

BIBLIJNE PODSTAWY POKUTY

1. OD SEMANTYKI DO TEOLOGII

„Prawo oczyszczania należy do samej głębi ludzkiej egzystencji i wyznacza także najgłębsze drogi refleksji nad życiem człowieka, jak i całych społeczeństw”. Tak ujął problematykę pokuty i pojednania kard. Karol Wojtyła w swych rekolekcjach watykańskich¹.

Polskie słowo „pokuta” — jak podaje A. Brückner w *Słowniku etymologicznym języka polskiego* — w XV w. oznaczało jeszcze winę i karę zań, dopiero w XVI w. — żal za grzechy, zadośćuczynienie, co dawniej wyrażano przez słowo „pokajanie”. „Pokuta” odpowiada łacińskiemu słowu *poenitentia*, ale to nie wyczerpuje zakresu treści tego pojęcia. Sięgnijmy przeto do słownictwa biblijnego.

Biblia hebrajska wśród wielu słów wyrażających powrót do Boga preferuje czasownik *šūb*. Oznaczał on w sensie fizycznym zmianę kierunku drogi o 180°, a w sensie moralnym — zmianę sposobu myślenia i postępowania. W kontekście religijnym słowo *šūb* oznaczało odwrócenie się od zła, a zwrócenie się do Boga. Mamy zatem dwa elementy tak pojętej pokuty: zmiana sposobu życia i postępowania, zmiana zewnętrzna łatwo dostrzegalna oraz wewnętrzne odwrócenie się od zła, a zwrócenie się do Boga. W miarę upływu czasu pojawiają się nowe terminy hebrajskie dla oddania tych aspektów: wewnętrznego i zewnętrznego pokuty, czyli nawrócenia. Np. słowo *nōham* oznacza żal wewnętrzny z powodu popełnionego zła. Terminy pochodzące od rdzenia *sp d*, *b k y*, *h y l* są charakterystyczne dla obrzędów pokutnych. Ewolucja semantyczna terminów pokuty jest uzależniona od rozwoju pojęcia grzechu w tradycji biblijnej: interioryzacja tego pojęcia, coraz to głębsze ujmowanie istoty grzechu od

¹ Znak, któremu sprzeciwiać się będą, Pallottinum, Poznań—Warszawa 1976, s. 126.

Z bogatej literatury na temat pokuty i pojednania w aspekcie biblijnym możemy zasygnalizować: J. Schniewind, *Das biblische Wort von der Bekehrung*, Berlin 1947; M. Hoffer, *Metanoia (Bekehrung und Busse) im Neuen Testament*, Tübingen 1950; J. Gibley — A. M. Denis, *Pénitence*, w: DBS VIII (1966) 628—687; A. Hulsbosch, *La conversione nella Bibbia*, Bari 1968; A. Ziegenaus, *Umkehr, Versöhnung, Friede: Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Freiburg i. B. 1975; H. Burkhardt, *Die biblische Lehre von der Bekehrung*, Giessen 1978; A. George, *La conversion*, w: *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978; G. Manzoni, *Riparazione. Mistero di espiazione e di riconciliazione*, Bologna 1978; M. Hengel, *The atonement. A study of the origins of the doctrine in the New Testament*, 1981; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55), Neukirchen 1982.

strony wewnętrznej człowieka, wpływa niewątpliwie na interioryzację pokuty: liczy się postawa wewnętrzna człowieka bardziej aniżeli znaki zewnętrzne.

Biblia grecka (Septuaginta), w swym dążeniu do redukcji rozbieżnych terminów hebrajskich, wytworzyła w polu semantycznym pokuty dwa terminy nawzajem się uzupełniające: czasownik *epistrephein*, oddający hebr. *šūb* i oznaczający zmianę sposobu postępowania, a zatem aspekt zewnętrzny pokuty, oraz *metanoein* i rzeczownik *metanoia*, wyrażający zmianę sposobu myślenia, a więc aspekt bardziej wewnętrzny. Karierę językową zrobił zwłaszcza rzeczownik *metanoia*; w pismach nowotestamentalnych występuje on 22 razy. Czesław Miłosz proponuje oddać to słowo po polsku przez „odmiana serca”.

Językowo ślady owego podwójnego aspektu pokuty zachowały się w niektórych użyciach językowych, np. w języku francuskim wyróżnia się *pénitence* i *repentance*. Wracając do użycia polskiego słowa „pokuta” stwierdzamy raz jeszcze, że nie obejmuje ono całej treści teologicznej pojęcia, które wyraża, i dlatego dobrze będzie używać innych słów wespół z nim: „pokuta-nawrócenie”, „pokuta-pojednanie”.

Dochodzimy do teologicznego ujęcia pokuty-nawrócenia. Człowiek został wezwany do przyjaźni z Bogiem. Temu wezwaniu się sprzeniewierzył. Nastąpiło to po raz pierwszy przez grzech pierworodzców i ma ciąg dalszy w popełnianych przez ludzi grzechach. Rzeczywistość grzechu stała się niejako okazją do zaistnienia pokuty-nawrócenia. Z drugiej strony miłosierdzie Boga, który przebacza grzesznikom, umożliwia zaistnienie pokuty: gdyby nie było miłosierdzia, człowiek nie mógłby powrócić do Boga. Tak więc u podstaw teologicznego pojęcia pokuty leżą dwa pojęcia sobie przeciwstawne: grzech człowieka i miłosierdzie Boga. Całe Pismo Święte jest zapisem zmagania się grzechu z miłosierdziem albo raczej zapisem zwycięstwa miłosierdzia Stwórcy nad grzechem stworzenia.

W ten sposób pokuta sakramentalna istniejąca dzisiaj w Kościele katolickim wchodzi w zakres owego zapisu już nie biblijnego, lecz historiozbowczego². Pokuta sakramentalna jest dalszym ciągiem owego biblijnego zmagania się grzechu z miłosierdziem. Na tym tle pokuta chrześcijańska nabiera pewnej ostrości semiotycznej, staje się znakiem miłosierdzia Bożego, znakiem, które każde pokolenie wierzących musi odczytać we właściwym sobie kontekście kulturowym³. Odnowione obrzędy pokuty to nie kwestia zmian rytualnych, które — rzecz oczywista — mają co pewien czas miejsce,

² Na temat koncepcji historii zbawienia por. J. Kudasiewicz, *Historia czy ekonomia zbawienia*, „Roczniki Teol.-Kan.” 28, 1 (1981) 87—102.

³ Por. J. Chmiel, *Znaki pokuty w Piśmie Świętym. Rozważanie semiotyczne*, RBL 29 (1976) 172—174.

lecz nowe odczytanie przez współczesnych znaku miłosierdzia Bózego uwidaczniającego się w pokucie. Takie spojrzenie na nowe obrzędy pokuty powinno obronić nas od sformalizowania nowego ducha pokuty chrześcijańskiej i pomóc zobaczyć całe bogactwo tego procesualnego dialogu, jaki od wieków toczy się między człowiekiem a jego Stwórcą.

2. LITURGIA POKUTNA STAREGO TESTAMENTU

Cała religijność biblijnego Izraela została zbudowana na pojęciu przymierza Boga z Jego ludem. Przymierze to rozciągało się na sferę życia całej społeczności (przymierze wspólnotowe), ale również potem na sferę życia indywidualnego każdego członka społeczności (przymierze osobiste). Kiedy społeczność nie była wierna zobowiązaniom przymierza i następował okres niepomyślności w życiu narodowym, interpretowany jako kara Boga za złamanie zobowiązań, rodziła się myśl ekspiacji, pokuty, zadośćuczynienia za uchybienia i zło wyrządzone. Księga Sędziów może być przykładem owej pierwotnej teologii pokuty Starego Przymierza (por. np. Sdz 2, 4; 10, 10; 20, 26).

Wchodzi w praktykę szereg znaków: gestów, czynności oznaczających pokutę, jak: rozdzieranie ubiorów, przywdziewanie ubrań (wórow) pokutnych, posty, leżenie w popiele, okrzyki bólu, płacz, lamenty, modlitwa i ofiary ekspiacyjne. Jeżeli chodzi o modlitwę, to godna podkreślenia jest modlitwa wstawiennicza przywódcy narodu lub proroka; przykładem może być modlitwa Mojżesza w Wj 32, 30 nn lub modlitwa Salomona w 1 Krl 8, 22—53. Zwłaszcza ta ostatnia zawiera już pewne sformułowania typowe dla wczesnej liturgii pokutnej Izraela w okresie królewskim: *Nie tylko wysłuchaj, ale i przebacz (...). Przebacz łaskawie ludowi Twojemu to, czym zgrzeszył przeciw Tobie, oraz wszystkie jego występki, przez które odstąpił od Ciebie (...). Niech więc Twoje oczy będą otwarte na błaganie Twego sługi i błaganie Twego ludu, Izraela, ku wysłuchaniu ich, ilekroć będą wołać do Ciebie.*

Liturgia pokuty rozwija się z biegiem czasu, w okresie po niewoli staje się dość powszechna. W liturgii takiej biorą udział prorocy. Niektórzy egzegeci wysuwają przypuszczenie, iż pewne fragmenty pism prorockich (np. Jr 14; Oz 6; Am) są jakby tekstami-librettami liturgicznymi, a nawet pewne księgi prorockie, jak Habakuka, Joela Nahuma, można interpretować w „kluczu liturgicznym”. Znana była dyskusja — zresztą do dziś nie zakończona — na temat tzw. proroków kultowych, którą wysunął S. Mowinckel przeciw zwolennikom Wellhausena przeciwstawiającym proroków kapłanom⁴.

⁴ Wykaz bogatej literatury na ten temat zob. w moim artykule: *Problemy struktury literackiej Ozeasza 6, 1—6. Przyczynek do teologii prorockiej*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971) zvl. ss. 195 n.

Nie ulega kwestii, że biblijna liturgia pokuty weszła w skład pokutnej liturgii synagogalnej, rozwijającej się zwłaszcza na przełomie obu Testamentów, co znalazło wyraz w dniu pokuty *Jom Kippur* (tzw. Sądny Dzień). Wtedy to arcykapłan kładąc ręce na kozła wyznawał grzechy całego narodu, rozkazując następnie wypędzić kozła na pustynię i oddać go demonowi pustyni Azazelowi. Stąd powstało powiedzenie „znaleźć kozła ofiarnego” jako synonim łatwego zwolnienia się od zaciągniętych win. Ów kozioł ofiarny jest wyznacznikiem rytualizacji liturgii pokutnej Starego Przymierza — dlatego prorocy usiłują oczyścić ideę pokuty od zewnętrznych formalizmów i sprowadzić ją do wymiaru wewnętrznego.

3. NAUCZANIE PROROKÓW O POKUCIE

Prorocy byli głosem prawdziwej pokuty-nawrócenia Izraela. Nie negując wartości znaków pokuty prorocy domagają się zmiany wewnętrznego usposobienia człowieka, jego całkowitego odwrócenia się od zła i zwrócenia się do Boga. „Szukanie (oblicza) Boga” ma polegać nie na wypełnieniu rytuału, lecz na zmianie usposobienia i sposobu życia.

Rzecz znamienna, że chronologicznie nawoływanie proroków do pokuty rozpoczyna się w Piśmie Świętym od misji Natana wzywającego króla Dawida — cudzołożnika do pokuty. Nauczanie prorockie zostaje skierowane do króla, który skądinąd ma przewodniczyć w rytach pokutnych narodu — jak widzieliśmy to na przykładzie Salomona. Płynie z tego ważna nauka: pokuta jest zjawiskiem społecznym obejmującym także „górze społeczną”; nikt nie jest od tego wyjęty, choćby piastował najwyższą władzę. Podobnie wystąpi to w misji Jonasza do mieszkańców Niniwy: *I uwierzyli mieszkańcy Niniwy Bogu, ogłosili post i oblekli się w wory od największego do najmniejszego. Doszła ta sprawa do króla Niniwy. Wstał więc z tronu, zdjął z siebie płaszcz, obłócił się w wór i siadł na popiele* (Jon 3, 5 n).

Prorocy zwracają się do całego narodu z apelem o nawrócenie. Amos gwałtownie podkreśla potrzebę pokuty jako warunek *sine qua non* egzystencji: *Szukajcie Pana, a żyć będziecie* (5, 6). Jakże dramatycznie brzmią jego słowa piętnujące pusty rytualizm liturgii pokutnej:

Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami.

Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach.

*Bo kiedy składacie Mi całopalenia i wasze ofiary,
nie znoszę tego (...).*

*Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich
i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć* (5, 21—23).

Jakże wyraziście brzmią słowa Ozeasza:

*Miłości miłosiernej pragnę, nie krwawej ofiary,
poznania Boga bardziej niż ofiar całopalnych (6, 6)⁵.*

Nie było to zwalczanie kultu, lecz apel o jego pogłębienie.

Izajasz zaraz na początku swej księgi jest prorokiem wzywającym do pokuty-nawrócenia:

*Obmyjcie się, bądźcie czyści!
Usuńcie zło waszych uczynków
przed moich oczu!
Przestańcie czynić zło!
Zaprawiajcie się w dobrem!*

To Jeremiasz podkreśla, że prorockie przepowiadanie pokuty i potrzeby nawrócenia nie jest jakimś defetyzmem, który fatalnie wpływa na stan ducha ludzi, lecz zmierza do naprawy, do odnowy społecznej. Tym różni się prorok izraelski od Kasandry helleńskiej. Ezechiel zwraca uwagę na charakter osobowy nawrócenia: wezwanie jest skierowane do wszystkich, lecz każdy z osobna musi przeprowadzić u siebie ów proces odnowy (por. Ez 18; 33, 10—20):

*Ja nie pragnę śmierci występnego,
ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył.
Zawróćcie, zawróćcie z waszych złych dróg! (Ez 33, 11).*

4. MODLITEWNY DUCH POKUTY

Trzeba zwrócić uwagę na modlitwę Izraela, jaką były psalmy, gdzie uwidacznia się duch pokuty. Jest to modlitwa o powrót do Boga tak całej społeczności, jak i poszczególnych jednostek.

Modlitwa pokutującej społeczności to lamentacje, czyli grupa psalmów błagających Boga o łaskę, o oddalenie niebezpieczeństwa. Jako modlitwę jednostki pokutującej możemy uważać Ps 51 — *Miserere*, psalm ludzkiej skruchy, jakże charakterystyczny dla ducha wewnętrznej i osobistej pokuty.

W tradycji liturgicznej Kościoła łacińskiego wykształcił się schemat 7 psalmów pokutnych (*septem psalmi poenitentiales* wg numeracji Wulgaty: 6; 31; 37; 50; 101; 129; 142). Warto przypomnieć ten układ psalmów jako modlitw pokutnych dzisiaj⁷.

⁵ Na temat perykopy Oz 6, 1—6 por. j.w.

⁶ Por. S. Łach, *Wybrane Psalmy o wątku pokutnym*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, pod red. S. Łacha, M. Filipiaka, H. Langkammera, t. IV, Lublin 1979, ss. 19—61.

⁷ Por. S. Łach, *Psalmy pokutne Biblii o idei przebaczenia*, w: *Biblia księga życia Ludu Bożego*, pr. zb. pod red. S. Łacha i M. Filipiaka, Lublin 1980, ss. 249—287.

5. PROFETYCZNY KERYGMAT POKUTY JANA CHRZCICIELA

Nauczanie prorockie o pokucie podjął na progu Nowego Przymierza Jan Chrzciciel, ostatni z proroków. Nauczanie Jana Chrzciciela streścił Mateusz Ewangelista słowami: *Nawróćcie się, bo bliskie jest Królestwo niebieskie* (Mt 3, 2). Głosząc potrzebę wewnętrznej *metanoi* Jan posługuje się również znakami pokuty: udziela chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów, chrzci *wodą dla nawrócenia* (Mt 3, 11). Pod tym względem Jan Chrzciciel należy do ruchu chrzcielnego, tak bardzo rozpowszechnionego na przełomie dwóch Testamentów od Egiptu po Syrię (esseńczycy, sekta w Qumran). Mimo wspólnej symboliki jest jednak wyraźna różnica pomiędzy nauczaniem Jana Chrzciciela a Kumrańczykami.

Członkowie sekty z Qumran opierali się mocno na swej przynależności do rodu Abrahamowego, głosili potrzebę ucieczki od życia i odejścia na pustynię oraz tworzenia zamkniętej społeczności „synów światłości” przeciwko wszystkim innym — „synom ciemności”. Natomiast Jan Chrzciciel podkreślał, że przynależność do rodu Abrahama nic nie wnosi do ducha nawrócenia, bowiem nawrócenie może być wynikiem tylko osobistego wysiłku: *wydawać godnie owoc nawrócenia* (Mt 3, 8). Wzywając zaś do nawrócenia nie poleca opuszczania świata i tworzenia enklaw doskonałości, lecz wypełniania przykazań w ramach dotychczasowych obowiązków nawet bardzo uciążliwych (celnicy, żołnierze: por Łk 3, 10—14).

Tak więc kerygmat pokuty Jana Chrzciciela nie wyrodził się w ruch sekciarski bazujący w końcu na legalizmie (por. Qumran), lecz zachował zdrową tradycję prorocką, zalecającą wewnętrzną i osobistą przemianę życia zaznaczoną znakami zewnętrznej postawy. Głoszenie pokuty przez Jana dokonuje się w perspektywie eschatologicznej i mesjańskiej: nawrócenie-pokuta chroni przed nadchodzącym gniewem Boga, który ujawni się w Dniu Pańskim, i przygotowuje do spotkania z Tym, który ma nadejść.

6. JEZUS MESJASZ — NAUCZYCIEL POKUTY

Jezus podejmuje zasadę pokuty-nawrócenia głoszoną przez Jana Chrzciciela: *Nawracajcie się, albowiem bliskie jest Królestwo niebieskie* (Mt 4, 17). Ale owa bliskość Królestwa niebieskiego jest specyficzna — ona już się rozpoczyna przez posługę Mesjasza i dlatego w wersji Marka mamy zasadę: *Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1, 15).

Ewangelistą, który szczególnie zwraca uwagę na nauczanie pokutne Mesjasza, jest Łukasz — można by go nazwać „ewangelistą pokuty i nawrócenia”, tak jak jest nazwany „ewangelistą miłosier-

dzia Bożego". Łukasz tak charakteryzuje misję Jezusa Mesjasza: *przyszedł wzywać grzeszników do nawrócenia* (Łk 5, 32). Charakterystyczna jest perykopa w Łk 13, 1—5, w której Jezus komentuje wypadki polityczne i losowe jako znaki wzywające do pokuty: *Jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie*. Jezus jest nowym Jonaszem. Jak Jonasz był znakiem pokuty swoich czasów dla mieszkańców Niniwy, tak Syn Człowieczy jest znakiem pokuty dla Nowego Przymierza (por. Łk 11, 29—32). Cuda, które działa Jezus Mesjasz, winny być również znakiem do nawrócenia i pokuty (por. Łk 10, 13—15).

Dla poznania nauczania Jezusa Chrystusa o nawróceniu do Boga ważny jest rozdział 15. Ewangelii Łukasza. Zostały tam zgrupowane trzy przypowieści Jezusa wyrażające miłosierdzie Boga wobec pokutującego grzesznika. Dwie pierwsze przypowieści: o zaginionej owcy i zagubionej drachmie, obrazują o Bogu szukającym grzeszników. Jest to prawda tak uderzająca, że Charles Péguy nie wahał się przed wypowiedzeniem tych bulwersujących słów: „Grzesznik jest w samym sercu chrześcijaństwa. Nikt nie jest tak kompetentny jak grzesznik w sprawie chrześcijaństwa. Nikt — chyba święty”. Trzecia przypowieść o synu marnotrawnym stanowi szczyt nauczania Jezusa o *metanoi* i o miłosierdziu Ojca. Nic tedy dziwnego, że papież Jan Paweł II poświęcił tej właśnie przypowieści cały jeden rozdział swojej encykliki o Bożym miłosierdziu⁸.

Tak pisze Jan Paweł II na temat perykopy o synu marnotrawnym w kontekście pokuty-nawrócenia: „Przypowieść o synu marnotrawnym wyraża w sposób prosty i dogłębny rzeczywistość nawrócenia. Nawrócenie jest najbardziej konkretnym wyrazem działania miłości i obecności miłosierdzia w ludzkim świecie. Właściwym i pełnym znaczeniem miłosierdzia nie jest samo choćby najbardziej przenikliwe i najbardziej współczujące spojrzenie na zło moralne, fizyczne czy materialne. W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobycie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”. (*Dives in misericordia*, 6). Można te słowa odnieść i do pokuty-nawrócenia.

Wzywanie do nawrócenia mieści się w nakazie misyjnym Jezusa. W czasie życia ziemskiego Jezus rozesłał Dwunastu, aby *wzywali do nawrócenia* (Mk 6, 12). Po zmartwychwstaniu Chrystus ponowił nakaz misyjny, który w relacji Łukasza ma wyraźny charakter głoszenia pokuty: *W imię (Chrystusa) głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom poczynszy od Jerozolimy* (Łk 24, 47).

⁸ Por. A. Jankowski, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji encykliki „Dives in misericordia”*, w: *Dives in misericordia*. Tekst i komentarz, wyd. Pol. Tow. Teol. Kraków 1981, ss. 110—116.

7. APOSTOLSKI KERYGMAT POKUTY

Kościół apostolski podjął nakaz misyjny Chrystusa głoszenia nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Ograniczmy się tutaj do dwóch dokumentów: Dziejów Apostolskich i niektórych tekstów Pawłowych.

Już w pierwszym kerygmacie apostolskim, w kazaniu św. Piotra w Zesłanie Ducha Świętego, znajdujemy wezwanie do nawrócenia: *Nawróćcie się — powiedział do nich Piotr — i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego* (Dz 2, 38). Mamy więc tutaj najpierw nawrócenie, czyli odejście od starego, przyjęcie chrztu, czyli zwrócenie się do Chrystusa oraz przyjęcie darów Ducha Świętego, czyli niejako wyposażenie właściwe dla każdego chrześcijanina. W ten sposób wypełniła się zapowiedź nawrócenia głoszona przez proroków: *Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz* (Dz 2, 39). Dzieje dostarczają też przykładów nawróceń indywidualnych: przytoczmy tutaj wezwanie przez Piotra Szymona maga (por. Dz 8, 22) czy też nawrócenie Szawła i połączona z tym jego pokuta. Nawrócenia doznają nie tylko Żydzi, ale i poganie: cała historia nawrócenia setnika Korneliusza, opowiedziana szeroko i wielokrotnie w Dziejach, jest przykładem działania łaski nawrócenia danej przez Boga poganom (por. Dz 11, 18).

Św. Paweł, który sam dostał łaski nawrócenia do Jezusa, jest głosi-cielem pojednania z Bogiem: *W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem* (2 Kor 5, 20). Podstawą pojednania ludzi z Bogiem jest misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa: *zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna* (Rz 5, 10). Wiele jest tekstów Apostoła narodów apelujących o pokutę i pojednanie z Bogiem. Zwróćmy uwagę na jeden tekst z 2 Kor 5, 18—19: *(Bóg) pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania*. Wielu współczesnych egzegetów⁹ widzi w tej „posłudze jednania” i w „słowie jednania” wzmiankę o pokucie sprawowanej w ramach sakramentalnej posługi kapłańskiej. Dochodzimy już tutaj do owej posługi Kościoła (*ministerium Ecclesiae*), o której mówi nowa formuła rozgrzeszenia odnowionych obrzędów pokuty¹⁰.

⁹ Por. K. Romaniuk, *Sakramentalna interpretacja 2 Kor 5, 11—21?*, RBL 35 (1982) 169—176.

¹⁰ *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981.

8. WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

Na podstawie powyższych danych biblijnych można pokusić się o wyciągnięcie pewnych wniosków rzutuujących na duszpasterskie wprowadzenie w życie u nas nowego *Ordo Poenitentiae*.

a) Odnowione Obrzędy Pokuty wchodzą w życie w diecezjach w Polsce od I Niedzieli Adwentu 1982 r. na mocy postanowienia Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski¹¹. Wprowadzając nowe ryty i formuły nie wolno zatracić wewnętrznego ducha pokuty i nawrócenia. Co więcej — owe nowe ryty i formuły winny tego ducha jeszcze bardziej pogłębić. Nie może to być wprowadzenie jak gdyby „kozła ofiarnego” na wzór Starego Testamentu: jakoby nowe obrzędy zastąpiły odmianę serca, prawdziwą, biblijną *metanoię*,

b) Praktykowanie pokuty dotyczy całego ludu Bożego i poszczególnych jego członków. Jak w Starym Testamencie do pokuty byli zobowiązani wszyscy — i panujący, i poddani, tak przykład pojednania i pokuty winien płynąć od przewodników życia religijnego (duch pojednania w prezbiterium, rola zakonów).

c) Pokuta wiąże się jak najbardziej z miłosierdziem. Dlatego trzeba będzie walczyć z jurydyzmem w nowych obrzędach, a przede wszystkim mieć na uwadze człowieka pokutującego.

d) Widzieliśmy, że w kerygmacie Kościoła pierwotnego pojednanie i pokuta wiązały się z przyjęciem wiary, z chrztem. Wprowadzenie nowych obrzędów nie może być tylko kwestią prawodawstwa kościelnego, lecz winno łączyć się z pogłębianiem wiary. To wchodzi w zakres katechizacji nie tylko dzieci i młodzieży, lecz także dorosłych.

e) Mający się odbyć w roku 1983 Synod Biskupów będzie obradował na temat: „Pojednanie i pokuta w misji Kościoła”. Tematyka ta została zatwierdzona przez papieża Jana Pawła II, który w przemówieniu na audyencji dla Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów w dniu 10 X 1981 r. powiedział: „Pragnę wyznać, że temat ten zyskał moją całkowitą aprobatę oraz wzbudził wielki zapał wśród biskupów i kapłanów całego Kościoła, a także skierował myśli wiernych ku tej dziedzinie działalności pasterskiej, która szczególnie w naszych czasach posiada ogromne znaczenie. Tak więc pojednanie i pokuta same w sobie stanowią z pewnością nieodzowną, poniekąd nawet szczególną część zbawczego orędzia przyniesionego światu przez Chrystusa Pana; dlatego są one także pierwszorzędnej wagi składnikami życia chrześcijańskiego i tradycji katolickiej”¹².

¹¹ Instrukcja dla duchowieństwa dotycząca wprowadzenia w życie nowych obrzędów pokuty, w: „Notificationes e Curia Metrop. Cracovien.” 120 (1982) 26—30.

¹² Wg „L'Osservatore Romano” wyd. pol. nr 11 (23), listopada 1981, s. 24.

Pokuta chrześcijańska należy więc do istoty procesu zbawczego, a to już samo określa jej miejsce i rolę w historii zbawienia.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Janusz Nagórny

PRZEBACZENIE I ODPUSZCZENIE GRZECHÓW WARUNKIEM ODNOWY PRZYMIERZA W STARYM TESTAMENCIE

Historia zbawienia Starego Testamentu jest historią powtarzających się nieustannie niewierności ze strony ludu wybranego oraz historią miłosiernych wezwań do nawrócenia ze strony Boga. Grzechy Izraela prowadziły do złamania Przymierza, choć z racji wierności Boga nie zostało ono nigdy całkowicie zaprzepaszczone. Niewierny lud Boży rozumiejący z jednej strony swą grzeszność, a z drugiej — rozpoznający wierność i miłosierdzie Boga, posłuszny Bożemu wezwaniu, chciał odnowy Przymierza, a w konsekwencji pragnął przebaczenia i odpuszczenia grzechów.

Jeśli grzech polegał na złamaniu Przymierza z Bogiem, na odrzuceniu Jego miłości, to wiadomo, że może być on przebaczony tylko wtedy, gdy człowiek zechce wrócić do swego prawdziwego Pana i na nowo przyłgnąć do Niego w odnowionym Przymierzu. Takie jest zresztą pragnienie Boga, który pragnie mieć zawsze przy sobie swój lud wybrany i właśnie dlatego odpuszcza, przebacza grzechy¹.

Autorzy starotestamentalni używali różnych terminów na określenie odpuszczenia grzechów. Jednym z fundamentalnych określeń biblijnych jest wyrażenie „zmazać (*māhāh*) grzech”. Bóg jest Tym, który zmazuje, wymazuje grzech, gładzi go, niweczy, przekreśla w człowieku to, co jest jego przewrotnością. Bóg niszczy grzech tak dalece, że już nie istnieje więcej w człowieku². Tego wyrażenia używa Jeremiasz, wyznając, że Bóg może odpuszczać grzechy, choć akurat w tym przypadku (Jr 18, 23) nie pragnie tego prorok dla swoich oprawców. Przez innego proroka (tzw. Deutero-Izajasza) Bóg przypomina Izraelowi, że tylko On może zmazać jego grzechy (Iz 43, 25). Ten sam prorok porównuje zmazanie grzechów do oczyszczenia nieba z chmur³. Także psalmista błaga Boga, żeby zniweczył jego

¹ Por. S. Lyonnet, *Grzech*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1973, 308—309.

² Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum*, Roma 1960, 425.

³ Por. tamże, 425.