

KS. JAN TADEUSZ JACHYM

## EZ 18, 20 – NAUKA O ODPOWIEDZIALNOŚCI INDYWIDUALNEJ

### WPROWADZENIE

W Biblii problem odpowiedzialności idzie w parze z wiarą w sprawiedliwość Jahwe. Eichrodt pisze, że sprawiedliwość Jahwe jest wyrazem miłosnej wierności do Narodu Wybranego opartej na Przymierzu<sup>1</sup>. Wierzyli w nią prorocy, wierzył również cały Naród Wybrany. Izraelici wierzyli niezłomie w absolutną sprawiedliwość Boga, choć zawężali jej pojęcie do czasu teraźniejszego. Zgodzić się trzeba z tezą Kocha, że w tekstach Biblii brak pojęcia odpowiedzialności czy słowa na oznaczenie „karania”<sup>2</sup>. Wyciągnięcie z tego jednak wniosku, że w ST w ogóle nie było idei odpowiedzialności za czyny i odpłaty Bożej jest nieuzasadnione. Brak terminu na określenie jakiegoś pojęcia nie wyklucza znajomości jego treści i zakresu. Modyfikacji twierdzenia Kocha dokonał Horst. Każdy zły czyn człowieka powoduje „uruchomienie” działalności Boga i odpłatę przez wykonanie prawa. Człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny<sup>3</sup>.

Człowiek biblijny w świecie porządku moralnego szukał usprawiedliwienia popełnionych czynów. Nie znając idei sądu po śmierci, tylko ten świat uważał za miejsce Bożej sprawiedliwości. Cały zaś Naród Wybrany, stanowiący jedność w czasie i przestrzeni w oparciu o Przymierze, doświadczał sprawiedliwości Jahwe. I stąd, zdaniem Kaufmanna, pochodzi wiara w odpowiedzialność zbiorową całego *‘ām s<sup>e</sup>gullāh*<sup>4</sup>. Silna więź społeczna utrwalona przez Przymierze z Jahwe bez wątplenia dawała pierwszeństwo etyce i odpowiedzialności zbiorowej, nie wykluczając indywidualnej<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Zob. W. Eichrodt, *Theologie des AT*, t. I, Stuttgart<sup>6</sup> 1959, s. 155.

<sup>2</sup> Por. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament*, ZTK 52 (1955), s. 1–42.

<sup>3</sup> Całość dyskusji wśród egzegetów wywołanej opinią K. Kocha przedstawia J. G. Gamrnie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, CBQ 27 (1970), s. 1–12.

<sup>4</sup> I. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, s. 33.

<sup>5</sup> J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958, s. 131; zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 7–20.

Najstarsze wypowiedzi etyczne ST skierowane są nie tylko do całej społeczności, ale i do poszczególnego członka społeczności Izraela. Świadectwem wymownym jest tradycja Przymierza (Wj 21–23), według której każdy Izraelita odpowiada za zachowanie Przymierza. Zależność wiary i moralności grupy społecznej czy narodu od postawy jednostek danej zbiorowości jest oczywista<sup>6</sup>. Indywidualny aspekt religii Izraela podkreślają już stare teksty Biblii<sup>7</sup>. A skoro jednostka ma swoje zadanie i miejsce w starożytnych tradycjach Narodu Wybranego, to nie do przyjęcia jest pogląd o powolnym przejściu od odpowiedzialności zbiorowej do indywidualnej – jak sądzili m.in. Stade, Wellhausen, Duhamel, Lods i Gunkel.

I tak, zgodnie z hipotezą naturalnego rozwoju wstępującego religii w Izraelu, krytycy XIX wieku – Stade, Wellhausen – twierdzili, że w czasach starożytnych indywidualizmu religijnego, a z nim i indywidualnej odpowiedzialności całkowicie było brak. Dopiero wraz z niewolą babilońską Jeremiasz i Ezechiel mieliby sformułować zasadę osobistego stosunku jednostki do Boga<sup>8</sup>. Stade twierdzi, że w religii Izraela nie chodzi o stosunek między Bogiem a poszczególnym człowiekiem, ale o stosunek ludu izraelskiego do Jahwe<sup>9</sup>. Według tegoż, aż do VI wieku brak zupełnie indywidualnej nagrody w Izraelu – Jahwe zajmował się dobrem całego narodu, a nie jednostkami<sup>10</sup>. Jest to tym bardziej niemożliwe do uznania, że zachowane teksty z religii Egiptu, Hetytów i Mezopotamii mówią o jednostce. Określają jej obowiązki względem bóstwa i pouczają o osobistej odpowiedzialności za czyny. Świadczą o tym teksty egipskie: *Nauka dla Merikare*, *Dialog mizantropa*, *Spowiedź Negatywna*, *Mądrość Amenemope* czy inskrypcje z grobowca Petozirisa. Wśród innych tematów, podkreślają osobowy charakter religii, konieczność odpowiedzialności jednostki za dokonane czyny. Głoszą nawet sąd Ozyrysa nad każdym indywidualnie po śmierci.

W zagadnieniu zakreślonym w naszym temacie nie mieści się odpowiedzialność kryminalna jednostki, która jest sprawą ustawodawstwa społecznego. Chociaż i tę można wykazać w starożytnych tekstach prawnych i w Piśmie Świętym. Artykuł zajmuje się nauką Ezechiela o odpowiedzialności jednostki wobec Boga, która zawiera myśl o Bożej odpłacie, nagrodzie i karze.

Proroka Ezechiela uważa Albright za czołową postać duchową judaizmu w okresie niewoli babilońskiej. Dyskusję egzegetów nad czasem powstania i jednolitością księgi Ezechiela przedstawia Mayer we wstępie szczegółowym do Starego

<sup>6</sup> Por. J. de Fraigne, *Indivdue et société dans la religion de l'AT*, Bib 33 (1952), s. 328.

<sup>7</sup> Rdz. 18, 23; 20, 4; 26, 7–11; 2 Sm 3, 39; 14, 32; 1 Krl 25, 4; 2 Krl 19, 34; 8, 19.

<sup>8</sup> Zob. Jr 31, 29–30; Ez 18, 1–32; W Zimm erli, *Ezechiel I*, BKAT, Neukirchen 1969, s. 418.

<sup>9</sup> Zob. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I–II, Copenhagen 1926, s. 20.

<sup>10</sup> Por. J. Hempel, *Gebet und Frömmigkeit im AT*, Göttingen 1922, s. 20.

Testamentu. Ostatnio Steinmann i Fohrer wracają do poglądu tradycyjnego, że Księga Ezechiela co do swej treści pochodzi zasadniczo od samego Ezechiela<sup>11</sup>.

Lods w pracy o prorokach izraelskich podaje cechy nowej formy religii jahwistycznej, które według niego pochodzą wprost od Ezechiela. Są to: prawo kapłańskie, apokaliptyczna eschatologia, indywidualna moralność<sup>12</sup>. Podkreślając rolę jednostki w religii, głosi prorok odpowiedzialność indywidualną w kilku tekstach, a szczególnie zajmuje się nią w 18 rozdz. Księgi<sup>13</sup>. Procksch, omawiając rozdział 18 Księgi Ezechiela łącznie z 14, 12–20, twierdzi, że jądro myśli rozdziału 18 zawiera się już w Dekalogu<sup>14</sup>. Egzegeta Cooke, komentując tenże 18 rozdz. Księgi, zauważa, że Ezechiel przewyższa Habakuka i Jeremiasza w ujęciu problemu odpowiedzialności, bo ci mieli trudności z pogodzeniem sprawiedliwości Bożej i cierpień, jakie spadły na Naród Wybrany<sup>15</sup>.

Podobnie jak Jeremiasz (Jr 31, 29), Ezechiel w 18, 1–32 rozprawia się z przysłowiem „Ojcowie zjedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom”, które rozpowszechniło się w latach niewoli. Odrzuca je we wszystkich możliwych zastosowaniach. Odpowiedzialność zbiorową sprowadza do właściwych rozmiarów. Podkreśla natomiast zadania jednostki w dobie upadku i rozbitcia Izraela – *‘ām s<sup>e</sup>gullāh* Jahwe. Każdy Izraelita musi prowadzić sprawiedliwe życie i osobiście będzie ponosił za nie odpowiedzialność przed Bogiem<sup>16</sup>.

Analiza egzegetyczno-teologiczna, pozwoli na stwierdzenie, czy nauka Ezechiela o odpowiedzialności jest czymś nowym w Biblii, czy aktualizacją starej tradycji etycznej dotyczącej jednostki.

## 1. EZ 18, 20 – KRYTYKA TEKSTU I EGZEGEZA

Osoba, która zgrzeszyła, ta umrze.  
Syn nie poniesie kary za grzechy<sup>a)</sup> ojca,  
a ojciec kary za grzechy<sup>a)</sup> syna.  
Sprawiedliwość sprawiedliwego<sup>b)</sup> będzie istnieć  
w nim samym, a wina bezbożnego<sup>c)</sup> w nim samym  
istnieć będzie

<sup>a)</sup> *ba ‘āwôn* – w wierszu 20 występuje dwukrotnie.

<sup>11</sup> J. Steinmann, *La prophete Ezéhiél et les debuts de l'exil*, Paris 1935, s. 10–14; G. Fohrer, *Ezechiel*, Tübingen 1955, s. 8–12. Zob. W Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, Warszawa 1991, s. 12–17.

<sup>12</sup> A. Lods, *Les prophetes d'Israel*, Paris 1935, s. 259 n.

<sup>13</sup> Zob. Ez 3, 16–21; 14, 12–20; 18, 1–32; 33, 1–20.

<sup>14</sup> O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, s. 576.

<sup>15</sup> G. A. Cooke, *The Book of Ezechiel*, Edinburg 1936, s. 196.

<sup>16</sup> H. Haag, *Was lehrt die literarkritische Untersuchung des Ezechiel – Textes?* Freiburg 1943, s. 83. Zob. J. Jachym, *Ez 18 – Tora Prorocza, Analiza literacka 18 rozdz. Księgi Ezechiela*, [w:] *Światła Prawdy Bożej*, pr. zbior., Łódź 1996, s. 86–102.

LXX oddaje przez – *tén adikian* = krzywda, przestępstwo. Tłumaczenie LXX upewnia w przekonaniu, że termin *ʿāwôn* oznacza zamierzone uchybienie, wykroczenie, czyli winę. Na taki sens tego pojęcia wskazuje partykuła *bā*, która wyraża uczestnictwo jednostki, udział w czymś, tu w winie za grzech – por. F. S p a d a f o r a, *Ezechiele*, Marietti 1951, s. 150. Termin *ʿāwôn* występuje z reguły z *naša*, którego w w. 20 brak.

<sup>b)</sup> *hassadîq* – LXX tłumaczy przez *ʿéleos*, co wskazuje na osobę pełną dobroci – por. Strack – Billerbeck I, s. 386–388. BHS oddaje to słowo z rodzajnikiem, co nadaje mu konkretyzację indywidualną, a nie tylko ogólne, osoby sprawiedliwej. LXX opuszcza ten rodzajnik.

<sup>c)</sup> *hārāša* – za taką lekcją opowiada się BHS w oparciu o Targum oraz liczne manuskrypty hebrajskie – por. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. I–III, 1956–1962; P. de L a g a r d e, *Hagiographa Chaldaicae* 1972.

LXX opuszcza rodzajnik – teksty przedstawiają obydwie możliwości – zob. Ez 3, 18–21; 13, 22; 18, 24–26 n; 33, 12.

Za lekcją odnoszącą się do indywidualnej jednostki popełniającej przestępstwo, przemawia dodany przez autora rodzajnik.

Zdanie „Osoba, która zgrzeszyła, ta umrze” nie jest własną myślą Ezechiela. Posługuje się sformułowaniem podobnie jak prorok Jeremiasz (31, 29–30), które zna już 2 Księga Królewska, a szczególnie Księga Powtórzonego Prawa<sup>17</sup>. Pesch widzi w tym ostatnim tekście (Pwt 24, 16) dawną tradycję rodową przechowywania w źródle D. W tej wypowiedzi Ezechiel nawiązuje do tej tradycji, chcąc przypomnieć, że prawodawstwo izraelskie od dawna przewidywało obok kar zbiorowych, również i karę indywidualną<sup>18</sup>. W paralelnych tekstach występuje formuła: „każdy umrze za swój własny grzech” (2 Krl 17, 6). W odróżnieniu od tego sformułowania o znaczeniu warunkowym „każdy, ktokolwiek”, Ezechiel wprowadza bliższą konkretyzację personalną, używając zwrotu: „osoba, która zgrzeszyła, ta umrze” (Ez 18, 20).

Termin *nefeš* obok *rûah* i *bāšār* występuje w Biblii na oznaczenie człowieka. Na podstawie treści tych pojęć można stworzyć obraz człowieka w Starym Testamencie. Omawia je J. Scharbert w swym studium o człowieku w ST, poczynając od najstarszego *rûah*<sup>19</sup>. Wyraz biblijny *nefeš* w różnych znaczeniach występuje w Piśmie Świętym ST aż 755 razy. Etymologię tego słowa wywodzi Imschoot od akadzyjskiego „*napištu*” i ugaryckiego „*npš*”<sup>20</sup>.

*Nefeš* występuje we wszystkich źródłach Pięcioksięgu, gdzie ma różne znaczenia<sup>21</sup>, choć wszystkie wskazują na to, czym człowiek odróżnia się od innych istot. W przepisach o zakazie spożywania krwi w Kpł 17, 11 nn *nefeš* ma znacze-

<sup>17</sup> Zob. 2 Krl 14, 6; Pwt 24, 16; a także por. Rdz 18, 1–23 i 2 Sm 24, 17.

<sup>18</sup> W. P e s c h, *Vergeltung* [w:] *Bauer*, BTW II, Graz 1962, s. 1120.

<sup>19</sup> J. S c h a r b e r t, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967, s. 102.

<sup>20</sup> P. v o n I m s c h o o t, *Theologie de l'Âncien Testament*, II, Paris 1956, s. 16–26.

<sup>21</sup> Zob. m.in. w źródle J: Rdz 2, 7; 7, 22; 19, 17; 32, 31; 44, 30; Wj 4, 19; w E: Rdz 35, 18; 45, 27; Lb 23, 10; w D: Pwt 12, 23; 14, 26; 18, 6; 23, 25; w P: Rdz 17, 14; Wj 31, 14; Kpł 7, 20; 25, 27; Lb 9, 3; 15, 30.

nie zaimka osobowego, jak w większości przypadków w P, a także znaczenie siedziby życia jak w źródle D.

„Albowiem życie ciała jest we krwi – *kī nefeš habbāšār bādām*. Ja dałem ją dla was za was – *l<sup>e</sup> kapēr ‘al – nafšōtēkem*, gdyż krew może dokonać prześlągnięcia przez życie, jakie się w niej znajduje – *kī – hadām hū’ banefeš j<sup>e</sup> kapēr*. Wyraźne znaczenie osoby ma *nefeš* w przepisach kultowych, kończących się formułą wykluczania ze społeczności izraelskiej – *nikr<sup>e</sup>tah hanefeš hahi<sup>3</sup> m ē ‘ammejāh* (Kpł 7, 20; Lb 9, 3).

Takie samo znaczenie występuje w kazuistycznych sformułowaniach zaczynających się od *nefeš ki*, np. Kpł 2, 1; 4, 2; *nefeš im* – Kpł 4, 27; 5, 7 *nefeš āšer* – Kpł 5, 2; 7, 18. Scharbert, mając te formy gramatyczne na uwadze, proponuje przekład *nefeš* przez określenie „osoba”, chociaż podstawowe znaczenie jest niejasne, związane z oddechem istoty żywej<sup>22</sup>.

Terminu *nefeš* używa Ezechiel w swej Księdze wielokrotnie<sup>23</sup>. W rozdziale 18 występuje to pojęcie w wierszu 4, gdzie znajduje się formuła powtórzona później w wierszu 20 tegoż rozdziału: „*hā nefeš hahotēt kī’ tāmūt* – osoba, która zgrzeszyła ta umrze”. Zimmerli zaznacza w komentarzu, że współczesne tłumaczenia nie znajdują równoważnego w treści pojęcia do *nefeš*. Według niego *nefeš* wskazuje na osobę w jej indywidualnej działalności życiowej<sup>24</sup>.

Haag<sup>25</sup> wskazuje na ścisły związek językowy omawianego zdanie ze sformułowaniem prawodawstwa izraelskiego zawartego w źródle P. – *nefeš kī tehotā* (Kpł 4, 2; 5, 1.17.21).

Analiza egzegetyczna słowa *nefeš* doprowadza do wniosku, że w cytowanych wyrażeniach oznacza ono osobę, braną oddzielnie jako konkretne indywiduum. Takie znaczenie – konkretnej jednostki ludzkiej w aspekcie osobowej działalności, będzie miało *nefeš* w tekście Ez 18, 20. Dlatego za swoje czyny każdy indywidualnie otrzyma nagrodę lub karę, co podaje prorok w rozważaniu przeprowadzonym w rozdz. 18 Księgi. Nawiązując do przytoczonego przysłowia, tak ojciec, jak i syn, każdy będzie indywidualnie otrzymywał za sprawiedliwość – „życie”<sup>26</sup>, a za grzech – „śmierć”<sup>27</sup>. To ukierunkowanie wypowiedzi proroka ku jednostce podkreślają pojęcia: *ḥattā’ t, ‘a wōn*, rasa. Nie są one pojęciami czysto teologicznymi. Wpierw były używane w mowie potocznej – miały znaczenie zaczerpnięte z codziennego życia. Później przeniesiono je na oznaczenie winy, grzechu, przestępcy.

<sup>22</sup> Por. J. Scharbert, dz. cyt., s. 24.

<sup>23</sup> Ez 13, 18–20; 14, 15.20; 18, 4.20.27; 22, 27; 33, 6.

<sup>24</sup> Por. W. Zimmerli, kom. cyt., I, s. 393.

<sup>25</sup> H. Haag, dz. cyt., s. 84 n.

<sup>26</sup> Ez. 18, 9.17.19.21.23.28.32.

<sup>27</sup> Ez 18, 13.18.20.24.26.

Rdzeń *h-t* występuje w Biblii 600 razy, zarówno jako czasownik, jak i rzeczownik. W formie czasownikowej *hātā* oznacza „zabłądzić”, „nie dojść do celu” (Iz 65, 20; J b 5, 24;). Wyrażenie *hātā* z przyimkiem *l*<sup>e</sup> oznacza Boga, którego grzech obraża i wobec którego zaciąga się winę (Rdz 43, 9; Lb 32, 33;). *Hātā* łączy się także z przyimkiem *b*<sup>e</sup> i wówczas bliżej określa czyn grzeszny (Kpł 4, 2.27; 5 22). Rdzeń *h-t* w formie rzeczownikowej *hēt* ma znaczenie synonimiczne z *‘āwôn* i *peša*<sup>c</sup>. Wyraz *hēt* w połączeniu z *hajāh* i z przyimkiem *b*<sup>e</sup> oznacza „obciążyć się grzechem” (Pwt 15, 9; 23, 20). Przymiotnikiem od *h-t* jest *hātā*<sup>7</sup>, tj. błądzący, grzeszący. Prorok Amos, np. nazywa Izraela „grzesznym ludem” – *hata’ é ammi* czy „grzesznym królestwem” – *mamalākāh hattā’āh* (Am 3, 8.10). Beaucamp uważa, że rdzeń *h-t* nie jest określeniem natury jakiegoś czynu, ale przedstawia sytuację powstającą przez ten czyn<sup>28</sup>.

Ezechiel używa w 18, 20 *hāhote’t* – participium qal. na rodz. żeński. Rodzajnik wskazywałby na konkretną osobę w jej indywidualnym działaniu, dlatego grzech popełniony jest osobistym grzechem jednostki.

Tę indywidualnie przypisaną winę, jeszcze bardziej zaznacza termin *‘āwôn* użyty z partykułą *bā*<sup>29</sup>. W Piśmie Świętym występuje 231 razy. Oznacza nie tylko ogólnie grzech jak *hātā*<sup>7</sup>, ale zamierzone uchybienie – świadome. Dlatego mocniej niż *hātā*<sup>7</sup> podkreśla zaciągniętą winę przez osobę przekraczającą Dekalog. Temat *‘āwôn* jest zbliżony do dwóch arabskich terminów „wy” – skrzywdzić i „ywy” – zejść z należytej drogi<sup>30</sup>. Przeważnie występuje w formie rzeczownikowej. *‘Āwôn* – to odwrócenie się od Jahwe i jego *bērit*, powoduje, że Izraelita tak postępując, jest Bogu coś winien, co powinien Mu oddać<sup>31</sup>. Status constructus z partykułą *bā*, występujący w tekście Ez 18, 20, wyraża świadome uczestnictwo jednostki, niezależnie czy ojca, czy syna, w grzechu i zaciągniętej winie.

Trzeci termin – *raša*, który używa Ezechiel w formie rzeczownikowej określa osobę popełniającą czyn grzeszny. Pojęcie wzięte z terminologii prawniczej, grzesznika nazywa winowajcą – *raša*<sup>32</sup>. Niewątpliwy fakt zaciągnięcia winy przez winowajcę osobiście podkreśla konstrukcja gramatyczna złożona z rzeczownika i participium rodz. żeńskiego qal. Septuaginta oddaje *raša* 142 razy przez *asebés* – bezbożnik, a 72 razy przez *hamartolós* – grzesznik, 31 razy przez *ánomos* – niegodziwiec. Zatem w Ez 18, 20 grzech (*hātā*) – rozluźnia więź z Bogiem albo zrywa Przymierze, a istota winy (*‘āwôn*) polega na tym, że każdy in-

<sup>28</sup> Por. E. Beaucamp, Péché, DBS 37 (1962), s. 442.

<sup>29</sup> Zob. Köhl-Baum, 689; G. von Rad, *Theologie des AT*, t. I, s. 276 n, t. II, 286, Berlin 1969<sup>2</sup>; H. Haag, BL, s. 1664–1674.

<sup>30</sup> E. Beaucamp, art. cyt. s. 443.

<sup>31</sup> R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1967<sup>2</sup>, s. 238.

<sup>32</sup> Zob. P. von Imshoort, dz. cyt., t. II, s. 279.

dywidualnie odpowiada w czynie i zachowaniu właściwemu stosunkowi do Boga, a tym samym staje się winowajcą (*raša*) wobec Jahwe.

Przeciwieństwem grzesznika u Ez 18, 20 – to sprawiedliwy Izraelita, u którego sprawiedliwość jest zasadą postępowania. Podstawowym znaczeniem wyrazów *sedāqāh* lub *sedeq* jest postępowanie zgodne z obowiązującą normą<sup>33</sup>. Na podstawie nakazu Bożego dotyczącego posługiwania się sprawiedliwymi miarami i wagami, Izraelici nie mieli wątpliwości, jaką treść zawiera słowo „sprawiedliwość” i co oznacza być sprawiedliwym (Kpł 19, 36). Słowo „sprawiedliwość” oznaczało więc normę, przymiotnik „sprawiedliwy” odnosił się do tego, kto wykonywał wszystkie obowiązki z niej wypływające, które dotyczyły tak życia religijnego, jak i społecznego<sup>34</sup>.

Sprawiedliwość jest niezmienną zasadą postępowania Bożego. Wynika ona z Jego natury i Przymierza, które zawarł z Narodem Wybranym. Stąd wszystkie nakazy Jahwe, jak stwierdza Heinisch<sup>35</sup> są wyrazem woli Bożej skierowanej do człowieka. Jednostka z kolei w stosunku do Boga i bliźniego powinna wypełniać wymagania tej normy. Słusznie von Rad zaznacza, że sprawiedliwość jest najwyższą wartością, która powinna kierować całym życiem człowieka<sup>36</sup>. Cazelles opowiada się za rozumieniem sprawiedliwości w Starym Testamencie jako normy. Argumentem o charakterze filologicznym jest fakt, że w języku arabskim „sprawiedliwość” oznacza postępowanie zgodne z prawem<sup>37</sup>. Idea sprawiedliwości jest wrodzona ludzkiej naturze. Ona zarówno w życiu społeczności, jak i jednostki jest czymś istotnym.

Sprawiedliwość jest zawsze relacją między dwoma podmiotami. Kiedy Bóg ją czyni, sprawiedliwość jest dowodem istnienia Jahwe; kiedy zaś człowiek, przynosi mu nagrodę błogosławieństwa Bożego, które objawia się długim i szczęśliwym życiem. Takie życie według mentalności semickiej będzie znakiem istnienia sprawiedliwości w jednostce ją spełniającej, jak zauważa Ezechiel 18, 20.

To kazuistyczne przedstawienie grzesznika w przeciwieństwie do sprawiedliwego, podsumowuje prorok, ogłaszając śmierć – bezbożnemu, a życie sprawiedliwemu, każdemu indywidualnie – *‘ālājw*. Zimmerli widzi w tym sformułowaniu wpływ rytuału sądowego odbywanego w bramie miasta, jak również rytuału liturgicznego, w czasie których każdemu winowajcy osobiście ogłasza się wyrok śmierci<sup>38</sup>. Fohrer jest zdania, że za grzech bezbożny przedwcześnie umrze, a sprawiedliwość istniejąca w jednostce będzie przez Boga nagrodzona długim ży-

<sup>33</sup> Tamże, t. I, s. 71.

<sup>34</sup> H. Cazelles, *À propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB 58 (1951), s. 169.

<sup>35</sup> P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, Bonn 1940, s. 57.

<sup>36</sup> G. von Rad, dz. cyt., t. I, s. 368.

<sup>37</sup> H. Cazelles, art. cyt., s. 170.

<sup>38</sup> W. Zimmerli, *Ezechiel*, kom. s. 410.

ciem<sup>39</sup>. Interpretacja Spadafora ujmuje „śmierć” nie tylko w sensie fizycznym, jest ona również symbolem kary pozaziemskiej wymierzonej każdemu indywidualnie<sup>40</sup>.

Analiza egzegetyczna doprowadza do wniosku, że Ezechiel w 18, 20, posługując się formułą z dawnych tradycji etycznych, zwraca się bezpośrednio do indywidualnego człowieka, jako świadomej i odpowiedzialnej za czyny osoby ludzkiej. Prorok w 20 w., jak i w całym rozdziale 18, podkreśla dwie zasady, że człowiek jest wolny w wyborze postawy wobec Boga, Jahwe zaś nie jest obojętny wobec ludzkich czynów i każdego indywidualnie będzie nagradzał lub karał. Opierając się na powadze Jahwe, Ezechiel przedstawia naukę o osobistym stosunku człowieka do Boga: „Oto wszystkie osoby są moje: tak osoba ojca, jak osoba syna. Są moje” (Ez 18, 4).

## 2. TREŚĆ TEOLOGICZNA 18 ROZDZ. KSIĘGI EZECHIELA

Haag, omawiając formę literacką niektórych rozdziałów Księgi Ezechiela, między innymi i rozdz. 18, dochodzi do przekonania, że Ezechiel jest prorokiem – teologiem. Jego zaś księga bardziej niż jakakolwiek księga ST jest przepelniona czcią dla Jahwe pełnego majestatu i świętości, a równocześnie tak dobrego, że raczył zbliżyć się do Narodu Wybranego, wśród którego zamieszkał<sup>41</sup>. Fohrer i Spadafora przyjmują, że 18 rozdz. tej Księgi powstał przed zburzeniem Jerozolimy<sup>42</sup>. Bertholet w drugim wydaniu swego komentarza, również godzi się na powstanie tego rozdziału przed 586 r. Jego zdaniem przysłowie o winnych jagodach ma w tym czasie swoje właściwe miejsce (Sitz im Leben)<sup>43</sup>. Zdaniem Spadafora<sup>44</sup> wygnańcy ściśle łączyli swój los z losem Jerozolimy. Jej zburzenie, które prorok zapowiedział, odbierało im nadzieję szybkiego powrotu. Sądzi, że przedłużanie się kary jest nieproporcjonalne do winy, a więc są obciążeni karą za winy przodków. To przekonanie prowadziło konsekwentnie do uznania, że nawrócenie i pokuta nic tu nie zmieniają. Stąd zrodziło się powiedzenie: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom”.

Wypowiedź Ezechiela w rozdz. 18 była odpowiedzią na trudności wygnańców, którzy nie widzieli powodów skłaniających ich do nawrócenia. W nowych warunkach historycznych – niewola (w. 2), Ezechiel zapowiada dezaktualizację odpowiedzialności zbiorowej. Izrael i Juda przestały być państwami. Prorok całą argumen-

<sup>39</sup> G. Fohrer, dz. cyt., s. 100.

<sup>40</sup> F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino 1951, s. 380.

<sup>41</sup> Por. H. Hagg, dz. cyt., s. 79–96.

<sup>42</sup> G. Fohrer, dz. cyt., s. 98; F. Spadafora, dz. cyt., s. 146; zob. J. Jachym, art. cyt., s. 94–96.

<sup>43</sup> A. Bertholet, *Hesekiel*, Tübingen 1936, 69.

<sup>44</sup> F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, s. 376–384.

tację za aktualnością odpowiedzialności osobistej każdego Izraelity przeprowadza, posługując się określonym rodzajem literackim, a mianowicie Torą proroczą<sup>45</sup>. Cazelles widzi tu również nawiązanie do tradycji kapłańskiej<sup>46</sup>. Rozważając przypadek sprawiedliwego ojca i złego syna oraz sprawiedliwego syna i złego ojca, Ezechiel nawiązuje do tradycji odpłaty do trzeciego i czwartego pokolenia.

W nowych warunkach życia Izraela koncepcja odpowiedzialności indywidualnej wyraźnie zarysowana w prawie apodyktycznym od początku jahwizmu w Izraelu z naciskiem powtórzona przez deuteronomistów, otrzymuje potężny wyraz w słowach Ezechiela 18, 20: „Umrze tylko osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec – za winę swego syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występki zaś występnego na niego spadnie”.

Nauka o odpowiedzialności nie leży, zdaniem Haaga, w centrum myśli Ezechiela, ale ma właściwe sobie miejsce w całości jego teologii. Poprawne odczytanie, jak Ezechiel ujmuje odpowiedzialność indywidualną, nastęrcza trudności ze względu na wyjątkowy charakter rozdz. 18 i teoretyczno-schematyczny sposób przedstawienia zawartych w nim myśli. Całość rozważań rozdz. 18 sprowadza prorok do naczelnej tezy, że sprawiedliwość daje życie, a niesprawiedliwość (grzeszność) powoduje śmierć<sup>47</sup>. Na tej przeciwstawności: sprawiedliwy – grzesznik, Ezechiel uwypukla myśl, że tak ojciec, jak i syn będą odpowiadać osobiście za czyny, które popełnili. Wiersz 19 tego rozdziału przytacza zdanie, jakby wyjęte z dialogu ludu z Jahwe:

„Dlaczego syn nie odpowiada za winy swego ojca?”

Odpowiedź jest jednoznaczna:

„Ależ syn postępował według prawa i sprawiedliwości, zachowywał wszystkie moje ustawy i postępował według nich, a więc powinien żyć”.

Po tej wypowiedzi następuje uroczysta deklaracja Jahwe w w. 20, że każdy będzie odpowiadał osobiście za czyny, bo wszystkie jednostki – należą do Boga (w. 4). Jahwe jako Stwórca i na mocy Przymierza z narodem mógłby zastosować odpowiedzialność zbiorową, to jednak kieruje się zupełną sprawiedliwością: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy”. Sprawiedliwość lub bezbożność będzie odtąd według Ezechiela podstawą do rozrachunku z Bogiem każdego indywidualnie. Powtórzenie przez Ezechiela 18, 20 zwrotu Pwt 24, 16 wskazuje, że sama myśl teologiczna tego rozdziału nie jest czymś nowym. Ezechiel, kładąc jednak nacisk na osobistą odpowiedzialność, chce przewyciężyć tragiczne poczucie

<sup>45</sup> Zob. J. Harvey, *Collectivisme et individualisme Ez 18, 1–32 et Jér 31, 29*, ScE 10 (1958) s. 167–202; por. J. Jachym, art. cyt., s. 97–102.

<sup>46</sup> H. Cazelles, *À propos du Pentateuque*, Bib. 35 (1954), s. 286.

<sup>47</sup> H. Haag, dz. cyt., s. 122–124; W. Zimmerli, „Leben” und „Tod” im Buche des Propheten Ezechiel, ThZ 13 (1957), s. 494–508.

wygnañców, które powstało na gruncie etycznego kolektywizmu w ramach Narodu Wybranego<sup>48</sup>.

Na pytanie, czy istnieje moralna odpowiedzialność kolektywna za winy przodków, Ezechiel daje odpowiedź przeczącą zarówno w 18, 20, jak i w innych tekstach Księgi<sup>49</sup>. Każdy członek społeczności Izraela odpowiada indywidualnie za popełnione czyny. Tę odpowiedzialność podkreśla słownictwo w. 20. Termin *nefeš* ma znaczenie indywidualnej osoby, co podkreśla jeszcze użyty rodzajnik. Formy gramatyczne *ḥātā' cāwon* i *raša*, wskazują na grzech i winę osoby branej pojedynczo, w oddzieleniu od grupy. Zwrot *cālājw tih<sup>e</sup>jeh* – mówiący o trwaniu, istnieniu czegoś w jednostce – podkreśla ideę odpowiedzialności osobistej każdego Izraelity.

Przez zejście z drogi Bożych przykazań (*ḥātā*) człowiek osobiście i świadomie popełnia grzech (*cāwon*) i staje się winny (*raša*) wobec Boga. Za grzech będzie odpowiadał on sam, a nie cały naród kolektywnie. Karą będzie śmierć<sup>50</sup> – *tāmūt* (18, 20). Tu, użyty jest imperfectum – *qal*, podobnie jak i w 4 w.<sup>51</sup> Natomiast w. 13 użył prorok *môt jūmāt* – infinitivus *qal* i forma osobowa *hofal* oraz formułę młodszą *dāmāw bō* – jego krew będzie nad nim – co oznacza nie rodzaj kary, ale odpowiedzialność winnego za jego śmierć.

Egzegeci nie są zgodni, co oznacza kara śmierci. Zdaniem Bertholeta, Ezechiel ma na myśli katastrofę z 586 r. i „śmierć” rozumie w sensie fizycznym, w konkretnym czasie historii<sup>52</sup>. Haag sądzi, że zarówno Ezechielowe pojęcie „życia” i „śmierci” nie można tłumaczyć w aspekcie historycznym. To znaczy „życie” jest tylko w Judzie i Jerozolimie, a w Babilonii jest tylko „śmierć”. Raczej w wewnętrznym i zewnętrznym postępowaniu człowieka objawi się albo „życie”, albo „śmierć”<sup>53</sup>. Fohrer idzie dalej, uważając, że Ezechiel zapowiada przez „*tāmūt*” szybką i przedwczesną śmierć w sensie fizycznym, ale osobie grzesznej indywidualnie<sup>54</sup>. Tę myśl zauważył już Frey, pisząc w 1920 r., że Ezechiel zna także życie, które zależy od postępowania moralnego każdej jednostki. Człowiek żyje, jeśli zachowuje przykazania, umiera, jeśli popełnia grzech<sup>55</sup>. Inaczej interpretuje to pojęcie Spadafora. Zgadza się, że „śmierć” należy rozumieć w sensie fizycznym, ale równocześnie jest ona symbolem kary pozaziemskiej. Jest przeko-

<sup>48</sup> Zob. Th. C. Vriesen, *Theologie des Alten Testaments*, Wageningen 1956, s. 279–281.

<sup>49</sup> Zob. Ez 3, 16–21; 14, 12–20; 33, 1–20.

<sup>50</sup> Karę zapowiada Ez w: 3, 19.21; 18, 4.13.18.20.26; 33, 4–6.8.9.12.13.

<sup>51</sup> Köhl-Baum, 507 n. Śmierć jako kara za przestępstwo prawa Bożego w Pięcioksięgu, zob. Wj 21, 15–17; 31, 14.15; Lb 15, 35; 35, 16–21; Kpł 20, 2; 24, 16.

<sup>52</sup> Por. A. Bertholet, *Hesekiel*, Tübingen 1936, s. 68; zob. W. Zimmerli, *Die Eigenart der Prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Betrag zum Problem an Hand von Ez 14, 1–11*, ZAW 66 (1954), s. 1–26.

<sup>53</sup> H. Haag, dz. cyt., s. 104.

<sup>54</sup> G. Fohrer, dz. cyt., s. 100.

<sup>55</sup> J. B. Frey, *Le concept de „vie” dans L'Évangile de S. Jean*, Bib. I (1920), s. 48.

nany, że wyrażen „życie” i „śmierć” występujących w rozdz. 18, nie można rozumieć wyłącznie w sensie fizycznym<sup>56</sup>. Prorok bowiem wysuwa żądania moralne, sięgające do duszy człowieka, a więc i sankcja – nagroda czy kara – muszą mieć charakter duchowy<sup>57</sup>.

Ponieważ naczelnym dobrem człowieka jest przyjaźń z Bogiem (Rdz 2, 17), interpretacja tekstu Ez 18, 20 w sensie duchowym wydaje się możliwa. Potwierdza ją także fakt, że obietnice i groźby wygłasza sam Jahwe w sposób uroczysty i wiąże je z moralnym postępowaniem jednostki. Analiza treści pojęcia „śmierć”, potwierdza fakt istnienia u Ez 18, 20 nauki o odpowiedzialności osobistej każdego Izraelity wobec Boga. Nie można przyjąć twierdzenia Lindarsa, który uważa, że w rozdz. 18 prorok zastosował pojęcie odpowiedzialności indywidualnej do narodu jako całości, posługując się alegorią<sup>58</sup>. Takiemu rozumieniu przeczą – jak wyżej przedstawiono – formy gramatyczne i sens wyrazowy pojęć.

### 3. NOWOŚĆ CZY AKTUALIZACJA

Z rozważań szczegółowych wynika myśl teologiczna Ez 18, 20. Każdy człowiek jest odpowiedzialny za siebie, osobiście rozstrzyga o swoim ocaleniu albo zgubie. Życie i śmierć w teologicznym rozumieniu nie są uwarunkowane przebywaniem tylko w ramach Ludu Wybranego w ojczyźnie albo na wygnaniu. Polegają na wewnętrznym lub zewnętrznym zachowaniu się człowieka, gdziekolwiek się zatrzyma i w jakichkolwiek warunkach żyje<sup>59</sup>. Grzech jest pojmowany jako indywidualny i świadomy akt serca, odrębny od postawy zbiorowości i wydarzeń przypadkowych. Kara nie jest pomstą, którą Bóg się raduje, ale skutkiem grzechu, bo Jahwe jest sprawiedliwy<sup>60</sup>. Bóg jest także wierny Ludowi Wybranemu – nie ma upodobania w śmierci (w. 23 i 32) chce zbawić każdego pod warunkiem powrotu do Jahwe z „nowym sercem i nowym duchem” (w. 31).

Istnienie odpowiedzialności indywidualnej od początku w religii Ludu Wybranego stwierdzają teksty prawne Pięcioksięgu<sup>61</sup>, przepisy kultowe o ofiarach *hattāh i ʿāšām* (Kpł 4, 1–5.26). Z tekstów wynika niezbicie, że Bóg starożytnych tradycji hebrajskich zajmuje się jednostką i każdy Izraelita czuje się związany z Bogiem narodu, nie tylko przez materialną przynależność, ale przez autentyczną religijność osobową. Zatem, nie można przeciwstawiać jednostki – grupie społecznej czy całemu narodowi. „Ja” osobowe istnieje, choć o różnym nieraz stop-

<sup>56</sup> Wyrażenia Ezechiela „życie” i „śmierć” przejmują św. Paweł, nadając im treść duchową – Rz 7, 5–13; Tm 4, 8; por. J 1, 4.

<sup>57</sup> F. Spadafora, dz. cyt., s. 380.

<sup>58</sup> B. Lindars, *Ezekiel and Individual Responsibility*, VT 15 (1965), s. 466.

<sup>59</sup> G. Fohrer, *Geschichte der Israelitischen Religion*, Berlin 1969, s. 326.

<sup>60</sup> J. Harvey, art. cyt., s. 200.

<sup>61</sup> Wj 23, 7; Lb 5, 5–7; 15, 30; 16, 22; Pwt 7, 10; 24, 16; 29, 19; Kpł 18, 24; 20, 2–5.

niu świadomości. I wprost przeciwnie, jak twierdzi Gunkel<sup>62</sup>, jednostka w ramach Narodu Wybranego była zdolna wznieść się ponad pierwotną świadomość grupową i odpowiedzialność zbiorową wobec Boga. Indywidualnie do każdego Izraelity, jako uczestnika Przymierza, świadomego własnej odpowiedzialności, przemawiają prorocy sprzed niewoli: Amos, Ozeasz, Micheasz i Jeremiasz<sup>63</sup>. W miarę jak proces indywidualizacji życia moralnego staje się faktem dokonany, prorocy coraz wyraźniej ogłaszają odpowiedzialność indywidualną<sup>64</sup>. Jeremiasz, zapowiadając karę, którą wymierzy sprawiedliwy Jahwe niewiernemu Ludowi, akcentuje odpowiedzialność osobistą każdego. Posługuje się tekstem starej tradycji etycznej<sup>65</sup> – „każdy umrze za swoje własne grzechy” (Jr 31, 30).

Ten sam zwrot posłużył Ezechielowi (18, 20) do wysunięcia odpowiedzialności osobistej każdego członka Ludu Wybranego nie jako nowej nauki moralnej, ale odpowiadającej położeniu narodu jako całości i zaznaczeniu zwiększającej się roli i zadań jednostki w rozwoju religii i moralności. Sprawiedliwość i wierność Jahwe nie ma upodobania w śmierci grzesznika (Ez 18, 23–32). Bóg obecnie gotów jest z każdym indywidualnie zawrzeć nowe przymierze (Jr 31, 33), o ile sprawiedliwość i świadomość odpowiedzialności kierować będą całym życiem człowieka. Osobisty stosunek jednostki do Boga widoczny w 18 rozdz. Księgi Ezechiela, jak i w tekstach Pięcioksiągu, stanowi podstawę każdej religii. Jego brak równałby się zamarcie samej religii. Nie może być zatem mowy o powolnym przejściu od odpowiedzialności zbiorowej do indywidualnej<sup>66</sup>. Jak słusznie zauważa Spadafora, pojęcie odpowiedzialności miało u Izraelitów od początku dwa aspekty: kolektywny i indywidualny<sup>67</sup>.

Oryginalność nauki Ezechiela 18, 20 upatrywać zatem trzeba w jej aktualności. W najodpowiedniejszym momencie historii Narodu Wybranego przypomina prorok, że prawodawstwo izraelskie od dawna przewidywało obok kar zbiorowych również karę indywidualną. W nowych warunkach życia na wygnaniu i w rozproszeniu idea odpowiedzialności indywidualnej otrzymuje w słowach Ezechiela 18, 20 promulgację – moc obowiązującą: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. [...]. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występki zaś występnego na niego spadnie”.

Oryginalnie aktualizuje prorok naukę o osobistej odpowiedzialności na zasadzie przeciwieństwa: życie – śmierć. Wolny wybór, sprawiedliwości lub bezbożności będzie równoważny z posłuszeństwem lub nieposłuszeństwem przykazaniom Jahwe. To jest równocześnie świadectwem, że jednostka świadoma jest osobistej odpowiedzialności przed Bogiem Wiernym, ale i Sprawiedliwym.

<sup>62</sup> H. Gunkel, *Individualismus und Socialismus im AT*, RGG III, s. 487.

<sup>63</sup> Am 8, 4–7; 9, 10; Oz 14, 10; Mi 6, 6–8; Iz, 1, 2; 3, 10–11; Jr 31, 27–30.

<sup>64</sup> Por. J. Harvey, art. cyt., s. 191.

<sup>65</sup> Pwt 24, 16; por. także 2 Sm 24, 17; 2 Kr1 14, 6.

<sup>66</sup> Por. A. Gelin, *Die Botschaft des Heils im Alten Testament*, Düsseldorf 1954, s. 79–85.

<sup>67</sup> F. Spadafora, s. 315–398.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że w historii stosunków między jednostkami i społeczeństwem – jak zauważył Hempel w książce o Bogu i człowieku w ST – nie można oddzielić okresu kolektywistycznego od innego okresu wyłącznie indywidualnego<sup>68</sup>. Idea zaś odpowiedzialności indywidualnej wobec Boga istnieje w historii Izraela i jest warunkiem trwałości Przymierza z Jahwe tak narodu, jak i poszczególnych jego członków w okresie niewoli i późniejszych wiekach. Ezechiel, aczkolwiek nie jest twórcą indywidualizmu etycznego, to jednak – jako Stróż nad Izraelem – daje mu najpełniejszy wyraz w rozdz. 18 swej Księgi. Przypominając starą prawdę religijną, o osobistej odpowiedzialności każdego za grzechy, ogłasza jej moc obowiązującą w nowych warunkach życia Narodu Wybranego.

## EZ 18,20 – L'ENSEIGNEMENT SUR LA RESPONSABILITÉ INDIVIDUELLE

### Résumé

Depuis longtemps on reconnaissait la responsabilité commune antérieure à la responsabilité individuelle. Dans le chapitre 18 du livre d'Ézéchiel, le prophète, dans le temps de l'esclavage, accentue la responsabilité individuelle, parce que la communauté a été brisée. Pour le démontrer, l'auteur de cet article cite les textes anciens du Pentateuque témoignant que toutes les deux responsabilités existaient depuis l'origine du Peuple Élu.

La responsabilité commune dans le cadre de l'Alliance et de la communauté d'Israël était fondée sur la responsabilité individuelle de chaque membre de cette communauté. Le sentiment de la responsabilité garantissait la fidélité à Dieu et à Son Alliance. De cette responsabilité dépendait le sort de l'Israël.

---

<sup>68</sup> Por. J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*, Stuttgart 1936, s. 192.

