

Gabriel Witaszek

Dialektyka zbawienia : między darem przymierza a jego odrzuceniem : aspekt moralny

Studia Redemptorystowskie nr 6, 111-123

2008

Artykuł został 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.

Gabriel Witaszek CSsR
Accademia Alfonsiana – Rzym

DIALEKTYKA ZBAWIENIA: MIĘDZY DAREM PRZYMIERZA A JEGO ODRZUCENIEM. ASPEKT MORALNY

Wstęp

Podstawową kategorią określającą w Starym Testamencie stosunek Boga do człowieka jest przymierze. Wyraża ono głęboką relację, jaką Bóg nawiązał z ludem wybranym, Izraelem. Przymierze, będące darem Boga, odwołuje się do odpowiedzialności człowieka, która polega na zachowywaniu przykazań wyrażających wolę Bożą.

Dialektyka przymierza charakteryzująca naród wybrany Izraela wyrażała się w korelacji między nieskończonym darem Boga a ograniczoną odpowiedzialnością człowieka. Konsekwencją odrzucenia dynamicznej relacji z Bogiem stwórcy i przymierza jest zaprzeczenie powołania człowieka, które określa jego istnienie. Echem odrzucenia przymierza jest historia pierwszego grzechu, który jawi się jako pierwowzór obecnej sytuacji zła (Rdz 3, 1-24), powodując zerwanie relacji z Bogiem i utratę zbawienia.

W Starym Testamencie nie ma szczególnego określenia porównywalnego do naszego pojęcia grzechu¹. Wszystkie określenia użyte do jego wyrażenia zostały zapożyczone z powszechnie stosowanej terminologii, dlatego grzech jest definiowany w księgach Starego Testamentu za pomocą różnych nazw, ukazując swoją prawdziwą naturę. Różnorodne nazwy użyte na określenie grzechu nie wyrażają jego abstrakcyjnej koncepcji jako wyniku apriorycznej refleksji, ale ukazują sytuacje konkretne, w których naród wybrany doświadczał swej rzeczywistości w ramach przymierza. W określeniu natury grzechu, obok aspektu religijnego, podkreślany jest także aspekt

¹ J. L. McKenzie, *Peccato*, w: *Dizionario Biblico*, red. B. Maggioni, Assisi 1973, s. 713; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. I, Brescia 1972, s. 301-312.

odpowiedzialności osobistej i współodpowiedzialności za grzech, następnie przechodzi się do rozumienia go jako występku przeciwko świętości i sprawiedliwości Bożej, aby z czasem pójść w kierunku odpowiedzialności moralnej.

1. Przymierze darem miłości

U korzeni przymierza znajduje się pełna troski i zapobiegliwości wola Boga, który prowadzi człowieka do zbawienia w sposób całkowicie darmowy, ustanawiając z nim relację bliskości i wspólnotowości². Taka relacja powoduje ciągłe napięcia, ponieważ miłość przymierza nie kończy się na zachowywaniu przykazań, mimo że ich potrzebuje, aby móc się wyrazić. U podstaw przymierza leży wzajemność między jego stronami. Pierwoplanowe miejsce zajmuje Bóg, a aktywność człowieka jest rozumiana przede wszystkim jak dawanie odpowiedzi na Jego wymogi.

Bardzo ważną wskazówką dla właściwego zrozumienia terminu „przymierze” jest sposób jego tłumaczenia z języka hebrajskiego na grecki. W większości przypadków przetłumaczono słowo *b'rit* za pomocą wyrażenia *διαθήκη*, a nie poprzez *σπονδή* o *συνθήκη*, które w języku greckim jest równoznaczne z paktem. Wychodząc od teologicznego rozumienia tekstu, dochodzi się do przekonania, że nie chodzi tylko o *syn-theke*, czyli wzajemne dobre relacje, ale o *dia-theke*, czyli dyspozycyjność, w której nie tylko dwie równorzędne wole chcą zawrzeć zgodę, ale chodzi tutaj o dobrą wolę Boga, który chce ustanowić pewien porządek.

Przymierze w Piśmie Świętym nie ma charakteru proporcjonalnej relacji między dwoma partnerami, którzy ustanawiają między sobą relację kontraktową, parytetową z zapisem wzajemnych zobowiązań i sankcji³. Idea relacji, w których partnerzy stawiają się na tym samym poziomie, nie jest kompatybilna z biblijnym obrazem Boga w Starym Testamencie. Pismo

² Przymierze zawarte między Bogiem a Izraelem ma charakter miłości obłubeńczej, o czym piszą prorocy (Ez 16; Oz 1-3). Zawarcie przymierza jawi się jako historia miłości między Bogiem a narodem wybranym. Zob. S. Bastianel, L. di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, Kraków 1994, s. 21-23, 114-115; L. Melina, J. Noriega, J. J. Pérez-Soba, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Siena 2008, s. 9-10. Zob. *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Pontificia Commissione Biblica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, s. 25-70.

³ Rzeczywistość przymierza jest przekazywana w sposób komunikatywny z podkreśleniem bliskości Boga do człowieka. Opis wydarzenia zawarcia przymierza odzwierciedla ówczesną tradycję zawierania przymierza między podmiotami świeckimi. Struktura przymierza Boga z Izraelem przypomina traktaty zawierane przez Hettytów i Asyryjczyków, w których władca nadawał prawa poddanym, z tym, że wychodzi poza strukturę relacji władca – poddany: król Bóg nie tylko nie otrzymywał od człowieka nic w zamian, ale jeszcze obdarzył go darem Prawa.

Święte zakłada, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie ustanowić relacji z Bogiem, a tym bardziej obdarzyć Go czymkolwiek, aby w zamian otrzymać coś od Niego, czy też narzucić Mu zobowiązania wynikające z działań podjętych przez siebie. Człowiek może wejść w związek z Bogiem jedynie dzięki Jego przyzwoleniu. Zawsze chodzi o związek nieproporcjonalny, biorąc pod uwagę to, że w relacji ze stworzeniem pozostanie On całkowicie wolny. Przymierze nie jest kontraktem, który obowiązuje na zasadzie wzajemności, ale jest darem twórczej miłości Boga.

Myśl starożytna była świadoma, że relacja między Bogiem a człowiekiem nie mogła mieć równorzędnej odpowiedniości. W zgodzie z logiką myśli metafizycznej filozofii greckiej wyciągano wniosek, że Bóg niezmienny nie mógł nawiązać relacji zmiennych, które są cechą charakterystyczną człowieka jako istoty zmiennej. Mówiąc o związku Boga z człowiekiem, można było mówić tylko o skierowaniu się człowieka do Boga bez oczekiwania na wzajemność: człowiek jest zależny od Boga, ale nie Bóg od człowieka. Wieczność domaga się niezmienności, a niezmiennność wyklucza relacje, które mają miejsce w czasie i odnoszą się do innych.

Idea jednostronności przymierza odpowiada koncepcji wielkości i wszechwładzy Boga. Władcy starożytnego Bliskiego Wschodu działali jedynie na zasadzie jednostronności i nikt nie mógł postawić się na tym samym poziomie. Taki właśnie nieproporcjonalny schemat został z czasem odrzucony przez Biblię. W ten sposób obraz Boga zaczął być ukazywany w całkowicie nowym świetle. Bóg od samego początku wziął na siebie zobowiązanie, dzięki któremu rozwija się coś w rodzaju partnerstwa. Należy także zaznaczyć, że o jedynym Bogu mówiono, posługując się dwoma określeniami relatywnymi: stworzenie i objawienie. Bóg Stwórca i Objawiciel jest w relacji, która należy do Jego istoty. Mówiąc o człowieku, że jest obrazem Boga, zakłada się, że zawiera on w sobie świat relacji, poprzez które szuka ostatecznej relacji będącej podstawą jego istnienia, czyli relacji z Bogiem. Przymierze jest zatem odpowiedzią człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże.

Stary Testament podkreśla w szczególny sposób dwa przymierza: z Abramem i z Mojżeszem.

Podstawowe przymierze, zawarte z Abramem (Rdz 15 i 17) jest zobowiązujące nie tylko dla Boga, ale także dla Abrama i jego pokolenia. Ma ono charakter powszechny i ma na uwadze tych wszystkich, którzy zostaną powierzeni Abramowi jako potomstwo. Przymierze z Abramem łączy w sobie elementy uniwersalizmu i wolnego daru. Obietnica dana Abramowi od

samego początku gwarantuje wewnętrzną ciągłość historii zbawienia, począwszy od ojców Izraela, poprzez Chrystusa i Kościół Żydów i pogan.

Natomiast przymierze synajskie zawarte przez Boga z Mojżeszem (Wj 19, 1-8.24) zawiera spisane przykazania Boże, które lud Izraela zobowiązał się zachowywać. Przymierze na górze Synaj zostało zbudowane na słowie Bożym danym ludowi wybranemu, który powinien je uczynić swoim. W przymierzu zawartym z Mojżeszem akcent został położony na wymogach słowa Bożego, które zobowiązuje się uczynić z Izraela swoją własność osobistą, królestwo otwarte na cały świat, nawet mimo tego, że obietnica jest warunkowana postawą słuchania i przyłgnięcia do Boga. Jest ona ściśle związana z Izraelem i daje mu porządek prawny i kultyczny, który jako taki nie może być tak po prostu rozszerzony na jakikolwiek lud. Porządek prawny dany Izraelowi był obowiązujący. Sam fakt respektowania Prawa był integralną częścią istoty bytu Izraela, ponieważ prawo nie było ciężarem, który został nałożony, ale miało charakter dobrodziejstwa. W rzeczywistości łaską było poznanie woli Bożej, która pozwalała na poznanie samych siebie i zrozumienie sensu świata. Dla Izraela Prawo było manifestacją prawdy i poznaniem prawdziwego oblicza Boga, a co za tym idzie, możliwością uczciwego życia.

Przymierze z Abramem jest uważane za podstawowe i zawsze ważne, podczas gdy późniejsze przymierze z Mojżeszem (Rz 5, 20; Gal 3, 17), nie pozbawiając tego pierwszego wartości, reprezentuje okres przejściowy w zbawczym planie Boga. Przymierze jako zobowiązanie prawne tworzy pakt wasalny, a przymierze obietnicy reprezentuje dar królewski. Rozróżnienie między przymierzami prowadzi do jedności historii zbawienia pełnej napięć, w której w różnych okresach realizuje się to samo przymierze.

Zawarcie przymierza, czyli ustanowienie związku prawnego, ułatwia wejście do innego ludu, jak również wprowadzenie partnera do własnego ludu. Rytuał krwi przy zawieraniu przymierza synajskiego oznacza, że Bóg uczynił z ludem wybranym podczas marszu przez pustynię to samo, co oni robili do tej pory między sobą w różnych grupach narodowych; wszedł z ludźmi w tajemnicze pokrewieństwo krwi, tak że On należał do nich, a oni do Niego. Krew w kulturze izraelskiej symbolizowała życie i zarazem była znakiem jedności, która łączyła Boga i lud, wyrażając pokrewieństwo między stronami. Związek, który się tworzył, miał nie tylko charakter zwykłej komunikacji, ale łączył strony w szczególny sposób. W tym kontekście rytuał krwi nie był aktem magicznym, ale uzyskiwał swoją wartość w perspektywie proklamacji słowa Bożego. Pokrewieństwo, które zrodziło

się między Bogiem a człowiekiem, charakteryzuje nową jakość relacji i wyraża się w praktykowaniu słowa zawartego w księdze przymierza. Poprzez przyswojenie tego słowa rodzi się pokrewieństwo reprezentowane w rytuale krwi.

Należy podkreślić historię zawarcia przymierza z Abramem, w której patriarcha, według zwyczaju wschodniego, dzielił na dwie części zwierzęta przeznaczone na ofiarę i partnerzy przymierza zwyczajowo przechodzili pośrodku podzielonych zwierząt ofiarnych. Rytuał ten miał charakter przysięgi złorzeczenia: jeżeli złamię przymierze, niech stanie się ze mną to, co z rozpołowionymi zwierzętami ofiarnymi. Bóg potwierdza przymierze, gwarantując wierność poprzez ewidentny symbol śmierci w razie niezachowania go, przedstawiony w obrazie rozpołowionych zwierząt. Bóg nie może ukarać samego siebie, ani umrzeć, zatem obraz ten odnosi się do drugiej strony przymierza – człowieka. Bóg jest gwarantem niezniszczalności przymierza i oddaje się całkowicie człowiekowi (Rdz 15, 1-21). Częścią istoty Boga jest miłość do stworzenia i z tej istoty wypływa dobrowolność związania się z człowiekiem. To właśnie z bezwarunkowego charakteru działania Boga rodzi się prawdziwa dwustronność: testament Bożego przymierza. Związek, jakim Bóg wiąże się z człowiekiem, rozwinął się do tego stopnia, że przyjął On naturę ludzką w osobie Jezusa Chrystusa, realizując w ten sposób pierwotny zamiar aktu stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo do Boga”.

2. Odrzucenie daru przymierza – grzech

Człowiek ma możliwość odrzucenia działania Boga, co jest równoznaczne z zerwaniem przymierza, o czym mówią liczne teksty starotestamentowe⁴, nazywając je grzechem⁵. Prorocy Ozeasz, Jeremiasz, Izajasz i Ezechiel ukazują grzech za pomocą symboliki zerwania związku małżeńskiego poprzez akt cudzołóstwa czy niewierności małżeńskiej (Oz 1–3; Jr 2, 2.23; 3, 1-5.19-25; 4, 1-4; 9, 1; 11, 10; Ez 16, 59; Iz 24, 5; 48, 8; 54, 6; 62, 4-5). Zerwanie przymierza nie było postrzegane jako fakt wyizolowany, ale jako

⁴ L. Melina, J. Noriega, J. J. Pérez-Soba, *Camminare nella luce dell'Amore*, dz. cyt., s. 437: „Trudno byłoby się zbliżyć do Objawienia zawartego w Piśmie Świętym bez zderzenia się z grzechem, który odgrywa w nim ważną rolę. (...) Znaczącym momentem tego etapu zbawienia jest ustanowienie Przymierza Boga z Izraelem. Cała terminologia grzechu zawarta w Piśmie Świętym i wszystkie jej podstawowe wyrażenia odnoszą się do Przymierza i do jego warunków, jako szczególnej formy odpowiedzi na Boże powołanie”; tłum. własne – G.W. Por. S. Lyonnet, *Péchê*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, red. X. Léon-Dufour, Paris 1970, s. 932.

⁵ R. Koch, *Il peccato nel Vecchio Testamento. La rottura dell'alleanza*, Roma 1973, s. 11-14.

oddalenie się od jedynego Boga, zdolnego nadać sens życiu człowieka⁶. Tym samym historia Izraela zmieniła się w zasadę interpretacji przymierza i progresywnego działania Boga. Grzech był rozumiany jako szczególna odpowiedź na historiozbowcze wezwanie Boga. Można powiedzieć, że grzech był rozumiany na tyle, na ile był widziany w świetle objawienia historii zbawienia. Koncepcja ta została wyrażona bardzo jasno w Katechizmie Kościoła Katolickiego⁷: „Rzeczywistość grzechu, a w szczególności grzechu pierwotnego, może być zrozumiana tylko w świetle Objawienia Bożego. (...). Jedynie znając plan Boga odnoszący się do człowieka, rozumie się, że grzech jest nadużyciem wolności, którą Bóg daje stworzonym osobom ludzkim po to, aby mogły Go kochać i miłować się wzajemnie”. Człowiek ma świadomość własnego grzechu na tyle, na ile Bóg mu się objawił⁸.

Grzech, którego Izrael doświadczył od samego początku istnienia, dał się również poznać na poziomie językowym. W Starym Testamencie grzech jest opisywany przy użyciu wyrażen, które odnoszą się do konkretnych sytuacji wziętych z życia⁹. Autorzy biblijni posługiwali się zwłaszcza trzema terminami: *pěša'*, *hattā't*, *āwōn*, które wyrażają, każde z osobna i na swój sposób, ideę zerwania relacji z Bogiem. Powyższe trzy wyrażenia, znalazłszy się razem w tym samym kontekście, wyrażają całkowitość grzechu (Wj 34, 7; Hi 13, 23; Ps 32, 1-2; Iz 43, 24-25: 64, 4-8; Ez 21, 29; Mi 7, 18-20).

Najczęściej używanym słowem na oznaczenie grzechu w teologii Starego Testamentu jest *pěša'*, w którym jest obecna idea krzywdy wyrządzonej komuś lub też naruszenie czyichś praw. Przeważa w nim aspekt wolitywny, to znaczy dobrowolna wola w popełnianiu grzechu. Ten sam termin wyraża także sprzeciw przeciwko władzy politycznej (1 Krl 12, 19; 2 Krl 8, 20) i przeciwko przykazaniom Bożym (Iz 1, 2; Jr 2, 29; Ez 2, 3; Am 4, 4; Oz 7, 13; Prz 28, 2; 29, 22). Mimo że czasami przeważa w nim odcień polityczny (Oz 8, 1), to jednak jego pierwszorzędne znaczenie podkreśla konflikt między osobami, który przechodzi w akt nienawiści wobec Boga (Wj 20, 5; Pwt 5, 9). Jest on typowym słowem teologii prorockiej stosowanym dla wy-

⁶ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. II: *Gott und Welt*, Stuttgart / Göttingen 1964; P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna 1970; P. Schoonenberg, *La potenza del peccato*, Brescia 1970.

⁷ Katechizm Kościoła Katolickiego (1992), n. 367.

⁸ E. Neubacher, *Sünde I. religionswissenschaftlich*, w: *Lexicon für teologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. IX, Freiburg / Basel / Rom / Wien 2006, kol. 1117-1118.

⁹ E. Jenni, C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. I-II, München / Zurich 1971; A. Bonora, *Lo scandalo del peccato nell'Antico Testamento*, „Credere oggi” 7 (1987), s. 14-26; D. Mongillo, *Peccato*, w: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, red. L. Rossi, A. Valsecchi, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1987, s. 733-741; S. Virgulin, *Peccato*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, s. 1122-1140; D. Lafranconi, *Peccato*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, s. 895-914.

rażenia buntu pojedynczej osoby lub całego narodu wobec Boga (Iz 43, 27; Jr 2, 29; 3, 13; Ez 18, 31; 20, 38; Oz 7, 13; 8, 1).

Wyrażenie *hattā't* dosłownie znaczy tyle, co pomylić przeciwnika lub cel (Sdz 20, 16). Oznacza także niewierność lub zerwanie przymierza (Ps 51, 6). Jego pierwotne rozumienie (Prz 8, 36; Ps 25, 8; 109, 7) rozwinęło się w kierunku religijnym i moralnym, aby z czasem nabrać charakteru braku osobowego wobec Boga (Wj 9, 27; 1 Sm 2, 25; 2 Sm 12, 13; Ps 51, 6). Ciężar tego grzechu uderza w pierwszym rzędzie grzesznika, gdyż przeszkadza mu osiągnąć pełnię jego istnienia (Rdz 20, 6; Wj 9, 27; 10, 16-17; Joz 7, 20; 1 Sm 2, 25; 7, 6; 15, 24.30; 2 Sm 12, 13; 24, 10.17). Grzesznik separuje się od Boga, krusząc więzy, które go z Nim łączyły, i powodując tym samym Jego gniew (Hi 13, 23-24).

Termin *āwôn* oznacza przewrotność i jest wyrazem przestępstwa oraz zejścia ze słusznej drogi (Ps 31, 11; 51, 7; Mi 7, 19; Iz 65, 79). Przewrotność jest wynikiem grzesznych czynów, ale ich nie powoduje (Ps 32, 5; Jr 33, 8). Winny jest niejako stłamszony przez własne działania (Rdz 4, 13; Ps 38, 5; Iz 1, 4; 5, 18; Ps 40, 13), jest nimi przesiąknięty i nie może się od nich odebrać (Jr 17, 1). Wyrażenie to podkreśla aspekt moralny grzechu, odnosząc się do stadium wewnętrznej winy danej osoby (Wj 20, 5; 28, 43; Kpł 5, 1; 7, 18; 17, 16).

Powyższe trzy kluczowe wyrażenia teologii grzechu w Starym Testamencie znajdują się razem w opowiadaniu o przymierzu synajskim: „Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: «Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne 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». I natychmiast skłonił się Mojżesz aż do ziemi i oddał pokłon, mówiąc: «Jeśli darzysz mnie życzliwością, Panie, [to proszę], niech pójdzie Pan w pośród nas. Jest to wprawdzie lud o twardym karku, ale przebaczysz winy nasze i grzechy nasze i uczynisz nas swoim dziedzictwem»” (Wj 34, 6-9). Wobec tego rodzaju grzechu zakłada się, że człowiek działał w obliczu pełnej wolności, tej samej, która została mu pozostawiona przy wyborze i akceptacji zaproponowanego przymierza z możliwością wybrania zła: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abys żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie

usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie posiąść, po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładąc przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo” (Pwt 30, 15-19).

1.1. Pierwszy grzech

Pierwszy człowiek, doskonałe dzieło Bożego stworzenia, jest w pełni świadomy swojej łączności z Nim i wyższości nad zwierzętami (Rdz 2, 20). Jako „obraz Boga” jest Jego partnerem i ma zdolność słuchania Jego słowa, jak również wejścia z Nim we wspólnotę¹⁰. Stworzyciel wyposażył go w możliwość wyboru między posłuszeństwem i respektem względem stworzonego przez Niego porządku a nieposłuszeństwem ze wszystkimi z tym związanymi konsekwencjami utraty uprawnień, jakie miał do tej pory, wśród nich nieśmiertelności. „Drzewo poznania dobra i zła” (Rdz 2, 17) jest symbolem granic pomiędzy tym, co dobre, a tym, co złe.

Pierwszy grzech człowieka polegał na niezrozumieniu swojej zależności jako stworzenia, jak również na przekonaniu o swej całkowitej autonomii w stosunku do Stworzyciela, możliwości decydowania na własną rękę o tym, co jest dobre, a co złe (Rdz 3, 1-19)¹¹. Przekonanie o własnej pełnej autonomii moralnej powoduje niezrozumienie i zerwanie relacji z Bogiem, którą On sam, z własnej inicjatywy nawiązał z człowiekiem. Z dążenia do pełnej autonomii człowieka chcącego stać się rywalem Boga wypływa jego głęboka dezorientacja w relacjach z autentycznymi źródłami życia (Rdz 3, 22-24), śmiercią, cierpieniem fizycznym i moralnym.

Pierwszy grzech jest podstawową przyczyną i paradygmatem wszystkich innych grzechów, a w konsekwencji katastrofy ludzkości i całego świata (Rdz 2, 17; 3, 1-24). Znalazłszy swoje miejsce w historii, rozszerza się z mocą nie do opanowania, pochłaniając po drodze wszystko, co napotyka. Ten pierwotny bunt dał początek nowej sytuacji degradacji i dekadencji całego rodzaju ludzkiego (GS 13). Z pierwszym grzechem ludzkość weszła na tragiczną drogę przemocy, zabójstwa, zazdrości, ucisku i nieporządku w sferze seksualnej (Rdz 4-11). Pierwszy grzech spowodował pęknięcie moralne wewnątrz pierwszej pary ludzkiej. Następnie Kain dopuszcza się zabójstwa Abla (Rdz 4, 8). Potem w życiu Lameka ma miejsce praktyka

¹⁰ H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, s. 235-246.

¹¹ A. M. Dubarle, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna 1984.

zemsty (Rdz 4, 23-24). Po potopie korzenie zła będą trwać dalej i zamaniestują się we wzmożony sposób u Chama, który gardził swoim ojcem (Rdz 9, 22). W końcu dochodzi do próby dotknięcia nieba przez budowę wieży Babel (Rdz 11, 4). Deprawacja moralna ludzkości, która miała miejsce przed potopem (Rdz 6, 5.12), jest dowodem na to, do czego może doprowadzić brak równowagi moralnej, wynikającej z pierwszego grzechu.

1.2. Grzech przeciwko Bogu świętemu i sprawiedliwemu

W Starym Testamencie znana jest idea rozumienia grzechu w kontekście relacji do Boga Izraela, który dał się poznać poprzez wydarzenia historyczne, zapraszając do naśladowania Go i uświęcenia moralnego, ponieważ jest On Bogiem świętym: „(...) Bądźcie świętymi, bo Ja, Jahwe, wasz Bóg, jestem święty” (Kpł 19, 2). To określenie ma charakter ontologiczny i jest w nim zawarte zaproszenie, aby lud partycypował w Bożej świętości (Wj 19, 6; 22, 30). Pierwotne powołanie człowieka wynikające z porządku stworzenia i zbawienia to uczestniczenie w Jego naturze. W rzeczywistości „Bóg (...) chcąc otworzyć drogę zbawienia ponadnaturalnego, od samego początku ukazał się swoim pierworodnym” (DV 3). W ten sposób została nawiązana jakościowa relacja ontologiczna, która przybrała stały charakter w objawieniu i domaga się konkretnej odpowiedzi ze strony ludu, który On wyprowadził z niewoli egipskiej i babilońskiej. Pierwszym grzechem człowieka jest odrzucenie tej nadzwyczajnej sytuacji łaski. Poprzez fałszywe rozumienie autonomii wynikające z grzechu człowiek nie tylko nie osiąga pełni istnienia, ale wprost przeciwnie, zostaje zraniony w głębi swojego „ja”. W ten sposób grzech jest zaprzeczeniem Boga i zniszczeniem prawdziwej osobowości człowieka. Człowiek niszczy w sobie ponadnaturalny obraz Boga i zaciemnia ten naturalny. Z uwagi na to, że grzech jest rozumiany przede wszystkim w relacji do osoby Boga świętego i sprawiedliwego, jest rzeczą naturalną, że wśród różnych jego rodzajów najcięższymi są idolatria, magia i złorzeczenie (Wj 22, 19; Kpł 20, 2; 24, 11-16). Stary Testament używa wyrażenia *ra'á* i jego pochodnych na określenie grzechu popełnionego przeciwko Bogu świętemu. Oznacza ono zło (Rdz 41, 19; Pwt 28, 20; 1 Sm 17, 28; Ne 2, 2; Iz 1, 16; Jr 4, 4; 21, 12; 25, 5; 44, 22; Oz 9, 15; Ps 28, 4), które jest przeciwstawne dobru. Zło uosobione jest opisywane jako siła o wielkiej agresywności, która przynosi ciemność (Iz 5, 20; Hi 30, 20), śmierć (Pwt 30, 10) i chaos (Iz 45, 7). Zło atakuje człowieka, aby pozbawić go światła życia i pełni istnienia (Iz 45, 7). Prorocy bardzo często przypominali Izraelowi i Judzie, że ich największym grzechem było opusz-

czenie jedyne i prawdziwego Boga, aby pójść śladem pogańskich bóstw poprzez kontakt z innymi narodami (Iz 24, 5; 29, 9-10; 48, 8; Jr 3, 1-5.20; 9, 1; 11, 10; Oz 1-3).

1.3. Grzech współodpowiedzialny i osobisty

Zerwanie relacji z Bogiem przymierza ma wymiar wspólnotowy, gdyż powoduje zerwanie relacji człowieka z innymi ludźmi i całym światem (Rdz 3, 12-24). Grzech czyni ludzi współodpowiedzialnymi jednych za drugich i rodzi wśród nich pożądanie, przemoc i niesprawiedliwość. Znaczenie współodpowiedzialności za grzech nie opiera się na dynamice zła jako takiego, ale na jedności rodzaju ludzkiego przed Bogiem (LG 11; GS 25)¹². Charakterystyczną cechą jest dla Biblii idea osobowości zbiorowej i solidarności w grzechu całego narodu, jak również następnych pokoleń. Czyn każdego Izraelity miał wpływ na cały lud wybrany, i właśnie dlatego miały miejsce grzechy, które powodowały karę wykluczenia ze wspólnoty Izraela (Wj 30, 38; 31, 14; Kpł 7, 21.25; 17, 8-10.14; 19, 7-8). W kontekście przymierza Izrael zdał sobie sprawę, że grzech jest nie tylko aktem niewierności względem Boga, ale ma odbicie wśród innych ludzi. Dla proroków wyzysk i ucisk biednych były poważnymi wykroczeniami, ponieważ prowadziły do zerwania i zanegowania właściwego rozumienia zbawienia, opartego na wyprowadzeniu Izraela z niewoli egipskiej i na spełnieniu obietnicy daru ziemi obiecanej. Izajasz uważał Izrael za winnicę nieproduktywną z powodu jego grzechu (Iz 5, 6-7). Prorocy Jeremiasz (Jr 2, 21-23; 6, 10; 9, 2) i Ezechiel (Ez 15, 6-7) bardzo często odnoszą się do wspólnotowego wymiaru grzechu. Dla Ozeasa największym grzechem jest niewierność ludu wybranego, który opuścił Boga, oddając się kultowi innych bóstw (Oz 1-2). Forma instytucjonalna grzechu tworzy sytuację zła w społeczeństwie i w jego strukturach, co wpływa negatywnie na wybór podejmowany przez pojedyncze osoby. Jan Paweł II pisze w posynodalnej ekshortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* (1983): „Mówienie o grzechu społecznym znaczy przede wszystkim uznać, że w ramach solidarności ludzkiej, z jednej strony tak bardzo tajemniczej i do końca niezrozumiałej, a z drugiej bardzo realnej i konkretnej, grzech każdego odbija się w jakiś sposób na innych” (RP 16)¹³. Wśród form grzechu społecznego, które w szczególności doświadczają współczesny świat, należy wymienić rasizm, nacjonalizm i imperializm.

¹² Zob. Jan Paweł II, *Il peccato dell'uomo e il „peccato del mondo”*, Audiencja Generalna, 5 listopada 1986; L. Melina, J. Noriega, J. J. Pérez-Soba, *Camminare nella luce dell'Amore*, dz. cyt., s. 467-471.

¹³ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 1075-1173.

Idea współodpowiedzialności w grzechu dominowała nad ideą grzechu typowo indywidualnego aż do późnego okresu profetyzmu. Z czasem jednak tradycja prorocka zaczęła podkreślać odpowiedzialność osobistą w popełnieniu grzechu. Grzech jest nie tylko aktem współodpowiedzialności za bunt dokonany przez cały naród, ale jest także aktem osobistego buntu, przed którym nie uchronił się ani Dawid (2 Sm 11–12), ani Salomon (1 Krl 11). Idea Boga, który karze cały naród czy też kolejne pokolenia, została po raz pierwszy wyraźnie odrzucona przez proroka Ezechiela (Ez 18, 21–22). Uważał on grzech za rzeczywistość głęboko zakorzenioną w złym sercu człowieka, i dlatego oznajmił stworzenie nowego serca i nowego ducha (Ez 11, 19–20). Według Ezechiela, Bóg zastąpi serca z kamienia, nieczułe na Jego głos, sercami gotowymi do pełnej odpowiedzi na Jego przykazania. Spowoduje On, że ludzie tak odnowieni wewnętrznie będą zdolni do zachowywania Jego przykazań (Ez 36, 22–32). Podobną koncepcję zaprezentował prorok Jeremiasz, według którego Bóg zawrze nowe przymierze z Izraelem i wypisze prawo w ich sercach (Jr 31, 31–34). Liczne teksty Starego Testamentu podkreślają, że serce człowieka jest miejscem, w którym powstają dobre i złe myśli (Rdz 6, 5; 8, 21; Kpł 26, 41; Pwt 30, 6; Jr 4, 4; 9, 25; Ez 44, 7–9; złamane serce: Ps 34, 19; 51, 19; Iz 61, 1).

Zakończenie

W kierunku odpowiedzialności moralnej za grzech

Doświadczenie przymierza i doświadczenie moralne są ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie od siebie zależne, albowiem przymierze ma potrzebę wcielenia się w system wartości i modeli zachowania, które z kolei są pokarmem dla postępowania wierzących, podczas gdy ich zachowanie i postępowanie znajduje swój ostateczny fundament i prawdę w przymierzu. Moralność jest rzeczywistością, która ma swoje korzenie w naturze człowieka, a zwłaszcza w umyśle ludzkim, w jego zdolności rozróżnienia między dobrem a złem. Autonomia postępowania moralnego i jej charakter historyczno-kulturowy są rezultatem złożonych procesów, które człowiek uruchamia w różnych sytuacjach i które są w pełni zapewnione w perspektywie przymierza¹⁴.

¹⁴ J. L'Hour, *La morale de l'Alliance*, Paris 1985; M. Nebel, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique*, Paris 2006. Cogitatio Fidei 252; *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, red. S. Bastianel, Roma 1989.

Analizując Stary Testament, można zauważyć stopniowe dochodzenie do koncepcji grzechu w aspekcie moralnym oraz do coraz większego rozumienia Boga, który jest pełen miłosierdzia i gotowości do przebaczenia¹⁵. Jest to stopniowe i powolne odkrywanie, mające na uwadze fakt, że pogłębienie znaczenia grzechu idzie w parze z odkrywaniem tajemnicy Boga i Jego wielkiego planu zbawienia. Grzech nie jest tylko zerwaniem osobowych więzów z Bogiem i odrzuceniem Jego planów zbawczych, ukazanych w przymierzu zawartym z Izraelem, ale jest także zaprzepaszczaniem wartości moralnych, których podstawą jest Bóg.

Specyfika starotestamentowej koncepcji grzechu polega na stopniowym przejściu od przedmiotowej rzeczywistości grzechu do moralnych wymiarów winy. To właśnie prorocy zwracają szczególną uwagę na wewnętrzne pokłady człowieka, gdzie odbywa się rzeczywista walka o wierność przymierzu. Uważają oni za grzech przede wszystkim braki wewnętrzne wynikające z próżności, pychy, niesposłuszeństwa i niewdzięczności, jakkolwiek na pierwszym planie jawi się jasno zewnętrzny charakter działania. Teksty, które wyrażają głęboką świadomość przedmiotową winy, znajdują się zwłaszcza w Psalmach (Ps 32, 3; 38, 3; 51, 5) i w zaproszeniu do pokuty w księgach prorockich (Iz 1, 16; Jr 18, 11; 25, 5; Ez 18, 21.31; Oz 6, 1; Jl 2, 12).

Grzech jest działaniem ludzkim we właściwym tego słowa znaczeniu, jako że wyraża sposób bycia człowieka w określonym momencie, kiedy dokonał wyboru samozniszczenia (Oz 7, 15; 13, 6; Iz 1, 4; 30, 9-11). Negując związek z Bogiem, człowiek usiłuje zbudować swoją grzeszną istotę na samowystarczalności. Grzech jest owocem wolnej i w pełni świadomej decyzji ludzkiej, która warunkuje życie duchowe. Wolność jest największym darem, jaki Bóg uczynił dla człowieka, i na podstawie Jego mocy człowiek bierze udział w Jego tajemnicy. Zerwanie relacji człowieka z Bogiem jest owocem jego wewnętrznego buntu (Iz 1, 2-4), który przejawia się w niesposłuszeństwie i jest odrzuceniem słuchania głosu Pana (Iz 5, 24; Oz 8, 12), a swoje źródło ma w pysze ludzkiej (Rdz 3, 5; 11, 4). Pierwsze opowiadania o życiu patriarchów przekazują cechy Boga, Jego miłosierdzie, sprawiedliwość i miłość. W przymierzu synajskim Bóg jawi się jako Pan dobrotliwy, miłosierny i skory do przebaczenia grzechów (Wj 34, 6-7).

Dzisiejszy kryzys związany z rozpowszechnieniem się grzechu wzywa do coraz bardziej radykalnego i autentycznego sposobu mówienia o Bogu i człowieku żyjącym w konkretnych realiach historyczno-społecznych.

¹⁵ E. Chiavacci, *Teologia morale*, t. 1: *Morale generale*, Assisi 1997, s. 243.

Jedynie człowiek świadomy swoich ograniczeń i konieczności pomocy ze strony Boga jest w stanie zobaczyć grzech jako działanie samo w sobie negatywne, jako owoc osobistej decyzji, a nie zwykły przypadek losu. Grzech w kontekście stworzenia i historii jest zanegowaniem Boga i królestwa obiecane go przez Niego człowiekowi. Jawi się jako negatywne wydarzenie, które można pokonać poprzez pozytywne wejście w historię zabwienia.