

## Sylwester Jędrzejewski SDB


Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

---

sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106>

## Terminologia grzechu w tradycjach hebrajskiej Biblii

 <https://doi.org/10.15633/ps.26305>

Sylwester Jędrzejewski SDB – ks. dr hab., adiunkt i kierownik Katedry Hermeneutyki i Judaistyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca egzegezy Starego Testamentu w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zajmuje się badaniami Starego Testamentu, zagadnieniami judaizmu okresu biblijnego, żydowską literaturą peritestamentalną i hermeneutyką tej literatury, zwłaszcza apokaliptycznej.

---

**Article history** • Received: 7 Mar 2022 • Accepted: 15 May 2022 • Published: 30 Sep 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstrakt

### *Terminologia grzechu w tradycjach hebrajskiej Biblii*

Problematyka artykułu dotyczy terminologii hamartologicznej hebrajskiej Biblii. Zastosowano metodę filologiczną, semantyczną i teologiczną. Narracje historyczne Starego Testamentu poprzez swoją terminologię uwydatniają hamartologię najczęściej w ujęciu kulturowym i liturgicznym, w przestrzeni obyczajowej bądź ceremonialnej. Tradycje prorockie terminologicznie przedstawiają w swojej diagnostyce krytyczną i realistyczną ocenę stanu realizacji przymierza, w której grzechem jest porzucanie przymierza. Modlitwa Izraela widzi zło jako przewrotność i niegodziwość człowieka oraz człowieka poddanego różnego rodzaju opresji. Tradycje sapiencialne dokonują refleksji antropologicznych, raczej stawiając pytania niż na nie odpowiadając. Namysł ten można określić mianem uniwersalizującej refleksji nad doświadczeniami życiowymi człowieka, nad jego słabościami i paradoksami. Stary Testament widzi naród Izraela jako lud przymierza, stąd grzech jest wykroczeniem przeciw Bogu przymierza. Grzech jest indywidualnym aktem ludzkim, ale rozumiany jest w przestrzeni zawartego przymierza (ujęcie teologiczne), lub umowy społecznej (ujęcie socjologiczne), czy obyczajowości (ujęcie kulturowe).

**Słowa kluczowe:** Stary Testament, zło, grzech, hamartologia

---

## Abstract

### *Terminology of Sin in the Old Testament Traditions*

The subject of the science research includes the hamartological terminology of the Bible Hebrew. A philological, semantic and theological method was used. Historical narratives of the Old Testament, through their own and specific terminology, emphasize hamartology mostly in a cultural and liturgical perspective, showing it in social and liturgical environment. In their diagnosis, the prophetic traditions present both a realistic in the same time usually critical assessment of the state of the fulfillment of the covenant, where it is a sin to abandon the just mentioned covenant. Sapiential traditions provide reflection on anthropological questions rather than answering them. Such a reflection can be understood as universalistic one about human life experiences, on its weaknesses and paradoxes. Israel's prayer perceives evil as the perversity and wickedness of man, subjected to all kinds of oppression. The Old Testament contemplates the nation of Israel as the covenant's people, hence sin is an offense against the covenant's God. In such context the sin is an individual human act, but understood in the dimension of the covenant (theological approach), or of a social contract (sociological approach), or of morals (cultural approach).

**Keywords:** Old Testament, evil, sin, hamartology

---

Obserwacja życia ludzkiego pozwala wnioskować, że człowiek posiada naturalną dyspozycję do rozróżniania dobra od zła. Przekaz biblijny tę własność pokazuje różnorodnie. Konieczność dokonywania nieustannych wyborów między dobrem i złem sprokurowała powstanie fundamentalnych zbiorów zasad życia. Wobec ludzkich dylematów nie dziwi fakt obecności w Biblii zbiorów podstawowych zasad życia jednostek i społeczności, które z jednej strony uznają fakt istnienia zła, z drugiej zaś formułują agregaty, niektóre bardzo detaliczne, nakazujące sprzeciw wobec narzucającego się zła. Biblijne prawa, zebrane w kodeksy, także moralne, są różnorodnie uwarunkowane. Biblia przecież nie jest ani traktatem etycznym, ani specjalnie powstałym przewodnikiem moralności, ani też wyłącznie normatywnym zbiorem prawa społecznego czy karnego. W większości bezpośrednim bądź choćby pośrednim kontekstem moralności jest biblijna idea przymierza, zapośredniczona w Bożym akcie stwórczym<sup>1</sup>. To sprawia, że wszelkie wybory Izraela należą do sfery moralności, nie do etyki rozumianej jako teoria moralności<sup>2</sup>. Jako takie właśnie wydają się być przedstawione w Starym Testamencie. Etyka biblijna byłaby zaś teorią moralności, rozważającą ludzkie wybory z punktu widzenia dobra normatywnego i w poszukiwaniu jego podstaw kulturowych<sup>3</sup>. Moralność Starego Testamentu jest zogniskowana na przymierzu, jako głównej linii całej Biblii, niejako motoru napędzającego i historię Izraela i dzieje zbawienia, aż po akt zbawczy Jezusa Chrystusa. Takie ujęcie koresponduje z poglądem Brevarda Childs'a, który – stosując metodę kanoniczną – uważa, że współczesne podejścia atomizują i upolityczniają obraz biblijnej moralności, tworząc z niej raczej kontekstową etykę społeczną (socjologiczną). Childs negatywne zja-

---

1 R. Czekalski, *Biblijna inspiracja chrześcijańskiej moralności*, „Studia Teologiczne: Białyсток, Drohiczyn, Łomża” 29 (2011), s. 297.

2 G. R. Berry, *The ethical teaching of the Old Testament*, „The Biblical World” 21 (1903) No. 2, s. 110.

3 Zob. O. Eckart, *The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible/Testament*, w: *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation, III/2: The Twentieth Century*, ed. by M. Saebö, Göttingen 2015, s. 618.

wiska moralności Izraela definiuje jako obrazę Boga przymierza<sup>4</sup>. Jeśli więc już etyka, to z pewnością etyka teologiczna<sup>5</sup>.

W centrum biblijnej moralności objawionej znajdują się wartości zbudowane na przymierzu, które stały się fundamentalne i preferencyjne dla określonego sposobu egzystencji i drogi do Boga, w realiach czasu i miejsca. Te heteronomiczne wartości nie zawierają się, czy też nie egzemplifikują się wyłącznie w zbiorach norm, nakazów czy zakazów. Są nimi przede wszystkim ideały czy praktyki, które mają być drogą realizacji przymierza, często trudne do realnego zastosowania, tak jak starotestamentalna sprawiedliwość i nowotestamentalna miłość. Przeciwnieństwo w realizacji tych idei Biblia traktuje jako zło i często nazywa grzechem. Używa przy tym różnych terminów dla wyrażenia grzechu, jako aktu człowieka przynależącego do wspólnoty, która ma żyć ideą przymierza Boga z Izraelem. Poprzez tę terminologię grzech pokazywany jest różnorodnie i różne są jego znaczenia. Różnorodne też jawią się obszary grzechu<sup>6</sup>. Wydaje się, że terminologia hamartologiczna w Starym Testamencie, jakkolwiek aplikowana do różnych sytuacji, w swoim zasadniczym nurcie odzwierciedla zachwianie relacji człowieka z Bogiem przymierza.

Hamartologiczną terminologią biblijną Pierwszego Testamentu można ułożyć w dwóch obszarach semantycznych i jednocześnie filozoficznych i teologicznych. Pierwszym jest semantyczne pole terminologii aplikowanej do prób odpowiedzi na pytania o istnienie i rozumienie zła dotykającego człowieka. Drugi obszar stanowi terminologiczny zbiór ujawniający zarówno rzeczywiste, jak i potencjalne reakcje ludzkie, te indywidualne i zbiorowe, wobec powabnego zła. W tej przestrzeni znajduje się między innymi terminologia zastosowana w normatywnych

4 Zob. B. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986, s. 87; podejście kanoniczne, łączące Stary i Nowy Testament, wydaje się być dobrą konwencją dla pojmowania grzechu w chrystologicznych ujęciach moralności; jest to uwaga istotna z powodu osadzenia terminologii hamartologicznej w historycznej przestrzeni przymierza zmierzającego ku przymierzu przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie, wydarzenia obejmującego teologicznie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

5 M. D. Carroll R., *Ethics in Old Testament Theologie: Theological Significance and Modern Relevance*, w: *Hearing the Old Testament: Listening for God's Address*, eds. C. G. Bartholomew, D. J. Beldman, Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 243–244.

6 Zob. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 150.

zbiorach religijno-prawnych, liturgiczno-prawnych i kulturowo-prawnych (obyczajowych) Starego Testamentu. Starotestamentalne instrumentarium terminologiczne hamartologii wydaje się lokować przede wszystkim w kulturowej przestrzeni socjalnej, ale uzasadniane jest rzeczywistością teologiczną, płynącą z objawienia i z więzi przymierza. W obu rzeczywistościach hamartologia określana jest przez relacyjną dialogiczność Boga i Izraela.

Tradycje biblijne<sup>7</sup> wyrażające się w narracjach historycznych, często związanych z wpływami bądź interwencjami kapłańskimi, wzajemnie na siebie wpływające, prezentują postrzeganie grzechu najczęściej w kontekście kulturowym, w przestrzeni obyczajowej bądź ceremonialnej. Biblijne tradycje prorockie opierają zaś swoje artykulacje na praktycznym, zwykle krytycznym, doświadczeniu życia w relacji z Bogiem przymierza. Inne tradycje widzą indywidualne bądź wspólnotowe, także liturgiczne, przeżywanie swoich losów i perturbacji z tym związanymi (modlitewna tradycja psalmodyczna). Uniwersalizująca mądrość doświadczenia (teksty sapiencjalne) stanowi szczególny wyraz namysłu nad kondycją człowieka i jego wyborami, i terminologicznie charakteryzuje raczej zło jako takie niż określony wyraziście system moralności. Publikacje naukowe ze szczególną predylekcją zajmują się głównie kwestią pochodzenia zła według Biblii. Autor artykułu zamierza jednak przedstawić najczęstszą terminologię hamartologiczną w wyżej wymienionych tradycjach i opatrzeć prezentację stosownymi wnioskami. W oczywisty sposób niemożliwe jest ukazanie w ramach tego tekstu pełnego zakresu terminologii.

Wobec tego przyjmując konceptualne, biblijne rozumienie zła i jego artykulację za pomocą najczęstszych terminów hebrajskich. Wiele z nich mieści się w moralnej kategorii grzechu. Stosowane będą głównie metody: filologiczna, semantyczna z elementami etymologii i teologiczna.

---

7 Tradycje biblijne rozumiem w artykule nie w ujęciu Juliusa Wellhausena i późniejszej historii tradycji (czy źródeł), ale jako podstawowe grupy teologiczne Starego Testamentu wyrażone w tekstach historycznych, prorockich i mądrościowych wraz z psalmodyczną tradycją modlitewną.

## 1. Terminologia hamartologiczna hebrajskiej Biblii

Trzy zasadnicze dla Starego Testamentu określenia hamartologiczne, które tworzą własne kręgi semantyczne, prawne oraz teologiczne, to: *ḥaṭā'h*, *peša'* i *'āwōn*. Nierzadko zawierają one w sobie pojęciowo szereg innych terminów bądź wskazują na związki z nimi. Tworzą w ten sposób precyzyjne, niekiedy subtelne dystynkcje, a jednocześnie pokazują zarówno prawne, socjalne, jak i teologiczne bogactwo myślenia o moralnych wymiarach ludzkiego życia.

### a) *ḥaṭā'h*<sup>8</sup>

Najczęściej występujący w Starym Testamencie termin hamartologiczny, zbudowany na rdzeniu *ḥaṭā'*, zawiera w sobie ideę pobłądzenia w drodze do celu. Znaczenie to ma sens moralny. Sama jednak idea błędzenia w drodze, w czasie wędrówki, zawiera się w innym terminie: *ṭ'h*<sup>9</sup> (zob. Rdz 37, 15)<sup>10</sup>. Rozterka serca, bądź trwoga serca, jak też świadome porzucenie celu bądź zaniechanie pewnej drogi wiodącej do niego, nie mieści się jeszcze w perspektywie moralnej. Ale tekst z Księgi Izajasza (53, 6) daje już podstawy, wobec metaforycznego znaczenia tego określenia, do takiej interpretacji, mieszczącej się w kontekście przymierza. Tekst brzmi: „My wszyscy jak owce pobłądziliśmy; człowiek ku swojej drodze się obrócił; a Jahwe zwalił na niego niegodziwość wszystkich nas”. Na kontekst przymierza wskazuje zarzut, iż człowiek poszedł własną drogą. Sugeruje to zatem odwrót od związku człowieka z Bogiem w przymierzu. Choć więc *ṭ'h* nie zawsze posiada wymiar moralny, tak

8 W tekście artykułu dla terminów hebrajskich stosuję jednolity zapis transliteracyjny.

9 Zob. Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, t. 2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, red. naukowa wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, s. 323–324; terminy hebrajskie występujące w artykule były porównywane do terminów użytych w tym słowniku (t. 1 i 2), stąd w dalszej części nie zapisuję tych odniesień; podobnie w związku z monograficznymi opracowaniami terminologicznymi w sześciotomowym i wieloautorskim: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. by D. N. Freedman, New York 1992; F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968.

10 Zob. G. J. Zemek, *A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace*, Eugene 2005, s. 48–49.

można interpretować niektóre teksty, zwłaszcza zawierające przyczynowo-sprawczą formę hifil.

Podobny znaczeniowo do  $\text{t}'\text{h}$  jest czasownik  $\text{s}\ddot{\text{u}}\text{r}$ . Oznacza on zboczenie z drogi, ale też zaniechanie, które może skutkować odwróceniem się od wytyczonej drogi. Zmiana kierunku, jeśli jest świadoma, zyskuje wymiar moralny. Tak na przykład w Księdze Powtórzonego Prawa (11, 28) grozi się przekleństwem tym, którzy nie słuchając poleceń Boga, odstępują od przymierza, bo zmieniają utartą drogę. Odstępstwo to jest jednoznacznym wyborem obcych bogów. W interpretacji proroka Jeremiasza opcja taka jest jednoznacznym odwróceniem swojego serca od Boga, co zagrożone jest przekleństwem –  $\text{min JHWH j}\ddot{\text{a}}\text{s}\ddot{\text{u}}\text{r lib}\ddot{\text{o}}$  (zob. Jr 17, 5).

Słowo  $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{h}$ , wychodząc z idei błędzenia i zbaczania z drogi, znaczeniowo bliskie terminom  $\text{t}'\text{h}$  i  $\text{s}\ddot{\text{u}}\text{r}$ , tworzy jednak wyraziste, moralne pole znaczeniowe, w którego zakres wchodzi pojęcie grzechu, przewinienia, wykroczenia. Oznacza też rzeczownikowe określenie samego grzesznika. Wyraz  $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\ddot{\text{a}}\text{h}$  znaczy taki rodzaj grzechu, którego ideą zasadniczą jest odstępowanie od przyjętej normy. Występuje najczęściej w narracjach historycznych, w przeważającej mierze w Pięcioksięgu, na którym swoją definitywną pieczęć postawiło środowisko kapłańskie. Grzechem może być zwyczajna niegrzeczność wobec innego człowieka, czyli wykroczenie przeciw normie szacunku. Może też oznaczać jakąś niestosowność wobec przyjętych norm zachowań społecznych i obyczajowości. W przeważającej mierze  $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{h}$  jawi się jednak jako wykroczenie o charakterze kultycznym. Przewinienie polega na przekroczeniu, świadomym bądź nieświadomym, nakazu uważanego za sformułowany przez samego Boga.

Księga Wyjścia zawiera tekst, który oznacza grzech bałwochwalstwa: „Oto niestety lud ten dopuścił się grzechu wielkiego ( $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{h g}^{\text{d}}\ddot{\text{o}}\text{l}\ddot{\text{a}}\text{h}$ ), gdyż uczynił sobie boga ze złota” (32, 31). Księga Kapłańska używa tego określenia w ramach ceremonii penitencjarnej, na oznaczenie kultycznego zadośćuczynienia za grzech: „Kapłan dokona za niego przebłagania przed Jahwe, ofiarując barana na zadośćuczynienie za grzech jego ( $\text{'al-h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\ddot{\text{t}}\ddot{\text{o}}$ ), i będzie mu odpuszczony grzech ( $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'$ ), którym zgrzeszył” (19, 22). Chodzi tutaj o grzech polegający na obcowaniu mężczyzny z niewolnicą. W Księdze Powtórzonego Prawa aplikuje się go do sytuacji jurydycznej, sądowniczej: „Lecz każda niegodziwość i każdy grzech ( $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\ddot{\text{t}}$ )

muszą być potwierdzone zeznaniem dwu lub trzech świadków” (19, 15). Swoje zastosowanie znajduje także jako wyrażenie grzechu społecznej niesprawiedliwości: „Tego dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwoliś zająć nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążało grzechem (ḥēt‘)” (Pwt 24, 15). W Księdze Jozuego termin ten aplikowany jest do grzechu wobec prawa heremu, w jego związku z przymierzem: „Izrael zgrzeszył (ḥātā’): złamali przymierze, jakie z nimi zawarłem, wzięli sobie z tego, co było obłożone klątwą – ukradli to, zataili i schowali między swoje rzeczy” (7, 11). W Drugiej Księdze Królewskiej (21, 17) termin ḥātā’ t odnosi się do oceny króla Manasses, jako najbardziej niegodziwego spośród królów judzkich. W tradycji mądrościowej określenie to używane jest rzadko. W Księdze Hioba odnosi się tylko do deklaracji, że Hiob nie zgrzeszył. W tradycji prorockiej zaś, która tylko w niewielkiej mierze korzysta z tego terminu hamartologicznego, służy on zazwyczaj do ogólnego stwierdzenia grzechów Izraela. Określenie ḥātā’ h jest więc uniwersalnym terminem hamartologicznym, aplikowanym do różnorodnych zjawisk rozumianych jako grzech. W jego użyciu celują narracje historyczne.

## b) peša’

Słowo peša’ w biblijnej tradycji oznacza wykroczenie, będące dobrowolnym i świadomym buntem czy rewoltą wobec jakiejś normy. Zwykle jest to bunt wobec Jahwe, Boga Izraela (np. 1 Krl 8, 50; Iz 1, 2; Jr 3, 13; Oz 7, 13), zrywający lub poważnie naruszający dotychczasowe więzi. Ma charakter buntu wewnętrznego, duchowego.

Sam rdzeń pš’ zawiera w sobie ideę świadomego sprzeciwu, a w jego polu semantycznym znajduje się rzeczownik peša’, który oznacza bunt rozumiany jako nieprawość, przestępstwo bądź nawet zbrodnię. Taki grzech ma już wymiar społeczny, skutkujący zerwaniem więzi ze wspólnotą. Równocześnie wkracza on w sferę religijną, jak jest na przykład z buntem wobec teokratycznego władcy. Bunt ten w swojej istocie skierowany jest przeciw Bogu, gdyż jest podważeniem, bądź nawet odrzuceniem prerogatyw samego Boga, których respektowanie i przestrzeganie scedowane jest na władcę, któremu poddani winni są wierność. W prze-



ważącej mierze określenie to występuje w tradycjach odnoszących się do krytyki stanu przymierza między Jahwe i Izraelem. Diagnozy stanu przymierza dominują zwłaszcza w biblijnej literaturze prorockiej, choć znajdują się one także w narracjach historycznych ksiąg biblijnych. Warto zauważyć, że termin ten właśnie w tradycjach prorockich zyskuje bardzo wyraziste znaczenie.

Już wczesny tekst prorocki (Oz 8, 1) wprost wiąże bunt ze złamaniem przymierza: „Złamali przymierze moje i przeciw prawu mojemu zbuntowali się (pāšā’û)”. Micheasz, prorok z tego samego czasu, swoją misję postrzega w takim właśnie kontekście, choć wyraźnie precyzuje rodzaj grzechu. Jest nim grzech społeczny, a zatem w obszarze grzechu znajduje się kwestia społecznej sprawiedliwości, zupełnie zdeprawowana przez wielu proroków, wodzów i przywódców: „Ja zaś zaprawdę pełen jestem mocy Ducha Jahwe, sprawiedliwości i męstwa, aby oznajmiać Jakubowi jego bunt (pišē’ô) i Izraelowi jego grzech (chaṭṭ’tô)” (Mi 3, 8).

Szczególnie widoczne to jest w izajańskiej tradycji prorockiej. Już na początku Księgi Izajasza postawiony zostaje sztandarowy temat księgi, gdzie czytamy: „Niebioso, słuchajcie, ziemio, nadstaw uszu, bo Jahwe przemawia: «Wykarmiłem i wychowałem synów, lecz oni zbuntowali się przeciw Mnie (hî-pāšē’û)»” (Iz 1, 2). W przebiegu całej księgi, biorąc pod uwagę jej złożoność, temat ten ciągle powraca. W tekście Księgi Izajasza (57, 4) grzeszący Izrael nazywany jest „dziećmi buntu” (jil’ê-dê-peša’), potomstwem nieprawego łoża. W poprzedzającym wersecie (Iz 57, 3), prorok nie pozostawia wątpliwości, że chodzi mu o grzech bałwochwalczego wróżbiarstwa, jako że nazywa grzeszący Izrael „synami wiedźmy” (dosłownie: tej, która interpretuje znaki). Problem ten widać jednak już we wczesnym tekście izajańskim: „Buntownicy (pōšē’îm) zaś i grzesznicy (chaṭṭā’îm) razem będą starci, a odstępujący (’ôz’bê) od Pana wyginą” (Iz 1, 28). Jakkolwiek tekst rozróżnia buntowników, grzeszników i odstępców, jednakże wszystkie te terminy mają bezpośredni związek z przymierzem i grzechami, które polegają na odrzuceniu Boga przymierza. Wyjaśnia to następny werset: „Zaiste, wstyd wam będzie z powodu terebintów, któreście umiłowali, zarumienicie się wobec gajów, któreście obrali sobie” (Iz 1, 29). Anonimowy prorok czasu deportacji, przynależący do tradycji izajańskiej (Iz 48, 8), lud Izraela określa jako buntujący się (pōšē’) już od powicia, czyli wybrania i zawarcia przymierza.

Także w Księdze Jeremiasza tematyka grzechu, jako odstępstwa od przymierza, jest wyraźna: „[Czyż] kapłani nie mówili: «Gdzie jest Jahwe?» Uczeni w Piśmie nie uznawali Mnie; pasterze zbuntowali się przeciw Mnie (pāš<sup>e</sup>’û); prorocy głosili wyrocznie na korzyść Baala i chodzili za tymi, którzy nie dają pomocy” (Jr 2, 8). Grzechem obarczone są wszystkie elitarne grupy Izraela: kapłani, znawcy Prawa, prorocy. Szczególny grzech, bunt, przypisany jednak został pasterzom, przewodnikom ludu przymierza. Także tekst Ezechiela, proroka okresu deportacji, nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości: „posyłam cię do synów Izraela, do ludu buntowników, którzy Mi się sprzeciwili (mār<sup>e</sup>’dû; od mrd). Oni i ich przodkowie buntowali się (pāš<sup>e</sup>’û) aż do dnia dzisiejszego” (Ez 2, 3).

### c) ‘āwōn

Rzeczownik ‘āwōn (od rdzenia ‘wh – być skrzywionym) z reguły określa takie zachowania ludzkie, które rozumiane są jako niegodziwości popełnione wobec Boga. Niegodziwość wynika z fałszywego sposobu myślenia, który prokuruje postępowanie człowieka, choć ten ma pełną świadomość łamania zasad określających poprawne relacje z Bogiem. Pole semantyczne tego terminu wskazuje na kontekst jurydyczny, zatem także na odpowiedzialność za przestępstwo. Przestrzeń religijna takich konsekwencji sugeruje błędny, w każdym razie niewłaściwy, stosunek do Boga i do prawa, skutkujący uznaniem winy za taki grzech. Staje się on w ten sposób przejawem zepsucia z powodu bezprawności postępów człowieka i uznany jest za przestępstwo<sup>11</sup>.

Terminu tego używają wszystkie tradycje starotestamentalne. Rdzeń ten występuje 23 razy w księgach opracowanych przez tradycję deuteronomistyczną (wszystkie księgi od Rdz do 2 Sm, ale nie ma go w Księgach Królewskich). Występuje też w tradycji modlitewnej (w Psalmach) i mądrościowej. Aż 28 razy termin ‘āwōn wykorzystują także teksty prorocze, zwłaszcza te noszące ślady opracowania kapłańskiego.

Tradycja kapłańska, mająca wpływ na definitywny kształt Pięcioksięgi i innych ksiąg biblijnych, terminu ‘āwōn używa ze szczególną predykcją. Znajdujemy go np. w podeportacyjnym, kapłańskim opisie litur-

<sup>11</sup> Zob. G. J. Zemek, *A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace*, s. 60.

gicznego rytu wypędzenia kozła, który ma zabrać i ponieść na pustynię złożone na niego „wszystkie ich niegodziwości” (Kpł 16, 22). W Księdze Wyjścia taką funkcję pełni Aaron, który jednak tylko „poniesie uchybienia popełnione przy ofiarach” (28, 38). Użycie nieodpowiedniego ubioru kapłańskiego, także zagrożone jest popełnieniem grzechu – ‘āwōn. Tego rodzaju grzech dominuje w tekstach hebrajskiej Biblii, zależnych od wpływów kapłańskich.

Szczególnie bogaty w terminologię hamartologiczną jest tekst z Księgi Wyjścia. Kontekstem bezpośrednim jest tutaj zawarcie przymierza za pośrednictwem Mojżesza z Izraelem i powtórne przekazanie prawa przymierza – dekalogu. Tekst brzmi: „Przeszedł Jahwe przed jego obliczem; i wołał [Mojżesz]: «Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łaskawy, wyrozumiały, wielkoduszny i niezmiennie przychylny, zachowujący łaskę po tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość i bunt i 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).

W siódmym wierszu zawiera się kilka terminów hamartologicznych: ‘āwōn – niegodziwość; pēša’ – bunt; ḥaṭṭā’āh – grzech. Biblijna tradycja zajmująca się problematyką Wyjścia Izraela, kumuluje w swoim przekazie trzy podstawowe grzechy Izraela, pojawiające się w różnych proporcjach w innych tradycjach biblijnych. Taka kumulacja grzechu przeciwstawiona jest w Księdze Wyjścia (34, 6; 7a) zamiarowi pokazania tego, kim jest Jahwe, Bóg przymierza. Wydaje się, że taki właśnie jest zamiar hagiografa. To nie prezentacja grzechów Izraela jest celem, ale ukazanie przymiotów Boga, spośród których dominujące jest Jego miłosierdzie. Bóg jest raḥûm – miłosierny; ḥannûn – życzliwy; ‘erek – wyrozumiały; raḅ ḥesed – wielce łaskawy; ‘ēmet – niezmiennie przychylny; nōṣēr ḥesed – wierny w łaskawości; nōṣē’ – przebaczący. Zatem tradycja o Wyjściu, jak się wydaje, nie uważa za istotną prezentację różnorako grzesznego Izraela. Grzech jest w istocie niczym wobec wielkości Boga.

Inaczej termin ‘āwōn traktują tradycje prorockie:

Biada ci, narodzie grzeszny (gōj ḥōṭē’), ludu ciężkiej niegodziwości (‘am keḅed ‘āwōn), nasienie [potomstwo] zbójce [buntownicze] (zera’ m’rē’im), synowie

zdegenerowani [zwyrodniali] (bānīm maš<sup>e</sup>ḥīṭīm)! Opuścili Pana, wzgardzili Świętym Izraela, odwrócili się wstecz (Iz 1, 4).

Warto zauważyć, że kiedy prorok mówi o grzechu, używa określenia goj (naród), ale gdy naród Izraela nazywa niegodziwym (w sensie pragmatyki życiowej), używa terminu ‘am – lud. Wskazuje zatem na związek z przymierzem, albowiem z narodu uczynił Bóg lud swój. Na krąg przymierza wskazuje także określenie: odwrócili się. Warto też zauważyć niezwykle ostry w tonie i w znaczeniach język proroka, wręcz epitety, jakimi obdarza Izraela niewiernego przymierzu. Niewierność ludu jednak nie implikuje zerwania przymierza, co najwyżej adekwatną, choć odkładaną, interwencję Boga.

W modlitwie Jeremiasza także znajdujemy bezpośredni związek niegodziwości (‘āwōn) z przymierzem: „Uznajemy, Jahwe, naszą nieprawość, niegodziwość (‘āwōn) naszych przodków, bo zgrzeszyliśmy (ḥāṭā‘nū) przeciw Tobie. [...] Pamiętaj, nie zrywaj swego przymierza z nami!” (Jr 14, 20–21). Nieprawość i niegodziwość w tym tekście uznane są za czyny analogiczne do grzechu, ale z grzechem nie są synonimiczne. Prorok prosi, aby Bóg nie zerwał przymierza. Warto zauważyć, że w wierszu 21 trzykrotnie użyte jest przeczenie względne ‘al, także w prośbie o trwanie Boga w przymierzu z Izraelem. Nie mamy tutaj przeczenia bezwzględnego lō’. Przeczenie względne wskazuje nie tylko na trwające przymierze, ale także nie pozwala interpretować możliwego zaniechania przymierza jako jego zerwania – unieważnienia. W takiej perspektywie zawsze możliwa jest aktywacja przymierza, naturalnie przy spełnieniu określonych warunków. Wydaje się, że takie rozumienie tekstu może mieć istotne znaczenie dla współczesnego rozumienia grzechu w kontekście przymierza z Bogiem<sup>12</sup>.

Taka interpretacja może mieć potwierdzenie w Księdze Jeremiasza, którego kontekstem historycznym jest głoszenie przez proroka, iż Bóg upokorzy króla babilońskiego i przyprowadzi z powrotem deportowany lud Izraela do swojej ojczyzny. Tekst brzmi: „W owych dniach i w owym czasie – wyrocznia Jahwe – będą szukać niegodziwości (‘āwōn) Izraela, lecz jej nie będzie; i grzechu (ḥāṭṭōt) Judy – ale go nie znajdą. Przebaczę

<sup>12</sup> Naturalnym skojarzeniem byłoby tutaj wskazanie na reaktywację przymierza w perspektywie eklezjalnego sakramentu pojednania.

bowiem tym, których zachowam” (Jr 50, 20). Niegodziwość i grzech nie wydają się tutaj być stosowane synonimicznie, ale akt przebaczenia przez Boga wskazuje na ich związek z przymierzem.

Czwarty rozdział Księgi Ezechiela stanowi część proroctwa odnoszącego się do kary wobec ludu przymierza. Symboliczna czynność Ezechiela leżenia na lewym boku przez 390 dni i przez 40 dni na prawym boku, jest aktem symbolizującym proporcjonalną pokutę za niegodziwość domu Izraela i domu Judy (Ez 4, 4–6). Użyte tutaj trzykrotnie określenie *āwōn* w kontekście pokutnym, jakkolwiek symbolicznym, zdaje się wskazywać na możliwość zmiany stanu grzeszności i powrotu do przymierza z Bogiem, choć „nieprawość/niegodziwość pokolenia Izraela i Judy jest wielka” (Ez 9, 9). Tym bardziej, że prorok nawołuje: „Nawróćcie się! Odwróćcie się od wszystkich waszych buntowniczych wykroczeń (*mikāl-pišē‘êḵem*), aby nie były dla was okazją do niegodziwości (*‘āwōn*)” (Ez 18, 30). Tutaj grzech buntu rozumiany jest jako powód, potencjalna możliwość zaistnienia stanu niegodziwości Izraela – *‘āwōn*. Inaczej: bunt (*peša‘*) przeciw zasadom wynikającym z przymierza, staje się grzechem, a grzech z kolei może prowadzić do negacji samego przymierza, a zatem i odrzucenia Boga przymierza na rzecz idolatrii (*‘āwōn*). Także w Księdze Ezechiela (44, 10–12) tekst mówi o niegodziwości Izraela (*‘āwōn*), jako o konsekwencji wpływu grzesznych lewitów, którzy odeszli od Boga przymierza i „służyli obcym bożkom”.

## 2. Inne starotestamentalne terminy hamartologiczne

Inne hebrajskie terminy hamartologiczne oscylują semantycznie lub znaczeniowo wokół pojęć oddających przekonanie o złu moralnym różnych ludzkich decyzji i działań: *ra‘* – „zło”, „zły” i *rāšā‘* – „winny”, „złoczyńca”.

### a) *reša‘* i *rāšā‘*

Rzeczownik *reša‘* i przymiotnik *rāšā‘* może dotyczyć zarówno sfery prawnej, jak i religijnej. W przestrzeni prawnej oznacza winowajcę, który zostaje uznany za przestępcę. To znaczenie dotyka także kategorii moralnej, albowiem przestępca zwykle jest obciążony jakimś rodza-

jem nieprawości czy nawet zdeprawowania, także religijnego. Religijny sens tego terminu mieści się w kręgu przymierza i oznacza człowieka niesprawiedliwego, niezachowującego prawa przymierza. Ktoś taki jest zwyczajnym bezbożnikiem, człowiekiem złym, stąd rzeczownik *reša'* oznacza także bezbożność lub nieprawość, albo też najprościej: zło. Dobry przykład takiej interpretacji znajduje się w Księdze Rodzaju w pytaniu skierowanym przez Abrahama do Boga, zamierzającego zniszczyć Sodomę: „Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł: «Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwego razem z nieprawym/bezbożnym/złoczyńcą (*rāšā'*)?»» (18, 23). Kontekstowe użycie tego terminu zdaje się wyrażać raczej stan grzeszności, a nie akty ludzkie. Jednakże stan ów musi wynikać z grzesznych decyzji i aktów. Dla tradycji historyczno-narracyjnych termin ten nie jest jednak dominującym w wyrażeniu stanu grzeszności (występuje tylko ok. 10 razy). Obficie jednak posługuje się nim tradycja psalmodyczna, w której często występuje w paralelizmie antytetycznym ze skrajnie przeciwnym znaczeniem: „Bo Ty nie jesteś Bogiem, któremu miła nieprawość/zło (*rāšā'*); nie przyjmiesz do siebie nieprawego/złego (*rā'*)” (Ps 5, 5). Jeszcze liczniej termin ten występuje w literaturze sapiencjalnej, w księgach: Hioba, Przysłów i Koheleta. W Księdze Hioba występuje zazwyczaj w refleksji nad konsekwencjami (materialnymi) dla człowieka, który odstępuje Boga: „ten jest los człowieka, odstępcy od Boga (*rāšā'*)” (Hi 20, 29). Z kolei w rozdziale 27 (w. 13) w identyczny sposób autor tej księgi konkluduje bezsensowność spierania się odstępcy z Bogiem. W Księdze Przysłów termin ten wielokrotnie występuje (zazwyczaj) w paralelizmie antytetycznym, w refleksji nad wartością wierności Bogu, przykazaniom i nad prawym życiem: „Zapłatą dla prawego jest życie, skutkiem (życia) niegodziwego (*rāšā'*) jest grzech” (10, 16); „Gardzący prawem będą wychwalać niegodziwca, a zachowujący prawo będą w nich widzieli przeciwnika” (28, 4). Taka mądrościowa refleksja zdaje się prezentować klasyczny pogląd mądrości płynącej z doświadczenia człowieka, mądrości przesyconej religijnym doświadczeniem życia w relacjach przymierza z Bogiem. Z podobnym stylem sapiencjalnej, uniwersalizującej refleksji nad doświadczeniami żywymi, stosującym paralelizm antytetyczny, mamy do czynienia w Księdze Koheleta: „jest sprawiedliwy, który ginie przy swej sprawie-

dliwości, i jest złoczyńca (rāšā'), który długo żyje w swojej niesprawiedliwości" (7, 15).

Termin ten występuje także dość często w tradycji prorockiej, zwłaszcza w Księdze Ezechiela (3, 18), gdzie rdzeń rš' występuje trzykrotnie. Istotą prorockiego przepowiadania jest wezwanie do nawrócenia. Podobnie jest w tekście: „Czyż tak bardzo mi zależy na śmierci występnego (rāšā') – wyrocznia Pana, Jahwe – a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył?” (Ez 18, 23). Na konieczność, nie tylko sensowność, mówienia o nawróceniu od grzechu ku życiu wskazuje także tekst: „Ja nie pragnę śmierci grzesznika (hārāšā'), ale tego, aby zawrócił grzesznik (rāšā') z drogi swojej i żył” (Ez 33, 11). Należy tutaj zauważyć zjawisko charakterystyczne dla myślenia hebrajskiego. Otóż w pierwszej części zdania mamy rāšā z rodzajnikiem, w drugiej zaś bez rodzajnika. Interpretacyjnie oznacza to, że tęsknotą Boga jest nawrócenie (powrót) każdego, indywidualnego i konkretnego grzesznika (bo: rodzajnik), który należy do ogólnej kategorii grzeszników. Taka indywidualizacja wynikająca ze specyfiki języka hebrajskiego, jest wielce znacząca. Zatem rdzeń rš' i jego derywaty leksykalne występują w różnych tradycjach hebrajskiej Biblii, wykazując nierzadko istotne dystynkcje, ale zwłaszcza tradycja prorocka wskazuje na celowość mówienia o grzechu: „aby zawrócić (nawrócić się) i żyć”.

## b) 'āšām

Termin 'āšām w tradycji kapłańskiej oscyluje wokół liturgicznego zadocuczynienia za przestępstwa kapłanów i innych osób, rytualnego oczyszczenia (Kpł 5, 19; 7, 5; 14, 21) lub restytucji za przestępstwo, któremu nadana została kategoria moralna<sup>13</sup>. W Księdze Liczb (5, 7) nakazuje się oddać z nadatkiem dobro zabrane nieprawnie ('āšām). Tradycja deuteronomistyczna 'āšām rozumie między innymi jako pokutną adekwatność za zdobycze wojenne, a więc także z zastosowaniem przemoicy (1 Sm 6, 3. 8). W tradycji prorockiej pojawia się bardzo sporadycznie, choć jeden tekst jest wyjątkowo ciekawy. Chodzi o uznawany za mejsański tekst: „Spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem. Jeśli On

<sup>13</sup> Zob. M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008, s. 84–85.

wyda swe życie na ofiarę za grzechy ('āšām), ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, a wola Pańska spełni się przez Niego” (Iz 53, 10). Ten fragment z Księgi Izajasza nie daje podstaw do wnioskowania o szczególnym znaczeniu 'āšām w tradycji prorockiej. Właściwa byłaby jego egzegeza nie w perspektywie winy moralnej, ale ofiary ekspiacyjnej w świetle tłumaczenia Septuaginty i tekstów Nowego Testamentu. Termin 'āšām w Księdze Jeremiasza (51, 5) jest użyty w ogólniejszej refleksji nad Izraelem i aplikowany w znaczeniu podobnym do rozumienia go przez tradycję kapłańską, czyli jako winy.

### c) mered

Spośród najczęstszych definicji grzechu jako buntu znajduje się także termin mered – występujący w związku z buntem wobec Boga i budową ołtarza dla bóstwa w Księdze Jozuego (22, 22). W podeportacyjnej tradycji kronikarskiej tak jest określony bunt Sedecjasza, brata króla Jechoniasza, przeciw Nabuchodonozorowi. Takim terminem jest też nazywany jego sprzeciw wobec proroka Jeremiasza w Drugiej Księdze Kronik (36, 13). Także w podeportacyjnym przekazie reformacyjnym Ezdrasza – Nehemiasza, w liście – donosie do Artakserksesa, jest odnoszący się do Jerozolimy termin aramejski mārā'ēṭā', który określa Jerozolimę jako buntownicze miasto (Ezd 4, 12. 15; zob. też Ez 2, 3: „oni i ich przodkowie buntowali się”). Termin merī zaś, także związany z buntem, jest już częsty w Biblii Hebrajskiej (18 razy). W tradycjach historycznych najczęściej odnosi się do Izraela bądź jego części, jako synów buntu (buntowników), na przykład w Księdze Liczb (17, 25). W Pierwszej Księdze Samuela (15, 23) merī użyte zostało w sensie pozytywnym jako protest przeciw praktykom wróżbiarstwa, które miały rangę grzechu (hatta't): „bo grzech wróżbiarstwa jest buntem (merī)”. Wróżbiarstwo przedstawione jest jako grzech w kontekście bałwochwalstwa, czyli sprzeciwu wobec wyłączności Boga przymierza. Bardzo podobne znaczenie mają czasowniki bāgad (działać w skrytości, dopuszczać się zbrodni) i sārār (trwać w uporze, opierać się). Tradycja mądrościowa rzadko używa pojęcia mered, zawsze jednak w zgodzie z jego podstawowym rozumieniem: „Zły/buntownik (mēri) szuka jedynie buntu” (Prz 17, 11).



## d) ‘āmāl

Księga Izajasza zawiera jeszcze jeden termin, uznawany za przynależący do grupy określeń hamartologicznych – ‘āmāl: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili krzywdzące (‘āmāl) przepisy” (Iz 10, 1). Tutaj ‘āmāl jest pojmowane w kontekście moralnym jako nieprawe działanie prawodawców, którzy w ten sposób krzywdzą człowieka. Taki zabieg prorok piętnuje szczególnie poprzez wyrażenie: biada. Prorok Habakuk zestawia ‘āmāl paralelnie ze złem i pojmuje go w kategoriach moralnych, jako nieprawość (Ha 1, 13). Jeremiasz także używa tego określenia: „Po co wyszedłem z łona matki? Czy żeby oglądać nędzę (‘āmāl) i utrapienie...?” (Jr 20, 18). Wypowiedź ta ma charakter wybitnie mądrościowy, choć u Jeremiasza jawi się jako niezawinione, bolesne doświadczenie, które wynika z pełnionej funkcji proroka Izraela. Takie trudne doświadczenie można rozumieć jako szczególny udział proroka we wspólnotowym przeżywaniu przez naród konsekwencji (kary) za swą niewierność wobec przymierza i samego Boga. W sapiencjalnej tradycji biblijnej ‘āmāl jest używany ze szczególną predylekcją. Księga Hioba wielokrotnie ‘āmāl aplikuje do poczucia nieszczęścia i udręki, które płyną z doświadczenia, zwłaszcza dotkliwego, trudów życia. Kohelet jako ‘āmāl traktuje dobra zgromadzone w życiu, moźół i trud oraz wszelkie paradoksy którymi życie zaskakuje człowieka. Wszystko to jest ‘āmāl, rozumiane w znaczeniu konsekwencji samego faktu istnienia. W refleksji mędrców ‘āmāl jawi się niemal jak konieczne doświadczenie zła, które stanowi nieodzowny koszt życia. Można postawić tutaj tezę, że refleksja ta nie ogranicza się wyłącznie do przeżyć egzystencjalnych, ale swoją inspirację znajduje w interpretacji Księgi Rodzaju, z jej opisem rajskiego upadku i jego konsekwencji.

## e) šegāgāh

W kręgu hamartologii biblijnej mieści się jeszcze określenie šegāgāh – pobłądzenie (pomyłka), coś nieświadomie uczynionego. Termin ten w większości odnosi się do nieświadomego błędu popełnionego przez kapłanów w czasie sprawowania liturgii. Może mieć też znaczenie

grzechu jako niezawinionej ignorancji, niedopatrzienia lub pomyłki<sup>14</sup>. Pojęcie *š'gāgāh* należy przede wszystkim do tradycji kapłańskiej, choć pojawia się także w Psalmach i w Księdze Hioba, również w znaczeniu winy moralnej. W Księdze Psalmów zawiera *šgg* w formie imiesłowu: „Błądziłem, zanim przyszło utrapienie” (119, 67). Hiob (Job 12, 16) wyraża przekonanie, że Bóg panuje zarówno nad błądzącymi (*šogēg*), jak i ma w rękę tych, którzy zwodzą innych, wprowadzają ich w błąd (*maš'geh*). Biblia Tysiąclecia daje przekład: „kłamcy”. Wydaje się, że autor świadomie rozróżnia tutaj dwie kategorie grzechu: grzech nieświadomego błędności i grzech wyprowadzania kogoś na manowce. Oba znaczenia wywodzą się z jednego rdzenia – *šgh*. Autor biblijny chyba nieprzypadkowo daje tak bliskożnaczące terminy. Drugie znaczenie, czyli wprowadzanie w błąd, ma w tekście hebrajskim formę imiesłowu w hifil. Oznaczać by to mogło subtelne wskazanie, że ktoś taki sam jest uprzednio wprowadzony w błąd, zwiedziony przez jakiś czynnik zewnętrzny. W takim zabiegu dostrzec trzeba zarówno geniusz literacki, jak też głębię subtelności moralnych.

## Podsumowanie

Jakie konkluzje płyną z przedstawienia terminologii hamartologicznej obecnej w hebrajskiej Biblii w różnych jej tradycjach? Pierwsza jest taka, że rzeczywistość różnorodnego zła w prezentacji religijnej staje się grzechem. Jest nie tylko konkretnym aktem naruszającym konwencje o charakterze moralnym, opartym na najbardziej pierwotnym prawodawstwie narodu Izraela, ale raczej jest wykroczeniem przeciw idei tożsamości jako ludu przymierza. Ponadto grzech, jakkolwiek jest aktem indywidualnym, ma wymiar i skutki wspólnotowe – religijne i społeczne – socjalne. Ponieważ Stary Testament widzi naród Izraela jako lud przymierza, grzech staje się wykroczeniem przeciw Bogu przymierza. W swojej rodzajowości grzech identyfikowany jest jako indywidualny akt ludzki, ale kwalifikowany jako taki, staje się nim dopiero w przestrzeni zawartego przymierza (ujęcie teologiczne) lub umowy społecznej

<sup>14</sup> O znaczeniu *š'gāgāh* w tekstach kapłańskich zobacz rozprawę habilitacyjną: E. Gaß, *Asyl, Leviten und ein Altar: Eine literarhistorische Analyse von Josua 20–22*, Tübingen 2021, s. 121–132.

(ujęcie socjologiczne), czy obyczajowości (ujęcie kulturowe). Umiejscowiony jest jednak zawsze w relacji do Boga karzącego, ale i wzywającego do nawrócenia; do Boga, którego atrybutem jest miłosierdzie.

Narracje historyczne poprzez swoją terminologię uwydatniają hamartologię najczęściej w ujęciu kulturowym i liturgicznym, w przestrzeni obyczajowej bądź ceremonialnej. Tradycje prorockie terminologicznie przedstawiają w swojej diagnostyce realistyczną, zazwyczaj krytyczną ocenę stanu realizacji przymierza. Modlitwa Izraela w swojej terminologii widzi zło jako przewrotność i niegodziwość człowieka. Tradycje sapiencjalne dokonują refleksji antropologicznych, raczej stawiając pytania niż na nie odpowiadając. Namysł ten można określić mianem uniwersalizującej refleksji nad doświadczeniami życiowymi człowieka. Mędrcy Izraela są przekonani – i w tym przekonaniu są zgodni z mądrością starożytnego Bliskiego Wschodu – że „wszechświat nie jest polem bitwy, ale stworzeniem Boga i że rządzi nim kosmiczny porządek ustanowiony przez Boga”<sup>15</sup>.

Biorąc pod uwagę złożoność terminologiczną, adekwatną oceną może być myśl Marca Nobilego, wysnuta z hebrajskiej Księgi Koheleta, a rozwinięta w greckiej Księdze Mądrości:

Człowiek pozna zło, jeśli pozna siebie. Zło jest strefą cienia jego istoty, jego ciemną stroną [...] Ale zło nie jest tylko urojeniem mózgu; to chciwość, ucisk, egoizm, okrucieństwo, głupota; a przede wszystkim bezbożność, bo jest antyboską siłą, która przeczy światłu prawdy i systematycznie próbuje je przytłoczyć<sup>16</sup>.

## Bibliografia

- Berry G. R., *The Ethical Teaching of the Old Testament*, “The Biblical World” 21 (1903) No. 2, s. 108–114.
- Carroll M. D., *Ethics in Old Testament Theologie: Theological Significance and Modern Relevance*, w: *Hearing the Old Testament: Listening for God’s Ad-*

<sup>15</sup> T. Römer, *The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bible*, w: *Die Wurzel allen Übels*, eds. F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold, Tübingen 2014, s. 55 (*Ratio Religionis Studien*, 3).

<sup>16</sup> M. Nobile, *Teologia dell’Antico Testamento*, Torino 1998, s. 221.

- dres, eds. C. G. Bartholomew, D. J. Beldman, Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 239–251.
- Childs B., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.
- Czekalski R., *Biblijna inspiracja chrześcijańskiej moralności*, „*Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża*” 29 (2011), s. 293–310.
- Eckart O., *The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible/Testament*, w: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, III/2: The Twentieth Century*, ed. by M. Saebö, Göttingen 2015, s. 595–621.
- Gaß E., *Asyl, Leviten und ein Altar: Eine literarhistorische Analyse von Josua 20–22*, Tübingen 2021.
- Mroczkowski I., *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000.
- Römer T., *The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bible*, w: *Die Wurzel allen Übels*, eds. F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold, Tübingen 2014, s. 53–66 (*Ratio Religionis Studien*, 3).
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008.
- The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, ed. by D. Noel Freedman, New York 1992.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, red. naukowa wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008.
- Zemek G. J., *A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace*, Eugene 2005.