).

W wielu późniejszych wypowiedziach biblijnych bohaterów pewne prawa wynikają nie tyle z nakazu Bożego, ile ze zwykłej refleksji nad tym, co słuszne lub nie (Rdz 4, 6a; 19, 7; 20, 9b). Nie można ich więc określić mianem „prawa stanowionego”, a jedynie uznać za efekt przemyśleń i obserwacji tego, jakie skutki niosą dla relacji międzyludzkich takie lub inne zachowania oceniane jako etycznie złe. Wreszcie wielkie postaci historii biblijnej, jak Abraham (Rdz 18, 19.25; 26, 5) czy Mojżesz (Wj 18, 20), ukazane są także jako osoby wyznaczające pewne standardy prawne zanim objawione zostanie Prawo na Synaju. Już nawet samo przeciwstawienie pomiędzy opowiadaniem o obcym, madianickim kapłanie Jetro (Wj 18, 26), pouczającym Mojżesza w dziedzinie prawa, a sekcją synajską zawierającą objawienie Prawa (Wj 19-24) pokazuje, że sami Izraelici byli świadomi tego, ile z obowiązujących ich praw wynika nie tyle z nakazu Bożego, ile normalnego ludzkiego doświadczenia i mądrości nad nim refleksji (por. Lb 27, 1-11). Niektóre przepisy, jak zakaz mieszania gatunków (Kpł 19, 19) czy wspomniana już kategoryzacja czyste / nieczyste, mają swoje korzenie w obserwacji natury i pragnieniu nieprzekraczania wyznaczonych przez nią granic.

Wszystkie podane wyżej przykłady¹³⁶ mają swój właściwy kontekst w ramach objawienia Bożego, a nie ludzkiej refleksji czy intuicji w sprawach etyki. W tym sensie etyka Starego Testamentu ma charakter teo- a nie antropocentryczny. Przy takim rozumieniu trudno je określić mianem prawa naturalnego. Jest w nich jednak obecne mocne przekonanie, że nie tylko Izrael, ale także wszystkie inne ludy z racji bycia częścią stworzenia cieszą się Bożym błogosławieństwem i pozostają w naturalnej relacji ze swoim Stwórcą. Doświadczenia Izraela w odniesieniu do prawa naturalnego wynikają z obserwacji następstw, jakie niesie w sobie uniwersalny fakt stworzenia.

¹³⁶ Zaczepnięte z J.K. BRUCKNER, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament*, 234–235.

BIBLIOGRAFIA

- Abschied von Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, red. J. CH. GERTZ, K. SCHMID, M. WITT, Berlin–New York 2002.
- ALEXANDER T.D., *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch*, Gand Rapids 1997.
- ALEXANDER T.D., *Król Sługa*, Kraków 2000.
- The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. FREEDMAN, t. 1–2, New York 1992.
- ANDERSON B.W., *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis 1999.
- Ancient Israelite Religion. Fs. F.M. Cross*, red. P.D. MILLER, P.D. HANSON, S.D. BRIDE, Philadelphia 1987.
- Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J.B. PRITCHARD, Princeton 1969³.
- ASHLEY T.R., *The Book of Numbers*, ICC, Grand Rapids–Cambridge 1993.
- BARR J., *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993.
- BARTON J., *Ethics and the Old Testament*, Harrisburg 1998.
- BARTON J., *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, Louisville 2003.
- BATOR W., *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004.
- Beginning Old Testament Study*, red. J. ROGERSON, London 1983.
- The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium*, JSOT.S 207, red. J.W. ROGERSON, M. DAVIES, L.M.D. CARROLL, Sheffield 1995.
- BIELECKI M., *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1996.
- BIELECKI S., *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, 267–285.

- BLOCHER H., *La creazione. L'inizio della Genesi*, Roma 1979.
- BLOCHER H., *Original Sin: Illuminating the Riddle*, Grand Rapids 1999.
- BLUM E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990.
- BONORA A., *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, ComP 8 (1982), 3-15.
- Die Botschaft und die Boten. Fs. W. Wolff*, red. J. JEREMIAS, L. PERLITT, Neukirchen-Vluyn 1981.
- BRAULIK G., *Die deuteronomischen Gesetze und Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26*, SBS 145, Stuttgart 1991.
- BRUEGGEMANN W., *Genesi*, Torino 2002.
- BRUEGGEMANN W., *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Brescia 2002.
- BRZEGOWY T., *Zbiory prawne Pięcioksięgu i ich rola w kompozycji dzieła*, TST 21.1-2 (2002), 21-62.
- BUDD P.J., *Numbers*, WBC 5, Waco 1984.
- CALLENDER JR. D.E., *Adam in Myth and History. Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS, Winona Lake 2000.
- Canon and Theology*, red. G. TUCKER i in., Philadelphia 1988.
- CHARLES R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, London 1969.
- CHILDS B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Minneapolis 1993.
- CHMIEL J., *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, „Znak” 4 (1977), 363-370.
- CHRISTENSEN D.L., *Deuteronomy 21, 10-34, 12*, WBC 6B, Nashville 2002.
- CHROSTOWSKI W., *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, RSB 1, Warszawa 1996.
- CHROSTOWSKI W., *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, RSB 5, red. F. MICKIEWICZ, J. WARZECHA, Warszawa 1999.
- CLARK G.R., *The Word Heseb in the Hebrew Bible*, JSOT.S 157, Sheffield 1993.
- CLEMENTS R., *Loving One's Neighbour: Old Testament Ethics in Context*, London 1992.

- CLINES D.J.A., *The Theme of the Pentateuch*, JSOT.S 10, Sheffield 1984⁴.
- COPLESTON F., *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, t. 1, Warszawa 2004.
- CROSS F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essay in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973.
- CRÜSEMANN F., *Die Tora. Teologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- DANIÉLOU J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Myśl Teologiczna 39, Kraków 2002.
- Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, BETL 133, red. J. LUST, M. VERVENNE, Leuven 1997.
- Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, red. T.D. ALEXANDER, D.W. BAKER, Downers Grove-Leicester 2003.
- DOORLY W.J., *The Laws of Yahweh. A Handbook of Biblical Law*, New York 2002.
- DOUGLAS M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.
- DREWERMAN E., *Strukturen des Bösen*, t. I-III, Paderborn 1988.
- DROZD J., *Ostatnia Wieczerza*, Katowice 1977.
- DUMBRELL W.J., *Covenant and Creation. A Theology of the Old Testament*, Grand Rapids 1984.
- Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben von der Bibel*, red. J. SCHARBERT, Stuttgart 1983.
- DZIADOSZ D., *Człowiek ikoną Boga. Teologiczne przesłanie Rdz 1,26-28, w: Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944-2009)*, red. W. CHROSTOWSKI, Ząbki 2009, 80-107.
- EISENBERG J., *Judaizm*, tłum. I. Stapor, E. Wolańska, Warszawa 1999.
- Encyklopedia biblijna*, PSB, red. P.J. ACHTEMEIER, Warszawa 1999.
- A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. T. DOZEMAN, K. SCHMID, Atlanta 2006.
- FILIPIAK M., *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZN KUL 2 (1973), 27-35.
- FILIPIAK M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979.
- FILIPIAK M., *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Lublin 1991.

- FOHRER G., *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969.
- FRIEDMAN D.N., GEOGHEGAN J., HOLMAN M.M., *The Nine Commandments: Uncovering a Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*, New York 2000.
- GAL-ED E., *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005.
- GANOCZY A., *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999.
- GADECKI S., *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992.
- GELEB I.J., STEINKELLER P., WHITING R.M., *Earliest Land Tenure Systems in the Ancient Near East. Ancient Kudurrus*, OIP 104, Chicago 1991.
- GELIN A., *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971.
- GERTZ J.Ch., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 2000.
- GILDERS W.K., *Blood Ritual in the Hebrew Bible. Meaning and Power*, Baltimor, London 2004.
- Glimpses of A Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, red. C.S. RODD, Edinburg 2001.
- GOŁĘBIEWSKI M., *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, AK 2 (1987), 429-433.
- Gott und Mensch im Dialog. Fs. O. Kaiser*, BZAW 345, red. M. WITTE, Berlin, New York 2004.
- GRANT M., *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991.
- GRÜNBERG K. N., *Abraham, Blessing, and the Nations. A Theological and Exegetical Study of Gen 12,3 in its Narrative Context*, BZAW 332, Berlin, New York 2003.
- GRÜN WALDT K., *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, BBB 85, Frankfurt a.M. 1992.
- GRÜN WALDT K., *Auge um Auge, Zahn um Zahn. Das Rechts im Alten Testament*, Mainz 2002.
- GRZYBEK S., *Początki zła na ziemi w świetle Księgi Rodzaju r. 1-11*, CzST 6 (1978), 211-220.
- GRZYBEK S., *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. GRZYBEK, cz. IV, Kraków 1991, 111-136.

- GUNKEL H., *Genesis*, MLBS, Macon 1997.
- HAMILTON V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, NICOT, Grand Rapids 1990.
- HARRELSON W., *The Ten Commandments and Human Rights*, OBT 8, Philadelphia 1980.
- HERGESEL T., *Jahwizm*, Rozumieć Biblię 1, Kraków 1992.
- HOMERSKI J., *Pieśń o stworzeniu świata. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad Rdz*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. HELLER, M. DROŹDŹ, Tarnów 1998, 17-33.
- HORN S. H., *Podzielona monarchia. Królestwo Judy i Izraela*, w: *Starożytny Izrael*, red. H. SHANKS, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1995, 165-214.
- HOSSFELD F.L., ZENGER E., *Psalmen 51-100*, HThK.AT, Freiburg, Basel, Wien 2000.
- IKRAM S., *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004.
- The Interpretation of Exodus. Fs. C. Houtman*, CBET 44, red. R. ROUKE-MA, Leuven-Paris 2006.
- Israel's Apostasy and Restauration. Fs. R.K. Harrison*, red. A. GILEADI, Grand Rapids 1988.
- JACOB E., *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris 1955.
- JAKUBIEC C., *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Sprawy Biblijne XXI, Poznań-Warszawa-Lublin 1968.
- JANKOWSKI A., *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Studia Instituti Thomistici IV, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, 34-79.
- JANKOWSKI S., *Matżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Szczecin 2008.
- JANZEN W., *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994.
- JOHNSON P., *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997.
- JOHNSON P.S., *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002.
- Judah and the Judean in the Neo-Babylonian Period*, red. O. LIPSCHITS, J. BLENKINSOPP, Eisenbrauns 2003.
- KAISER O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Grundlegung*, UTB 1747, t. I, Göttingen-Zürich 1993.

- KAISER O., *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Jahwe Gerechtigkeits*, UTB 2392, t. III, Göttingen 2003.
- KAISER JR. W.C., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1983.
- KAMERAZ-KOS N., *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997.
- KARCZEWSKI M., *Oddzielanie jako działanie Boga Stwórcy w Rdz 1, 1–2, 4a*, „Forum Teologiczne” 9 (2008), 5–16.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, PSB, Warszawa 2004².
- KAUFMANN Y., *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960.
- KAWOLLEK W., FALK H., *Podróż po biblijnych ogrodach. Informacje o roślinach oraz wskazówki dotyczące ich uprawy*, Poznań 2005.
- KEENER C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, PSB, Warszawa 2000.
- KESSLER R., *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- KIJAS Z.J., *Początki świata i człowieka*, Myśl Teologiczna 44, Kraków 2004.
- Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 2000.
- KLAWEK A., *Spór o grzech pierworodny*, „Znak” 11 (1967).
- KNIERIM R.P., *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965.
- KNIERIM R.P., *Hope in the Old Testament*, w: tenże, *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases*, Grand Rapids 1995, 244–268.
- KNIERIM R.P., *On the Contours of the Old Testament and Biblical Hamartiology*, w: tenże, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995, 416–467.
- KONDRACKI A., *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. RUBINKIEWICZ, PSB, Warszawa 1999, 262–342.
- KONDRACKI A., *Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, 205–223.

- KONDRACKI A., *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, w: „*Mów Panie, bo słucha sługa Twój*”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1999, 86–98.
- Kontinuum und Proprium: Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, red. E. OTTO, S. UHLIG, OBCh 8, Wiesbaden 1996.
- KRAWCZYK R., *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, RTK 1 (1984), 19–30.
- KRAWCZYK R., *Kim jest człowiek (Rdz 1–3)?*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 6 (1984), 166–188.
- KRAWCZYK R., *Sprawy ludzkie w Biblii*, Siedlce 1986.
- KUDASIEWICZ J., *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. 1, Kielce 2000.
- KURYŁOWICZ M., *Prawa antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Lublin 2006.
- KUSHNER S., *How Good Do We Have to Be? A New Understanding of Guilt and Forgiveness*, Boston 1996.
- LANGKAMMER H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna na Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- LANGKAMMER H., *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006.
- L'antropologia biblica*, red. G. de GENNARO, Napoli 1981.
- Lavoro e riposo nella Bibbia*, red. G. de GENNARO, Napoli 1987.
- LEMAŃSKI J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, StBib 4, Kielce 2002.
- LEMAŃSKI J., *Sprawiedliwość gotowa na miłosierdzie (Rdz 18, 16–33)?*, VV 3 (2003), 21–38.
- LEMAŃSKI J., *2 Sm 7, 8–16 jako akt zawarcia przymierza*, w: „*Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2003, 187–203.
- LEMAŃSKI J., „*Sprawisz, abym ożył (Ps 71, 20b)*”. *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004.
- LEMAŃSKI J., *Grzech rodzi się w sercu człowieka (Rdz 4, 1–16)*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 9 (2004), 31–51.

- LEMAŃSKI J., *Dlaczego Abraham uwierzył Bogu (Rdz 15, 6)?*, VV 5 (2004), 23-37.
- LEMAŃSKI J., *Abraham – początek nowej wspólnoty (Rdz 12, 1-4a)*, VV 6 (2004) 19-34.
- LEMAŃSKI J., *Od optymizmu do realizmu, czyli jak Jahwista koryguje kapłańską wersję przymierza (Rdz 8, 20-22; Rdz 9, 1-17)*, ZN KUL 48 (2005) 39-58.
- LEMAŃSKI J., *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9, 18-29)?*, ZN KUL 48 (2005), 19-37.
- LEMAŃSKI J., *Mojżesz – pośrednik słowa Bożego*, VV 7 (2005), 15-29.
- LEMAŃSKI J., *Czy Jahwe rzeczywiście chciał zabić Mojżesza (Wj 4, 24-26)?*, w: „Żyjemy dla Pana”. *Księga Pamiątkowa dedykowana Siostrze Profesor Ewie Józefie Jezierskiej w 70. rocznicę urodzin*, red. M. ROSIK, Wrocław 2005, 287-307.
- LEMAŃSKI J., *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Szczecin 2006.
- LEMAŃSKI J., *Bóg chroni ludzkość przed samą sobą (Rdz 11, 1-9)?*, ZN KUL 49 (2006), 3-23.
- LEMAŃSKI J., *Partykularyzm Bożych wyborów drogą do uniwersalnego celu w świetle Pięcioksięgu*, VV 10 (2006) 13-24.
- LEMAŃSKI J., *JHWH – Bóg miłosierny i zazdrosny*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2007), 7-15.
- LEMAŃSKI J., *Dlaczego Bóg uratował Lota (Rdz 19, 1-38)?*, ZN KUL 51 (2008), 3-38.
- LEMAŃSKI J., *Księga Wyjścia*, NKB.ST II, Częstochowa 2009.
- LEMPA H., *Czy praca jest karą za grzech pierworodny?*, WPT 1 (1993), s. 55-60.
- LEVINE B.A., *Numbers 1-20*, AB 4A, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1993.
- LEVINSON M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York 1997.
- LEVORATTI A.J., *Księga Kapłańska*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, 382-407.
- Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Fs. L. Perlitt*, FRLANT 190, red. R.G. KRATZ, H. SPIECHERMANN, Göttingen 2000.

- LIPIŃSKA J., MARCINIAK M., *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 2006.
- LIPIŃSKI E., *Prawo bliskowschodnie w starożytności*, Lublin 2009.
- LIPSCHITS O., KNOPPERS G.N., ALBERTZ R., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns 2007.
- LURKER M., *Bogowie i symbole starożytnych Egipcjan*, Warszawa 1995.
- ŁACH J., *Człowiek a kultura*, Rzeszów 2004.
- ŁACH S., *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Studia biblijne*, t. 19, Lublin 1959, 26-56.
- ŁACH S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST I/1), Poznań 1962.
- ŁACH S., *Księga Powtórzonego Prawa* (PŚST, II/3), Poznań-Warszawa 1971.
- ŁACH S., *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. ŁACH, Poznań-Warszawa 1973, 55-250.
- McCONVILLE J.G., *Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology*, Grand Rapids 1993.
- McKENZIE S.L., *Covenant*, St. Louis 2000.
- MAIER J., *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002.
- MARTIN F., „*Meżczyznę i niewiastę stworzył ich*”: *teologiczne orędzie Rdz 1, ComP 1* (1996).
- METTINGER T.N.D., *The Eden Narrative. A Literary-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007.
- MĘDALA S., *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993.
- MIGGELBRINK R., *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, Kraków 2005.
- MILGROM J., *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestley Doctrine of Repentance*, SJLA 18, Leiden 1976.
- MILGROM J., *Leviticus 1-16*, AB 3, New York 1991.
- MILLAR J.G., *Now Choose Life: Theology and Ethic in Deuteronomy*, Grand Rapids 1998.
- MOBERLY R.W.L., *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992.
- MOZGOL A., *Teologia Arki Przymierza w psalmach i w tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 3, 14-18; 2 Mch 2, 1-8)*, Katowice 2003.

- MROCZKOWSKI I., *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, „Studia Płockie” 21 (1993), 17-24.
- NAGÓRNY J., *Wierność Boga jako gwarancja przebaczenia i trwałości przymierza w Starym Testamencie*, RBL 36 (1983), 9-12.
- NELSON R.D., *Deuteronomy*, OTL, Louisville-London 2002.
- Neues Bibel-Lexikon*, red. M. GÖRG, B. LANG, t. I, Zürich 1991.
- New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. van GEMEREN, London 1997.
- The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. SUKENFELD, t. I-II, Nashville 2006-2007.
- NICHOLSON W., *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.
- NIEMCZYK J., *Bóg, świat i człowiek. Elementy kosmo- i antropologii starotestamentowej*, RTChAT 2 (1967), 63-88.
- NIWIŃSKI A., *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993.
- NOTH M., *Numbers*, OTL, London 1980.
- NOTH M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.
- OSTAŃSKI P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- OTTO E., *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3.2, Stuttgart-Berlin-Köln 1994.
- OWUSU H., *Symbole Egiptu*, Katowice 2002.
- PACIOREK A., *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1998, 291-334.
- PACIOREK A., *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, 307-329.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.
- PATRICK D., *Old Testament Law*, Atlanta 1985.
- PAWŁOWSKI Z., *Oporowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, RSB 13, Warszawa 2003.
- PAWŁOWSKI Z., *Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty (Rdz 37-50)*, VV 6 (2004), 35-70.
- The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. KNOPPERS, B.M. LEVINSON, Winona Lake 2007.

- PETER M., *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Biblioteka Pomocy Seminaryjnych 5, Poznań-Warszawa 1970².
- PETER M., *Prehistoria biblijna*, Biblioteka Pomocy Naukowych 10, Poznań 1994.
- PIKOR W., *Zbawienie – zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina (Rdz 4, 1-16)*, VV 1 (2002), 29-40.
- PLANDINGA C., *Not the Way It's Supposed to Be: A Breving of Sin*, Grand Rapids 1995.
- POŁOK B., *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu*, Opole 1999.
- PONIŻY B., *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000.
- Praktyczny słownik biblijny*, red. A. GRABNER-HAIDER, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994.
- PREUSS H.D., *Deuteronomium*, EdF 164, Darmstadt 1982.
- PREUSS H.D., *Theologie des Alten Testaments*, t. 1-2, Stuttgart-Berlin-Köln 1991-1992.
- The Productions of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship*, red. K. JEPPESEN, B. OTZEN, Sheffield 1984.
- PROPP W. H. C., *Exodus 19-40*, AB 2A, New York 2006.
- RAD G. von, *Genesi*, Antico Testamento 2-4, Brescia 1978².
- RAD G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- RAVASI G., *Il Libro della Genesi (1-11)*, Roma 1990.
- RAVASI G., *Twarze Biblii*, Kraków 2006.
- REBIĆ A., *Središnje teme Staroga Zavjeta. Biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*, Zagreb 1996.
- Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung. Fs. H. Seebass*, red. S. BEYERLE i in., Neukirchen-Vluyn 1999.
- RENDTORFF R., *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, JSOT.S 89, Sheffield 1990.
- RENDTORFF R., *Die Bundesformel: Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, SBS 160, Stuttgart 1995.
- RENDTORFF R., *Teologia dell'Antico Testamento. I temi*, t. II, Torino 2003.
- Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Fs. J. Van Seters*, red. S.L. MCKENZIE, T. RÖMER, BZAW 294, Berlin-New York 2000.

- ROGERSON J.W., *Anthropology and The Old Testament*, w: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. CLEMENTS, Cambridge 1989, 17-37.
- ROMANIUK K., *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Studia Instituti Thomistici IV, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, 24-33.
- ROMANIUK K., *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 2004.
- ROSIK M., *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, RSB 15, Warszawa 2004.
- ROSIK S., *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, CzST 14 (1986), 57-97.
- ROŚŁON J.W., *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, STV 4 (1966), 269-363.
- ROTH M.T., HOFFNER H.A., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1995.
- ROUX G., *Mezopotamia*, Warszawa 2006.
- RÖMER T., *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomischen Tradition*, OBO 99, Fribourg 1990.
- RUBINKIEWICZ R., *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RT 46 (1999), 111-124.
- RUMIŃSKI S., *Człowiek w drodze do Boga. Próba syntezy antropologii teologiczno-biblijnej*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 18-19 (1986-1987).
- RUPPERT L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Gen 1, 1-11*, 26, fzb 70, cz. 1, Würzburg 2003².
- RUPPERT L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Gen 11, 27-25, 18*, fzb 98, cz. 2, Würzburg 2002.
- RUPPERT L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Gen 25, 19-36, 43*, fzb 106, cz. 3, Würzburg 2005.
- SCHARBERT J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, Stuttgart 1962.
- SCHEDL C., *Historia Starego Testamentu*, t. 2, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995.
- SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999.

- SCHREINER J., KAMPING R., *Bliźni, obcy, nieprzyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 2001.
- SEEBASS H., *Numeri 10, 11-22, 1*, BK IV.2, Neukirchen-Vluyn 2003.
- SEEBASS H., *Numeri 22, 2-36, 13*, BK IV.3, Neukirchen-Vluyn 2007.
- SIKORA R.A., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, 193-203.
- SKA J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998.
- Słownik symboliki biblijnej*, red. L. RYKEN i in., PSB, Warszawa 1998.
- Słownik teologii biblijnej*, red. LÉON-DUFOUR X., Poznań–Warszawa 1985.
- Słownik tła Biblii*, red. J.I. PACKER, M.C. TENNEY, PSB, Warszawa 2007.
- Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. METZGER, M.D. COOGAN, PSB, Warszawa 1996.
- SOGGIN J.A., *Genesi 1-11*, Genova 1991.
- SOLOMON N., *Judaizm*, tłum. J. Mytkowska, Warszawa 1997.
- SONSINO R., *Motive Clauses in Hebrew Law*, SBL.DS 45, Chico 1980.
- STACHOWIAK L., *Biblijna koncepcja człowieka. Monizm czy dualizm?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. BEJZE, t. 2, Warszawa 1968, 209-226.
- STACHOWIAK L., *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, STV 1 (1974), 167-176.
- STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I, 1-39* (PŚST IX/1), Poznań 1996.
- STANEK T., *Jahwe a bogowie ludów*, Poznań 2002.
- STANEK T., *Dzieje jako teofania wewnątrzbiblijna i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005.
- STĘPIEŃ J., *Biblijna wizja pracy*, CT 54 (1984), 45-56.
- STYPUŁKOWSKA B., *Czytanie Księgi Prawa w zgromadzeniu wiernych za czasów Króla Jozjasza w przekazie Deuteronomisty i Kronikarza*, CzST 30 (2002), 169-178.
- SUŁOWSKI J., *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”? Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga*, Łódź 1998.
- SWETNAM J., *Hesed w Starym Testamencie a eleos w Nowym*, RBL 51 (1998), 251-260.
- SYNOWIEC J.S., *Patriarchowie Izraela i ich religia*, Kraków 1995.

- SYNOWIEC J.S., *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996.
- SYNOWIEC J.S., *Dziesięć przykazań*, Kraków 1999.
- SYNOWIEC J.S., *Pięcioksiąg*, Kraków 2000.
- SYNOWIEC J.S., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³.
- SYNOWIEC J.S., *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań Wj 20, 2-17; Pwt 5, 6-20*, Kraków 2004.
- SZCZEPANOWICZ B., *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003.
- SZOJDA D., *Woda żywa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. GRYGLEWICZ, Lublin 1992, 283-290.
- SZYMIK S., *Imiona 'El oraz 'Elohim jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, w: „*Mów Panie, bo słucha sługa Twój*”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1999, 206-218.
- ŚWIERCZEK E., *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, Kraków 1992.
- Teologia biblijna Starego Testamentu*, red. R.B. ZUCK, Warszawa 2003.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, t. 1-14, Grand Rapids 1997-2004.
- Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. JENNI, C. WESTERMANN, t. 1-3, Peabody 1997.
- TOBOŁA Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków-Mogilany 2008.
- TOMAL M., *Jak modlą się Żydzi*, Warszawa 2000.
- TOSATO A., *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*, AB 100, Roma 2001.
- TRILLING W., *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1980.
- TRONINA A., *Panie abym przejrzał! Ślepotą i niewiedzą w Biblii*, Jak rozumieć Pismo święte 9, Lublin 1997.
- TRONINA A., *Księga Kapłańska*, NKB.ST III, Częstochowa 2006.
- UNTERMAN A., *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź 1989.
- UNTERMAN A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994.
- VAUX R. de, *Historie ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971.

- VAUX R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, Poznań 2004.
- VRIES S.P. de, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 1999.
- WARZECHA J., *Dawny Izrael*, Warszawa 1995.
- WATTS J.W., *Reading Law. The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, Bib-Sem 59, Sheffield 1999.
- WELLHAUSEN J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.
- WENHAM G.J., *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987.
- WESTERMANN C., *Genesis (12-36)*, t. 2, Neukirchen 1981.
- WESTERMANN C., *Schöpfung*, Stuttgart 1983.
- WESTERMANN C., *Genesis 1-11, A Continental Commentary*, Minneapolis 1994.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. I-II, PSB, Warszawa 2009.
- WILLIAMSON P.R., *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis*, JSOT.S 315, Sheffield 2000.
- WITASZEK G., *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1998, 23-41.
- WITCZYK H., *Psalmy – dialog z Bogiem*, Katowice 1995.
- WITCZYK H., „*Ja jestem Jahwe*” (*Wj 6, 6*). *Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, Lublin 2000.
- WITCZYK H., *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003.
- WOLFF H.W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Biblioteca Biblica 12, Brescia 2002⁴.
- WYPYCH S., *Pięcioksiąg*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. FRANKOWSKI, t. 1, Warszawa 1987.
- ZAJĄC E., *Potop biblijny w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, Studia Biblica Lublinensia 1, Lublin 2007.
- ZAWISZEWSKI E., *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*, Pelplin 1996.
- ZIEMER B., *Abram-Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15, 17*, BZAW 350, Berlin, New York 2005.

WYKAZ SKRÓTÓW

AB	– Anchor Bible
ABD	– <i>The Anchor Bible Dictionary</i>
AK	– Ateneum Kapłańskie
BAR	– Biblical Archaeologist Reader
BBB	– Bonner Biblische Beiträge
BETL	– Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium
Bib	– Biblica
BibSem	– Biblical Seminar
BK	– Biblischer Kommentar
BN	– Biblische Notizen
BZAW	– Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBET	– Contributions to Biblical Exegesis & Theology
CBQ	– Catholic Biblical Quarterly
ComP	– Communio (Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Polska)
Cth	– Collectanea Theologica
CzST	– Częstochowskie Studia Teologiczne
EdF, EF	– Erträge der Forschung)
EK	– <i>Encyklopedia katolicka</i>
FRLANT	– Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament
fzb, FzB	– Forschung zur Bibel
HSS	– Harvard Semitic Studies
HThK.AT	– Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
ICC	– International Critical Commentary
JAOS	– Journal of the American Oriental Society
JSOT	– Journal for the Study of the Old Testament

JSOT.S	– Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series)
MLBS	– Mercer Library of Biblical Studies
NBL	– <i>Neues Bibel-Lexikon</i>
NICOT	– The New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	– <i>New International Dictionary on Old Testament Theology & Exegesis</i>
NKB.ST	– Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament
NRT	– (NReTh – Nouvelle revue de théologie; NRTh – Nouvelle revue théologique)
OBCh	– Overtures of Biblical Theology
OBO	– Orbis Biblicus et Orientalis
OBT	– Overtures to Biblical Theology
OIP	– Oriental Institute Publications
OTL	– Old Testament Library
PSB	– Prymasowska Seria Biblijna
PŚST	– Pismo Święte Starego Testamentu
QD	– Questiones Disputatae
RB	– Révue biblique
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RGG	– <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
RSB	– Rozprawy i Studia Biblijne
RT	– Roczniki Teologiczne
RTChAT	– Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej
RTK	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SBL.DS	– Society of Biblical Literature (Dissertation Series)
SBS	– Stuttgarter Bibelstudien
SJLA	– Studies in Judaism in Late Antiquity
StBib	– Studia Biblica
StOr	– Studia Orientalia. Societas Orientalis Fennica
STV	– Studia Theologica Varsaviensia
THAT	– <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>

ThW	– Theologische Wissenschaft
ThWAT	– <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
TRE	– <i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TST	– Tarnowskie Studia Teologiczne
TZ	– Theologische Zeitschrift
UTB	– Uni-Taschenbücher
VT	– Vetatus Testamentum
VTSup, VTS	– Vetus Testamentum (Supplementum)
VV	– Verbum Vitae
WBC	– Word Biblical Commentary
WPT	– Wrocławski Przegląd Teologiczny
ZAW	– Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZN KUL	– Zeszyty Naukowe KUL

Spis treści

Abp Marian Gołębiewski

Wprowadzenie	5
---------------------------	---

Ks. Jan Klinkowski

Obraz Boga	7
1. Bóg ojca	8
2. Bóg Wszechmogący	11
3. Bóg Najwyższy	13
4. Bóg Widzący	15
5. Bóg Odwieczny	16
6. Bóg Stwórcą dawcą życia	18
7. Bóg Jedyny	20
8. Bóg Miłosierny	22
9. Bóg Święty	25
10. Bóg prawodawca	28
Zakończenie	31

Ks. Andrzej Piwożwar

Antropologia	33
1. Kim jest człowiek?	36
1.1. Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 1–2, 4a)	36
1.2. Drugi opis stworzenia (Rdz 2, 4b–30)	47
1.3. Człowiek według pierwszego i drugiego opisu stworzenia	57
2. Człowiek istotą wolną – zło w życiu człowieka	58
3. Człowiek istotą religijną (relacja do Boga)	67
4. Człowiek istotą społeczną (relacja do drugiego człowieka)	72
5. Człowiek a otaczający go świat – przyroda	77
6. Śmierć człowieka i jego los po śmierci	80

7. Elementy konstytutywne człowieka	84
7.1. <i>Bāšār</i> (ciało)	84
7.1.1. <i>Dām</i> (krew)	86
7.1.2. <i>Lēh, lēhāh</i> (serce)	87
7.2. <i>Nepeš</i>	87
7.3. <i>Rûah</i>	91

Ks. Janusz Lemański

Wybranie, lud Boży, przymierze	97
1. Dlaczego Bóg wybiera pewne jednostki lub grupy?	98
2. Problem nie-wybranych oraz stojących w opozycji do wybranych	101
3. Obietnice patriarchalne	104
4. Exodus jako „wybranie”	106
5. Naród wybrany	108
6. Naród wybrany jako „zgromadzenie”	117
7. Przymierze	119
7.1. Idea przymierza	121
7.2. Przymierze z Noem	124
7.3. Przymierze z Abrahamem	128
7.4. Przymierze synajskie	136
7.5. Przymierze w Moabie	145

Ks. Jan Klinkowski

Prawo i kult	153
1. Prawo	154
1.1. Prawo religijne	156
1.2. Prawo moralno-społeczne	158
1.3. Przepisy czystości rytualnej	159
2. Kult	161
2.1. Miejsce kultu	162
2.2. Kapłani i lewici	165
2.3. Święta	167
2.3.1. Pascha	168
2.3.2. Święto Tygodni	173
2.3.3. Święto Namiotów	176
2.3.4. Dzień Prześlągania	180

2.4. Ofiary	181
2.4.1. Ofiara całopalna	183
2.4.2. Ofiary biesiadne	184
2.4.3. Ofiary pokarmowe	186
2.4.4. Ofiara za grzechy / ofiara prześlągalna	186
Zakończenie	187

Ks. Janusz Lemański

Grzech i zło. Zagadnienia etyczne	189
1. Pojawieniu się grzechu i jego eskalacja (Rdz 1–11)	191
2. Grzech w „czasach patriarchów” (Rdz 12–50)	194
3. Grzech w czasach Mojżesza (Wj – Pwt)	197
4. Słownictwo	198
4.1. Grzech (<i>ḥaṭṭāʾt</i>)	199
4.2. Bunt / złamanie prawa lub prawidłowych relacji / niewierność (<i>ḥēšaʾ</i>)	201
4.3. Niegodziwość, wina (<i>ʿāwōn</i>)	202
4.4. Zło (<i>raʾ</i>)	203
4.5. Winowajca / winny (<i>rāšāʾ</i>)	204
4.6. Wina (<i>ʾāšām</i>)	205
4.7. Inne słowa	205
5. Metaforyka grzechu	208
5.1. Nieczystość jako bluźnierstwo	208
5.2. Ciężar (grzechu)	210
5.3. Zagubienie (właściwej) drogi	211
6. Skutki grzechu	212
6.1. Skutki grzechu względem Boga	212
6.2. Skutki grzechu w życiu grzesznika	215
6.3. Skutki grzechu w życiu wspólnoty	217
6.4. Skutki grzechu i ich wpływ na naturę	218
7. (Pra)źródło grzechu	219
8. Proces kuszenia	224
9. Etyka Starego Testamentu	225
10. Etyka w Pięcioksięgu	229
10.1. Objawiona wola Boża	230
10.1.1. Tożsamość	230

10.1.2. Autorytet Bożego głosu	235
10.1.3. Prawo i jego aktualność	237
10.2. <i>Imitatio Dei</i>	244
10.2.1. Sprawiedliwość	244
10.2.2. Świętość / czystość	245
10.2.3. Miłość Boga i bliźniego	248
10.3. Prawo wynikające z porządku stworzenia	250
 Bibliografia	 255
Wykaz skrótów	270

SERIA:

Bibliotheca Biblica

TEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU

red. ks. Mariusz Rosik

T. 1: Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie

format 145 × 205 mm, ss. 387, cena 40,50 zł, oprawa twarda

T. 2: Dzieło Janowe

format 145 × 205 mm, ss. 352, cena 40,50 zł, oprawa twarda

T. 3: Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków

format 145 × 205 mm, ss. 407, cena 40,50 zł, oprawa twarda

Cena tomów I–III: 105.00 zł

Trzytomowa prezentacja zagadnień teologicznych Nowego Przymierza. Kilkunastu autorów, znanych polskich biblistów nowej generacji z różnych ośrodków naukowych podejmuje zasadnicze kwestie teologiczne Nowego Testamentu, ujęte w osiem grup tematycznych: nauka o Bogu Ojcu, chrystologia, pneumatologia, eklezjologia, antropologia, kariologia, eschatologia, zagadnienia etyczne. Autorzy starali się rozwinąć tematy, takie jak np. idea królestwa Bożego, angelologia, demonologia, ewangelizacja, teologia cierpienia. Ten schemat podziału tematów przyjęty został dla każdego tomu, będącego opracowaniem części pism nowotestamentowych. Tom pierwszy poświęcony jest Ewangeliom synoptycznym i Dziejom Apostolskim, czyli dwudzięciu św. Łukasza. Tom drugi omawia myśl teologiczną św. Jana, natomiast w tomie trzecim zaprezentowano Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków. Każdy z tomów został zaopatrzony w spis literatury wykorzystanej przez autorów.



