

# Kazimierz Romaniuk

---

## Pokuta i pojednanie w Nowym Testamencie

---

Collectanea Theologica 48/4, 15-34

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK, WARSZAWA

## POKUTA I POJEDNANIE W NOWYM TESTAMENCIE

Studium niniejsze ma na celu dokonanie pewnej systematyki danych nowotestamentalnych na temat pojednania i pokuty. Systematyce tej towarzyszy próba przewartościowania stanowiska E. Käsemanna co do genezy Pawłowej nauki o pojednaniu i pokucie. Tak pomyślane studium może się okazać rzeczywistym przyczynikiem do pełniejszego opracowania teologii moralnej Nowego Testamentu.

Chrześcijańskie pojęcie pokuty — nawet w języku jak najbardziej potocznym — zakłada u pokutującego, czy mającego pokutować, świadomość winy, a to z kolei wiąże się ze świadomością grzechu.

Jednakże nie postępuje słusznie ten, kto biblijną, a zwłaszcza Pawłową, naukę o grzechu usiłuje sprowadzić do jednej myśli lub do jednego tematu<sup>1</sup>. Autorzy natchnieni czuli wyraźnie, że grzech to rzeczywistość złożona i tylko ukazanie jej poszczególnych aspektów można w sumie uzyskać obraz względnie adekwatny i całościowy. Tak więc grzech jest przedstawiany jako upadek, jako słabość, jako zadłużenie wobec Boga, jako błąd, zejście na manowce, jako dobrowolne popadnięcie w niewolę, jako obraza i zagniewanie Boga itp. Podobnie bogate i złożone w swej treści jest zbawcze dzieło Chrystusa. Poszczególne elementy tego dzieła ukazują Paweł w ten sposób, że odpowiadają one dość dokładnie każdemu z wymienionych przed chwilą aspektów grzechu. Tak więc to, czego dokonał Chrystus, nazywa się podźwignięciem człowieka, uleczeniem go z jego słabości, uwolnieniem od ciężących na nim długów, sprowadzeniem na właściwą drogę, wybawieniem z niewoli, ekspiacją, pojednaniem.

W rozważaniach niniejszych nie zamierzamy ani analizować, ani nawet przedstawiać pełnej listy wszystkich obrazów i pojęć grzechu. Przedmiotem naszego zainteresowania będzie tylko ten ostat-

<sup>1</sup> Omawiając próbę sprowadzenia całej soteriologii Pawła do tematu pojednania E. Käsemann stwierdza: „Fragt man so, gewahrt man rasch, wie problematisch das uns Überkommene auch an dieser Stelle ist und wie misstrauisch wir gegenüber allen Simplifikationen sein müssen” (*Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament”*, w: *Zeit und Geschichte: Festschrift R. Bultmann*, Tübingen 1964, s. 47), „das Versöhnungsmotiv beherrscht nicht einmal die gesamte neutestamentliche Soteriologie” (*tamże*, 53).

ni aspekt zbawczego dzieła Chrystusa: pojednanie<sup>2</sup>. Lecz skutków albo owoców dzieła odkupienia nie można sobie przyswoić, lub mówiąc inaczej: z Bogiem nie można się pojednać, bez aktu pokuty, któremu również odpowiadają jeśli nie całe obrazy, to przynajmniej pewne rysy niektórych obrazów grzechu. By można to było w pełni wykazać, trzeba przede wszystkim przeanalizować, choćby pobieżnie, zasadnicze komponenty treściowe nowotestamentalnego pojęcia pokuty.

### I. Pokuta a nawrócenie

W dwu kategoriach terminologiczno-treściowych wyczerpuje się nowotestamentalna nauka o pokucie: *pokuta* — *pokutować* i *nawrócenie* — *nawrócić się*<sup>3</sup>.

#### 1. Pokuta — pokutować

Polskim terminom: *pokuta* — *pokutować*, *żałować za grzechy*, odpowiadają w Nowym Testamencie słowa: *metanoein* — *metanoia*. Nie zawsze te dwa terminy greckie oddawano polskimi słowami *pokuta* — *pokutować*. Co więcej, od kilkunastu lat obserwujemy tworzenie się nowej pod tym względem tradycji translatorskiej. Odchodzi się coraz powszechniej od terminów *pokuta* — *pokutować*, a tłumaczy się dwa wspomniane terminy greckie polskimi słowami: *nawrócić się* — *nawrócenie*. Jest to tłumaczenie przynajmniej z dwu względów poprawniejsze: 1. Nawiązuje wyraźniej do etymologii i dosłownego, pierwszego znaczenia greckich terminów: *meta* — *noein* znaczy dosłownie: wzniesić się niejako ponad (*meta*) dotychczasowy sposób myślenia (*nous* = duch, umysł), zacząć myśleć inaczej, odmienić się wewnętrznie. 2. Tłumaczenie to ułatwia zrozumienie istoty każdego aktu pokuty lub wręcz ukazuje, do czego winien się sprowadzać i gdzie winien się dokonywać akt pokuty. Zewnętrzne ćwiczenia i praktyki pokutne są tylko skromnymi i wcale nie najważniejszymi oznakami tego, co się dokonało we wnętrzu człowieka, tzn. w jego umyśle i sercu.

Wiąże się z nią ściśle i powinno też być zasadniczo jej zewnętrznym wyrazem wyznanie grzechów, wspomniane często w Nowym Testamencie. W związku z działalnością Jana Chrzciciela Mateusz czyni następującą uwagę: „Wówczas ciągnęła do niego Jerozolima

<sup>2</sup> Zob. w związku z tym J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, Paris 1953; A. Nygren, *Die Versöhnung als Gottestat*, Gütersloh 1923; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, London 1946; G. W. Lampe, *Reconciliation in Christ*, London 1956; E. Käsemann, *art. cyt.*; H. Alpers, *Die Versöhnung durch Christus*, Berlin 1964.

<sup>3</sup> Zob. A. Tosato, *Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria*. RiBl 23(1975) 3—45; J. Behm — E. Würthwein. ThWNT IV, 972—1004.

oraz cała Judea i cała okolica nad Jordanem. Przyjmowano od niego chrzest w rzece Jordanie, wyznając przy tym swe grzechy" (Mt 3, 5 n; por. Mk 1, 5). Św. Jakub zachęca wiernych: „Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie" (Jk 5, 16). Autor pierwszego listu Jana zapewnia: „Jeżeli będziemy wyznawali nasze grzechy, (Bóg) jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości" (1 J 1, 9). Wyznając grzechy, człowiek łączy zazwyczaj z tym aktem pokutnym modlitwę błagalną o darowanie grzechów. Tak Szczepan modli się w intencji swoich oprawców: „Panie, nie poczytuj im tego grzechu" (Dz 7, 60), tak też z wyznawaniem grzechów kazał łączyć modlitwę Jakub (5, 16). Ową akcję wyznawania grzechów nazywa się niekiedy, nie całkiem adekwatnie, także pokutą: pokutować, tzn. wyznawać grzechy.

## 2. Nawrócenie — nawrócić się

Z pokutą — rozumianą zwłaszcza w sensie subiektywnym — wiąże się ściśle akt tzw. nawrócenia. O bliskości, wzajemnym współprzenikaniu się tych dwu aktów świadczy między innymi sygnalizowane przed chwilą zamienne tłumaczenie: *nawrócić się* i *pokutować*.

W znaczeniu teologicznym — nie tylko zresztą teologicznym — nie są to dwie identyfikujące się rzeczywistości. W każdym akcie nawrócenia się można z kolei wyodrębnić następujące elementy:<sup>4</sup>

1. Idea powrotu do Boga, z którego rąk człowiek wyszedł. Tak np. po wprowadzeniu do Kościoła pierwszego poganina Korneliusza chrześcijanie jerozolimscy stwierdzają: „A więc i poganom udzielił Bóg (łaski) nawrócenia, aby żyli" (Dz 11, 24). Życia może udzielać tylko Bóg, życie samo, a warunkiem otrzymania tego daru jest trwanie w jedności z Bogiem.

O całym swoim apostołskim posłannictwie Paweł mówi, że jest ustawicznym nawoływaniem do powrotu do Boga. Zakłada powszechnie znaną prawdę o pierwotnym przebywaniu człowieka we władaniu Boga. Grzech sprawił, że człowiek oddalił się od Boga. W tekstach referujących Pawłowe nawoływanie do nawrócenia występują zazwyczaj dwie formuły: „nawróćcie się do Boga" i „nawróćcie się do Pana". Pierwsza z tych formuł pojawia się przy wezwaniach skierowanych do pogan, adresatami drugiej są zazwyczaj Żydzi. Różnorodność formuł, ich *Sitz im Leben*, jest rezultatem zróżnicowania odbiorców pouczeń Pawła<sup>5</sup>. Samą zaś potrzebę po-

<sup>4</sup> W związku z tym zob. R. Schnackenburg, *Typen der Metanoia-Predigt im Neuen Testament*, MThZ 1(1950) 1—13; W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre*, ThJ 11(1968) 68—76.

<sup>5</sup> Zob. J. Dupont, *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 424—457; W. Trilling, *Metanoia*, art. cyt., 67 nn.

wrotu do Ojca uwydatnił chyba najdosadniej Jezus Chrystus w przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11—32).

2. Odwrócenie się od zła jest etapem wstępnym w procesie zwracania się do Boga. Wielkie, masowe nawrócenie czarno-księżników efeskich zostało przedstawione w następujący sposób: „Przychodziło też wielu wierzących, wyznając i ujawniając swoje uczynki. I wielu też z tych, co uprawiali magię, pozносиło księgi i paliło je wobec wszystkich” (Dz 19, 18 n). Paweł zachęca Rzymian do nawrócenia wołając: „Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła. Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień i nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądcom” (Rz 13, 12—14). Decyzja zerwania ze złem musi mieć charakter konkretny. Paweł wyraźnie nawiązuje do powszechnie znanych występków, które przydarzały się głównie poganom, ale niejednokrotnie pociągały również chrześcijan. Podobne zachęty znajdują się w Liście do Efezjan. „Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim... że, co się tyczy poprzedniego sposobu życia — trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 22—24). Wszystko co grzeszne i występne zostało tu przyrównane do starej szaty, a sam akt nawrócenia — to zdejmowanie z siebie starej szaty i przyodziewanie się w człowieka nowego<sup>6</sup>. Kiedy indziej będzie Paweł mówił wręcz o przyodziewaniu się w Chrystusa. Podobne pouczenia znajdują się w Kol 2, 11: „W Nim też otrzymaliście obrzezanie, polegające na zupełnym wyzwaniu się z ciała grzesznego...”; lub w Kol 3, 5: „Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w (waszych) członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości...” Najbardziej wymowny jest tekst 1 Tes 1, 9: „Albowiem oni sami opowiadają o nas, jakiego to przyjęcia doznaliśmy od was i jak nawróciliście się od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od nadchodzącego gniewu”.

3. Zmiana dotychczasowego sposobu myślenia albo odmiana serca i ducha. Jan Chrzciciel wydaje takie polecenie tłumom, które przychodziły, aby go słuchać: „Wydajcie więc owoc godny nawrócenia, a nie myślcie, że możecie sobie mówić: Abrahama mamy za Ojca” (Mt 3, 8). W tym samym duchu są utrzymane pouczenia Janowe w ujęciu Łukasza (Łk 3, 12 n). Przemiana owa, zasadnicza i rzeczywista, jest warunkiem ocalenia: „Jeśli się nie

<sup>6</sup> Por. J. Szlaga, *Rola kainos i neos w teologicznym słownictwie Nowego Testamentu*, RTK 23(1976) z. 1, 61—70; R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT*, Minneapolis 1960, 76—82.

nawróćcie wszyscy, tak samo zginiecie” (Łk 13, 2. 5). Nawrócenie zaś jest warunkiem uzyskania wszelkich dóbr mesjańskich: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy...” (Dz 3, 19 n). Podobnie Jk 5, 19 n: „Bracia moi, jeśli by ktokolwiek z was zszedł z drogi prawdy, a drugi go nawrócił, niech wie, że kto nawróci grzesznika z jego błędnej drogi, wybawi duszę jego od śmierci i zakryje liczne grzechy”.

4. Samo nawrócenie dokonuje się formalnie w akcie wiary, której wyznanie towarzyszy zazwyczaj obrzędowi przyjęcia chrztu. „Lecz kiedy uwierzyli Filipowi, który nauczał o Królestwie Bożym oraz o imieniu Jezusa Chrystusa, zarówno mężczyźni jak i kobiety przyjmowali chrzest. Uwierzył również sam Szymon, a kiedy przyjął chrzest, towarzyszył wszędzie Filipowi...” (Dz 8, 12). Nieco dalej: „Wiść o tym rozeszła się po całej Jafie i wielu uwierzyło w Pana” (9, 42). Podobnie zostało przedstawione nawrócenie prokonsula Sergiusza Pawła (13, 12), wielu Żydów i pogan w Ikonium (14, 1), w Berei (17, 12), w Atenach (17, 34) oraz przełożonego synagogi korynckiej Krysposa i całej jego rodziny (18, 8).

Wszystkie wymienione dotąd elementy spotykamy również w potrójnej relacji o nawróceniu Pawła (Dz 3, 9; 22, 6—16; 26, 12—18).

## II. Pojednanie

W listach św. Pawła pod pojęcie pokuty podciąga się zazwyczaj wszystkie teksty mówiące o pojednaniu, przy czym pojednaniem nazywa Paweł — i tylko on — całe zbawcze dzieło Chrystusa, posługując się wówczas czasownikiem *katallasso* (Rz 5, 10; 2 Kor 5, 18. 19. 20) oraz kilku jego pochodnymi jak np. *katallage* (Rz 5, 11; 11, 15; 2 Kor 5, 18. 19), *apokatallasso* (Ef 2, 16; Kol 1, 20. 22) lub *diatallasso* (1 Kor 7, 11)<sup>7</sup>. Czasownik *katallasso* w grece klasycznej znaczy: wymienić coś na coś, wymienić pieniądze, pozbyć się czegoś lub być pozbawionym czegoś, z życiem włącznie. W literaturze greckiej pozabiblijnej czasownik ten wyraża również ideę wzajemnego dochodzenia do zgody stron poróżnionych, czyli jednania się zagniewanych. (Arystot: *katellaksein outous pros allelous*). W Nowym Testamencie — ściśle: u Pawła, bo tylko Paweł zna ten czasownik — terminy *katallasso* i *katallage* służą już tylko na wyrażenie idei przejednywania<sup>8</sup>. Wypowiedzi Pawła na temat pojed-

<sup>7</sup> Ten ostatni czasownik występuje również w Mt 5, 24; zob. także *synallasso* w Dz 7, 26.

<sup>8</sup> Zdaniem niektórych egzegetów ideę pojednania wyraża również czasownik *hilaskesthai* i jego derywaty. Słusznie chyba jednak pyta E. Kä-

niania można sprowadzić do trzech jakby modeli: model kosmologiczno-antropologiczny, kosmologiczny i antropologiczny.

Ilustracją pierwszego z nich jest tekst następujący: „Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat (*kosmon katallasson heauto*), nie poczytując ludziom ich grzechów...” (2 Kor 5, 19). W pierwszej części tego wiersza mowa wyraźnie o pojednaniu Boga ze światem, w części drugiej — o zbawiennych dla człowieka owocach tego pojednania.

Charakter tylko kosmologiczny posiada wypowiedź z Kol 1, 19: „Zechciał bowiem (Bóg), aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą (*katellaksai ta pantu eis auton*)”.

Do wypowiedzi typu antropologicznego należą teksty: Rz 11, 15; Ef 2, 16 i może najbardziej charakterystyczny Kol 1, 21: „I was, którzyście byli niegdyś obcymi (dla Boga) i (Jego) wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał (*nuni de apokatellaksen*) w doczesnym Jego ciele przez śmierć, by stawić was wobec siebie jako świętych i nieskalanych, i nienaganych”. Niekiedy, jak np. w Ef 2, 14—16 owe akcenty antropologiczne precyzują się w tym sensie, że mówi Paweł nie tylko o pojednaniu całej ludzkości z Bogiem, lecz o usunięciu wszelkich barier między grupami ludzi, a zwłaszcza między Żydami i poganami. Chyba tak bowiem należy rozumieć słowa następujące: „W ten sposób jednych i drugich znów pojednał z Bogiem w jednym ciele przez krzyż w Sobie zadawszy śmierć wrogości. A przyszedłszy zwiastował pokój, wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy są blisko, bo przez Niego jedni i drudzy mamy przystęp do Ojca”.

E. Käsemann wysunął — chyba jako pierwszy — hipotezę, że znajdujące się w listach Pawła wypowiedzi na temat pojednania są w gruncie rzeczy pochodzenia przed-Pawłowego<sup>9</sup>. Do tego wniosku doszedł E. Käsemann poddając analizie literacko-teologicznej teksty: Rz 5, 9—11 oraz 2 Kor 5, 18—21. O starożytnym, liturgiczno-hymnicznym charakterze pierwszego tekstu świadczy paralelizm jego poszczególnych elementów, wyrażenia takie jak „przez śmierć Jego Syna” (5, 10), „przez krew”, sugerując ideę cierpienia zastępczego, charakterystyczną dla wczesnochrześcijańskiej liturgii

se mann: „ob und wie weit die Übersetzung *versöhnen* überhaupt an die Stelle des sicher angemesseneren *sühnen* treten darf” (*dz. cyt.*, 48).

<sup>9</sup> Wielu egzegetów, także katolickich, powtarza bez jakichkolwiek uzasadnień powyższe twierdzenie: „Das Motiv, das in Kol 1, 20. 22 u. Eph 2, 16 in hymnischen (Traditions-)Stücken (nach Käsemann 49: „aus der Doxologie der hellenistischen Gemeinde”) vorkommt” — A. Vögtle, *Versöhnung*, LThK t. 10 (1965) 734 n. „Überlieferungsgeschichtlich gesehen stammt das Versöhnungsmotiv „aus der Doxologie der hellenistischen Gemeinde” (Käsemann 49)” — R. Pesch, *Versöhnung*, w: J. Bauer, *Bibel-theologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln<sup>3</sup> 1967, 1413.

eucharystycznej. Rolę przesłanek, prowadzących do tego samego wniosku w związku z 2 Kor 5, 18—21 spełniają następujące zjawiska literackie: patos hymniczny, orzeczenia w formie imiesłowów. Znajdują one rzekome potwierdzenie w takich elementach treściowych, jak np. niepoczytywanie ludziom ich przewinień — formuła występująca w Rz 3, 25 i stanowiąca fragment hymnu judeochrześcijańskiego. Z tej samej tradycji korzystał też autor Kol i Ef, którym, według Käsemanna, nie był wcale św. Paweł, choć niewykluczone, że opierał się on na materiale opracowanym przez Pawła i wcielonym do omówionych przed chwilą fragmentów Rz i 2 Kor.

Jeżeli poszczególnym elementom tego rozumowania nie można nawet nic zarzucić, to wydaje się, że całość bazuje na dość bezpodstawnym w swej jednolitości obrazie soteriologii Pawła. Wszelkie rysy nie pasujące do tego obrazu uważa się za nie- lub przed-Pawłowe. Poza tym pewne właściwości formalne wypowiedzi Pawła — np. paralelizm, antytezy, patos literacki — choć swymi początkami sięgają, być może, okresów wcześniejszych, mogły się stać dawno częścią integralną literackiej osobowości Pawła.

E. Käsemann jest również zdania, że sformułowania typu kosmologicznego (mowa w nich, jak wiadomo, o pojednaniu Boga ze światem) były wcześniejsze i dopiero pod wpływem tendencji eschatologiczno- i eklezjologiczno-chrześcijańskich przekształciły się, zwłaszcza na terenie Palestyny, w sformułowania typu antropologicznego. Teksty takie jak 2 Kor 5, 19 n oraz Kol 1, 20. 22 zawierają ślady nie dokończonego jeszcze procesu przekształcania się formuł kosmologicznych w antropologiczne.

I to twierdzenie, aczkolwiek godne uznania jako pomysł i samo w sobie prawdopodobne, nie jest oparte na dostatecznie mocnych podstawach<sup>10</sup>. Wydaje się, że Käsemannowi dość wyraźnie chodzi o wyprowadzenie idei pojednania kosmologicznego z ogólnoludzkich, a przynajmniej rzymsko-pogańskich tęsknot za lepszą przyszłością, za powszechnym pokojem. Czwarta ekloga Wergiliusza — cytowana zresztą wyraźnie przez Käsemanna<sup>11</sup> — uchodzi od dawna za klasyczny przykład tych tęsknot. W tej sytuacji trudno oprzeć się wrażeniu, że autor dorabia argumenty do z góry sformułowanej tezy.

### III. Pojednanie jako dzieło wspólne Boga i ludzi

Zarówno w katechezie Jana Chrzciciela, jak i w nauczaniu Jezusa daje się słyszeć ciągłe i natarczywe nawoływanie do pokuty. Owo nawoływanie ma na celu przyjsie ze skuteczną pomocą czło-

<sup>10</sup> Powtarza je i tym razem bez żadnych uzasadnień R. Pesch, *art. cyt.*, 1414.

<sup>11</sup> Por. E. Käsemann, *dz. cyt.*, 51.



wiekowi w jego zmaganiach się z grzechem i w jego subiektywnej pokucie. Stosunek Jezusa do grzeszników jest bardzo szczególny. Wszystko zaczęło się zresztą już przy protoewangelii, będącej zapowiedzią zwycięstwa przyszłego Mesjasza nad tym, który przywodzi ludzi do grzechu (Rdz 3, 15). Całe posłannictwo Jezusa zostało scharakteryzowane jeszcze przed narodzeniem Jezusa w sposób następujący: „On zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1, 21). W ostatniej księdze Pisma św. znajdują się słowa: „Temu, który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów, Jemu chwała i moc na wieki wieków. Amen” (Ap 1, 5—6). Niezwykłość postawy Jezusa wobec grzeszników była zresztą powodem niejednego konfliktu z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, co rzecz jasna nie zmieniło ani na jotę Jego postępowania. Przyszedł na świat jako Baranek, który gładzi grzechy świata; przyszedł, by szukać, co było zginęło; przyszedł, by leczyć chorych i słabych; przyszedł, by pojednać z Bogiem wszystko.

Wszelkie dotychczas omawiane formy pozbywania się jarzma grzechów są możliwe i skuteczne tylko dlatego, że Jezus Chrystus stał się „ofiara przebłagalną za nasze grzechy i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2, 2). Jedną z myśli głównych całego Listu do Hebrajczyków streszczają następujące słowa: „Dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu” (Hbr 2, 17). Ten zaś zbawczy gest Chrystusa był możliwy tylko dlatego, że Bóg nas umiłował. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna Swego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10). Żaden z autorów natchnionych Nowego Testamentu nie przedstawił tej prawdy w sposób tak szczególnie jak św. Paweł.

Aczkolwiek bez Bożej pomocy człowiek nie jest w stanie wyzbyć się swoich grzechów, to sam Bóg, bez osobistego wysiłku człowieka, również nie może dokonać tego dzieła wyzwolenia z więzów grzechu. Wyrzcił tę prawdę bardzo dosadnie św. Paweł, gdy pisał: „W Chrystusie Bóg jedną ze sobą świat nam przekazując słowo jednania. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 20). Bóg dokonuje swego dzieła, ale Paweł upomina ludzi, by zdobyli się również na wysiłek. Pawłowe „pojednajcie się z Bogiem” jest pewną modyfikacją nawoływania do nawrócenia, pod znakiem zaś tego ostatniego nawoływania pozostaje cały Stary Testament, który też określa już dość wyraźnie, na czym polega istota nawrócenia: jest to zerwanie z przeszłością, a związanie się ściśle z Bogiem Żywym, na którego sąd wszyscy oczekujemy<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> „Bruch mit der Vergangenheit und Hinwendung zum lebendigen Gott, dessen Gericht unmittelbar droht” (E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, 125).

W Nowym Testamencie nawoływanie to jest skierowane nie tylko do pogan, lecz także do Żydów. Nawoływanie to stanowi istotę tzw. katechezy pokutnej<sup>13</sup>. Co więcej, okazuje się, że pouczeń pokutnych lub wręcz nawoływania do nawrócenia potrzebują także ludzie ochrzczeni<sup>14</sup>. Na chwilę uwagi zasługuje motywacja, zwłaszcza owej parenezy pokutnej. Otóż jest to najczęściej motywacja typu remuneracyjno-eschatologicznego: ludzie mają się nawrócić, bo zbliża się już królestwo Boże, bo zbliża się dzień Pański, bo nadchodzi godzina sądu<sup>15</sup>.

#### IV. Natura i skutki dzieła pojednania

Każdy aspekt dzieła zbawienia posiada — jak już wspomnieliśmy — w teologii Pawła nie tylko dokładny korelat w określonej koncepcji grzechu, lecz zdaje się też tę koncepcję niejako precyzować, ukazując specyficzny obraz ludzkości w momencie pojawienia się Syna Człowieczego. Spróbujmy obecnie przyjrzeć się dokładniej tej sytuacji po to, by na jej tle dostrzec lepiej rolę Boga Ojca jako inicjatora oraz Syna Bożego jako wykonawcę dzieła pojednania i aby uchwycić w sposób właściwy samą istotę tego działania dwu Osób Boskich.

Jednym z najtragiczniejszych skutków pierwszego grzechu okazał się stan rozdarcia wewnętrznego całej ludzkości, stan będący rezultatem odejścia człowieka od Boga<sup>16</sup>. Wkrótce po wypędzeniu pierwszych ludzi z raju — przynajmniej w relacji autorów natchnionych — miało miejsce pierwsze bratobójstwo, potem rozpoczęły się walki na śmierć i życie między poszczególnymi rodami i tak doszło do trwającego kilka stuleci podziału narodu wybranego na państwo północne i południowe, co było, jak wiadomo, wyrażną zapowiedzią ostatecznej ruiny politycznej całego Izraela. O rozdarciu wewnętrznym poszczególnych ludzi nikt nie mówił do tychczas w sposób tak dosadny jak Paweł: „Jestem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro, bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 18 n).

<sup>13</sup> Egzegeci niemieccy odróżniają tzw. *Bekehrungspredigt der christlichen Missionare* od *Umkehrpredigt der prophetischen Verkündigung*. Zob. W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre*, ThJ 11(1968) 66 nn.

<sup>14</sup> Ten rodzaj przepowiadania nazywa W. Trilling *die Umkehrparänese* (*tamże*, 67).

<sup>15</sup> Problemy literackie związane z tą motywacją zob. K. Romaniuk, *Repentez vous, car le Royaume des cieux est tout proche (Mt IV, 17 par)*, NTSt 12 (1966) 259—269.

<sup>16</sup> Zob. w związku z tym A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, w: *Drogi zbawienia*, Poznań 1970. 53 n.

Stan społecznego skłócenia poszczególnych ludzi Paweł określa niekiedy mianem wrogości. Ludzie są zresztą wrogami nie tylko nawzajem dla siebie, lecz także dla Boga, ich wspólnego Ojca. Wrogami zaś stali się, ujawnili się na zewnątrz, wskutek buntu, którym jest nie tylko grzech pierwszego człowieka, lecz poszczególne, indywidualne występki kolejnych pokoleń ludzkich. Odległość, dystans względem Boga i bliźnich — to kolejne określenie tego smutnego stanu. Z własnej winy człowiek, z istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, stał się stworzeniem absolutnie obcym Bogu. W tej sytuacji może się spodziewać ze strony Boga tylko tego, co napisał Paweł w Rz 1, 18: „Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta”<sup>17</sup>.

Dopuszczając aż do takiego tryumfu zła nad dobrem, Pan Bóg miał względem człowieka — jak stwierdza Paweł — wyraźnie określone zamiary: chciał mianowicie pokazać, że człowiek sam jest wobec zła bezradny, że nie jest absolutnie w stanie wydostać się z jego zgubnych objęć. Człowiek musi dojść do przekonania, że może liczyć tylko na miłosierdzie i wszechmoc Boga. „Albowiem poddał Bóg wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swoje miłosierdzie” (Rz 11, 32)<sup>18</sup>. Nic tedy dziwnego, że inicjatorem dzieła pojednania mógł być tylko Bóg<sup>19</sup>, niezmordowany w swym poszukiwaniu człowieka od czasu odnalezienia Adama, ukrywającego się w raju, aż do owego gospodarza, zapraszającego na gody według przypowieści ewangelijnej. „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą” (2 Kor 5, 18; por. Kol 1, 20; Ef 2, 16).

Podjęwając inicjatywę pojednania ze sobą świata i człowieka był Bóg absolutnie wolny, niczym nie zdeterminowany, kierował się tylko i wyłącznie miłością do człowieka i to do takiego człowieka, który na miłość wcale nie zasługiwał: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość, gdyżśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8); lub nieco dalej: „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem, to tym bardziej, będąc już pojednanymi, dostąpimy zbawienia” (5, 10)<sup>20</sup>.

Wykonawcą odwiecznej woli pojednania człowieka z Bogiem jest Jezus Chrystus: „Chłubić się możemy w Bogu przez Pana na-

<sup>17</sup> Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1975, 139 nn.

<sup>18</sup> Zob. w związku z tym P. Stuhlamacher, *Zur Interpretation von Römer 11, 25—32*, w: *Probleme biblischer Theologie. Festschr. v. Rad*, Tübingen 1971, 555—570.

<sup>19</sup> Por. K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, Roma<sup>2</sup> 1975, 153—133; A. Nygren, *Die Versöhnung als Gottesstat*, Gütersloh 1932.

<sup>20</sup> *Tamże*, 239—270.

szego Jezusa Chrystusa, przez którego uzyskaliśmy też pojednanie” (Rz 5, 11); „będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna” (5, 10) albo wreszcie: „Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat” (2 Kor 5, 19; por. Kol 1, 20). Precyzując tę instrumentalność dzieła pojednania mówi Paweł o śmierci Chrystusa (Rz 5, 10), o Jego krwi (Rz 5, 9; Kol 1, 20; Ef 2, 14) i o Jego krzyżu (Ef 2, 16) lub ogólnie o Jego ciele (Kol 1, 22)<sup>21</sup>.

Czymże jest jednak w swojej istocie ów akt pojednania człowieka z Bogiem? Przede wszystkim jest usunięciem wrogości, którą odznaczał się dotychczas stosunek ludzi do Boga i do bliźnich: „On, który obie części (ludzkości) uczynił jednością, bo zburzył rozdzielającą je mur wrogości” (Ef 2, 14; por. Rz 5, 10); lub gdzie indziej: „I was, którzy byliście niegdyś wrogami, teraz znów pojednał” (Kol 1, 21)<sup>22</sup>; i najdosadniej chyba w Ef 2, 16: „i w ten sposób jednych jak i drugich znów pojednał z Bogiem, w jednym ciele... w sobie zadawszy śmierć wrogości”.

Miejsce owej wrogości zajął upragniony pokój: „Zechciał bowiem Bóg, aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 20; Rz 5, 1). Całe ziemskie życie Jezusa upłynęło pod znakiem pokoju. Kiedy przychodził na świat, aniołowie śpiewali hymn pokoju, kiedy ukazywał się jako zmartwychwstały, również pozdrawiał wszystkich słowami pokoju. Nie na próżno już prorocy Starego Testamentu nazywali Go w swych proroczych wizjach Księciem Pokoju<sup>23</sup>.

Człowiek pojednany z Bogiem nazywa się w terminologii Pawła „nowym stworzeniem” (*kaine ktisis*), co oznacza, że zaczyna on istnieć w całkiem nowy sposób, bo w gruncie rzeczy korzysta z innego źródła życia<sup>24</sup>. Praktycznie nowość tego drugiego życia polega na tym, że człowiek ma znów pełny dostęp do Boga; przestał być obcym, czuje się w obecności Boga jak w domu własnego Ojca. Ci, co byli daleko, „stali się bliskimi Bogu przez krew Chrystusa” (Ef 2, 13); ci, co byli kiedyś „obcymi i przechodniami, stali się współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19); ci, co

<sup>21</sup> Por. H. Alpers, *Die Versöhnung durch Christus*, Berlin 1964; E. Brunner, *Der Mittler*, Zürich<sup>4</sup> 1974; K. Heim, *Die Haupttypen der Versöhnungslehre*, ZThK 12(1938) 304—326.

<sup>22</sup> Por. G. Delling, *De Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus*, w: *Apophoreta. Festschr. E. Haenchen*, Tübingen 1954, 85—96.

<sup>23</sup> Por. W. Eichrodt, *Die Hoffnung der ewigen Freiheit im alten Israel*, Hamburg 1920; H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Trier 1956; J. Comblin, *La paix dans la théologie de St. Luc*, ETL 32(1956) s. 439—480.

<sup>24</sup> Por. J. Dey, *Palingenesia*, Marburg 1937; E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, StTh 4(1951) 44—85; O. Betz, *Von Gott gezeugt*, ZNW Beih. 26(1960) 3—23; G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1—11*, Zürich 1962.

pozostawali na zewnątrz, znaleźli się obecnie wewnątrz (1 Kor 5, 12).

A oto jeszcze jedno spojrzenie na rzeczywistość, którą tworzy wewnątrz człowieka oraz w jego relacjach do Boga i innych ludzi dzieło pojednania: Pan Bóg nie poczytuje człowiekowi jego grzechów, nie wyciąga konsekwencji z całej owej wrogości, którą dostrzegał u człowieka: „Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów” (2 Kor 5, 19; por. Rz 5, 8).

Aczkolwiek inicjatorem pojednawczego działania jest Bóg, to jednak nie dojdzie do samego pojednania bez wyraźnego współdziałania ze strony człowieka. Człowiek musi dać się pojednać z Bogiem. Dlatego Paweł woła: „W imię Chrystusa, nalegamy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 20). Jest to szczególnie bardzo istotny. Pozwala bowiem stwierdzić, że pojednanie nie polega na dokonaniu się jakiejś zmiany w Bogu. Nie chodzi tu o sytuację, którą można by sobie przedstawić mniej więcej tak: od początku Bóg darzył człowieka swoją wielką miłością, lecz w pewnym momencie, właśnie w chwili pierwszego grzechu, Bóg czując się dotkliwie obrażonym zupełnie odwrócił się od człowieka, przestał go darzyć swoją miłością i nie interesował się nim już więcej. Pojednanie miałoby polegać na dokonaniu się bardzo zasadniczej zmiany w Bogu. Bóg jest niezmienny, niezmordowany w swej miłości i nigdy nie przestaje darzyć człowieka tym uczuciem. Tylko człowiek, porażony w grzechach i odwrócony od Boga, nie reaguje, co więcej, nawet nie jest w stanie reagować na te sygnały Bożej miłości. To on właśnie musi się odmienić, musi się znów skierować całym umysłem i sercem ku Bogu, żeby mógł odczuwać na nowo zbawienne skutki działania Bożej miłości. Tak więc akt pojednania — to zmiana, która dokonuje się nie w Bogu, lecz w człowieku.

### V. Dzieło pojednania człowieka z Bogiem a posługa apostołska

Wspomniane przed chwilą nawoływanie człowieka do pojednania się z Bogiem potraktował Paweł jako część składową swojej teologii kapłaństwa lub mówiąc dokładniej, jako część nauki o posłudze apostołskiej<sup>25</sup>. „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nam zaś przekazał słowo jednania (*logon tes katallages*)” (2 Kor 5, 18 n). Mówi się niekiedy — i chyba słusznie — mając na myśli ten tekst, o soteriologizmie Pawłowej teologii kapłaństwa. Apostołowie, a po-

<sup>25</sup> Zob. w związku z tym A. Jankowski — K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, 240 nn.

tem także kapłani Kościoła Chrystusowego, przedłużają dokonane przez Zbawiciela dzieło nie w tym sensie, że było ono niepełne, niewystarczające, lecz w tym znaczeniu, że administrują, rozdzielają owoce zbawczego dzieła, i nade wszystko w tym sensie, że nawołują ludzi do niestawiania przeszkód łasce Bożej, czyli mówiąc jeszcze inaczej: przedkładają ludziom do wierzenia Dobrą Nowinę. Ukazując ten aspekt posługi apostołsko-kapłańskiej mimo woli nawiązywał Paweł do kilku wypowiedzi Jezusa. Przypomina się tu przede wszystkim nakaz misyjny Jezusa: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 18 nn). Wiadomo, że wartość zbawczą posiadały nie tylko śmierć i zmartwychwstanie, lecz także całe życie, a zwłaszcza nauczanie Jezusa. Apostołowie mają kontynuować nauczycielską działalność Jezusa, mają ją rozszerzać na wszystkie czasy i narody, korzystając ze wszechmocnej opieki Jezusa. Przypominają się tu również słowa ustanowienia sakramentu pokuty, w wersji tak Janowej (20, 22) — z formułą odpuszczania i zatrzymywania, jak Mateuszowej (18, 18) — z metaforą związywania i rozwiązywania.

Określoną rolę w tym procesie darowania grzechów odgrywa Duch Św. Przekazanie Ducha Św. oznacza nie tylko to, że bez specjalnej interwencji Trzeciej Osoby Trójcy Św. w ogóle nie ma odpuszczenia grzechów, lecz wskazuje także na duchowy, wewnętrzny charakter całego procesu<sup>26</sup>. „Odpuszczać” lub „zatrzymywać” grzechy znaczy stawiać przed grzesznikiem określone warunki, nakładać pewne obowiązki, których wypełnienie doprowadza zazwyczaj do nawrócenia, a tym samym do ponownego nawiązania kontaktu z Bogiem, co nie może nastąpić bez pozbycia się ciężaru grzechów.

Nawet w przypadku wymierzenia przez kompetentną władzę kary odpowiedniej do występku, pozostaje jeszcze problem stosunku grzesznika do Boga. W swej niezmierzonej dobroci Chrystus zdawał się okazywać cierpieniom duszy większe zainteresowanie niż dolegliwościom ciała. Gdy pewnego razu zwrócono się do Niego z prośbą, by uzdrowił paralityka, Jezus powiedział do chorego: „Ufaj, synu, odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mt 9, 2). Pod koniec całego opowiadania Mateusz zamieszcza taką uwagę: „A tłumy ogarnął lęk na ten widok i wielbiły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom” (9, 8). Wzmianka o ludziach nasuwa pytanie, kto jest podmiotem władzy odpuszczania grzechów lub jak inaczej rozumieć wyrażenie „dał ludziom”? Zdaniem jednych jest to tzw. *dativus*

<sup>26</sup> Zob. w związku z tym S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris 1965, 197—216.

*commodi*, wyrażający w tym wypadku myśl: „dał taką władzę dla dobra, dla pożytku ludzi”. Inni sądzą, że mamy tu do czynienia z pewnym aspektem eklezjologizmu Mateusza. Wypowiadając wspomniane zdanie Mateusz rozumie przez ludzi społeczność wiernych i mówi o podziwie dla władzy, w jaką został wyposażony cały Kościół<sup>27</sup>.

Na krótko przed odejściem z tego świata wypowiedział Jezus pamiętne słowa: „Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuszczicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22 n)<sup>28</sup>. Przekazanie władzy odpuszczania grzechów opisał także, prócz Jana, Mateusz. Posłużył się on jednak nie terminami odpuszczać — zatrzymywać, lecz metaforą związywania i rozwiązywania: „Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18, 18).

Problem dyskutowany od dawna w związku z Mateuszową redakcją tekstu ustanowienia pokuty (Mt 18, 18) sprowadza się do pytania: komu została przekazana władza związywania i rozwiązywania — apostołom tylko czy też całej społeczności wiernych? Nie brak egzegetów, także katolickich, którzy sądzą, że Jezus zwracał się do wszystkich uczniów, a ci reprezentowali całą społeczność chrześcijańską<sup>29</sup>. Jednakże przeważa dziś opinia, że Jezus przekazał władzę związywania i rozwiązywania tylko apostołom jako przełożonym całej społeczności chrześcijańskiej. Jeden z argumentów przemawiających za słusnością tego przypuszczenia opiera się na obserwacji pewnego zjawiska natury filologicznej. Otóż okazuje się, że gdy Mateusz ma na myśli samych Apostołów, czyli kolegium Dwunastu, posługuje się tak jak w 18, 18 określeniem *hoi mathetai autou*, gdy zaś myśli o wszystkich uczniach Jezusa — nie wyłączając z ich grona Dwunastu — wtedy używa zwrotu *hoi mathetai*, jak np. 18, 1<sup>30</sup>.

Drugi spośród ważniejszych problemów tekstu Mt 18, 18 dotyczy sensu metafory związywać — rozwiązywać. Metafora ta, według tradycyjnego przekonania, jest pochodzenia rabinistycznego i wyraża ideę uroczystego stwierdzenia, że coś jest dozwolone (rozwiązywać) lub niedozwolone (związywać)<sup>31</sup>. Ostatnio jednak

<sup>27</sup> Zob. w związku z tym W. Schenk, *Den Menschen (Mt 9, 8)*, ZNW 554(1963) 272—275.

<sup>28</sup> Według Sob. Trydenckiego wypowiadając te słowa ustanowił Chrystus sakrament pokuty (por. DS 1667 nn).

<sup>29</sup> Por. np. W. Pesch, *Die sogenannte Gemeindeordnung (Matt XVIII)*, BZ 7(1963) 234 nn.

<sup>30</sup> Zob. w związku z tym E. Martinez, *The Interpretation of mathetai in Mt XVIII*, CBQ 23(1961) 281—292; podobnie G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen<sup>2</sup> 1966, 191 n.

<sup>31</sup> Zob. w związku z tym StrBill, t. 1, 738—747.

daje się zauważyć nawrót do dawnej, patrystycznej interpretacji, według której „związywać” znaczy oddawać kogoś pod władzę szatanowi, wiązać go z szatanem, „rozwiązywać” zaś znaczyłoby wyzwalać, wydobywać kogoś z mocy czarta i przywracać do społeczności sprawiedliwych<sup>32</sup>. Takie rozumienie metafory związywania i rozwiązywania pozostawałoby w doskonałej harmonii z procedurą penitencjarną<sup>33</sup>.

Prócz odpuszczania grzechów przy użyciu określonej władzy samego Chrystusa albo ludzi powołanych do tego przez samego Chrystusa, są w Nowym Testamencie przynajmniej krótkie wzmianki także o innych sposobach pozbywania się ciężaru grzechów: „Jeśli ktoś spostrzeże, że brat popełnia grzech, który nie sprowadza śmierci, niech się modli, a przywróci mu życie” (1 J 5, 16—17). W dalszym ciągu swego pouczenia mówi Jan o grzechach, które sprowadzają śmierć, i modlitwy o uleczenie z takich grzechów nie zaleca. Trudno dociec, na czym w istocie swej polegają jedne i drugie grzechy. Wydaje się w każdym razie, iż chodzi tu o ciężkie i lżejsze przewinienia. Te ostatnie można zgładzić samą modlitwą<sup>34</sup>. Dać komuś, zapewnić komuś życie znaczy w teologii Janowej umożliwić dostęp do udziału w skutkach zbawczego dzieła Jezusa.

Jeszcze inny sposób pozbywania się ciężaru grzechów został przedstawiony u Jk 5, 15 n: „A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśli by popełnił grzechy, będą mu odpuszczone. Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie. Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego”.

Prócz znanej już z 1 J modlitwy jako środka powodującego darowanie grzechów, tu wspomniane jest również wyznawanie sobie nawzajem grzechów. Kontekst wskazuje na to, że owa wzajemna spowiedź pozostaje również w związku z darowaniem grzechów, chociaż nie wydaje się, by można było uznać ten tekst za biblijny dowód na istnienie sakramentu pokuty<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Por. H. Vorgrimler, *Binden und Lösen in der Exegese nach dem Tridentinum bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, ZKTh 65(1963); tenże, *Matthieu 16, 18 s. et le sacrament de penitence*, w: *L'Homme devant Dieu. Mém. H. de Lubac*, t. 1, Paris 1963, 51—61. U ojców Kościoła spotykamy tę interpretację u Ignacego Ant., Klemensa Aleks., Efrema i innych.

<sup>33</sup> Wydaje się, iż myśl tę wyrażają również niektóre teksty Starego i Nowego Testamentu. Zob. np. Pwt 17, 11; Job 36, 13; 40, 13; 47, 9—12; Mt 12, 22—29; Mk 7, 35; Łk 13, 12—16; Dz 2, 24; 1 J 3, 8; Ap 9, 14; 20, 1. 3. 7.

<sup>34</sup> Zob. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg i. Br. 1963, 277.

<sup>35</sup> Zob. w związku z tym P. Althaus, *Bekenne einer vor anderem seine Sünden. Zur Geschichte von Jak. 5, 16 seit Augustinus*, Leipzig 1928, 164—194.



## VI. Pokuta a kara

Zdarzają się jednak wypadki, że grzesznik mimo przestępstw, których popełnienie nie ulega żadnej wątpliwości, nie chce uznać swojej winy i nie przestaje grzeszyć. Przypadki tego rodzaju miały miejsce w dziejach pierwotnego Kościoła i Pismo św. wcale ich nie ukrywa. Chrystus sam ubolewał wiele razy nad słabościami swoich apostołów, nad ich naturalizmem, brakiem wiary, opieszałością, nie mówiąc już o apostazji jednego spośród dwunastu najbliższych. Publiczni grzesznicy sprawiali Pawłowi i całej gminie wiele bólu w Koryncie, a o całych społecznościach pogrążonych w grzechach mówi także Apokalipsa.

Sam Chrystus wyposażył przełożonych pierwszych społeczności chrześcijańskich we władzę udzielania braterskich napomnień oraz karania takich grzeszników, a nawet wręcz usuwania ich ze społeczności wiernych, gdyby nie okazywali żadnej skruchy (Mt 18, 15—18). Lecz owo postępowanie karne zawsze winno się rozpoczynać od braterskiego napomnienia, dyskretnego, w cztery oczy. Gdyby grzesznik nie usłuchał, nie zaraz to dowód, że nie chce się poprawić. Może to również znaczyć, że upominający nie posiada talentów pedagogicznych, nie potrafi upominać po bratersku. Niech więc weźmie ze sobą kogoś drugiego, może bardziej uzdolnionego w tym względzie. Gdyby i wtedy nic nie wskórali, nie widząc innych możliwości, niech wydadzą opornego grzesznika zwierzchniej władzy całego Kościoła. Gdyby zaś i wobec Kościoła okazał zatwardziałość w swoich błędach, ma być dla wiernych niczym poganin lub celnik, czyli jak ktoś, kto znajduje się zdecydowanie poza Kościołem.

Postępowanie karne całego Kościoła tzn. określonej społeczności wiernych, przedstawił najdokładniej św. Paweł w następującej instrukcji: „Ja zaś, nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakbym był wśród was, sprawcę owego przestępstwa. Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana (Jezusa)” (1 Kor 5, 3—6). Wyrażenie „w imię Pana” niedwuznacznie wskazuje na nie tylko ziemski charakter sprawowanej władzy sądowniczej, choć z drugiej strony Apostoł podkreśla z całym naciskiem, że jest w posiadaniu owej władzy: „ja zaś obecny duchem”. Lecz tym, co uderza w powyższej instrukcji szczególnie, jest troska apostoła o ostateczne losy grzesznika. Wszystko, cała procedura karna, choćby najbardziej surowa, ma ostatecznie zmierzać do tego, by przyjść z pomocą grzesznikowi, aby go ocalić. Pod tym względem nic się nie zmieniło w stosunku do Starego Testamentu, w którego księgach czytamy: „Nie chce Bóg śmierci grzesznika, lecz żeby się grzesznik nawrócił i żył”. Co więcej, apostoł zdaje się czuwać osobiście nad

tym, żeby zapalczywość ludzi wymierzających karę winnym nie wzięła góry nad miłością bliźniego. Dlatego wydaje też takie oto polecenie: „Niech już takiemu wystarczy kara wymierzona przez większość spośród was. Raczej wypada teraz wybaczyć mu i podtrzymać go na duchu, aby nie popadł ów człowiek w rozpaczliwy smutek. Dlatego napominam was, żebyście z miłością sprawę jego rozstrzygnęli” (2 Kor 2, 6—8)<sup>36</sup>.

Niesłuchanie surowo, wręcz tragicznie brzmiące polecenie „wydajcie takiego szatanowi” w gruncie rzeczy oznacza nie co innego, jak tylko karę wyłączenia grzesznika ze społeczności wiernych. Wskazuje na to przede wszystkim najbliższy kontekst, a zwłaszcza ww. 5, 2; 5, 9 oraz 5, 13. Ten ostatni wiersz jest wręcz cytatem z Pwt 17, 7, gdzie znajdują się pouczenia o konieczności wyłączenia grzeszników ze społeczności narodu wybranego (por. także Pwt 19, 19; 22, 21; 24, 1 itp.). Przez „zatrącenie ciała” nie należy tu rozumieć śmierci fizycznej, inaczej mówiąc nieszczęsnego grzesznika wcale nie skazywano na karę śmierci. Chodziło raczej o zniszczenie w nim tego wszystkiego, co cielesne w grzesznym znaczeniu tego słowa, gdyż dopiero w takiej sytuacji, przy uśmierconych popędach ciała, można było żywić nadzieję na ocalenie ducha<sup>37</sup>.

Trosce o dobro jednostki, ukaranej karą na jakiś czas, towarzyszy analogiczna zapobiegliwość o dobro duchowe całej społeczności, do czego Paweł czyni wyraźną aluzję w następujących słowach: „Wcale nie macie się czym szczycić! Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza?” (1 Kor 5, 6). Tolerowanie grzesznika w łonie zdrowej społeczności mogłoby się okazać fatalne w swych skutkach dla całej społeczności. Owa troska o dobro całej społeczności przy wymierzaniu kary poszczególnym jednostkom ukazuje charakter eklezjologiczny praktyk penitencjarnych pierwotnego Kościoła<sup>38</sup>.

Dwa przykłady kary jeszcze surowszej niż wyłączenie ze społeczności chrześcijańskiej podają Dzieje Apostolskie: jest to kara śmierci zesłana na Ananiasza i Safirę (Dz 5, 1—11) oraz klątwa rzucona na Szymona Czarnoksiężnika (8, 18—24). Wykroczenie Ananiasza i Safiry, jakkolwiek pojmowałoby się sens całego opowiadania, polegało na ich dobrowolnym odłączeniu się od Boga: pozwolili zamieszkać szatanowi w swoich sercach (5, 3); sami, dobrowolnie, wykreślili się niejako z ewidencji Bożej. Bóg „usankcjonował” ten czyn, „ratyfikował” ich posunięcie, pozbawiając ich

<sup>36</sup> Zob. w związku z tym Z. Alszeghy, *Carità ecclesiale nella penitenza cristiana*, Gr 44(1963) 21—24.

<sup>37</sup> Zob. w związku z tym J. Cambier, *La chair et l'esprit en I Cor V, 5*, NTS 15(1968—1969) 221—232.

<sup>38</sup> S. Cipriani, *Annuncio della penitenza e remissione dei peccati nel Nuovo Testamento*, Asprenas 21(1974) 199.

życia<sup>39</sup>. Klątwa na Szymona Czarnoksiężnika spadała za to, że jego serce nie było prawe wobec Boga. Ponieważ wszystko, co planował Szymon, znajdowało się tylko w sferze zamiarów, istniała możliwość uzyskania darowania tego grzechu: „Proś Pana, a może ci odpuści Twój zamiar” (8, 22).

W 1 Tm 1, 19—20 czytamy: „Niektórzy odrzuciwszy je ulegli rozbiciu we wierze; do nich należy Hymenajos i Aleksander, których przekazałem szatanowi, ażeby się oduczili bluźnić”. Wyrok brzmi co prawda surowo, ale kara ma charakter wyraźnie czasowy i leczniczy: „żeby się oduczili bluźnić”. O praktyce stosowania kary wyłączenia ze społeczności chrześcijańskiej mówi także 3 J 9—10: Diotrefes „odmawia udzielania gościny braciom, a tym, którzy chcą to czynić, zabrania, a nawet wyklucza ich z Kościoła”.

### VII. Refleksje psychologiczno-moralne

Z dotychczasowych rozważań wynika, że pojednanie, o którym mówi Paweł, to akt kładący kres trwającej od jakiegoś czasu wrogości, oddaleni, obcości, nienawiści człowieka względem człowieka oraz ludzi względem Boga. Psychologicznie stan taki jest sprzeczny z naturą człowieka. Obciążenie tego rodzaju czyni życie wyjątkowo przykrym.

Warunkiem absolutnie koniecznym do tego, by mogło nastąpić pojednanie, jest przyznanie się do winy. W stosunkach czysto ludzkich akt dobrowolnego przyznania się do winy wymaga pewnego wysiłku, przy czym rzadko kiedy strona przyznająca się ostatecznie do winy jest gotowa uznać całkowitą niewinność drugiej strony, choćby ta rzeczywiście była niewinna. Dochodzi do impasów, które trwają niekiedy lata całe, pogarszając tylko z dnia na dzień położenie stron skłóconych. Inaczej rzecz się ma w stosunkach człowiek — Pan Bóg. Nie istnieje tu problem odszukania winowajcy i udowodnienia mu winy. Potrzebny jest jedynie akt skruchy i prawdziwa chęć ponownego zwrócenia się do Boga.

Pojednanie zapoczątkowane aktem przyznania się do winy ciąga za sobą psychologicznie uzasadnioną potrzebę naprawienia wyrządzonej komuś krzywdy. Niekiedy owa *satisfactio* sprowadzi się do samego przeproszenia, kiedy indziej jednak w grę może wchodzić bardzo wyraźnie sprawiedliwość, postulująca oddanie każdemu tego, co się komu należy (*suum cuique*).

Akt samego pojednania nawet w stosunkach czysto ludzkich wyzwala zazwyczaj uczucie prawdziwej radości i ulgi. Okazuje się, że tak też radują się całe niebiosy na widok jednego grzesznika, który przez skruchę dostępuje łaski pojednania (por. Łk 15, 7

<sup>39</sup> Por. B. Löbmann, *Die Exkommunikation im Neuen Testament*, ThJ 8 (1965) 448.

paral.). Biblia nie omieszka również zaznaczyć, jak to pojednanie całej ludzkości z Bogiem poczęło rychło wydawać piękne owoce w postaci wzajemnego zbliżenia się ludzi do siebie. Tak wyglądało, w relacji Łukasza, życie wspólne pierwszych społeczności chrześcijańskich: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Co dzień trwali jednomyślnie w świątyni (Dz 2, 43—46); lub nieco dalej: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (4, 32—36).

### **LA PÉNITENCE ET LA RÉCONCILIATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT**

Une revue systématique et critique des données néotestamentaires sur la pénitence et réconciliation constitue le but de cet étude traité aussi comme une contribution à la théologie du Nouveau Testament.

La réconciliation présente un des aspects de la notion néotestamentaire de la rédemption. Chaque'un de ces aspects de la rédemption possède les éléments corrélatifs dans différents aspects de la notion du péché. La rupture même avec le péché, exprimée dans le Nouveau Testament le plus souvent par le verbe *metanoein*, n'est pas tellement une pénitence comme les traductions de la Bible le disaient d'habitude, mais plutôt une conversion à Dieu comme quelques-unes des versions les plus modernes commencent à le dire. La formule „se convertir à Dieu” revient dans les exhortations adressées aux païens tandis que les Juifs sont invités à „se convertir au Seigneur”. Dans certains textes du Nouveau Testament — surtout dans ceux du saint Paul — la réconciliation est présentée comme condition et parfois comme fruit de la pénitence. Mais d'habitude le terme „réconciliation” désigne l'ensemble de l'activité salvifique du Christ, présentée dans le Nouveau Testament selon ses dimensions bien diverses: une fois il s'agit de la re-installation d'une certaine harmonie et ordre dans l'univers (formule cosmologique), une autre fois la réconciliation signifie l'introduction des relations correctes parmi les hommes (formule anthropologique). D'après E. Käsemann les formules cosmologiques sont plus anciennes et elles ont été transformées sous l'influence des tendances eschatologiques et ecclesiologiques du christianisme palestinien surtout dans les formules de type anthropologique. Or une telle hypothèse est certainement à rejeter parce qu'elle ne respecte pas la richesse théologique de l'enseignement de Paul sur la rédemption. Tous les auteurs du Nouveau Testament enseignent que la réconciliation est l'œuvre commune de Dieu et de l'homme. C'est le Fils de Dieu qui a sauvé toute humanité mais un engagement total de la part de l'homme est indispensable afin que le fruit de l'œuvre du Christ soit approprié. C'est ainsi que nous sommes exhortés à nous réconcilier nous même avec Dieu (2 Cor 5, 19).

La nature même et les effets de la réconciliation se révèlent le mieux dans la lumière de la nature et des conséquences de péché. Or la conséquence la plus douloureuse de péché est celle d'éloignement de l'homme par rapport à Dieu. La réconciliation n'est pas autre chose que le retour de l'homme à Dieu; c'est un enlèvement de l'hostilité qui a été caractéristique aux relations entre Dieu et l'homme; c'est, enfin, la vocation de l'homme à une nouvelle sorte d'existence et c'est ainsi que chaque converti s'appelle „la créature nouvelle”.

Des liens très étroits existent dans la théologie paulinienne entre la

réconciliation de l'homme avec Dieu et la diaconie apostolique. C'est le devoir des apôtres que d'exhorter l'homme à la réconciliation avec Dieu; les apôtres doivent développer l'activité salvifique de Dieu à tout le temps et parmi toutes les nations; les apôtres ont reçu les pouvoirs de remettre les péchés; les apôtres ont, enfin, à jouer un rôle très important dans l'application des certaines oeuvres pénitentielles aux pécheurs qui ne veulent pas abandonner la voie de l'iniquité. C'est alors que ceux qui possèdent le pouvoir de chatier doivent précisément montrer aux pécheurs la charité du Christ.

La confession des péchés est une condition tout à fait indispensable d'une réconciliation réelle et sincère. D'habitude la nécessité d'une satisfaction est attachée à la confession des péchés. Seulement une telle réconciliation peut produire un sentiment d'allègement et de remplir l'âme du converti d'une paix vraie et sereine.