

Dominik Nowak

Człowiek z Boga i przed Bogiem : zarys antropologii starotestamentowo-judaistycznej

Studia Theologica Varsaviensia 49/2, 211-234

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DOMINIK NOWAK

CZŁOWIEK Z BOGA I PRZED BOGIEM – ZARYS ANTROPOLOGII STAROTESTAMENTOWO-JUDAISTYCZNEJ

Treść: 1. Struktura bytowa człowieka; 2. Kondycja człowieka; 3. Zakończenie

Słowa kluczowe: Człowiek; Stary Testament - Antropologia

Keywords: Human being; Old Testament - Anthropology

Mimo że człowiek został już opisany na wiele sposobów, postrzega się go z różnych perspektyw i ujmuje w różnorakie formy wyobrażeń, odpowiedź na pytanie „Kim jest człowiek?” nadal nie jest ostateczna i dalej poszukuje się nań bardziej zadowalających oraz pełniejszych odpowiedzi. Dążenie do poznania człowieka przenika dzieje ludzkiej myśli jak swoista „złota nić”.

Już nawet pobieżna lektura Biblii ukazuje, że absolutnie nie sytuuje się ona poza tym fundamentalnym dla dziejów ludzkości dążeniem do poznania człowieka i jego egzystencjalnej kondycji. Choć zaznaczyć jednocześnie należy, że dążenie to osadzone jest organicznie w tym specyficznym i wyjątkowym kontekście, jakim jest wiara człowieka i jego związek z Bogiem. Psalmista wyznaje Bogu: „Oglądam Twe niebo, rąk Twoich dzieło, księżyc i gwiazdy, które Ty stworzyłeś. Czymże przy tym jest człowiek, że o nim pamiętasz, a syn człowieczy, że masz go w opiece?” (Ps 8,4n). Słowa te są przede wszystkim wyznaniem oraz uznaniem przez psalmistę swej kruchości wobec Stwórcy, ale dochodzi w nich również do głosu w ogóle problem człowieka.

Niniejszy artykuł stanowi próbę syntetycznego nakreślenia starotestamentowo-judaistycznej teologii antropologicznej z uwzględnieniem struktury bytowej człowieka oraz jego kondycji egzystencjalnej. Obszar badań stanowią przy tym przede wszystkim księgi Biblii Hebrajskiej, ale także piśmiennictwo z Qumran, literatura apokryficzna i pseudoepigraficzna, dzieła rabinackie, a także pisma wyrastające ze spotkania judaizmu z hellenizmem, a więc Septuaginta i dzieła Filona z Aleksandrii oraz Józefa Flawiusza.

1. STRUKTURA BYTOWA CZŁOWIEKA

1.1. בָּשָׂר

Jednym z podstawowych znaczeń terminu בָּשָׂר jest **mięso**¹. Stąd wiedzie droga wprost do znaczenia **ciało**. Tak pojmowane בָּשָׂר oznacza **zewnątrzną część struktury człowieka**, podkreślając zawsze aspekt materialny – to zawsze ciało, a nie postać. בָּשָׂר może także opisywać **ciało ludzkie jako całość** (por. 3 Mż 13,26)². Charakteryzuje przy tym człowieka jako takiego i akcentuje jednocześnie aspekt jego cielesności (por. 3 Mż 13,26)³. Może przy tym także podkreślać różnicę w stosunku do duchowej sfery życia człowieka, opisywanej za pomocą takich pojęć jak רִיחַ (np. 1 Mż 6,3), נַפֶּשׁ (np. 5 Mż 12,23) czy לֵב (np. Ez 44,7.9)⁴. W myśl Starego Testamentu człowiek **jest** ciałem, a nie

¹ G. Gerleman, בָּשָׂר, THAT I, kol. 381.

² M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 41.

³ Tamże.

⁴ G. Gerleman, בָּשָׂר, dz. cyt., kol. 381-382; R. Albertz, *Mensch II*, TRE XII, s. 465. Z faktu, że ciało jest tym, co wspólne wszystkim ludziom, w naturalny sposób zrodziła się myśl, iż בָּשָׂר może nawiązywać do idei pokrewieństwa. Pokrewieństwo może mieć charakter zarówno ścisły i dotyczyć członków rodziny (np. 1 Mż 29,14), jak i szerszy – pod względem natury, gatunku i rasy, oznaczając wówczas całą ludzkość, co wyraża zwrot: קַלְבֵּי-בָשָׂר (np. Iz 40,5n; Ps 136,25). Por. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1984, s. 53-54.

ma ciało⁵. **אָפּן** może zatem stanowić synonim pojęcia **człowiek** i oznaczać **osobę**.

Teologiczno-egzystencjalnego znaczenia nabiera termin **אָפּן** tam, gdzie **charakteryzuje życie ludzkie jako słabe i przemijalne**. Człowiek jest słaby i ograniczony (por. Hi 10,4; Ps 56,5), w jego życie wpisane jest cierpienie, a kresem człowieka jest śmierć (por. Ps 39,6n.12)⁶. Dla tradycji sapiencjalnej egzystencja ludzka jest wręcz „byciem ku śmierci” (por. Kzn 2,13-17)⁷.

Jako odnoszące się do cielesnej natury człowieka **אָפּן** może wyrażać także myśl o skłonności człowieka do nieposłuszeństwa wobec Boga (np. 5 Mż 5,26). Należy jednak zaznaczyć, iż związek ciała z grzechem nie jest w Starym Testamencie wyraźny. W każdym razie **אָפּן** nie orzeka o tym, że człowiek jest obciążony grzechem od swego stworzenia⁸.

Starotestamentowe rozumienie terminu **אָפּן** przejmują teksty z Qumran (np. 1 QS 1,21-22; 1 QH 12,25-26), lecz dokonują przesunięcia akcentów. **אָפּן** wyraża zwłaszcza **obciążenie człowieka grzechem oraz niemożność zrozumienia Bożych zbawczych czynów** (1 QH 4,29-31; CD 1,2)⁹. Człowiek jest świadomy własnej niemocy oraz tego, że jest zdany na konieczność Bożej interwencji (1 QH 15,13-14)¹⁰. Ciało jest jednoznacznie pojmowane jako źródło grzechu – człowiek, o ile jest ciałem, należy do sfery grzeszności¹¹.

Literatura apokryficzna oraz pseudoepigraficzna Starego Testamentu pojmuje termin *ciało* także po linii tradycji starotestamentowej, choć refleksję na ten temat wiąże ściśle z dualizmem kosmologicznym. Jako ciało człowiek przynależy do królestwa istot cielesnych (np. Jub 2,13).

⁵ S. Ormanty, *Fenomen biblijnego spojrzenia na człowieka*, CT 73 (2003), nr 3, s. 43.

⁶ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 42.

⁷ R. Albertz, *Mensch II*, dz. cyt., s. 472.

⁸ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 198 (oryginał: *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995).

⁹ R. Meyer, *σάρξ*, TWNT VII, s. 113.

¹⁰ L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, STV 7 (1969), nr 2, s. 23.

¹¹ E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, Göttingen 1997, s. 260.

Wszelkie ciało będzie sądzone przez Boga (HenEt 1,9). Niektóre wzmianki wydają się wykazywać tendencję do upatrywania w ciele źródła grzeszności człowieka¹².

W literaturze rabinackiej בָּשָׂר nadal wyraża fakt **przygodności człowieka**, jednakże wykładnikiem jego przemijalności staje się coraz częściej zestawienie בָּשָׂר וְדָם – **ciało i krew**. Przemijalność człowieka podkreślana jest zazwyczaj w opozycji do wieczności Boga (jBerakh 9)¹³. Ciało przynależy do innej sfery niż dusza. Nie jest także związane z grzesznością człowieka, ale podkreśla się, iż na sądzie ostatecznym człowiek będzie sądzony odpowiednio do tego, jak żył w ciele (por. bSanh 91a).

LXX pozostawała wierną starotestamentowemu pojmowaniu בָּשָׂר, choć tłumacze borykali się z problemami natury językowej. Hebrajskie בָּשָׂר oddawano najczęściej greckim σάρξ, a niekiedy również σῶμα. Przy czym σῶμα oznacza zawsze człowieka jako całość i jako jednostkę, a nie – jak σάρξ – wszystkich ludzi lub istoty cielesne.

Pod silnym wpływem koncepcji greckich pozostawał przede wszystkim Filon. Ciało to ciężar duszy, z którego nieczystości musi się ona oczyścić (Migr 9,I 437). Przez swe pożądlivości prowadzi ono do grzechu (Immut 52,56)¹⁴. Wyrażna skłonność do negatywnej oceny ciała dostrzegalna jest również u Józefa Flawiusza. Po śmierci dusza oddziela się od ciała i staje się wolna (FlavAnt XIX 325)¹⁵.

1.2. נַפֶּשׁ

Termin נַפֶּשׁ od początku pełnił w języku hebrajskim funkcję niejako definicji człowieka¹⁶. Pierwotne znaczenie נַפֶּשׁ to **gardło**, pojmowane

¹² Zob. E. Schweizer, σάρξ, TWNT VII, s. 118-121; Tenże, σῶμα, TWNT VII, s. 1046-1048.

¹³ R. Meyer, σάρξ, dz. cyt., s. 115.

¹⁴ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Herausgegeben von H. Gressmann, HNT, 21, Tübingen 1966, s. 442.

¹⁵ E. Schweizer, σάρξ, dz. cyt., s. 122.

¹⁶ H. Witczyk, „Pokorny wolał, i Pan go wysłuchał” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 352. Okazuje się, że tradycyjnie

albo jako organ odżywiania, odczuwania smaku, głodu oraz pragnienia (np. Ps 107,5,9), albo jako organ oddychania (np. Hi 11,20)¹⁷. שָׁדָד w znaczeniu gardło, w połączeniu z doświadczeniem odczuwania głodu oraz pragnienia, odniesione zostało do sfery emocjonalnej i nabrało znaczenia **pragnienie, pożądanie** lub **tęsknota** (np. 2 Sm 3,21). Stąd wiodła prosta droga do postrzegania שָׁדָד jako siedliska uczuć w całej ich skali (np. 2 Mż 23,9; Hi 19,2). Doznania te odnoszono tak do sfery stosunków międzyludzkich, jak i do relacji człowiek – Bóg, w której שָׁדָד może pełnić funkcję „ogniwa” w akcie komunikacji z Bogiem¹⁸. Tak rozumiane jest najbliższe znaczeniu *dusza*. שָׁדָד jako dusza to już nie tylko siedlisko uczuć, ale organ, w którym rodzi się emocjonalne poruszenie i „nakierowanie na coś” (np. 1 Sm 1,10)¹⁹. Termin ten wyraża to, co w człowieku najbardziej osobiste i istotne, a co podkreśla jego osobowość oraz duchową aktywność²⁰.

Szczegółnej treści nabrało pojęcie שָׁדָד na drodze rozwoju znaczenia *gardło* jako organ oddychania. Oddech jest naturalnym przejawem życia, jego brak – znakiem śmierci. W tym sensie pojęcie to staje się tożsame z *zasadą życia*. Może także oznaczać samo *życie*²¹. W akcie stworzenia człowiek stał się istotą żywą (1 Mż 2,7: הָיָה נְשָׁמָה). שָׁדָד jest darem Boga i pozostaje całkowicie w Jego władzy (1 Sm 25,29; Ps 16,10).

Niektóre teksty wskazują, iż człowiek nie *ma* שָׁדָד, lecz *jest* שָׁדָד i w takim sensie pojęcie to oznacza *indywidualną jednostkę, osobę*. Dlatego שָׁדָד w wielu tekstach staje się synonimem *zaimka osobowego* i oznacza *ja* (np. Ps 54,6)²².

tłumaczenie שָׁדָד jako *dusza*, będące spuścizną po LXX i Vg, oddaje rzeczywisty sens tego terminu jedynie w przypadku niewielkiej liczby tekstów.

¹⁷ C. Westermann, שָׁדָד, THAT II, kol. 71.73.

¹⁸ H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, dz. cyt., s. 35-36; H. Witzkyk, „*Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał*”, dz. cyt., s. 352-357.

¹⁹ Więcej na ten temat: C. Westermann, שָׁדָד, dz. cyt., kol. 77-84; por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 199.

²⁰ S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST III/2, Poznań – Warszawa 1971, s. 335.

²¹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 36.

²² Tamże, s. 38-39.

Teksty z Qumran kontynuują starotestamentowy sposób pojmowania נַפְשׁ (np. 1 QS 4,9)²³. נַפְשׁ określa *człowieka jako całość* (1 QH 2,7). נַפְשׁ doświadcza cierpienia i prześladowania (por. 1 QH 5,34.39). Wrogowie nastają na נַפְשׁ sprawiedliwego, ale Bóg przyjdzie mu z pomocą (np. 1 QH 2,20n)²⁴.

Pisma apokryficzne oraz pseudoepigraficzne pozostają zasadniczo wierne koncepcji starotestamentowej (np. Jub 17,18), choć dusza jest coraz wyraźniej *przeciwstawiana ciału* (Mdr 9,15). Pełni ona *funkcje intelektualne* i postrzega się ją jako *siedzibę świadomości oraz charakteru człowieka* (np. 4 Mch 3,2nn). Przypisuje się jej także właściwości *religijno-moralne*. Nieśmiertelna dusza oddziela się po śmierci od ciała i oczekuje sądu, na którym zostanie oceniona odpowiednio do sposobu doczesnego życia (np. TestAbr A 9nn).

Literatura rabinacka przejęła pod wpływem hellenizmu przeciwstawienie dusza – ciało. Dusza pochodzi z nieba (SDt 305 na 33,2) i na ziemi jest tylko gościem przebywającym w ciele. Daje ona człowiekowi siłę do wypełniania przykazań (Gn r 14,9 na 2,7) i działa w nim w podobny sposób, jak Bóg działa w świecie²⁵. Po śmierci dusza oddziela się od ciała, lecz przy zmartwychwstaniu zostanie ponownie z nim złączona²⁶.

LXX oddaje נַפְשׁ greckim ψυχή. Pozostaje ona jednak wierna myśli Starego Testamentu i nie imputuje w termin ψυχή treści, jakie wiąże z tym pojęciem myśl grecka. Niekiedy terminem ψυχή tłumaczy takie pojęcia, jak נַחַם (1 Mż 41,8) oraz לֵב (Ez 44,7.9). Wyraźne wpływy hellenistycznych wyobrażeń o duszy pojawiają się natomiast w greckich pismach LXX.

Zdaniem Filona ψυχή przynależy do Bożego ducha (Virt 217). Aleksandryjczyk rozróżnia w duszy *zdolności umysłowe i nieumysłowe* (LegAll I,24), a także dostrzega w niej *siedlisko afektów oraz cnót* (Det 59). Świat pełen jest dusz, które łączą się na jakichś czas z cia-

²³ G. Harder, U. Schnelle, *Seele*, TBNT II, s. 1620.

²⁴ H. Seebass, נַפְשׁ, TWAT V, kol. 553-554; por. E. Lohse, ψυχή, TWNT IX, s. 633-634.

²⁵ E. Lohse, ψυχή, dz. cyt., s. 634.

²⁶ Tamże, s. 635.

łem. Ostatecznie je opuszczają i wkraczają do świata niezniszczalnego (Plant 14)²⁷.

Józef Flawiusz przejmuje po części wyobrażenia starotestamentowe (FlavAnt IX 240), dostrzegalny jest jednakże u niego silny wpływ hellenizmu. Śmiertelnemu ciału przeciwstawia nieśmiertelną duszę (FlavBJ II 154). Nieśmiertelność duszy oraz jej przeznaczenie do życia wiecznego jawią się jako swego rodzaju możliwości, które mogą być jednak utracone w takim stopniu, w jakim dusza ulega ciału²⁸.

1.3. רוח

W sensie antropologicznym רוח może oznaczać *życiodajne tchnienie, żywotną siłę człowieka*. Termin ten może występować paralelnie z נשמה (np. Iz 42,5) lub być łączony z חיים (np. 1 Mż 6,17), oznaczając wówczas *pierwiastek ożywiający człowieka*. Według tradycji kapłańskiej człowiek otrzymał od Boga *życiodajnego ducha* (1 Mż 6,17; 7,15: רוח חיים), według jahwistycznej *życiodajne tchnienie* (1 Mż 2,7: נשמת חיים). Oba zwroty można zatem uznać za synonimiczne²⁹.

רוח człowieka pochodzi od Boga – On kształtuje go jego wnętrzu (np. Za 12,1)³⁰. Tak długo, jak רוח przebywa w człowieku, ten żyje. Gdy człowiek umiera, רוח wraca do Boga (np. 1 Sm 30,12). Także w przypadku tego pojęcia Stary Testament ukazuje, iż człowiek nie *ma* רוח lecz *jest* רוח³¹.

Terminem רוח opisuje się także różne formy *wewnętrznych dyspozycji* człowieka. רוח działa w sposób ambiwalentny i zależnie od tego człowiek może być ochoczy (2 Mż 35,21), ufny (4 Mż 14,24), odważny (Joz 2,11) czy bezsilny (Hi 15,13)³². רוח może także oznaczać *wolę*

²⁷ G. Harder, U. Schnelle, *Seele*, dz. cyt., s. 1621; A. Dihle, ψυχή, TWNT IX, s. 633.

²⁸ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986², s. 447.

²⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 45.

³⁰ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 201.

³¹ S. Ormanty, *Fenomen biblijnego spojrzenia na człowieka*, dz. cyt., s. 45.

³² M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 43.

człowieka. רוח jako wola to nie tyle mechanizm wyboru, ile bardziej dynamizm pociągający człowieka do określonego celu³³.

רוח może także określać *specyficzną i dynamiczną siłę*, udzielaną człowiekowi przez Boga w określonych momentach³⁴. רוח uposaża i upewnomocnia ludzi do wykonania jakichś szczególnych zadań (np. 4 Mż 24,2n; Sdz 3,10). רוח Jahwe to siła stwórcza, która doprowadza do zaistnienia dynamicznej relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem³⁵.

W pismach qumrańskich termin רוח może oznaczać *ducha ludzkiego* (np. 1 QS 8,3) i być utożsamiany z *ja* człowieka (np. 1 QH 4,36). Pod pojęciem tym rozumie się umysł (1 QS 5,23n), albo łącznie umysł i czyny (CD 20,24). Duch jawi się często jako przeciwieństwo ciała.

Piśmiennictwo apokryficzne i pseudoepigraficzne podkreśla, że duch jest pochodzącym od Boga *życiowym tchnieniem człowieka* (2 Mch 7,22; Bar 2,17). Duch to także siedlisko *wszelkich duchowych funkcji i aktywności* (Tob 4,3). Dostrzega się w nim autonomiczną i doskonalszą część człowieka, która bywa przeciwstawiana ciału (Mdr 15,11). Duch sprawiedliwego żyje nadal po jego śmierci. Jest to swego rodzaju pośredni rodzaj egzystencji, którego dopełnienie stanowi sąd ostateczny oraz zmartwychwstanie (np. Jub 23,26-31)³⁶.

Literatura rabinacka znacznie poszerza starotestamentowy sposób pojmowania terminu רוח. Synonimicznie używa pojęć רוח, נפש i נשמה oraz istotnie rozbudowuje *różnicę pomiędzy duchem a ciałem*. Człowiek składa się z pochodzącego z ziemi ciała i pochodzącego z nieba ducha. Po śmierci dusza oddziela się od ciała, żyje nadal i oczekuje na sąd ostateczny, kiedy to podczas zmartwychwstania zostanie na nowo połączony z ciałem³⁷.

LXX oddaje hebrajskie רוח najczęściej przez πνεῦμα, choć niekiedy przez ψυχή (np. 1 Mż 41,8). Pozostaje ona w zasadzie wierna starotestamentowemu rozumieniu רוח, choć dają się w niej rozpoznać wpły-

³³ H. Witczyk, „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał”, dz. cyt., s. 366.

³⁴ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 45.

³⁵ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 202; A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971, s. 16.

³⁶ E. Sjöberg, πνεῦμα, TWNT VI, s. 377.

³⁷ Tamże, s. 375-377.

wy koncepcji hellenistycznych, które dochodzą do głosu zwłaszcza w coraz wyraźniejszym akcentowaniu różnicy pomiędzy sferami ducha i ciała.

Filon wyraźnie akcentuje *dysonans pomiędzy ciałem a duchem*. Człowiek przynależy zarówno do sfery ciała (σάρξ), jak i ducha (πνεῦμα), przy czym ciało to niższa, grzeszna część człowieka³⁸. Aleksandryczyk wspomina o boskim duchu, który jest wiany człowiekowi (Op 135.144). W tej mierze, w jakiej człowiek jako istota rozumna jest πνεῦμα, jest on zarazem posiadaczem wianego weń boskiego ducha. Aleksandryczyk zna również wyobrazenie o udzielanym człowiekowi duchu prorocstwa (RerDivHer 265)³⁹.

Józef Flawiusz w pojmowaniu pojęcia πνεῦμα znajduje się pod wpływem LXX oraz Filona. Siedzibą πνεῦμα jest krew (FlavAnt III 260). Πνεῦμα to *duchowe uposażenie człowieka, siedlisko jego duchowego życia*, odgrywa także istotną rolę w sferze *życia moralnego* (FlavAnt VI 211). Flawiusz zdaje się także nawiązywać do greckiego dualizmu ciała i ducha (FlavBJ II 154-155)⁴⁰.

1.4. לֵב/לֵב

Pierwotne znaczenie לֵב to *serce jako centralny oraz decydujący dla życia organ cielesny*. Jest ono ukształtowane przez Boga (Ps 33,1), warunkuje życie człowieka i jego śmierć.

Znaczenie לֵב wykracza jednak daleko poza sferę fizjologiczną. Z terminem tym związane są *psychologiczne oraz duchowe aspekty życia człowieka*. W לֵב koncentruje się dynamizm życia. Symbolizuje ono wewnętrzne życie człowieka, które objawia się na zewnątrz w różnorodny sposób i daje się opisać⁴¹.

³⁸ L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego*, dz. cyt., s. 15.

³⁹ W. Bieder, πνεῦμα, TWNT VI, s. 371-372.

⁴⁰ L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego*, dz. cyt., s. 15-16.

⁴¹ H. Witczyk, „*Pokorny wotał, i Pan go wysłuchał*”, dz. cyt., s. 357.

לב to *siedlisko uczuć oraz usposobienia*⁴². W takim sensie może pojawiać się paralelnie z נפש oraz רוח⁴³. W sercu rodzi się np. ból (np. 1 Sm 1,8), strach (np. 5 Mż 20,3.8) czy radość (np. 2 Mż 4,14)⁴⁴. Serce może popadać w zniechęcenie (1 Sm 17,32) lub pychę (Oz 13,16). Odgrywa ono także ważną rolę w akcie komunikacji człowieka z Bogiem⁴⁵.

לב to również *siedziba życia intelektualnego*. W nim mają swoje miejsce *rozum i rozsądek*. Umożliwia ono człowiekowi zrozumienie (5 Mż 29,3), krytyczną ocenę (Kzn 2,1.3.15), a także wydawanie sądów (np. 1 Krl 3,9)⁴⁶. Z לב związana jest również świadomość, pamięć, inteligencja oraz inne przejawy życia intelektualnego (por. np. Sdz 16,17; 1 Sm 9,20)⁴⁷. Człowiek posiadający „rozumne serce” szuka wiedzy (Prz 8,5). Lecz serce może być również siedliskiem głupoty (Prz 22,15).

W לב podejmowane są *wszelkie decyzje* (2 Sm 7,27). Przez decyzje i wypływające zeń działania urzeczywistnia się to, co najpierw zostało świadomie pomyślane w sercu (Prz 6,18.19). Ponieważ w sercu człowiek wciela swe postanowienia w czyny, dlatego też potrzebuje ono szczególnej ochrony (Prz 4,23).

Z לב wiązana jest też *świadomość moralna*. W sercu człowiek upewnia się o tym, co czyni⁴⁸. Jest ono rodzajem probierza zgodności ludzkiego postępowania z wolą Bożą lub odstępstwa od niej (np. 1 Sm 24,6n)⁴⁹. Wołanie o „czyste serce” to prośba o umiejętność postępowania zgodnie z Jego wolą (Ps 51,12).

Termin לב wyraża zatem wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji i może stać się synonimem *osoby*, a nawet zaimka osobowego *ja* (np.

⁴² J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 200.

⁴³ H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁴ F. Stolz, לב, THAT I, kol. 862.

⁴⁵ H. Witczyk, „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał”, dz. cyt., s. 360-363.

⁴⁶ F. Stolz, לב, dz. cyt., kol. 863.

⁴⁷ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 51-52.

⁴⁸ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 200. W tym sensie לב zbliża się znaczeniowo i funkcjonalnie do pojęcia *sumienia*, którego autorzy starotestamentowi nie znają.

⁴⁹ V. Stolle, *Herz*, TBNT I, s. 949.

Ps 22,15)⁵⁰. Odpowiednio do holistycznego myślenia hebrajskiego, człowiek *jest* לֵב, a nie *ma* לֵב⁵¹.

W tekstach z Qumran pojęcie לֵב odgrywa istotną rolę w kontekście przekonania członków społeczności o ich szczególnym wybraniu przez Boga. Ich serca oświecone są duchem światłości, dzięki czemu dostępne im jest prawdziwe poznanie Boga (1 QS 4,2n). Również za pośrednictwem tego ducha odnawiane są ich terażniejsze serca – serca z kamienia lub prochu, przemijające i podległe sądowi Bożemu (1 QH 18,24-29).

Starotestamentowy sposób użycia omawianego terminu we wszystkich jego znaczeniach kontynuuje także literatura apokryficzna oraz pseudoepigraficzna (np. TestLew 13,1; TestDan 5,11). Posiadanie „złego serca” jest przyczyną grzechu i wiedzie człowieka na drogę śmierci (4 Ezd 3,21; 4,30).

Pisma rabinackie dostrzegają w לֵב *centrum życia człowieka* (np. jBerakh 2,1; SDt 33 na 6,6). לֵב to *siedlisko uczuć, pragnień, woli oraz myślenia*, które składają się na całość wewnętrznego życia. W sercu zamieszkują dobre i złe popędy, które toczą ze sobą nieustanną walkę (jBerakh 9,5). Jeśli człowiek posiada „dobre serce”, jest to dla niego gwarancją, że podąża właściwą drogą.

W LXX ekwiwalentem לֵב jest w przeważającej mierze καρδιά, niekiedy również νοῦς. Καρδιά jest przede wszystkim *zasadą życia człowieka jako osoby*, wewnętrznym centrum, w którym skupia się istota oraz działanie człowieka jako istoty duchowej. Pełni ono także istotną rolę w sferze *religijno-moralnej* (np. 5 Mż 6,5).

Dla Filona καρδιά to przede wszystkim *ośrodek życia fizycznego*. Obce jest mu biblijne wyobrażenie o sercu jako siedzibie życia wewnętrznego. Filon dostrzega w καρδιά wyłącznie symbol popędów, myśli oraz woli. Skłania się ku stwierdzeniu, iż nie może być ono siedzibą wyższego życia człowieka (por. SpecLeg I,214)⁵².

⁵⁰ F. Stolz, לֵב, dz. cyt., kol. 863.

⁵¹ S. Ormanty, *Fenomen biblijnego spojrzenia na człowieka*, dz. cyt., s. 47.

⁵² J. Behm, καρδιά, TWNT III, s. 613. Według Filona serce zostało stworzone na początku, a dopiero potem „na nim” zostało „zbudowane” całe ciało. Por.

Flawiusz przypisuje sercu wyłącznie funkcje fizjologiczne i rozumie pod tym pojęciem ludzki lub zwierzęcy organ wewnętrzny (FlavAnt V 193). Gdy pisze o psychologicznych lub duchowych aspektach życia człowieka, posługuje się terminami *διάνοια* lub *ψυχή*⁵³.

2. KONDYCJA CZŁOWIEKA

2.1. Pochodzenie

Stary Testament odnosi pochodzenie człowieka do Boga. Świadectwem tego przekonania są opisy stworzenia znajdujące się w 1 Mż. Nie są one jedynie próbami przedstawienia antropogonii z perspektywy wiary, lecz zawierają fundamentalną prawdę historiozawczą – akt stworzenia człowieka stanowi pierwszy bezpośredni kontakt Boga z ludzkością⁵⁴.

Według opisu jahwistycznego „(...) ukształtował Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w nozdrza jego dech życia i tak stał się człowiek istotą żyjącą” (1 Mż 2,7). Obraz ten wyraża dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem i jego absolutną zależność od Stwórcy (por. Iz 29,15n), ale też podkreśla zaangażowanie Jahwe w akt stworzenia. Tworzywo, z jakiego ukształtował On istotę ludzką, jest całkowicie „ziemskie” – *proch z ziemi* (עֶפֶר מִן־הָאָדָמָה). Termin *człowiek*, אָדָם, koresponduje więc z nazwą „materiału”, z jakiego powstał. Ta gra słów podkreśla, że człowiek zostaje związany z ziemią, w czym dochodzi do głosu prawda, iż jest on istotą przemijającą, która została „wzięta” z ziemi, a po śmierci do ziemi powraca (np. 1 Mż 3,19)⁵⁵. Związek

P. Vielhauer, *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament. Band 2*, München 1979, s. 24.

⁵³ J. Behm, *καρδία*, dz. cyt., s. 614.

⁵⁴ K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, dz. cyt., s. 40; M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZNKUL 16 (1973), nr 2, s. 27.

⁵⁵ Myśl tę wyraża również starołaciński przekład hebrajskiego עֶפֶר מִן־הָאָדָמָה: *fi-xit Deus hominem pulverem de terra*. Por. M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, dz. cyt., s. 32.

człowieka z ziemią wyraża się też w fakcie, że jego powołaniem jest uprawa roli (1 Mż 3,26)⁵⁶.

W opisie Jahwisty istotne jest stwierdzenie, iż Bóg w uformowany „proch z ziemi” tchnął תָּחַיַּת חַיִּים – *życiodajne tchnienie, tchnienie życia*, dzięki czemu stał się *istotą żyjącą*. Człowiek otrzymał więc od Boga tak postać, jak i żywotność⁵⁷. Bóg jest zarówno podstawą istnienia człowieka, jak wyznacza granicę jego egzystencji⁵⁸. Dzięki stwórczej mocy Jahwe *proch z ziemi* i *tchnienie życia* dały początek tej jedności, jaką stanowi istota ludzka. Opis jahwistyczny wskazuje, że człowiek składa się nie tyle z ciała i duszy, co raczej z ciała i życia, i jest postrzegany jako psychosomatyczna jedność⁵⁹.

Jahwe umieścił człowieka w ogrodzie Eden, zapewnił mu pożywienie (1 Mż 2,8-9) oraz pomoc. Miały ją stanowić najpierw zwierzęta (1 Mż 2,18-19), ale okazała się ona nieodpowiednia (1 Mż 2,20). Bóg stworzył dlatego, dosłownie *zbudował*, kobietę (1 Mż 2,21-23). Została ona utworzona z żebra mężczyzny, w czym wyraża się – przy jednoczesnym różnicowaniu płciowym – ich ścisły związek i jednokowa godność⁶⁰.

Według kapłańskiego opisu stworzenia człowiek powstał na skutek suwerennej Bożej decyzji: „*Uczyńmy człowieka na nasz obraz, jako nasze podobieństwo (...). Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył, jako mężczyznę i kobietę stworzył ich*”

⁵⁶ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁷ J.St. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1 – 11,9. Wydanie II, poprawione i rozszerzone*, Kraków 1996, s. 86; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 126 (oryginał: *Theologie des Alten Testaments*, I-II, München 1963⁴).

⁵⁸ K Haacker, *Wie redet die Bibel vom Menschen? Biblische Vorgaben zur anthropologischen Diskussion heute*, Wuppertal – Zürich 1993, s. 160.

⁵⁹ H. Gross, *Theologische Exegese von Gn 1 – 3*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer, *Band 2. Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1975, s. 432; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Tom I. Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*, Tuchów 1996, s. 252;

⁶⁰ H. Gross, *Theologische Exegese von Gn 1 – 3*, dz. cyt., s. 434; G., P. Pindur, *On i ona w Biblii*, Warszawa 1999, s. 15; S. Ormanty, *Perspektywy biblijne człowieka jako istoty społecznej*, StGd 17 (2004), s. 24n.

(1 Mż 1,26n). Tradycja kapłańska stwierdza, że Bóg *stworzył* – ברא – człowieka. W relacji kapłańskiej najistotniejsze jest stwierdzenie, że Bóg podjął decyzję stworzenia człowieka „na nasz obraz, jako nasze podobieństwo (בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ)”. Niezależnie od niewielkich różnic semantycznych pomiędzy pojęciami צֶלֶם i דְמוּת, traktowane są one jako synonimy, które hagiograf zestawiał obok siebie celem stworzenia emfazy⁶¹. Najbardziej rozpowszechniona jest teza, że podobieństwo człowieka do Boga przejawia się w panowaniu człowieka nad ziemią (1 Mż 1,26)⁶². Wydaje się jednak, że Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz, chciał powołać do życia istotę, z którą będzie mógł nawiązać dialog i pozostawać z nią w nieustannym kontakcie. Innymi słowy, chciał mieć swoje „naprzeciw”, aby między Nim a istotą stworzoną mogła zaistnieć dynamiczna relacja⁶³.

Także źródło kapłańskie stwierdza, iż rodzaj ludzki od początku cechuje zróżnicowanie płciowe. Kobieta, jak mężczyzna, jest obrazem Boga i posiada tę samą godność⁶⁴. Odmienność płci i obietnica płodności wskazują, iż rodzajowość jest rzeczą dobrą samą w sobie, gdyż pochodzi ze stwórczego aktu Boga (1 Mż 1,28)⁶⁵.

Spółeczność z Qumran uważała, że Bóg stworzył zarówno sprawiedliwych, jak i bezbożnych – pierwszych przeznaczył na czas upodobania, drugich zaś na dzień zagłady (1 QH 15,14n17). Sprawiedliwi zostali stworzeni, by wielbić swego Stwórcę za Jego ostateczne panowanie nad siłami dobra i zła istniejącymi w świecie, przez co stają oni po stronie Zwycięzcy (1 QH; 1 Q34,3,1.7).

Piśmiennictwo apokryficzne i pseudoepigraficzne podkreśla, iż Bóg stworzonemu przez siebie człowiekowi wyznaczył cel życia (4 Ezd 6,1nn). Człowiek został stworzony z ziemi i do ziemi powróci (Syr

⁶¹ J. S t y n o w i e c, *Na początku*, dz. cyt., s. 32.

⁶² Por. H. L a n g k a m m e r, *Godność człowieka według Biblii. Indywidualna świadomość i społeczna odpowiedzialność*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 14.

⁶³ J. H o m e r s k i, *Pieśń o stworzeniu świata*, dz. cyt., s. 26-27.

⁶⁴ Opis kapłański posługuje się na oznaczenie mężczyzny i kobiety nie – jak Jahwista – terminami אִישׁ i אִשָּׁה, lecz odpowiednio זָכָר – *mężczyzna, chłopiec, samiec* oraz נְקִיבָה – *kobieta, dziewczynka, samica*.

⁶⁵ M. F i l i p i a k, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 74.

17,1; 33,10)⁶⁶. Jego uprzywilejowana pozycja jako *imago Dei* polega na udzieleniu mu uprawnień, by z ramienia Boga mógł zarządzać ziemią (Syr 17,1-4).

W literaturze rabinackiej ważną rolę odgrywa przekonanie, że człowiek został stworzony na obraz Boga. Istotą *imago Dei* jest תְּבִילָה (AbRNat 37), którego ważnym przejawem jest zdolność mówienia (Gn r 8,11 na 1,27). Stworzenie człowieka na obraz Boży implikuje, iż wszyscy ludzie, bez wyjątku, podlegają Bożym żądaniom i oczekiwaniom, a także są zobowiązani są do moralnego postępowania względem drugiego człowieka (SLv 4,12 na 19,18)⁶⁷.

LXX, która stwórcze działanie Boga określa najczęściej pojęciami $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ oraz $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ wydaje się bardziej akcentować ideę podobieństwa człowieka do Boga aniżeli myśl, iż jest on Jego obrazem, wskazując zarazem na jednakową godność mężczyzny i kobiety jako Bożych stworzeń⁶⁸.

Filon z jednej strony stwierdza, iż człowiek powstał z prochu i został ożywiony Bożym tchnieniem (LegAll I 31nn), z drugiej zaś, że jako $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ jest człowiekiem niebiańskim i nie ma nic wspólnego z przygodnością i tym, co ziemskie. Obraz Boga w człowieku nie dotyczy jego ciała, a $\tau\omicron\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\alpha$ $\nu\omicron\upsilon$ (Op 69)⁶⁹.

2.2. Grzeszność

Hamartologia starotestamentowa nie stanowi systematycznej nauki o grzechu. Stary Testament opisuje rzeczywistość grzechu szerokim wachlarzem pojęć, z których najważniejsze to: חַטָּא – *zabłądzić, chybić celu, zgrzeszyć, zawinić*, חַטָּה/חַטֹּת – *przewinienie, grzech*, חַטֹּת – *błąd, grzech*, חַטָּה – *wykroczenie, wina, grzech*, חַטָּה – *grzeszny, grzesznik*; פָּשַׁע – *buntować się, oddzielić się, wykroczyć*, פָּשַׁע – *bunt*,

⁶⁶ H.H. Eßer, *Schöpfung*, TBNT II, s. 1563.

⁶⁷ G. Kittel, $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$, TWNT II, s. 391-392; W. Foerster, $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$, TWNT III, s. 1020-1021.

⁶⁸ W. Pratscher, *Bild*, TBNT I, s. 177; por. też J. Turkiel, *Antropologia Rdz 1-4 w świetle ksiąg mądrościowych*, SKK 1 (1992), s. 43n.

⁶⁹ G. Kittel, $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$, dz. cyt., s. 393.

przestępstwo, zbrodnia, wina, grzech; עוה – wykrzywiać, wykroczyć, grzeszyć, עון – grzech, nieprawość, wina, kara; אשם – zawinić, popelnić zło; być ukaranym; עשן – wina, wykroczenie⁷⁰.

Charakterystyczne dla hamartiologii starotestamentowej, której właściwy kontekst stanowi zawarte przez Jahwe z Izraelem przymierze, jest przekonanie o permanentnej skłonności człowieka do grzechu (np. 1 Mż 6,5; Hi 14,4). Nosi on ją w sobie już od urodzenia (Ps 58,4)⁷¹. Na pytanie o genezę grzechu próbuje odpowiedzieć opis upadku człowieka z 1 Mż 3. Jahwista przedstawia go jako świadomy akt nieposłuszeństwa wobec Boga pierwszych ludzi. Człowiek chciał stać się jak Bóg, ale poniósł klęskę, osiągając i zachowując tylko to, co odpowiada jego istnieniu – trud, doświadczenie zła i śmiertelność⁷². Świadome przekroczenie pierwszego danego przez Boga przykazania (por. 1 Mż 2,16) to *primum movens* wszelkiego nieszczęścia i oddzielenia od Boga⁷³.

Stary Testament podkreśla powszechność grzechu (np. 1 Mż 6,9). Stan bezgrzeszności nie jest możliwy (np. Hi 15,14), dlatego człowiek, dręczony świadomością swej grzeszności, prosi Jahwe o łaskę, wyrozumiałość, litość i przebaczenie (2 Krl 24,2; Ps 39,9; 78,38n)⁷⁴.

Grzech człowieka dzieje się zawsze przed Bogiem. To On ujawnia i określa, co jest grzechem⁷⁵. Jego przymierze, Jego Prawo i przykazania, wszystko to, w czym wyraża się Jego zbawcza wola, stanowi

⁷⁰ P. B r i k s, *Podręczny słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, *ad locos*; zob. też J.B. N i e m c z y k, *Grzech – sąd – kara. Elementy hamartiologii Starego Testamentu*, RT ChAT XI (1969), z. 2, s. 203-204.

⁷¹ S. Ję d r z e j e w s k i, *U korzeni zła. Rdz 1 – 11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej*, Lublin 1997, s. 33.

⁷² J. S c h r e i n e r, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 311; J.B. N i e m c z y k, *Grzech – sąd – kara*, dz. cyt., s. 210.

⁷³ G. Q u e l l, ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία, TWNT I, s. 286; W. C h r o s t o w s k i, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 54; zob. też A. K u b i k, *Grzech pierworodny w prehistorii biblijnej i w innych księgach Pisma Świętego*, STHSO 5 (1976), s. 71-80; B. W i d ł a, *Teologia antropologiczna Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 34-37.

⁷⁴ J.B. N i e m c z y k, *Grzech – sąd – kara*, dz. cyt., s. 208.

⁷⁵ J. S c h r e i n e r, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 292-297.

normę postępowania oraz jego oceny (por. 2 Mż 19,1)⁷⁶. Grzech jest wykroczeniem przeciw przymierzu i naruszeniem konstytuowanego przezeń porządku sakralnego. Każdy grzech to bezpośrednia obraza Jahwe (por. 1 Sm 2,25)⁷⁷, jest zdradą, buntem i szukaniem dobra poza Nim⁷⁸.

W syntetyczno-dynamicznym ujmowaniu rzeczywistości przez Hebrajczyków wyobrażenie o grzechu nie ogranicza się wyłącznie do konkretnego czynu, myśli czy słowa. Grzech pociąga za sobą winę (1 Mż 4,13; Iz 5,18), a ta karę⁷⁹. „Wprawione w ruch” zło prędzej czy później obraca się przeciw winowajcy lub jego wspólnocie. W swej istocie kara jest tożsama z cierpieniem, a ból cierpienia jest identyczny z bólem wywołanym poczuciem winy⁸⁰. Karę za grzech wymierza w swoim gniewie sam Jahwe (np. 5 Mż 29,27). Jego sąd ujawnia się nie tylko w poszczególnych wyrokach dosięgających ludzi w ich życiu doczesnym, lecz objawi się też po śmierci człowieka⁸¹.

⁷⁶ W. Günther, *Schuld/Sünde*, TBNT II, s. 1597.

⁷⁷ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 210.

⁷⁸ S. Wypych, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, w: *Vademecum biblijne. Praca zbiorowa*, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 31; R. Knierim, THAT II, 257, kol. 493.

⁷⁹ Owo syntetyczno-dynamiczne wyobrażenie potwierdza już sama semantyka pojęć opisujących rzeczywistość grzechu np. חַטָּאָה , עֲוֹן czy יָשׁוּעַ mogą oznaczać zarówno grzech jako konkretny czyn, jak i również wywołaną nim winę, a nawet karę.

⁸⁰ G. Quell, *ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία*, dz. cyt., s. 281.

⁸¹ Wyobrażenie o retrybucji i sądzie Bożym przechodziło kolejne etapy rozwoju. W tradycji najstarszej jednostkę traktowano jako organicznie włączoną we wspólnotę, dlatego grzech stanowi też kategorię społeczną i mówi się o odpowiedzialności kolektywnej. Grzech i jego skutki nie dotyczą wyłącznie jednostki, lecz dotyczą całą wspólnotę – przewinienie jednostki jest grzechem całej społeczności, a każdy ponosi ciężar odpowiedzialności za swych przodków (2 Mż 20,5; Joz 22,20). Każdy człowiek ponosi odpowiedzialność za wspólnotę, zaś za postępowanie członka wspólnoty odpowiada cała społeczność (np. Joz 7,12-15). Tradycja późniejsza koncentruje się już bardziej na losie jednostki i jej indywidualnej odpowiedzialności za czyny. Walczy się z przekonaniem o dziedziczeniu win, a nawet dąży się do zerwania związku sprawiedliwość – szczęście, niegodziwość – cierpienie (Kzn 2,24b-26; 7,15). Prawdziwy przełom przyniosły pisma powstałe w II/I w. przed Chr. – głoszące one prawdę o retrybucji pozaziemskiej i indywidualnej (np. Mdr 3,55; 2 Mch

Jahwe może jednak w swej łasce ocalić grzesznika. Tylko On może dokonać pojednania (np. Ps 65,4). Jest ono darem, ale domaga się odpowiedzi człowieka – winien on wyznać swe grzechy, pokutować i nawrócić się (1 Mż 50,17; Ez 33,11). Wola powrotu do Boga winna przejawiać się tak w zmianie wewnętrznego usposobienia, jak i postępowania (Ez 18,5; Jr 7,3). Ważną rolę pełnią w tej mierze także ofiary oraz rytury ekspiacyjne (np. 3 Mż 4,8), których celem było przywrócenie relacji z Bogiem i oczyszczenie grzesznika.

Wspólnota z Qumran przejawia głębokie przekonanie o skłonności człowieka do grzechu (1 QH 4,29-31). Źródłem możności właściwego postępowania jest jedynie Boża łaska (1 QH 7,17)⁸². Za grzech, będący wykroczeniem wobec nadanych w akcie przymierza przykazań (CD 20,29; 1 QS 3,22), spotyka grzesznika kara (1 QS 6,24n; 10,18). Tym jednak, którzy pozostają w ramach wspólnoty, grzech może zostać odpuszczony (1 QH 4,29n)⁸³.

Literatura apokryficzna i pseudoepigraficzna podziela przekonanie, iż każdy człowiek od swego urodzenia jest pełen grzechu (4 Ezd 7,68n). Jego wtargnięcie na świat spowodował albo upadek Adama i Ewy (np. ApBasyr 18,1n), albo upadek aniołów (np. HenEt 7,1-2), albo szatan (np. ŻAdEw 9-17)⁸⁴. Konsekwencją grzechu jest kara – różnorakie cierpienia, śmierć lub wieczne potępienie (np. Bar 23,4). Bóg jest sprawiedliwym sędzią, który odpłaca za grzechy, lecz w swej łasce może je odpuścić. Ważną rolę w akcie przywrócenia naruszonej przez grzech relacji z Bogiem pełnią nawrócenie, pokuta, a także ofiary (PsSal 9,12-17). Obecne jest wyobrażenie o retribucji doczesnej

12,44n). Wspólnym, przeplatającym całą myśl starotestamentową wątkiem, pozostaje przekonanie, że grzesznicy zostaną ukarani, sprawiedliwi zaś wynagrodzeni. Por. M. F i l i p i a k, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 146nn; Tenże, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Lublin 1991, s. 16nn; G. v o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 301nn.

⁸² W. G ü n t h e r, *Schuld/Sünde*, dz. cyt., s. 1598.

⁸³ E. P. S a n d e r s, *Paulus und das palästinische Judentum*, dz. cyt., s. 261-262; por. też A. N i s s e n, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen 1974, s. 146-149.

⁸⁴ Por. S. J ę d r z e j e w s k i, *U korzeni zła*, dz. cyt., s. 85nn.

(PsSal 14,1n) i przyszłej (Jub 5,10), kolektywnej (Jub 30,15) i indywidualnej (Syr 3,26)⁸⁵.

Pisma rabinackie podkreślają, iż grzech jest wykroczeniem przykazaniom przymierza⁸⁶. Jego genezy upatrywano w upadku pierwszych ludzi lub w upadku aniołów. Skutkiem grzechu są choroby, cierpienie, śmierć, wieczne potępienie i oddzielenie od Boga. Akcentuje się powszechną skłonność do grzechu i indywidualną odpowiedzialność za postępowanie (Lv r 14 na 12,12; 2 Mż 20,5 Tg)⁸⁷. Bóg jest sprawiedliwy i karze za nieposłuszeństwo, a Jego sądy rozgrywają się w doczesności (Qid 1,10a). Jest jednak skłonny do przebaczenia, a człowiek winien udzielić mu swej odpowiedzi w postaci pokuty⁸⁸.

LXX oddaje terminy hebrajskie najczęściej przez ἀμαρτάνω, ἀμαρτία, ἀμαρτήμα, ἀνομία, ἀδικέω, ἀδικία, ἀκαθαρσία i ἀσεβεία⁸⁹. Dostrzegalne jest w niej jednak wprowadzenie nowych elementów. Grzech jest chorobą (5 Mż 30,3), skutkiem głupoty (Prz 26,11), zupełnym oderwaniem się od Boga (Ez 5,6). Znacznie pogłębiona zostaje też świadomość grzeszności człowieka (y 108,6; Ez 23,49). LXX zaczyna ukazywać grzech jako moc, z której człowiek potrzebuje wyzwolenia (Syr 21,2)⁹⁰.

Tendencją judaizmu hellenistycznego jest dążenie do indywidualizacji losów człowieka. Jest on świadomy grzeszności i tego, jak bardzo potrzebuje łaskawego Boga. Akcentowana jest powszechna skłonność do grzechu (Phil VitMos II 147). Pomędzy grzechem a karą istnieje związek przyczynowo-skutkowy (Phil LegAll I 35; VitMos I 96). Centralną prawdą staje się potrzeba pokuty i nawrócenia, a tak-

⁸⁵ G. Stählin, W. Grundmann, ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία, dz. cyt., s. 294; E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, dz. cyt., 310nn; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, dz. cyt., s. 269nn.

⁸⁶ W. Günther, *Schuld/Sünde*, dz. cyt., s. 1598.

⁸⁷ G. Stählin, W. Grundmann, ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία, dz. cyt., s. 291, s. 292-293.

⁸⁸ Tamże, s. 295.

⁸⁹ Por. R. Knierim, מִצְדָּה, dz. cyt., kol. 495; Tenże, נִצְוָה, THAT I, kol. 548; Tenże, חֵטְא, THAT II, kol. 248.

⁹⁰ G. Bertram, ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία, TWNT I, s. 288-290.

że przekonanie o wolnej woli i indywidualnej odpowiedzialności za postępowanie.

2.3. Zbawienie

U podstaw starotestamentowego wyobrażenia o zbawieniu leży przekonanie i doświadczenie Izraela, że Bóg wyzwala od cierpienia i zagrożenia w różnoraki sposób (2 Mż 18,4nn; Ps 18,18)⁹¹.

Do najważniejszych terminów soteriologicznych należą: יָשַׁע – uratować; uwolnić, zbawić; יָשַׁע – pomoc, ratunek, zbawienie; יְשׁוּעָה – ratunek, zbawienie; תְּשׁוּעָה – pomoc, ratunek, wybawienie; נָאָל – uwolnić, wykupić, odzyskać; גֹּאֵל – wybawca; מָלַט – zostać uratowanym/oszczędzonym; פָּלַט – uratować się, ocalić, wybawić; פְּלִיטָה – ratunek, ocalenie; פָּדָה – wykupić, wyzwolić, wybawić; פְּדוּתָה – odkupienie, wybawienie; נָצַל – wyrwać, zabrać, odebrać, wyzwolić; wreszcie שְׁלוֹמֹם – stan nienaruszenia, powodzenie, szczęście, bezpieczeństwo, zbawienie⁹².

Jahwe jest Bogiem zbawienia. Jedyne On jest jego sprawcą. Typem Jego zbawczego działania jest wyprowadzenie ludu z Egiptu i wprowadzenie go do Ziemi Obiecanej (2 Mż 3,7n), które nie stanowi jedynie faktu historycznej przeszłości, lecz jest podejmowane i rozwijane przez wszystkie warstwy ksiąg Starego Przymierza, według których Jahwe jest nieustannie zbawczo obecny w dziejach swego ludu (2 Mż 15,13; Ps 23,1-3)⁹³. Wydarzenie „wyjścia” stanowi zjawisko otwarte i objawia trwałe dynamizmy, którymi Jahwe posługuje się w swej zbawczej obecności⁹⁴. Jahwe jest Panem historii. Zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość objęte są tym samym działaniem Jahwe, które

⁹¹ U. Bergmann, נָצַל, THAT II, kol. 98.

⁹² Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, dz. cyt., *ad locos*.

⁹³ M. Uglorz, *Jahwe – Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002, s. 166.

⁹⁴ H. Witczyk, „Ja jestem Jahwe” (Wj 6,6). *Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 57.

jest zarazem działaniem planowym i ukierunkowanym na przyszłość (Jr 29,11)⁹⁵.

Zbawcze działanie Jahwe wynika z określonych przyczyn. „Widzi” On niedolę swego ludu czy jednostki (1 Mż 16,13), „słyszy” jego skargi, wołanie i krzyk o ratunek (1 Krl 8,30.32.39; 9,3), „zna” jego udrękę oraz cierpienie (2 Mż 3,7). Ale Jahwe zbawia także ze względu na swą miłość (5 Mż 7,7-8), miłosierdzie (Iz 63,15-16), wierność i łaskawość (Iz 63,7-14) oraz sprawiedliwość (Iz 45,8).

Jahwe jako zbawiciel spotyka człowieka w realnym świecie jego egzystencji i z tego osobistego spotkania wypływa dlań pomoc⁹⁶. Może dotyczyć rzeczywistości negatywnej, konkretnej – polega np. na wyzwoleniu od wrogów, choroby, cierpienia, grzechu, winy i sądu Bożego (4 Mż 10,9), ale dotyczy też rzeczywistości pozytywnej, ogólnej (Hi 22,29; Ps 18,28), tego wszystkiego, co obejmuje treść pojęcia צִלְפָּה – stan powodzenia, pewnej integralności, harmonii i szczęścia. Zbawienie to zawsze wybawienie „od czegoś” i obdarzenie „czymś nowym”⁹⁷. Jest ono zaoferowane człowiekowi, domaga się ono jednak jego posłuszeństwa i wierności. Nieposłuszeństwo Izraelitów zakłóca często realizację historii zbawienia, lecz nie może jej zniszczyć – ugruntowana jest ona bowiem w woli i postanowieniu Jahwe, który pozostaje wierny przymierzu (2 Mż 34,10; Joz 24,2-13)⁹⁸.

Soteriologia starotestamentowa ujmowana jest w przeważającej mierze w kategoriach doczesnych i posiada silne zakorzenienie egzystencjalne. Powszechne jest przekonanie, iż nagrodę, a także karę otrzymuje się od Boga już za życia (np. Prz 15,3.11). Jak wspomniano, długo dostrzegano związek pomiędzy właściwym postępowaniem a nagrodą⁹⁹. Zmianę w tej mierze zainicjowała tradycja sapiencjalna (np. Hi 24,2-25), a zwłaszcza prorocka (np. Jr 31,29), która rozluźniła

⁹⁵ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 87.92.

⁹⁶ Zob. D. Vetter, רָחַם, THAT II, kol. 629; H. Schult, שָׁמַע, THAT II, kol. 979-980; W. Schottroff, יָדַע, THAT I, kol. 691-693.

⁹⁷ G. Fohrer, σφζω κτλ, dz. cyt., s. 977-981; M. Uglorz, *Jahwe – Bóg Izraela*, dz. cyt., s. 183-184.

⁹⁸ A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997, s. 61-63.

⁹⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 146nn.

ten związek. Prorocy wskazują, iż droga do zbawienia wiedzie poprzez wierność Bogu, a nie jedynie przez przymierza, i nie należy jej rozumieć jako bierne oczekiwanie na interwencję Boga, ale jako aktywną ufność w Jego propozycję¹⁰⁰. W zwiastowaniu prorockim zbawienie zaczęto ujmować w kategoriach eschatologicznych. Dzień Jahwe przyniesie zbawienie (np. Iz 45,8) i zapanuje pokój dla całego stworzenia (np. Iz 11,1nn). Zbawienia dostąpią wszyscy, nie tylko Izraelici (np. Jl 3,5)¹⁰¹.

W kwestii pośmiertnych losów człowieka prezentowany jest przede wszystkim mroczny obraz szeolu, miejsca, do którego nie sięga już władza Jahwe, Boga żywych, i w którym zmarli „egzystują” jako pozbawione życiowej mocy cienie (Hi 10,21-22; Ps 88,6). Nie ma śladów przekonania, że los zmarłych był zależny od dokonanych za życia czynów. To w tradycji najmłodszej rodzi się myśl, że śmierć dzieli ludzi na dobrych i złych. Zaczyna też kształtować się wyobrażenie o cielesnym zmartwychwstaniu (por. Dn 12,2-3)¹⁰².

Fundamentem soteriologii wspólnoty z Qumran jest przekonanie o wyborze jej członków przez Boga do zbawczej wspólnoty przymierza oraz o już obecnym, lecz jeszcze nie w pełni zrealizowanym zbawieniu. Decydującym czynnikiem zbawienia jest egzystencja w ramach wspólnoty. Człowiek może zostać zbawiony jedynie z Bożej łaski (1 QH 1,31-33), acz oczekuje się odeń posłuszeństwa przykazaniom (1 QS 4,22)¹⁰³. Zbawcze działanie Boga odnoszone jest do teraźniejszego życia jednostki (1 QH 5,18), posiada ono jednak wyraźny rys

¹⁰⁰ G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 246.

¹⁰¹ M. Gołębiowski, *Religijna interpretacja historii u Deutero-Izajasza*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 63.

¹⁰² J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 389. Por. też A. Janowski, *Misterium mortis. Synteza biblijnej nauki o śmierci*, RBL 31 (1978), nr 1; s. 11.

¹⁰³ E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, dz. cyt., s. 266-267.276.279.

eschatologiczny – w aspekcie jednostkowym (1 QM 1,9), lecz zwłaszcza wspólnotowym (1 QM 1,5)¹⁰⁴.

Literatura apokryficzna i pseudoepigraficzna nie przedstawia jednolitego wyobrażenia o zbawieniu, wspólne jednak pozostaje przekonanie, iż pochodzi ono jedynie od Boga (Jdt 8,17; Bar 4,22; Syr 46,1). Prezentuje ona tak eschatologię indywidualną (Tob 6,18), jak i kolektywną (3 Mch 6,13), doczesną (TestJzf 10,3; TestGd 4), a zwłaszcza przyszłą (4 Ezd 6,25; 8,3). Niektóre pisma akcentują mocno, że podstawą zbawienia jest łaskawe przymierze Boga z Izraelem, domagające się odpowiedzi człowieka w formie wierności i posłuszeństwa (np. HenEt 83-90), inne z kolei zapowiadają zbawienie powszechne, akcentując przede wszystkim Bożą łaskę, potrzebę wypełniania Bożej woli i pokuty (np. TestLew 2,11)¹⁰⁵. Z jednej strony mówi się o powszechnym powstaniu z martwych i podziale na sprawiedliwych oraz bezbożnych (np. HenEt 91,10), z drugiej tylko o zmartwychwstaniu sprawiedliwych (np. TestJud 25)¹⁰⁶.

Literatura rabinacka ugruntowuje soteriologię w fackie łaskawego wyboru Izraela przez Boga do relacji przymierza. Nie zajmuje jej szczegółowo kwestia, jak człowiek zostanie zbawiony, lecz jak – w ramach przymierza – winien on postępować i jak – także w ramach przymierza – będzie działał Bóg. Zbawienie nie stanowi „zasługi”, a dar, na który człowiek winien odpowiadać swą wiernością. Zbawczej działalności Boga pobożny doświadcza już w doczesnym w doczesnym życiu (np. jSanh 8,9). W rabinizmie faryzejskim żywe było, negowane przez saduceuszy (Berahk 9,5), a także Samarytan, przekonanie o cielesnym zmartwychwstaniu i odpłacie pośmiertnej (Sanh 10,1)¹⁰⁷.

¹⁰⁴ W. Foerster, σφύζω κτλ, TWNT VII, s. 983. Zob. też: N. A. Dahl, *Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte*, w: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, red. E. Dinkler, Tübingen 1964, s. 3nn.

¹⁰⁵ E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, dz. cyt., s. 310nn; R. Rubinkiewicz, *Zbawienie w poglądach wczesnego judaizmu*, w: *Biblia o odkupieniu*, dz. cyt., s. 120-127.

¹⁰⁶ W. Klaiber, *Auferstehung*, TBNT I, s. 96; A. Oepke, ἀνίστημι, ἔξανίστημι, TWNT I, s. 370.

¹⁰⁷ A. Oepke, ἀνίστημι, ἔξανίστημι, dz. cyt., s. 370; Tenże, ἐγείρω, TWNT II, s. 336.

Terminy hebrajskie dotyczące rzeczywistości zbawienia LXX oddaje najczęściej przez σώζω, σωτηρία, σωτήριον, σωτήρ, ἀνασώζω, διασώζω oraz ρύομαι. Zmiany, niekiedy dość znaczne, teologicznej wymowy tekstu greckiego w stosunku do tekstu masoreckiego zauważalne są przy tym na niewielu miejscach (np. Prz 10,25; 11,31)¹⁰⁸.

Flawiusz wspomina o zbawczej działalności Boga w odniesieniu do całego Izraela lub do jego pojedynczych członków. Pojmuje je jako wyzwolenie z różnego rodzaju zewnętrznych zagrożeń doczesnego życia (FlavAnt IV 50). Być może nie jest mu obca idea zbawienia eschatologicznego (FlavBJ V 459; VI 285)¹⁰⁹. Filon z kolei, choć podziela przekonanie, że Bóg ratuje z niebezpieczeństw doczesnych (LegGaj 196; Virt 47-49), dokonuje spirytualizacji wyobrażenia o zbawieniu – polega ono na zjednoczeniu tego, co ludzkie z boskim Duchem w ekstazie, które otwiera drogę do nowego życia¹¹⁰. Bóg jest jedyną przyczyną zbawienia i właściwym σωτήρ (SpecLeg I 252)¹¹¹. Tak Flawiusz, jak i Filon dzielą wiarę w nieśmiertelność (FlavBJ II 163)¹¹². Ogólną tendencją judaizmu hellenistycznego jest spirytualizacja wydarzenia zmartwychwstania oraz akcentowanie eschatologii indywidualnej. Dominujące znaczenie, w stosunku do myśli o sądzie powszechnym, posiada idea indywidualnej odpłaty zaraz po śmierci¹¹³.

¹⁰⁸ G. Fohrer, σώζω κτλ, TWNT VII, s. 972-973.

¹⁰⁹ W. Foerster, σώζω κτλ, dz. cyt., s. 987.

¹¹⁰ J. Schneider, W. Haubeck, *Erlösung*, dz. cyt., s. 370; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, dz. cyt., s. 447-452.

¹¹¹ W. Foerster, σώζω κτλ, dz. cyt., s. 988-989.

¹¹² A. Oepke, ἀνίστημι, ἐξάνίστημι, dz. cyt., s. 370.

¹¹³ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, dz. cyt., s. 272n.293nn..