

ks. Krzysztof Napora SCJ  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## „DAM WAM SERCE NOWE” (EZ 36,26). BÓG STAREGO TESTAMENTU WOBEC LUDZKIEGO SERCA

### Wstęp

Autorzy biblijni zdają się nie mieć złudzeń co do kondycji ludzkiego serca. Daje temu wyraz choćby mędrzec Kohelet, kiedy stwierdza: „Serce synów ludzkich pełne jest zła i głupota w ich sercu, dopóki żyją” (Koh 9,3). Jeremiasz, który wypowiada się w podobnym tonie, podkreśla, że ludzkie serce kryje tajemnicę, wobec której człowiek pozostaje niekiedy bezradny: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne – któż je zgłębi?” (Jr 17,9). Jeśli w przypadku człowieka podobna bezradność nie musi dziwić, to jednak prowokuje ona pytanie o Boże odniesienie do tajemnicy ludzkiego serca.

W tym artykule chcemy się pochylić nad jednym z aspektów relacji Boga do ludzkiego serca. Porządek naszej refleksji wyznaczą trzy werse-ty biblijne (Rdz 6,5; 8,21; Ez 36,26), w których tajemnica ludzkiego serca przecina się z tajemnicą Boga. W kolejnych częściach artykułu spróbujemy spojrzeć na ludzkie serce w kontekście początku opowiadania o potopie (1), jahwistycznego zakończenia tego opowiadania (2) oraz proroc-kiej wizji nowego przymierza (3).

## Serce nieustannie złe (Rdz 6,5)

Po raz pierwszy ludzkie serce wspomniane jest w Biblii w kontekście opowiadania o potopie (Rdz 6-9). Co ciekawe, wzmiankę o sercu człowieka odnajdujemy zarówno na początku opowiadania, w prezentacji przyczyn kataklizmu, jak również na jego końcu, w opisie ostatniego akordu potopu, jakim jest ukazanie nowego Bożego planu dla świata. Obie wzmianki o sercu zawarte są w tekstach, które tradycyjnie przypisywano autorowi jahwistycznemu<sup>1</sup>. Wydaje się, że pozwala to sformułować hipotezę, że tajemnica ludzkiego serca stanowi pewną klamrę opowiadania o potopie<sup>2</sup>.

Pierwsza biblijna wzmianka o sercu człowieka pojawia się w Rdz 6,5-6: „Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się”<sup>3</sup>. Jak widać, tekst tłumaczenia nie wspomina o sercu, tymczasem w tekście hebrajskim, jak zobaczymy w dalszej części, pojawia się ono aż dwukrotnie.

Zdanie rozpoczyna się od stwierdzenia, że „Pan widział...” (wayyar<sup>3</sup>yhw). Wyrażenie to nie jest jedynie opisem Bożej percepcji ubranej w antropomorficzną szatę słowną. Zazwyczaj informacja o Bożym widzeniu przygotowuje lub wprowadza Bożą interwencję<sup>4</sup>. Wyrażenie „Pan widział...” rozpoczyna często opis stanu rzeczy, który wyjaśnia motywy Bożego zaangażowania<sup>5</sup>. Przedmiotem, który Bóg postrzega, a który jednocześnie staje się powodem Bożego żalu i smutku, jest „wielka niegodziwość ludzi na ziemi” oraz fakt, że „usposobienie ich jest wciąż złe”. Wyrażenie to w tekście hebrajskim brzmi: wəḵol-yēšer maḥšəbōt libbō.

---

<sup>1</sup> Dziś mówi się raczej o autorze „niekapłańskim”. Zob. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB ST 1.1, Częstochowa 2013, s. 348.

<sup>2</sup> Przynajmniej w jego jahwistycznej warstwie.

<sup>3</sup> W niniejszym opracowaniu, poza przypadkami wyraźnie wskazanymi, będziemy się posługiwać tłumaczeniem Biblii Tysiąclecia (wydanie V).

<sup>4</sup> Zob. Rdz 6,12; 11,5; 18,21; 29,31.

<sup>5</sup> Zob. U. CASSUTO, *From Adam to Noah: Genesis I-VI* 8, Jerusaleń 1961, s. 302; G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC 1, Dallas, Tx 1987, s. 144; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, „A Continental Commentary”, Minneapolis 1994, s. 410.

Jak sugeruje Otzen, słowo *yēšer* „zamiar, zamysł” w połączeniu ze słowem *lēb* „serce” oznacza „zamysł serca”, „myśli i zamiary serca”. Całe wyrażenie można przetłumaczyć dosłownie: „i wszystkie wytwory/zamiary myśli jego serca”<sup>6</sup>. Warto zwrócić uwagę, że słowo *yēšer* może mieć zarówno negatywną (zob. Pwt 31,21), jak i pozytywną konotację (zob. Iz 26,3).

W tekście hebrajskim i aramejskim Starego Testamentu rzeczownik oznaczający „serce” (*lēb* lub *lēbāb*<sup>7</sup>) pojawia się 853 razy (*lēb* – 597 razy; *lēbāb* – 256 razy)<sup>8</sup>. Występuje we wszystkich księgach Biblii hebrajskiej z wyjątkiem Micheasza i Habakuka. Najczęściej spotykane jest w Ps (137), Prz (98), Jer (66), Pwt (51), Ez (47), Wj (45); 2 Krn (44), Koh (41). Jak zauważa Fabry, słowo *lēb* funkcjonuje „we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji i używane jest jako termin oddający wszystkie aspekty osoby: witalny, afektywny, intelektualny i wolitywny”<sup>9</sup>. Jak zwraca uwagę Wolf, termin ten odnosi się niemal wyłącznie do ludzi<sup>10</sup>. Inaczej niż w naszej zachodniej kulturze serce człowieka nie jest głównie źródłem i siedliskiem jego emocji, ale oznacza nade wszystko „centrum osoby”, przestrzeń, w której rodzą się myśli, zapadają decyzje woli i rodzą się pragnienia i plany<sup>11</sup>.

W Rdz 6,5 to właśnie „zamiarów myśli ludzkiego serca” dotyczy surowy Boży osąd, to one są: *raq raʿ* – „tylko złe”. Warto zwrócić uwagę na kategoriyczny ton wypowiedzi autora biblijnego. Podkreśla on, że niegodziwość człowieka na ziemi była „wielka” (*rabbāh*)<sup>12</sup>. Dalej zauważa, że „wszystkie” (*qol*) zamiary myśli serca ludzkiego były nie

<sup>6</sup> Zob. A. OTZEN, יָצָר, *yāšar*; יָצָר, *yēšar*; צִוּר, *šūr*; צִוּר, *šūr*; צִוּרָה, *šūrā*, w: TDOT, t. 6, s. 264-265. Otzen zwraca również uwagę, że w literaturze qumrańskiej rzeczownik *yēšer* pojawia się niemal zawsze w kontekście ludzkiej grzeszności. Zob. A. OTZEN, *dz. cyt.*, s. 265; zob. również R. E. MURPHY, „*Yēšer*” in the Qumran Literature, „*Biblica*” 39 (1958), s. 335-338.

<sup>7</sup> Terminy te są absolutnie synonimiczne i występują zamiennie. Słowo *lēb* występuje częściej w księgach i tekstach uważanych za starsze.

<sup>8</sup> Zob. H.-J. FABRY, „לב, *lēb*, לבב, *lēbāb*”, w: TDOT, t. 7, s. 407.

<sup>9</sup> Tamże, s. 412.

<sup>10</sup> Zob. H. W. WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1974, s. 40. Autor sugeruje, że słowo to zaledwie pięciokrotnie odnosi się do świata zwierząt.

<sup>11</sup> Zob. G. J. WENHAM, *Genesis...*, *dz. cyt.*, s. 144.

<sup>12</sup> Przymiotnik ten w opowiadaniu o potopie (Rdz 6-9) charakteryzuje „Wielką Otchłań” (*tāhôm rabbāh*), będącą symbolem niszczycielskich sił chaosu (zob. Rdz 7,11).

tylko złe, ale „wyłącznie” (raq) złe. Jako ostatnie dookreślenie pojawia się element czasowy: zamiary myśli ludzkiego serca był złe „nieustannie” (kol-hayyôm – dosł. „przez cały dzień”)<sup>13</sup>. Ocena ta w jaskrawy sposób kontrastuje z pierwotną oceną dzieła stworzenia, kiedy to „widział Bóg, że wszystko, co stworzył, było dobre” (zob. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31).

Ta negatywna ocena kondycji ludzkiego serca staje się przyczyną żalu Boga i smutku Jego Serca. To właśnie w Rdz 6,6 rzeczownik „serce” pojawia się po raz drugi, tym razem odnosząc się do Serca Boga. Ta negatywna ocena prowadzi również do decyzji o zagładzie wszelkiego stworzenia (Rdz 6,7). W ten sposób kondycja ludzkiego serca staje się główną przyczyną kataklizmu, który do pewnego stopnia staje odwróceniem procesu stworzenia.

### Serce wciąż złe – od młodości (Rdz 8,21)

Opis kataklizmu, który niszczy dzieło stworzenia, osiąga swój punkt kulminacyjny w Rdz 7,24, kiedy to jesteśmy poinformowani, że wody, które dokonały dzieła zagłady, dominowały przez 150 dni. Zaraz potem następuje punkt zwrotny, wyznaczony przez Boże wspomnienie o Noem. Od tego momentu rozpoczyna się niejako dzieło ponownego stworzenia. Swoje apogeum osiągnie ono w decyzji Boga, by nie zlorzeczyć już więcej ziemi z powodu człowieka (Rdz 8,21). Jednocześnie Bóg dokonuje oceny kondycji ludzkiego serca po doświadczeniu potopu. Ocena ta niemal dosłownie podejmuje wątek nieprawości ludzkiego serca: „Nie będę już więcej zlorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo (kî) usposobienie człowieka jest złe już od młodości”. Ciężar tej frazy zdaje się spoczywać na hebrajskim spójniku kî, od którego zależy interpretacja Bożej decyzji.

Występując ponad 4000 razy na kartach Biblii hebrajskiej, spójnik kî jest niewątpliwie jednym z najczęściej występujących spójników w języku hebrajskim. Należy również zwrócić uwagę na szeroki wa-

---

<sup>13</sup> Zob. P. JOÛON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 27, Roma 2006, §139g.

chlarz odcieni znaczeniowych, które spójnik ten zawiera (schoors 240). Użyty w 8,21 wprowadza niewątpliwie jakiś rodzaj uzasadnienia dla Bożej decyzji, by już nigdy nie zlorzeczyć ziemi z powodu człowieka. Trzeba jednak stwierdzić, że od wieków precyzyjne znaczenie tego spójnika w przywołanym wersecie stanowi *crux interpretum*. Jak już zostało wspomniane, wiersz Rdz 8,21 niemal dosłownie podejmuje wątek, który pojawił się w Rdz 6,5<sup>14</sup>.

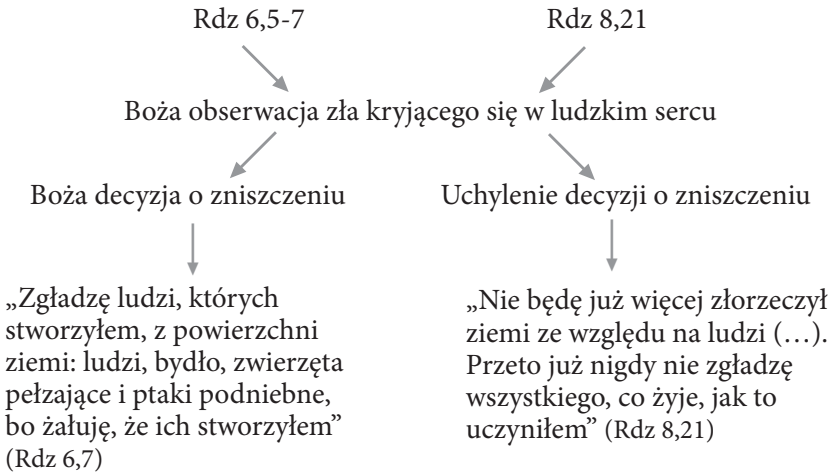
כל־היום	רק רע	כל־יצר מחשבת לבו	כי	Rdz 6,5
מנעריו	רע	יצר לב האדם	כי	Rdz 8,21

Jak zauważa Moberly, sformułowanie w 8,21 jest nieco „mniej dobitne” w porównaniu ze sformułowaniem zawartym w 6,5<sup>15</sup>. Choć powtarza główne elementy uzasadnienia Bożej decyzji, to jednak czyni bez kwantyfikatorów ogólnych („wszystkie”, „wyłącznie”, „nieustannie”).

Podczas gdy interpretacja spójnika *kî* w Rdz 6,5 nie rodzi najmniejszych wątpliwości – ma on ewidentnie znaczenie przyczynowe – właściwe rozumienie *kî* w Rdz 8,21 pozostaje kwestią sporną. Porównanie kontekstu, w jakim oba uzasadnienia się pojawiają odsłania przedziwny paradoks. Jednym z podstawowych powodów Bożego gniewu, który dał początek katastrofie prowadzącej do wyniszczenia ludzkości, są „złe zamysły ludzkiego serca” (Rdz 6,5). Te same „złe zamysły ludzkiego serca” stają się powodem, dla którego Bóg zdecydował się okazać miłosierdzie i złagodzić wydany wcześniej wyrok. Można to schematycznie przedstawić w następujący sposób:

<sup>14</sup> Zob. C. WESTERMANN, *Genesis...*, dz. cyt., s. 456.

<sup>15</sup> R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*, JSOTSup 22, Sheffield 1983, s. 91.



To właśnie wskazany paradoks jest przyczyną sporu toczącego się między egzegetami na temat znaczenia spójnika *kî* w Rdz 8,21. Opinie badaczy można w tym względzie podzielić na trzy grupy. Po pierwsze, spójnik ten może mieć znaczenie przyczynowe: „ponieważ”, „gdyż”. Jest to znaczenie najbardziej oczywiste i najczęściej występujące w hebrajszczyźnie biblijnej. Alternatywne podejście prezentują egzegeci, którzy widzą w spójniku *kî* w 8,21 rodzaj *ustępstwa* (ang. *concessive meaning*): „mimo”, „pomimo że”. Takie znaczenie spójnika *kî*, choć rzadsze i często dyskusyjne<sup>16</sup>, również pojawia się na kartach biblijnych (zob. Wj 13,17; wt 29,18; Ps 116,10; Ez 2,6). Trzecim rozwiązaniem proponowanym niekiedy przez egzegetów jest interpretacja *kî* jako rodzaju emfazy podkreślającej ustępstwo: „choć naprawdę” (por. Rdz 18,20; 2 Krl 24,20; Iz 10,13).

Być może nie najprostsze, ale na pewno teologicznie najbezpieczniejsze byłoby przyjęcie rozwiązań, które widzą w spójniku *kî* rodzaj emfazy czy ustępstwa, jakie Bóg czyni na rzecz, nierokującej nadziei na zmianę, ludzkości. Tym, co zatruwa nadmierny optymizm zwolenników tego rozwiązania, jest wskazane wcześniej uderzające podobieństwo Rdz 6,5

---

<sup>16</sup> Zob. A. AEJMELAEUS, *Function and Interpretation of ׀ in Biblical Hebrew*, „JBL” 105 (1986), s. 193-209.

i 8,21. Rodzi ono uzasadnione wątpliwości, czy spójnik *kî* postawiony w identycznej pozycji syntaktycznej, w tym samym opowiadaniu, jest nośnikiem radykalnie odmiennych znaczeń. Ta uzasadniona wątpliwość językowa skłania nas do zaakceptowania, przynajmniej teoretycznie, uderzającego paradoksu: ten sam Bóg, który *ze względu* na złe skłonności ludzkiego serca zdecydował się zniszczyć ziemię, teraz, *ze względu* na te same złe skłonności ludzkiego serca decyduje się odpowiedzieć miłosierdziem. Być może raczej miał Fretheim, pisząc:

Opowiadanie to osiąga swój punkt kulminacyjny w momencie, gdy Bóg wchodzi w przymierze z tymi, którzy ocalili żywi, choć wciąż grzeszni. Bóg decyduje się iść naprzód ze światem pomimo ludzkiego grzechu i ludzkiej niegodziwości. Co więcej, Bóg składa tę obietnicę, nie „pomimo” ludzkiej nieudolności, ale właśnie „ze względu” na fakt, że ludzie są grzeszni (8,21). Ludzie po potopie są tak samo grzeszni jak przed nim. Nie można powiedzieć, że droga w przyszłość zależy od ludzkiej dobroci i wierności. Gdyby tak było, Boży sąd byłby znów nieunikniony. Co więcej, grzeszność w taki sposób określa człowieka, że jeśli ma on dalej żyć, musi on być podtrzymany przez Bożą obietnicę. To właśnie *ze względu* na ludzką grzeszność Bóg obiecuje pozostać ze światem<sup>17</sup>.

Co ciekawe, ten teologiczny problem wyznaczony przez oczywisty paradoks zawarty w opowiadaniu o potopie znajduje swoją paralelę w Księdze Wyjścia. W Wj 34,9 czytamy słowa, z którymi Mojżesz zwraca się do Boga: „Jeśli darzysz mnie życzliwością, Panie, [to proszę] niech pójdzie Pan pośród nas. Jest to wprawdzie lud o twardym karku, ale przebaczysz winy nasze i grzechy nasze, a uczynisz nas swoim dziedzictwem”. Mojżesz prosi, by Bóg towarzyszył ludowi izraelskiemu w drodze, by przebaczył jego winy oraz uczynił z narodu izraelskiego swoje dziedzictwo. Pomędzy tak sformułowanymi prośbami wtrącone jest zdanie dotyczące kondycji tego ludu: jest to lud o twardym karku (*kî ʿam-qəšē<sup>h</sup>-ʿōreḇ hūʔ*). Jak widać, jest to zdanie wprowadzone przez spójnik *kî*, który w Biblii Tysiąclecia przetłumaczony jest jako rodzaj

---

<sup>17</sup> T. E. FRETHEIM, *Exodus, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 1991, s. 303.

*ustępstwa*: „wprawdzie” (tj. „pomimo”, „choć”). Co ciekawe, niemal identyczne wyrażenie (kî ʿam-qəšē<sup>h</sup>-ʿōreḫ hûʿ) dotyczące kondycji Izraela pojawia się nieco wcześniej w Wj 33,3: „I zaprowadzę cię do ziemi opływającej w mleko i miód, ale sam nie pójdę z tobą, by cię nie wytepić po drodze, *ponieważ jesteś ludem o twardym karku* (kî ʿam-qəšē<sup>h</sup>-ʿōreḫ ʾattā<sup>h</sup>)<sup>18</sup>”. Jak widać, w tym miejscu spójnik kî został przetłumaczony przyczynowo: wskazuje powód, dla którego Bóg wzbrania się przed towarzyszeniem swemu ludowi w drodze. Jeśli porównać oba wersety, to przyczynowe tłumaczenie spójnika kî Wj 33,3 wydaje się potwierdzać słuszność tłumaczenia Biblii Tysiąclecia w Wj 34,9. Bóg nie chciał wędrować z Izraelem, *ponieważ* (kî) jest to lud o twardym karku, dlatego Mojżesz usilnie prosi, by Bóg szedł pomiędzy swoim ludem, *pomimo* (kî) że jest to lud o twardym karku. Jednak jak zauważa Moberly, ta uderzająca niekonsekwencja w postępowaniu Boga ujawnia w rzeczywistości „teologię łaski Boga w sposób niedościgniony w Starym Testamencie”. Jak pisze Moberly:

głównym problemem Wj 32-34 jest zagadnie grzechu i przebaczenia. Kiedy Izrael grzeszy, czy może to oznaczać koniec przymierza? Jeśli nie, to na jakich warunkach przymierze to może być odnowione i kontynuowane? Odpowiedź, jaką daje Wj 34,9 mówi, że warunki określone są przez charakter Boga. Jak na to wskazuje dobitne kî Izrael nie zmienił się, ale pozostaje tak grzeszny, jak był w momencie, kiedy czynił sobie cielca. Jedyna zmiana, która w takich okolicznościach zwiastuje coś innego niż karę odrzucenia, musi należeć do Boga<sup>19</sup>.

Moberly zwraca uwagę na szereg podobieństw pomiędzy Rdz 6-9 a Wj 32-34, pomiędzy sceną zakończenia potopu w 8,21 i prośbą Mojżesza w 34,9. Jak zauważa w obu scenach mamy do czynienia z podobną strukturą: grzech i sąd, po których następuje miłosierdzie i odnowienie. Oba te opowiadania podkreślają uprzywilejowaną pozycję głównego bohatera. Podczas gdy w Wj 34 jest to Mojżesz, który ośmiela się stanąć przed Bogiem, w opowiadaniu o potopie jesteśmy poinformowani o wy-

<sup>18</sup> Jak widać, różnica dotyczy jedynie zaimka osobowego: w 34,9 „on”, w 33,3 „ty”.

<sup>19</sup> R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain...*, dz. cyt., s. 90.



jątkowym statusie Noego – człowieka prawego, wyróżniającego się nieskazitelną wśród współczesnych sobie ludzi i żyjącego w przyjaźni z Bogiem<sup>20</sup> (zob. Rdz 6,9). Ten wyjątkowy status obu bohaterów jest wyraźnie podkreślony przez tekst biblijny. Tylko bowiem Noe i Mojżesz są na kartach Biblii hebrajskiej opisani jako ci, którzy „znaleźli łaskę w oczach Pana” (Rdz 6,8; Wj 33,12). W obu przypadkach ta uprzywilejowana pozycja staje się punktem zwrotnym opowiadania. W przypadku opowiadania o potopie punkt ten odnajdujemy w Rdz 8,1, kiedy to w kulminacyjnym momencie dzieła zniszczenia autor biblijny stwierdza, że „Bóg wspomniał na Noego”. W przypadku opowiadania o Mojżeszu Moberly widzi ten punkt zwrotny w Wj 33,11a: „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”. Zdanie to, według Moberly’ego, oznacza moment, od którego rozpoczyna się objawienie miłosierdzia Boga w stosunku do Jego ludu. W obu scenach można również zauważyć związek pomiędzy nieoczekiwanym objawieniem tajemnicy Bożego miłosierdzia a specyficzną akcją głównych bohaterów opowiadania. W przypadku opowiadania o potopie jest to ofiara – pierwsza czynność, jaką wykonuje Noe po wyjściu z arki. W przypadku Mojżesza zwraca uwagę zdumiewająca w swym wyrazie prośba i wstawiennictwo, jakie on znosi, za grzeszny lud<sup>21</sup>. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że w obu opowiadaniach mamy do czynienia z podobnym kontekstem – w obu scenach stawką jest przetrwanie ludzkości bądź ludu. W obu przypadkach mamy do czynienia z podobnym schematem: grzechu i sądu. Ludzkość u swego zarania napełniła ziemię przemocą (Rdz 6,13); Izrael swoje dzieciństwo jako naród wybrany nazaczył grzechem odrzucenia Boga i wyboru cielca. W obu przypadkach ludzie zasłużyli na Boży gniew i sąd. Jednak w obu przypadkach, paradoksalnie, „miłosierdzie odniosło triumf nad sądem” (zob. Jk 2,13).

Wydaje się, że to właśnie w tym miejscu dotykamy serca tajemnicy opowiadania o potopie. Nie zapominając o wyjątkowej roli, jaką w opowiadaniu odgrywa Noe, człowiek sprawiedliwy, nieskazitelny pośród siebie współczesnych, biorąc pod uwagę jego działanie jako pośrednika albo

---

<sup>20</sup> Dosłownie: „chodzącego, spacerującego z Bogiem”.

<sup>21</sup> Zob. R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain...*, dz. cyt., 91-92.

nawet kapłana, pamiętając również o elementach rytualnych (obmycie wodami potopu, ofiara całopalna), które mogły mieć wpływ na oczyszczenie i odnowienie ziemi, warto wziąć pod uwagę również tę możliwość, że w obliczu nienaprawialnej złej kondycji ludzkiego serca to darmowe miłosierdzie Boga staje się przyczyną radykalnej zmiany, jaka dokonuje się pomiędzy Rdz 6,5-7 a Rdz 8,21. Redaktor opowiadania o potopie nie ma złudzeń co do stanu, w jakim znajduje się kosmos i człowiek po kataklizmie, który spustoszył ziemię. Choć została ona obmyta wodami potopu, to jednak istota problemu pozostaje wciąż ta sama: serce człowieka „złe już od młodości” (Rdz 8,21). W obliczu tej, wydawałoby się, niepokonalnej trudności jedyne, co naprawdę się zmienia, to Serce Boga. Jak pisze Brueggemann:

Ludzkość znajduje się w beznadziejnej sytuacji. Stworzenie nie zmieniło się. Znajduje się ono wciąż w głębokiej sprzeczności z Bożymi zamiarami. Zamysły serca rozpoznane jako złe w Rdz 6,5 są tymi samymi, złymi zamysłami serca w Rdz 8,21. Nie zmieniła tego nawet groza szalejących wód potopu. Nadzieja na przyszłość nie znajduje się w rękach człowieka. Nadzieja zależy wyłącznie od ruchu strony Boga<sup>22</sup>.

Redaktor tekstu biblijnego w przypadku opowiadania o potopie musiał się zmierzyć z problemem znacznie trudniejszym niż redaktorzy podobnych tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu. Podczas gdy ci mogli wpleść dramat zniszczenia ludzkości i nadzieję płynącą z jej ocalenia w opowiadanie o walczących ze sobą bóstwach lokalnego panteonu, podobne rozwiązanie w monoteistycznym kontekście autora biblijnego nie wchodziło w grę. Dramatyczne przejście od postanowienia o zniszczeniu wszelkiego stworzenia poprzez decyzję o ocaleniu Noego i jego rodziny aż do odnowienia stworzenia życiodajnym błogosławieństwem musiało się dokonać w Sercu jednego Boga. Jeśli jednak przyjrzymy się dokładnie, to dramat ten – do pewnego stopnia – wpisany jest na stałe w Serce Boga na kartach Biblii hebrajskiej. Dramat ten wydaje się stanowić jakiś element prawdy o Bogu (zob. Oz 11,7-9). Jak słusznie zauważa MacKenzie,

---

<sup>22</sup> W. BRUEGGEMANN, *Genesis, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta 1982, s. 80-81.

Prawdopodobnie powinniśmy spojrzeć dalej. Połączenie sprawiedliwości i miłości, potępienia grzechu, ale zbawienia dla grzeszników – wydaje się wyznaczać ustalony wzorzec na kartach Starego Testamentu. Sprawiedliwość dokonuje się jako pierwsza, nigdy jednak całkowicie, nigdy do końca; jakby na przeszkodzie staje miłość, która skłania do przebaczenia i odnowy. Jest to sekwencja, którą Izajasz wyraża za pomocą doktryny o Reszcie, Jeremiasz – nauczając o Nowym Przymierzu, Ezechiel – budząc nadzieję na indywidualną odpowiedzialność. Ale my możemy dostrzec ją już w tych dwóch wyrażeniach [6,7; 8,21], które okalają jahwistyczną prezentację potopu jako prawzoru Bożego sądu. Reszta jest ocalona, i choć ludzkość, która od niej bierze początek, jest taka sama jak wcześniej, to jednak ostatecznie Pan skłonny jest przyzwolić, by miłosierdzie przeważyło nad sprawiedliwością<sup>23</sup>.

Jak ukazuje Rdz 8,21, Bóg kontynuuje historię ludzkości i świata pomimo nienaprawialnie złej kondycji ludzkiego serca. Kiedy tej sytuacji nie poprawia katastrofa potopu, Bóg znajduje inne rozwiązanie – wchodzi z człowiekiem w nową relację – opartą nie tyle na możliwościach człowieka ani też na iluzorycznej obietnicy poprawy aktualnego stanu, ile zbudowaną wyłącznie na miłosiernej miłości Boga. Czy oznacza to jednak ostateczną kapitulację Boga wobec tajemnicy nieprawości ludzkiego serca? Czy pozostaje On jednak bezradny wobec nieprawości ludzkiego serca?

## Obmycie, obrzezanie czy transplantacja serca?

Odpowiedź na to pytanie o możliwość zmiany kondycji ludzkiego serca przynoszą autorzy biblijni, których twórczość przypada na okres dramatycznych przemian zachodzących w Izraelu na przełomie VII i VI wieku przed Chr. oraz na okres niewoli babilońskiej. Ten kontekst historyczny przywodzi na myśl skojarzenia z kataklizmem opisanym na kartach Księgi Rodzaju (6-9). Najwyraźniej daje temu wyraz Deutero-Izajasz, przekazując obietnicę Nowego Przymierza:

---

<sup>23</sup> R. A. F. MACKENZIE, *The Divine Soliloquies in Genesis*, „Catholic Biblical Quarterly” 17 (1955), s. 284.

Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przyciągnę. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Pan, twój Odkupiciel. Dzieje się ze Mną tak, jak za dni Noego, kiedy przysięgam, że wody Noego nie spadną już nigdy na ziemię; tak teraz przysięgam, że się nie rozjątrzę na ciebie ani cię gromić nie będę (Iz 54,7-9).

Podczas gdy Deutero-Izajasz opisuje tę rzeczywistość z perspektywy zakończonej niewoli, dla Jeremiasza, Ezechiela, a być może również dla redaktora Deuteronomium, narodowa tragedia, dokonująca się na ich oczach stawia na nowo, z całą wyrazistością, pytania o trwałość relacji przymierza między Bogiem a Izraelem. Oto człowiek kolejny raz okazał się niewierny, jego serce znowu okazało się nienaprawialnie złe i zła tego nie uleczył nawet kataklizm deportacji i niewoli, na którą skazano część narodu (por. Ez 36,18-20). Autorzy biblijni zdają się nie mieć wątpliwości, że istotę problemu stanowi *mysterium iniquitatis* ludzkiego serca. Serce to opisane zostało w szeregu sugestywnych obrazów. Jest ono „oporne i buntownicze” (lēb sôrēr ûmôre<sup>h</sup>) (Jr 5,23), a Izrael kroczy „według zatwardziałości ich złego serca” (bišrirût libbām hārā<sup>c</sup>) (Jr 7,24). Jest to serce „wiarołomne” (dosłownie: „serce postępujące jak nierządnicą” – lēb hazzône<sup>h</sup>) (Ez 6,9). Wreszcie jest to serce „uporczywe” (ħizqê-lēb) (Ez 2,4) i „zatwardziałe” (qəšê-lēb) (Ez 3,7), podobne do kamiennej tablicy, na której „grzech Judy jest zapisany żelaznym rylcem, wyryty diamentowym ostrzem” (Jr 17,1). Poprzez swoje czyny Izrael uczestniczy w nieprawości ludów, które nie doświadczyły łaski przymierza z Bogiem i nie noszą znaku przymierza – obrzezania. Nawet jeśli Izrael chlubi się swym obrzezaniem – zewnętrznym znakiem przymierza – jego serce pozostaje „nieobrzezane”: „cały dom Izraela jest nieobrzezane serca” (wəkol-bêt yiśrā’el ‘arlê-lēb) (Jr 9,25)<sup>24</sup>.

Jaka wobec tego tragicznego stanu ludzkiego serca będzie odpowiedź Boga? Jak się wydaje, jako logicznie pierwszy pojawia się apel nawołujący do naprawy fatalnej kondycji ludzkiego serca, które wpisane jest w kontekst ogólnego wezwania do pokuty i nawrócenia. Jerozoli-

---

<sup>24</sup> Idea Izraela jako narodu o „nieobrzezonym sercu” pojawia się także w Pięcioksięgu. Por. ləbābām hē‘ārēl – „ich nieobrzezane serce” (Kpł 26,41); również Pwt 10,16; 30,6.

ma zostaje wezwana do „obmycia serca”: „Oczyść swe serce z nieprawości (kabbəsi mērā<sup>‘</sup>ā<sup>h</sup> libbēk), Jerozolimo, abyś została ocalona” (Jr 4,14). Użyty tu czasownik kbs w koniugacji *Piel* używany jest w Biblii hebrajskiej w znaczeniu „czyścić, prać ubranie”. W formie imiesłowu używany jest na określenie człowieka zajmującego się przygotowaniem, czyszczeniem i barwieniem (wybielaniem) tkanin, czyli folusznika (Iz 7,3; Ml 3,2). W oczekiwaniu na teofanię na Synaju to Mojżesz nakazał, by lud wyprał swoje szaty (Wj 19,10). Teraz w sensie figuratywnym Jerozolima wezwana jest do „wyprania” swego serca. Jednocześnie Jeremiasz ma świadomość, że wysiłek człowieka może się okazać daremny wobec ciężaru grzechów. Jak zaznacza w Jr 2,22: „Nawet jeśli obmyjesz się (təkkabbəsi) ługiem sodowym i dodasz wiele ługu drzewnego, pozostanie wina twoja wobec Mnie jak skaza – wyrocznia Pana”.

Dalej Izrael zaproszony jest do dokonania obrzezania serca. W Jr 4,4 czytamy: „Obrzeźcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych, mężowie Judy i mieszkańcy Jerozolimy, bo inaczej gniew mój wybuchnie jak płomień i będzie płonął, a nikt nie będzie go mógł ugasić z powodu waszych przewrotnych uczynków”. Prorok wskazuje na konieczność obrzezania, jednocześnie mówiąc o „napletkach serca” (‘orlôt ləbāb), wskazuje na duchowe i moralne znaczenie tego nakazu. W sposób bardziej bezpośredni jest on wyrażony w Księdze Powtórzonego Prawa: „Dokonajcie więc obrzezania waszego serca (ūmaltem ʔēt ‘orlat ləbābəkem), nie bądźcie nadal [ludem] o twardym karku, albowiem Pan, Bóg wasz, jest Bogiem nad bogami i Panem nad panami, Bogiem wielkim, potężnym i straszliwym, który nie ma względu na osoby i nie przyjmuje podarków” (10,16-17). Obrzezanie serca dokonać ma się nie tylko z obawy przed nieuchronnym gniewem Boga, ale przede wszystkim „ze względu na Pana”, Jego wielkość i potęgę.

Wreszcie, w obliczu tajemnicy nieprawości ludzkiego serca, Izrael zostaje zaproszony, by utworzyć sobie nowe serce: „Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, które popełniliście przeciwko Mnie, i uczynicie sobie nowe serce i nowego ducha. Dlaczego mielibyście umrzeć, domu Izraela?” (Ez 18,31). Paralelna struktura tego zaproszenia konkretyzuje abstrakcyjną ideę „utworzenia nowego serca i nowego ducha”. Polega ona przede wszystkim na odrzuceniu wszystkich grzechów. Ezechiel

ukazuje również, że „utworzenie nowego serca i nowego ducha” nie jest czynnością fakultatywną, ale kwestią życia albo śmierci: „dlaczego mielibyście umrzeć, domu Izraela”!

Cóż jednak, kiedy wezwanie do przemiany napotyka kolejny raz „złe od młodości zamysły ludzkiego serca” (Rdz 8,21), których skorygować nie jest w stanie nawet kataklizm zniszczenia Jerozolimy i niewola? Wtedy kolejny raz okazuje się, że problem może być rozwiązany tylko przez interwencję Boga<sup>25</sup>. Człowiek nie może dokonać samobawienia<sup>26</sup>. Tym razem jednak Bóg nie tylko konstatuje prawdę o nieprawości ludzkiego serca (zob. Rdz 6,5; 8,21), ale również okazuje się „większy od ludzkiego serca” (por. 1 J 3,20). Boża interwencja przyjmuje postać nowego przymierza, które Bóg zawrze ze swoim ludem. Sformułowanie „nowe przymierze” (bərīt ḥāḏāšā<sup>h</sup>) pojawia się u proroka Jeremiasza (31,31). Jednakże idea przymierza obecna jest również u Ezechiela. W miejsce przymierza, które Izrael złamał przez swą niewierność (Ez 16,59), Bóg zawrze z nim „przymierze pokoju” (bərīt šālôm) (Ez 34,25; 37,26), „wieczne przymierze” (bərīt ‘ôlām) (Ez 16,60). Aluzje do przymierza odnajdujemy również w tekście Ez 36,23-32, który wydaje się stanowić centrum Bożej obietnicy. Egzegeci zwracają uwagę na leksykalne podobieństwo łączące ten tekst z okalającymi go tekstami, wspominającymi o „przymierzu pokoju” (Ez 34,25-30; 37,25-28)<sup>27</sup>. Na kontekst przymierza wskazuje jednak przede wszystkim formuła „będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem” obecna w Ez 36,28. Tę samą formułę odnajdujemy u Jeremiasza właśnie w kontekście nowego przymierza: „Będę im Bogiem, oni zaś będą mi ludem” (31,33).

Motywe działania, jakie Bóg podejmuje na rzecz człowieka, jest pragnienie uswięcenia Bożego imienia, które Izrael zbeczczył (Ez 36,22-23). Ma temu służyć zbawcza interwencja na rzecz Izraela dokonana „na oczach” ludów. Wobec nieskuteczności samooczyszczenia Izraela Bóg

<sup>25</sup> Zob. Ch. STETTLER, *Purity of Heart in Jesus' Teaching: Mark 7:14-23 Par. As an Expression of Jesus' Basileia Ethics*, „Journal of Theological Studies” 55 (2004), s. 491.

<sup>26</sup> E. L. CURTIS, *The Messages of Ezekiel to the Human Heart*, „The Biblical World” 14 (1899) nr 2, s. 128.

<sup>27</sup> Zob. A. KLEIN, *Prophecy Continued: Reflections on Innerbiblical Exegesis in the Book of Ezekiel*, „Vetus Testamentum” 60 (2010), s. 580.

dokonuje pokropienia go czystą wodą i oczyszczenia z wszelkiej zma-  
zy. Czasownik zrq „pokropić” używany jest zazwyczaj w kontekście po-  
kropienia krwią (Wj 24,6.8). W Ez 36,25 mowa jest o pokropieniu czy-  
stą wodą, co nasuwa myśl o rycie oczyszczenia opisany w Lb 19,17-19.  
Z kolei wyrażenie „oczyszczę was od wszelkiej zmaży” (dosłownie „od  
wszystkich nieczystości – mikkōl ʔumʔōtēkem ʔāṭahēr ʔetkem) nasuwa  
skojarzenie z liturgią Dnia Przeżłagania (Kpł 16)<sup>28</sup>.

Interwencja Boga dotyka wreszcie samego serca: „dam wam ser-  
ce nowe (lēb ḥādāš) i nowego ducha (rūʔḥ ḥādāšā<sup>h</sup>) tchnę do waszego  
wnętrza” (Ez 36,26a). Dalsza część zdania opisuje naturę Bożej inter-  
wencji: „zabiorę wam serca kamienne (lēb ḥāʔēben), a dam wam serca  
z ciała (lēb bāšār)” (Ez 36,26b). Zdanie to kontynuuje myśl wyrażoną już  
w Ez 11,19, a także w sposób wyraźny kontrastuje z Ez 18,31. Nowe ser-  
ce nie jest wianem, które Izrael ma wnieść do swego związku z Bogiem.  
Jest raczej pierwszym darem, jaki Bóg składa nowo poślubionej oblubie-  
nicy. Widać tu wyraźnie pewne nawiązanie do myśli Jeremiasza, według  
którego Boża interwencja polegała na wewnętrznej przemianie serca, do  
którego wnętrza Bóg decyduje się „wszczepić” swoje prawo: „Umieszczę  
swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach” (Jr 31,33). Ope-  
racja ta przypomina nieco to, co zapowiadał redaktor Deuteronomium:  
Bóg sam dokonuje obrzezania serca, co ma zaowocować miłością do  
Boga z całego serca i z całej duszy (zob. Pwt 30,6). Prorok Ezechiel posu-  
wa się jednak krok dalej. Nie wystarcza obrzezanie serca, to zbyt mało  
umieścić Boże prawo w głębi serca – Bóg decyduje się na operację znacz-  
nie poważniejszą – dokonuje transplantacji serca. Serce kamienne zosta-  
je zastąpione nowym sercem z ciała<sup>29</sup>. Zdaniem Wrighta idiom lēb bāšār  
„serce z ciała” oznacza przede wszystkim intymną relację między Bo-  
giem a Izraelem<sup>30</sup>. Podczas gdy serce kamienne było niewrażliwe na głos

---

<sup>28</sup> M. Greenberg zwraca uwagę, że forma liczby mnogiej „nieczystości” „ʔumʔōt” wy-  
stępuje tylko w Kpł 16 i Ez 36. Zob. M. GREENBERG, *Ezekiel 21-37: New Translation with  
Introduction and Commentary*, „The Anchor Bible” 22A, Garden City 1997, s. 730.

<sup>29</sup> Zob. CH. J. H. WRIGHT, *The Message of Ezekiel: A New Heart and a New Spirit*, „The  
Bible Speaks Today”, Leicester 2001, s. 296. Wright zwraca szczególną uwagę na pozytyw-  
ną konotację wyrażenia „z ciała” w języku biblijnym.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 296-297.

Bożego Prawa, serce z ciała będzie wystarczająco wrażliwe, by głos ten usłyszeć i za nim podążać. Wyrażenia „nowe serce” i „nowy duch” sugerują radykalną reorientację całego wewnętrznego świata Izraela, najbardziej wewnętrznej sfery jego pragnień, myśli, zamiarów i aspiracji.

Warto również zwrócić uwagę, że wyrażenia „nowe serce” i „nowy duch” nie mogą być interpretowane wyłącznie w antropologicznym wymiarze, jako wyrażenia synonimiczne wskazujące na duchowe, moralne i wolitywne centrum człowieka<sup>31</sup>. Werset Ez 36,27 wyraźnie wspomina, że „nowy duch”, którego Bóg chce tchnąć we wnętrze człowieka, to Jego duch: „Ducha mojego (rûḥî) chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali”<sup>32</sup>. To właśnie duch Boży we wnętrzu człowieka jest w stanie sprawić, że człowiek jest w stanie słuchać przykazań i nakazów Boga. W ten sposób Boże prawo może prawdziwie zamieszkać we wnętrzu człowieka, pokonując ostatecznie „złe zamiary myśli jego serca”.

Na zakończenie warto jeszcze wspomnieć o talmudycznej interpretacji tej niezwykłej przemiany serca – interpretacji, która łączy omawiane przez nas teksty z Księgi Rodzaju i Księgi Ezechiela. W traktacie *Succah* (52a) zapisano, że złe usposobienie człowieka (yēšer ra<sup>c</sup> zob. Rdz 6,5) ma siedem imion. Przed Ezechielem określano je jako *zło*, *napletek*, *zepsucie*, *nieprzyjaciel*, *przeszkoda*. Później nazwano je *ukrytym*. Ale to właśnie Ezechiel jako pierwszy nazwał złe usposobienie człowieka *kamieniem*. To właśnie kamień złego usposobienia człowieka, którego nie poruszyły nawet wody potopu, zamieni Bóg w nowe, żywe serce z ciała, gotowe ulec nakazom Bożego Prawa<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Zob. V. SCHAFROTH, *An Exegetical Exploration of 'Spirit' References in Ezekiel 36 and 37*, „JEPTA” 29 (2009) nr 2, s. 67-68.

<sup>32</sup> W tym kontekście spontanicznie rodzi się pytanie o nowe serce, które Bóg daje człowiekowi. Czy podobnie jak w przypadku ducha Bóg oferuje swoje Serce?

<sup>33</sup> Zob. M. EISEMANN, *The Book of Ezekiel. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, „ArtScroll Tanach Series”, New York 1988, s. 557-558.



## Zakończenie

Starożytne przysłowie mówi, że „sercem ludzkich problemów jest problem ludzkiego serca”. Analizowane przez nas teksty biblijne z całą mocą dowodzą prawdziwości tej sentencji. To w ludzkim sercu zdaje się skrywać tajemnica nieprawości. To wciąż złe zamysły ludzkiego serca okazują się niekiedy silniejsze od wysiłków człowieka słyszącego wezwanie do nawrócenia. Bóg jednak okazuje się większy od ludzkiego serca (1 J 3,20). Gdy serce z trudem poddaje się odnawiającej przemianie – Bóg szuka nowych dróg do serca człowieka. Kiedy zawodzą ludzkie wysiłki powrotu do Boga i brak nadziei na naprawę serca – Bóg składa swemu ludowi obietnicę nowego serca. Ta niezwykła transplantacja, w której Bóg dokonuje przemiany kamiennego serca na serce z ciała, skutkuje przede wszystkim nową relacją, której podstawę stanowi Boże Prawo – prawo zapisane przez Boga na żywej tablicy ludzkiego serca.

“A new heart I will give you” (Ezek 36,26).  
God of the Old Testament and the Mystery  
of Human Heart

### Summary

As the ancient saying says „The heart of the human problem is the problem of the human heart”. Biblical authors seem to be aware of true of this proverb and there are several texts in the Bible that deal with it. Human beings in the Bible very often strive in vain trying to improve the condition of their sinful heart. Even God seems to be hopeless when dealing with the iniquity of human heart. However, “God is greater than our hearts” (1Jo 3,20). In this paper we focus on three biblical texts (Gen 6,5; 8,21; Ezek 36,26) in order to show certain evolution in God’s confrontation with the mystery of human heart.

**Ks. dr Krzysztof Napora**, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Instituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL; asystent w Katedrze filologii biblijnej i literatury międzytestamentalnej.  
e-mail: naporus@gmail.com