

ks. Jacek Bramorski

Grzech jako zniewolenie w ujęciu proroków Starego Testamentu

W ujęciu biblijnym słowo „niewola” posiada nie tylko sens społeczny i polityczny, lecz również psychologiczny i moralny. Etyczny wymiar niewoli związany jest w Piśmie Świętym z pojęciem grzechu. Biblia, ukazując rzeczywistość grzechu jako wejście w stan zniewolenia, podkreśla jego wymiar religijny, który polega na odrzuceniu przymierza jako Bożego daru, zakładającego wolną odpowiedź ze strony ludzi. Korzeń grzechu stanowi zatem niewłaściwe wykorzystanie przez człowieka jego wolności, które w rezultacie prowadzi do zniewolenia złem. Dlatego Stary Testament opisuje grzech jako niewierność, nierząd, cudzołóstwo czyli zerwanie relacji miłości pomiędzy człowiekiem a Bogiem. W tym ujęciu wartość religijna jest ściśle związana z wartością etyczną. Człowiek Starego Testamentu albo należy do Boga i jest wolny wobec grzechu, albo też – odwracając się od Stwórcy – staje się niewolnikiem grzechu. Moralne znaczenie niewoli związane jest z przeżywanym w dziejach Izraela doświadczeniem utraty niezależności politycznej, która pojmowana była jako skutek niewierności przymierza z Bogiem. Świadectwem tego duchowego zmagania są Księga Wyjścia i Księga Powtórzonego Prawa, do których nawiązują pisma prorockie Starego Testamentu, a zwłaszcza Księgi Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Ozeasza.

Społeczno-polityczny sens niewoli

W Starym Testamencie zagadnienie niewoli zajmuje bardzo ważne miejsce. Autorzy biblijni używają tego samego słowa, by wyrazić ideę służby i niewolnictwa. Starotestamentalne Prawo uznawało niewolnictwo w sensie ścisłym za przyjętą praktykę (por. Wj 21, 20). Znaczna część niewolników pochodziła spośród cudzoziemców, będących jeńcami wojennymi, zamienionymi na niewolników zgodnie z powszechnie przyjętym w starożytności zwyczajem (por. Pwt 21, 10) lub nabytych u handlarzy (por. Rdz 17, 12). Również sami Izraelici byli sprzedawani lub sprzedawali się jako niewolnicy (por. Wj 21, 1-11; 22, 2; 2 Krl 4, 1).

Prawo Izraela zawsze zmierzało jednak do tego, aby tę praktykę łagodzić i dlatego zabraniało znęcania się nad niewolnikiem (por. Wj 21, 20. 26) oraz trzymania w dożywotniej niewoli samych Izraelitów. Zgodnie z kodeksem przymierza niewolnik-Izraelita był uwalniany w tzw. roku szabatowym (przypadającym co siedem lat), a ponadto jego krewni byli zobowiązani do wykupienia go w przypadku, gdy dostał się do niewoli, zarówno u swoich, jak i u obcych (Pwt 15, 12-13). Ustawodawstwo kapłańskie ustanowiło ponadto prawo generalnego wyzwalania niewolników z okazji każdego roku jubileuszowego, które prawdopodobnie miało regulować tę kwestię w sytuacji ewentualnego niestosowania się do wcześniejszych przepisów (Kpł 25, 10; Jr 34, 9). Dążono również do tego, aby niewolnikom hebrajskim nadać status robotnika najemnego (Kpł 25, 6)¹.

Świadczy to o tym, że chociaż sama praktyka niewolnictwa była znana w Izraelu, to jednak nigdy zjawisko to nie osiągnęło tam rozmiarów i form znanych w starożytności klasycznej. Było to wynikiem pozostawania Izraela pod znakiem doświadczenia, które znajdowało się u podstaw jego dziejów i dotyczyło niewoli w Egipcie oraz historii cudownego uwolnienia narodu przez Boga (por. Pwt 26, 6; Wj 22, 20). To doświadczenie dziejowe, nazywane „historycznym credo” Izraela, tłumaczy szczególnie sposób podejścia Hebrajczyków do zagadnienia niewoli, a także związaną z nim refleksję religijną, która stanowi bardzo istotny element teologii Starego Testamentu². Prawo łągodzące sytuację niewolników opierało się na przekonaniu, że Izraelita, wyzwolony z niewoli egipskiej przez Boga, jest Jego szczególną własnością i nie powinien być niczym niewolnikiem. W tej perspektywie człowiek jawi się jako sługa samego Boga, który jest jego jedynym suwerennym panem. Zależność od Stwórcy czyni zatem osobę ludzką wolną w stosunku do innych i daje jej prawo samostanowienia o sobie³.

Religijno-etyczny wymiar doświadczenia niewoli

W teologii starotestamentalnej doświadczenie wolności lub zniewolenia rozpatrywane było w relacji do wierności lub niewierności wobec Przymierza z Jahwe. Przymierze to obejmowało sferę życia całej społeczności (przymierze wspólnotowe) oraz sferę życia indywidualnego (przy-

¹ Por. H. G. LINK, *Sklave*, [w:] TBNT, t. 2, s. 39-49; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 45-46.

² Por. A. BONORA, *Dalla storia e dalla natura alla professione di fede e alla celebrazione* (*Dt 26, 1-15*), Bologna 1992, s. 27-39.

³ Por. C. AUGRAIN, *Niewolnik*, [w:] STB, s. 556-557.

mierze osobiste). Gdy społeczność i jej poszczególni członkowie nie byli wierni Przymierzowi przychodził okres niewoli, który był interpretowany jako kara Boża za złamanie wierności. Według starotestamentalnej wizji życia i człowieka istotą grzechu nie jest tylko przekroczenie prawa, ale poważny kryzys wiary w Boga we wspólnocie ludu Przymierza⁴.

Takie ujęcie przyniosło rozszerzenie pojęcia niewoli w sensie politycznym lub społecznym na niewolę etyczną, jaką jest grzech. Człowiek Starego Testamentu albo był sługą Boga, wolnym wobec grzechu i wobec ludzi, albo był niewolnikiem grzechu, co symbolizowała niewola społeczno-polityczna. W ten sposób, poprzez doświadczenia związane z niewolą doczesną, Izrael dostrzegał inną, duchową niewolę, w której znajdują się grzesznicy. „A kiedy zostaniesz sprzedany twym wrogom jako niewolnik i niewolnica, nikt cię nie wykupi” (Pwt 28, 68). Bóg zostawił niewierny naród w rękach jego wrogów (por. Sdz 2, 14) i „oddawał go we władanie jego wykroczeń” (Iz 64, 6). Grzech stanowi bowiem pewien rodzaj wyobcowania, który prowadzi do duchowego zniewolenia: „Gdy grzesznym nieprawość owdładnie, trzymają go więzy występku” (Prz 5, 22; por. 11, 6). Grzech nie jest w tym ujęciu rzeczywistością czysto teoretyczną, ale powoduje bardzo groźne dla człowieka konsekwencje. Psalmista mówi o grzechu jako „pętach krainy zmarłych” i „siłach śmierci” (por. Ps 18, 6).

W późniejszym okresie to powiązanie staje się bardziej złożone i pojawia się idea służby cierpiącego niewolę polityczną i społeczną, a przecież wewnętrznie wolnego dzięki zależności i posłuszeństwu wobec samego Boga. Obok doświadczeń zbiorowych Stary Testament opowiada również o losach jednostek wziętych do niewoli lub zamkniętych w więzieniu. Tak się ma sprawa z Józefem (Rdz 39, 20), którego Bóg „nie opuścił w więzach” (Mdr 10, 14), z wieloma prorokami, zwłaszcza z Jeremiaszem (por. 3 Krl 22, 26; Jr 20, 2; 32, 2; 37, 11-21; 38, 6). Bóg troszczy się o uwięzionych (Ps 69, 34), nawet o tych, którzy sprzeniewierzyli się z pogardą jego woli (Ps 107, 10-16) i zywa wszystkich swych wyznawców, aby „rozerwali kajdany zła” (Iz 58, 6)⁵.

Niewola egipska a zniewolenie przez grzech

Kluczowe znaczenie dla dziejów Izraela miała niewola egipska, kiedy to ziemia, która kiedyś przyjęła patriarchów, stała się „więzieniem pier-

⁴ Por. J. CHMIEL, *Biblijne podstawy pokuty*, RBL 6 (1982), s. 404; H. WITCZYK, *Powrót do Boga i wspólnoty. Zadośćuczynienie za grzechy według Deutero-Izajasza i Księgi Psalmów*, RBL 2 (1997), s. 88-92; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 33-42.

⁵ Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 297-299; J. ŁACH, *Biblijna problematyka grzechu*, CT 3 (1971), s. 132-134.

worodnym” dla ich potomków (Wj 13, 14; Dn 7, 8). Hebrajczycy nie byli w Egipcie jeńcami czy robotnikami, ale niewolnikami faraona⁶. W trakcie przekazywania tradycji o doświadczeniu niewoli w Egipcie pogłębiało się religijne rozumienie sensu tego wydarzenia. Idea wyzwolenia z Egiptu pod względem terminologicznym opiera się na dwu pojęciach, należących pierwotnie do dziedziny prawa, mianowicie na czasownikach *pādāh* i *gā'al*. *Pādāh* określa każdy akt wykupu niewolnika i znaczy po prostu „uwolnić”, „wyzwolić”, natomiast w przypadku *gā'al* chodzi o odkupienie czegoś własnego, czyli o przywrócenie dawnego stanu posiadania. Użycie tych terminów w aspekcie religijnym wskazuje na zbawczy charakter prawnego aktu Jahwe, uwalniającego swój lud z niewoli⁷.

Pierwsze rozdziały Księgi Wyjścia zawierają głęboką interpretację represji doznawanych przez Hebrajczyków w niewoli u faraona. „Synowie Izraela narzekali na swą ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie na ciężką pracę dochodziło do Boga. I wysłuchał Bóg ich jęku, pamiętał bowiem o swoim przymierzu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem. Spojrzał Bóg na synów Izraela i ulitował się nad nimi” (Wj 2, 23-25). Tekst ten sugeruje, że podczas niewoli egipskiej Izraelici doświadczali pewnej nieobecności Boga. Prawdopodobnie na skutek kontaktu z religią Egipcjan zapomnieli oni o Bogu Przymierza, czcząc bogów Egiptu. Odczuwalnym objawem tego oddalenia i karą za grzechy było prześladowanie, które Hebrajczycy zaczęli cierpieć. Skłoniło ich ono do uświadomienia sobie swej sytuacji, co doprowadziło do tego, że zaczęli „narzekać i jęczeć”. To wołanie stało się znakiem ich pragnienia powrotu do Boga i wyjścia z niewoli grzechu, czyli dążenia do nawrócenia⁸.

Na miłość Bożą, okazywaną poprzez liczne cuda towarzyszące wyjściu z Egiptu, Izrael odpowiadała niewdzięcznością (por. Am 2, 10; Mi 6, 3-4; Jr 2, 1-8; Pwt 32; Ps 106). Przy wyliczaniu cudów związanych z prowadzeniem narodu przez pustynię bez przerwy pojawiają się również wzmianki o krnąbrności, niewierze i innych grzechach (por. Ez 20; Ps 78). Główny grzech Izraela polegał na tym, że naród wybrany „wystawiał na próbę Boga” czyli rzucał Jahwe wyzwanie przez swą niewiarę i niezadowolenie⁹.

⁶ Por. L. ROY, *Więzienie*, [w:] STB, s. 1040-1042; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1978, s. 32-35.

⁷ Por. G. KITTEL, *αἰχμαλωσία*, [w:] TWNT, t. 1, s. 95-197; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 146; R. J. CLIFFORD, *Księga Wyjścia*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny* (skrót KKB), R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (red.), Warszawa 2001, s. 72-73.

⁸ Por. J. F. CRAGHAN, *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (skrót MKPS), W. R. FARMER (red.), Warszawa 2000, s. 327; L. R. MORAN, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1985, s. 84.

W interpretacji wydarzeń towarzyszących wędrówce narodu wybrane-
go do Ziemi Obiecanej ważną rolę odgrywa teologia pustyni. W tradycji bi-
blijnej pustynia była zarówno uprzywilejowanym miejscem spotkania z Bo-
giem (por. Oz 2, 16; Jr 2, 2), jak i przestrzenią próby oraz kuszenia (por. Pwt
8). Najbardziej konsekwentnie przemyślany pod względem teologicznym jest
w tym kontekście opis sporządzony przez proroka Ezechiela. Czas pobytu
na pustyni jest w nim przedstawiony jako typ i model przyszłego sądu (por.
Ez 20)¹⁰. Lud na pustyni nieustannie okazywał Bogu nieufność i niewdzięcz-
ność, czego wyrazem są narzekania, protesty i kłótnie. Izraelici posądzali Bo-
ga o to, że przez wyprowadzenie z niewoli dążył do ich zniszczenia (por. Wj
16, 3; Lb 11, 1-14). Wysunięto nawet oskarżenie, że „z nienawiści do nas
wyprowadził nas Pan z ziemi egipskiej, by wydać nas w ręce Amorytów na za-
glądę” (Pwt 1, 27). Ta insynuacja stanowiła wyraz wewnętrznego zniewole-
nia grzechem i bluźnierstwo, ponieważ przypisywała Bogu ukrytą intencję
zniszczenia narodu, nienawiść zamiast miłości¹¹.

Duchowe znaczenie okresu niewoli babilońskiej

Wyzwolony przez Boga z niewoli egipskiej Izrael popadał w nią ponow-
nie, ilekroć grzesząc okazywał niewierność Przymierzu (por. Sdz 3, 7-8; Ne 9,
36)¹². W swej późniejszej historii naród wybrany był wiele razy deportowany,
co stanowiło praktykę powszechnie stosowaną na starożytnym Wschodzie.
Od 734 r. ten los spotkał najpierw niektóre miasta królestwa izraelskiego
(2 Krl 15, 29), a od 721 r. całe królestwo północne po zdobyciu Sama-
rii (2 Krl 17, 6). Szczególne znaczenie dla historii narodu wybranego miały
deportacje przeprowadzone przez Nabuchodonozora po jego zwycięstwach
w kampaniach wojennych przeciwko Judzie i Jerozolimie w latach 597, 587,
582 (por. 2 Krl 24, 14; 25, 11; Jr 52, 28). Początek tzw. „niewoli babilońskiej”
odnosi się do tych właśnie wydarzeń. Doświadczenie tej niewoli trwało aż
do wydania edyktu Cyrusa w 538 r. (por. 2 Krn 36, 22). W logice Przymie-
rza ewentualność niewoli wydawała się czymś nie do pomyślenia, gdyż stano-
wiła jakby przekreślenie całego planu Bożego, który był realizowany podczas

⁹ Wzjęcie historii Izraela jako łańcucha kolejnych aktów niewierności człowieka wobec Boga należy uważać za rodzaj pieśni pokutnej, w której terminy „bunt”, „wystawianie na próbę”, powtarzają się jako pewnego rodzaju refren o grzechu prowadzącym do sytuacji niewoli. Por. Ps 78; J. S. KSELMANN, M. L. BARRE, *Księga Psalmów*, [w:] KKB, s. 504-505.

¹⁰ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 224-225.

¹¹ Aby zrozumieć absurdalność i przewrotność tego oskarżenia trzeba pamiętać, że to mi-
łość Boża stanowiła najgłębszy motyw wyprowadzenia Izraela z niewoli egipskiej: „Ponieważ
umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam
ogromną swą potęgą” (Pwt 4, 37); „Ponieważ Pan was umiłował [...] wyprowadził was mocną
ręką” (Pwt 7, 8). Por. L. R. MORAN, *Chrystus w historii zbawienia*, dz. cyt., s. 110-112.

wyprowadzenia z Egiptu. Opuszczenie Ziemi Obiecanej i sytuacja niewoli była zatem dla Izraelitów czymś tak nieprawdopodobnym, że wierzyli, iż sytuacja ta rychło ulegnie zmianie. Jednak prorok Jeremiasz odrzucił ową iluzję stwierdzając, że niewola będzie długotrwała (por. Jr 29).

Ten długi okres wywarł głęboki wpływ na życie religijne Izraela i zaznaczył się również w starotestamentalnej refleksji nad zagadnieniem grzechu. Babilonia traktowana była w refleksji starotestamentalnej jako „kraj grzechu”. Przebywanie tam łączyło się zatem ze świadomością bycia w niewoli grzechu¹³. Lekceważone dotychczas ostrzeżenia proroków wypełniły się z całą dokładnością. Nieposłuszny i zbuntowany naród został wygnany z własnej ziemi i rozproszony w niewoli pomiędzy poganami. Wygnanie i niewola były traktowane jako surowa kara zesłana na lud za jego grzechy. Przywódcy, zamiast ufać przymierzowi z Bogiem, uciekali się do czysto ludzkiej dyplomacji i rachub politycznych (por. Ez 17, 15-18), a ludzie możni na skutek chciwości sprzeniewierzyli się braterskiej jedności narodu, posługując się przemocą i podstępem (por. Iz 1, 23; 5, 8; 10, 1). Izraelici pograżyli się także w niemoralności i gorszącym bałwochwalstwie (por. Jr 5, 19; Ez 22)¹⁴.

Według Izajasza, wszystkie te grzechy mają wspólne podłoże, gdyż są wynikiem konfliktu między majestatem i wielkością Boga a pychą człowieka. Symbolami ludzkiej pychy są wyniosłe cedry Libanu, dęby Baszanu, góry, pagórki, wieże, mury obronne, okręty morskie (por. Iz 2, 13-16). Istotą grzechu stanowi zatem urojona wielkość i zarozumiałość człowieka, której wyrazem jest bunt, niewdzięczność i brak zaufania wobec Boga¹⁵. Naród, niepomny na ostrzeżenia proroków, trwał w pysze, uporze i wołał iść własną drogą grzechu, która nieuchronnie prowadziła do zniewolenia i utraty daru Bożego, czyli Ziemi Obiecanej. Kara ta stanowiła skutek gniewu Bożego, który „wzmógł się do tego stopnia, iż nie było już ocalenia” (2 Krn 36, 16). Surowość sankcji ukazuje wielkość grzechów, w które popadł Izrael. Jednocześnie jednak stała się ona jakby negatywną teofanią, bezprecedensowym objawieniem świętości Boga i Jego odrazy do zła¹⁶. W wypadku gdy grzesznik trwa w swej przewrotności, Jahwe zsyła na niego karę, która najczęściej stanowi bezpośrednie konsekwencje złego czynu. Całe zło, urzeczywistnio-

¹² Por. G. BETTENZOLI, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, [w:] MKPS, s. 584.

¹³ Por. B. MARCONCINI, *Rilettura e profezia dell'Esodo nel Secondo-Isaia*, Bologna 1991, s. 17-29.

¹⁴ Por. Z. MAŁECKI, *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, CzST 23-24 (1995-1996), s. 127-130.

¹⁵ Por. S. POTOCKI, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, RTK 3 (1962), s. 87-92.

¹⁶ Por. C. LESQUIVIT, A. VANHOYE, *Wygnanie*, [w:] STB, s. 1090-1092; J. CORBON, *Kary*, [w:] STB, s. 370-372.

ne za pośrednictwem ludzkiego działania, Bóg niejako odwraca i kieruje na głowę samych grzeszników. Kara nie jest jednak celem samym w sobie, ale posiada charakter wychowawczy, stanowiąc ostrzeżenie i wezwanie do nawrócenia. Teologia biblijna ukazuje zatem logikę koniecznego przejścia od grzechu do kary, która – z jednej strony stanowi znak i owoc grzechu, a z drugiej – objawienie samego Boga¹⁷.

W perspektywie historiozbowczej okazało się, że dziejowa katastrofa wygnania i niewoli była potrzebna, aby naród wybrany oraz jego przywódcy dostrzegli swoją przewrotność (Jr 13, 23-25; 16, 12-13). Wydarzenie to miało zatem swój zbawczy cel, którym było oczyszczenie ludu z wypaczeń wiary i odnowienie ufności pokładanej w Bogu. Według W. F. Albrighta, koniec państwa judzkiego, zburzenie świątyni i niewola babilońska stanowiły wielką *krisis* (próba, sąd), a jednocześnie *katharsis* (oczyszczenie) w dziejach narodu wybranego¹⁸. Izrael osiadł bowiem w Ziemi Obiecanej jak w swojej stałej ojczyźnie. Oparł swe bezpieczeństwo na instytucjach ludzkich i materialnych: ziemi, mieście świętym, tronie Dawida i świątyni jerozolimskiej. Krytykę tej postawy odnajdujemy w przesrodzie proroaka Jeremiasza: „Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: «Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska!»” (Jr 7, 4). Prorok piętnował w ten sposób fałszywy kult jedyne Boga, z którym łączyła się złudność nadziei pokładanej tylko w zewnętrznych aktach kultu. Bóg nie jest bowiem zainteresowany samymi tylko ofiarami, jeśli ludzie nie żyją w sprawiedliwości jako naród Przymierza. Grzechem Izraelitów było zatem to, że nie ufali już Jahwe, lecz instytucjom, które Go reprezentowały, co oznaczało popadnięcie w bałwochwalstwo lub w zabobon. Instytucje kultyczne nie prowadziły już narodu do bliskości z Bogiem. Dlatego, aby lud mógł na nowo spotkać się z Jahwe, powinien odczuć smak niewoli, opuszczenia i złudność pewności opartej tylko na własnych siłach. Taki jest głęboki sens religijny wygnania i niewoli, podczas których najważniejsze instytucje Izraela (ziemia, miasto, tron i świątynia) przestały istnieć¹⁹.

Symbolika grzechu jako niewoli

W pismach prorockich spotykać można liczne obrazy grzechu. Prorok Izajasz pisze o winnicy Jahwe, która stawszy się ogrodem nie rodzącym

¹⁷ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 129-134; H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 2 (1979), s. 41-42.

¹⁸ Por. W. F. ALBRIGHT, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 254-269.

¹⁹ Por. B. BOZAK, *Księga Jeremiasza*, [w:] MKPS, s. 897; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 513-514; L. R. MORAN, *Chrystus w historii zabawienia*, dz. cyt., s. 140-146; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Proroków*, Pelplin 1995, s. 150-151.

owoców, została zdeptana i wypleniona (por. Iz 5). Prorok Jeremiasz natomiast obrazuje grzeszność Izraela w serii metafor, z których każda wskazuje na określony aspekt oblicza narodu. Zniewoleni przez grzechy Izrelicy zostają przyrównani do martwego łupu ryczącego lwa (por. Jr 2, 14-15), do szczepu winnego, który utracił swą pierwotną szlachetność i stał się bezużyteczny dla właściciela winnicy (por. Jr 2, 21), do młodej wielbłądzicy albo oslicy pełnej niepohamowanej namiętności (por. Jr 2, 23-24). Zasadniczym grzechem Izraela jest oddalanie i odwrócenie się od Boga, połączone z oszukiwaniem samego siebie (por. Jr 2, 5. 8. 13. 17. 23. 27). Niewierny naród oczekiwał bowiem darów Bożych, a odrzucał ich Dawcę. Źródłem tego paradoksu był fakt, że brak posłuszeństwa wobec Jahwe zniekształcił egzystencję człowieka zarówno w odniesieniu do Boga, jak i jego samego oraz całego otoczenia, prowadząc do duchowego zniewolenia (por. Jr 7, 24)²⁰.

Naczelnym tematem nauki proroka Ozeasza jest zdumienie wobec wielkiej miłości Jahwe. Bezinteresowna miłość Boga, okazana narodowi wybranemu, stanowi zasadniczą treść wszystkich wizji, czynności symbolicznych, upomnień i obietnic proroka. Całe przepowiadanie Ozeasza osadzone jest w perspektywie historiozbaczej. Bóg zostaje przedstawiony jako Ten, który wyzwolił Izraela z niewoli egipskiej (por. Oz 12, 10-14). Jednak naród wybrany na nowo pogrążył się w zniewoleniu, porzuciwszy Jahwe, jak niewierna kobieta, która podąża za kochankiem. Dla Ozeasza dzieje Izraela to wielki dramat miłosny, w którym Bóg, mimo niewierności swego ludu, wciąż pozostaje wierny swojej miłości do niego. Orędzie proroka jest wręcz niesłychane: miłość Boga, mimo braku miłości ze strony ludzi, nie ustaje²¹. Ale tej właśnie miłości i świętości Boga przeciwstawia się grzech. Prorok stara się przedstawić niegodziwość grzechu na przykładzie niewierności małżeńskiej. Duchowe cudzołóstwo narodu izraelskiego przejawiało się w różnych formach, głównie w odstępstwie od prawdziwego Boga i zwróceniu się ku bożkom pogańskim. Prorok Ozeasz ukazuje Izraela jako wiarołomną oblubienicę, którą obdarto z szat i surowo ukarano (por. Oz 2). Zaznacza on, że dla cudzołóznego narodu izraelskiego, który swą miłością nie obdarza już Jahwe, lecz bożka Baala, nie ma żadnego ratunku.

²⁰ Por. B. BOZAK, *Księga Jeremiasza*, art. cyt., s. 893; G. FISCHER, *Il libro di Geremia*, Roma 1995, s. 66.

²¹ Wielu egzegetów utrzymuje, że miłość Boga wobec Izraela w żadnym innym miejscu Starego Testamentu nie jest ukazana w takiej głębi, jak w Księdze Ozeasza. Jedenasty rozdział tej księgi zestawiany bywa ze słowami św. Jana: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Por. S. VIRGULIN, *La sposa infedele in Osea*, Bologna 1986, s. 27-39; A. LÄPPEL, *Od egzegezy do katechezy. Stary Testament*, Warszawa 1985, s. 250-252; S. POTOCKI, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, art. cyt., s. 84-87.

Siła grzechu prowadzi człowieka i naród do ogólnego zepsucia, którego wyrazem jest przemiana na gorsze i wewnętrzne zniewolenie (por. Oz 4-5). Wyrazem tego jest paradoksalna sytuacja: ci, którzy powinni być święci, noszą nazwę cudzołożników (por. Oz 4, 12)²². Izrael tak głęboko uwikłał się w samowolę grzechu, że nie potrafi już uwolnić się z jego objęć (por. Oz 5, 4). W swej teologii Ozeasz wyraźnie ukazuje grzech jako wejście w stan zniewolenia. Ludzie do tego stopnia zostali owładnięci przez zło, którego się dopuścili, że nie mają już żadnej swobody ruchu: „Osaczają ich własne uczynki” (Oz 7, 2). W związku z zagadnieniem grzechu powraca w Księdze Ozeasza starotestamentalna „teologia pustyni”. Niewierny naród zostaje wyprowadzony na „pustynię”, która symbolizuje krainę niewoli. Pustynia ta jednak nie ma być miejscem śmierci, ale okazją do przeprowadzenia rachunku sumienia i powrotu do bezinteresownej miłości. Staje się ona przestrzenią pogłębionego spotkania z Bogiem i nawiązania z Nim ponownie doskonałej wspólnoty (por. Oz 2, 16-25)²³.

Z pojęciem grzechu jako wejściem w stan zniewolenia łączy się obecna w pismach proroków symbolika brudu, z którego jedynie Bóg może nas obmyć: „Gdy Pan obmyje brud Córy Syjońskiej i krew rozlaną oczyści w Jerozalemie” (Iz 4, 4); „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, staną się jak wełna” (Iz 1, 18). Rytualne obmycia zewnętrzne to czynności symboliczne, które nie tylko oznaczały, lecz także powodowały oczyszczenie z grzechów: „Oczyść swe serce z nieprawości, Jerozolimie, abyś została ocalona!” (Jr 4, 14). Ostatecznie jednak to sam Bóg dokonuje oczyszczenia ludzkiego serca: „Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego! Stwórz, o Boże we mnie serce czyste!” (Ps 51, 4, 12). Prorokowi Ezechielowi Bóg oznajmił: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy i od wszystkich waszych bożków”(Ez 36, 25)²⁴.

W ten sposób naród, który doświadczył grzechu jako stanu zniewolenia i brudu, odczuwał jednocześnie pragnienie uwolnienia się od ciążących na nim nieprawości (Ps 130; Ps 141, 3). Dlatego od czasu niewoli pokorne wyznanie grzechów stało się zwyczajem Izraelitów (por. Jr 31, 19, Ezd 9, 6; Ne 1, 6; 9, 16. 16; Dn 9, 5). Wyznanie to już wcześniej wyrażało w swej istocie myśl, że każdy grzech, nawet ten przeciwko bliźniemu (por. Kpł 5, 21; 2 Sm

²² Uwidacznia to kontrast dwóch fonetycznie podobnych słów *qedôšim* (święty) i *qedêšôth* (cudzołożny).

²³ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 472-474.

²⁴ Por. L. SZABÓ, *Czysty*, [w:] STB, s. 194-198.

12, 13), jest ostatecznie wykroczeniem przeciwko Bogu (por. Kpł 26, 40), które ze sługi Jahwe przemienia człowieka w niewolnika grzechu²⁵.

Pojęcie grzechu w pismach prorockich traktowane jest w sposób bardzo zróżnicowany i rozpatruje się je najczęściej w perspektywie historiozbowczej, nawiązując do kluczowego wydarzenia w dziejach Izraela, jakim była niewola egipska i cudowne wyzwolenie z niej. Grzech przybiera formę krzywdy i ucisku społecznego (Amos), występuje jako antyteza miłości Jahwe i wewnętrzne zniewolenie (Ozeasz), opiera się na pysze i zarozumiałości ludzkiej (Izajasz), w swoich skutkach zrywa przymierze między Bogiem a narodem wybranym i prowadzi do sytuacji ponownej niewoli (Jeremiasz). Prorocy nie podają jednak definicji grzechu, ale poprzestają na dokładnym opisie jego przejawów i konsekwencji. Szybkie rozszerzanie się zła i łatwość, z jaką ulega mu człowiek, sprawiają, że grzech jawi się jako bolesna tajemnica naznaczona duchowym zniewoleniem i poczuciem bezsilności.

Gdańsk

KS. JACEK BRAMORSKI

²⁵ Por. Z. MAŁECKI, *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, art. cyt., s. 127-136.