

Jacek Bramorski

Miłosierdzie Boże jako źródło wyzwolenia z grzechu w teologii Starego Testamentu

Collectanea Theologica 73/4, 9-29

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JACEK BRAMORSKI, GDAŃSK

**MIŁOSIERDZIE BOŻE JAKO ŹRÓDŁO WYZWOLENIA
Z GRZECHU W TEOLOGII STAREGO TESTAMENTU**

Starotestamentalne dzieje zbawienia są historią nieustannie powtarzających się niewierności Izraela oraz cierpliwie ponawianych wezwań do nawrócenia ze strony Boga, który obiecał nowe przyrzeczenie, oparte na miłosiernym wyzwoleniu z grzechów (por. Jr 31,31-34). Lud Starego Testamentu nie tylko znał pojęcie miłosierdzia, ale ze swej wielowiekowej tradycji wyniósł szczególne doświadczenie Bożego miłosierdzia, zarówno w wymiarze społecznym i wspólnotowym, jak również indywidualnym i wewnętrznym. Pomimo zrad i niewierności narodu wybranego Bóg zawsze był gotowy mu przebaczyć, jeśli spotykał się z jego strony z pokutą i nawróceniem. A. Gelin, analizując zagadnienie grzechu w Starym Testamencie, stwierdza, że w perspektywie biblijnej łaska uprzedza grzech i sprawia, że odpowiedzią nań staje się Boże miłosierdzie¹. W teologii Starego Testamentu Boże miłosierdzie oznacza zatem „szczególną potęgę miłości, która jest większa niż grzech i niewierność ludu wybranego”². Miłosierdzie było zatem nie tylko przymiotem Boga, ale stanowiło treść życia Izraelitów jako podstawa ich obcowania z Bogiem i dialogu, jaki z Nim prowadzili.

W księgach historycznych Pisma Świętego, które podkreślają zbawcze czyny Boga, akt miłosierdzia ukazany został jako natychmiastowa reakcja na grzech. Miłosierdzie to przejawiało się również w formie zapowiadanych i zsyłanych klęsk lub innych kar. Sankcje miały bowiem na uwadze dobro grzesznika, stanowiąc wezwanie do opamiętania i nawrócenia. Natomiast w księgach prorockich, w których na pierwszy plan wysuwa się rola zbawczego słowa Bożego, miłosierdzie jawi się jako łaska oraz pełna wielkodusz-

¹ Por. A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971, s. 127-128.

² DiM nr 4.

ności i cierpliwości dobroć Pana, zmierzająca do wyzwolenia człowieka z grzechu³.

Starotestamentalne określenia miłosierdzia

W Starym Testamencie występują zasadniczo trzy terminy hebrajskie, wyrażające ideę miłosierdzia: *rahāmîm*, *ḥesed* i *ḥānan*. Mają one pierwotny rys antropomorficzny, gdyż autorzy natchnieni, ukazując prawdę o Bożym miłosierdziu, posługiwali się takimi wyrażeniami, które odpowiadały świadomości i doświadczeniom współczesnych im ludzi. Bogactwo tych wyrażeń ma istotne znaczenie dla teologii Starego Testamentu, gdyż w antropomorficzny sposób próbują one ukazać przejmujący obraz Bożej miłości, która w zetknięciu się z grzechem człowieka i narodu objawia się jako miłosierdzie⁴.

Termin *rahāmîm* pochodzi od tego samego rdzenia słownego co rzeczownik *reḥem* („łono matczyne”), gdyż Semici uważali, że uczucie miłosierdzia ma swoje siedlisko w łonie macierzyńskim (por. 1 Krl 3, 26; Jr 20, 17). Z tej najgłębszej i pierwotnej bliskości, która łączy matkę z dzieckiem, wynika bowiem szczególna miłość, mająca charakter całkowicie darmowy, nie zasłużony, będący wyrazem potrzeby matczynego serca. Na tym podłożu psychologicznym *rahāmîm* oddaje całą skalę uczuć, wśród których na pierwszy plan wysuwa się dobroć, cierpliwość, troska i wyrozumiałość. Jest to pełna miłości wrażliwość wyrażająca się w aktach współczucia wobec niedoli (por. Ps 106, 45-46) lub w przebaczeniu win (por. Dn 9, 9). Miłosierdzie Boże ma zatem charakter porównywalny w pewien sposób z macierzyńską czułością, chociaż przewyższa ją intensywnością. W związku z tym Deutero-Izajasz zaznacza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha [*mērahēm*] syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15)⁵. Ten akt pełen macierzyńskiego uczucia wyraża miłosierdzie Boga, który wzrusza

³ Por. J. Homerski, *Pojednanie z Bogiem w Księgach Starego Przymierza*, w: J. Frankowski, B. Widła (red.), *Warszawskie studia biblijne*, Warszawa 1976, s. 39.

⁴ Por. DiM nr 4, przypis 52.

⁵ Słowo *mērahēm* można również przetłumaczyć jako „okazująca miłosierdzie”; zob. G. Szamocki, *Biblijne podstawy nauki o Bożym miłosierdziu*, w: Z. Zieliński (red.), *Peregrynacja Obrazu Chrystusa Miłosiernego. Materiały duszpasterskie*, Pelplin 2001, s. 73-74.

się nad grzesznikiem i wzywa go do podjęcia wyzwalającej drogi pokuty (por. 2Krl 13, 23; Iz 14, 1)⁶.

Termin *hesed* jest treściowo najbardziej bogaty. Wskazuje na wielkoduszną wierność, postawę życzliwości i wspaniałomyślności, jaką okazuje się krewnym, przyjaciółom i sprzymierzeńcom. W sensie religijnym związany jest on z ideą przymierza i oznacza wierność – zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka. *Hesed* wyraża zbawczą pomoc Boga okazywaną wszystkim stworzeniom, a szczególnie narodowi wybranemu. Zakłada ono wzajemną relację osobową, która ze strony Boga jest miłosierdziem, a ze strony człowieka miłością, przejawiającą się w osobistym poświęceniu i posłuszeństwie. Związane jest z nim pojęcie *'emet* („wierność”), oznaczające stałość i moc, które pozwalają miłosierdziu trwać przez pokolenia. Bóg jest wierny w spełnianiu swoich obietnic, ale domaga się również wierności ze strony człowieka. Pozostaje On jednak wierny temu, co przyrzekł, mimo ludzkiej niewierności. Dlatego *hesed* w odniesieniu do Boga ma znaczenie miłosiernej wierności wobec grzesznika, która pochodzi nie tylko ze współczucia, ale przede wszystkim z Boskiej niezmienności i sprawiedliwości. Miłosierny Bóg dochowuje wierności człowiekowi, gdyż jest wierny samemu sobie i danemu słowu. Idea wierności Boga leży zatem u podstaw starotestamentalnej nauki o wyzwoleniu z grzechu, które swe źródło znajduje w Bożym miłosierdziu⁷. W Septuagincie słowo *hesed* tłumaczone jest na język grecki jako *eleos*, czyli „miłosierdzie”⁸. O ile w znaczeniu świeckim „miłosierdzie i wierność” obowiązywały w ramach rodziny i szczepu, to Boże „miłosierdzie i wierność” (*hesed* w *'emet*) ogarniało naród wybrany, a nawet cały świat, który wyszedł z rąk Stwórcy. Ukazuje to nieskończoność Bożego miłosierdzia, któremu człowiek nie zdoła dorównać⁹. Bogactwo znaczeniowe tego pojęcia

⁶ Por. H. J. Stoebe, *rhm. Sich erbarmen*, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (dalej: THAT), Gütersloh 1994, t. 1, k. 761-768; M. Bulterworth, *rhm*, w: W. A. Van Gemeren (red.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (dalej: NIDOT), Carlisle 1997, t. 3, s. 1093-1095; J. Cambier, X. Léon-Dufour, *Miłosierdzie*, w: ci (red.) *Słownik teologii biblijnej* (dalej: STB), Poznań 1990, s. 478-479.

⁷ Por. J. Nagórny, *Wierność Boga jako gwarancja przebaczenia i trwałości Przymierza w Starym Testamencie*, RBL 36 (1983) nr 1, s. 9-12.

⁸ Por. R. Bultmann, *έλεος*, w: TWNT, t. 2, s. 474-482.

⁹ Por. H. J. Zobel, *hesed*, w: TWAT, t. 3, s. 69-71.

oddaje encyklika *Dives in misericordia*: „Wyraz *hesed* wskazuje na swoistą postawę «dobroci». Jeśli taka postawa cechuje dwie osoby, wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także – każda z nich – na zasadzie wierności sobie samej. Jeżeli *hesed* oznacza także «łaskę» czy «miłość», to właśnie w oparciu o taką wierność. (...) Kiedy wyrażenie *hesed* Stary Testament odnosi do Boga, bierze zawsze pod uwagę Przymierze, które On zawarł z Izraelem. Przymierze to od strony Boga było darem i łaską dla Izraela. Jednakże w konsekwencji zawarcia Przymierza Bóg zobowiązał się do jego wypełnienia: w ten sposób *hesed* nabierał poniekąd treści prawnej. Obowiązek prawny ze strony Boga ustawał wówczas, gdy Izrael łamał zawarte z Nim Przymierze, gdy nie dotrzymywał jego warunków. Ale właśnie wtedy *hesed*, przestając być zobowiązaniem prawnym, odsłaniał swoje głębsze oblicze: okazywał się tym, czym był od początku, to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech. Owa wierność (...) jest ostatecznie ze strony Boga wiernością sobie samemu. (...) I dlatego też Izrael, choć ma na sumieniu łamanie Przymierza, a więc nie może mieć pretensji do *hesed* Boga na zasadzie sprawiedliwości (prawnej), może jednak i powinien nadal ufać i spodziewać się go, gdyż Bóg Przymierza jest naprawdę «odpowiedzialny za swą miłość». Owocem tej miłości jest przebaczenie i przywrócenie łaski, odbudowanie wewnętrznego Przymierza”¹⁰. Wyrażenie *hesed*, przez uwydatnienie cech wierności samemu sobie i „odpowiedzialności za własną miłość”, wskazuje na ojcowski charakter miłosierdzia, przejawiający się w opiece nad ludem, z którym Bóg zawarł przymierze (por. Wj 22,26; Ps 103,13). Prorok Ozeasz zwraca uwagę na ten ojcowski aspekt Bożego miłosierdzia, który wiąże się z obowiązkiem zapewnienia dziecku bezpieczeństwa i ochrony: „Miłowałem Izraela, gdy był jeszcze dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, a składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku nie-

¹⁰ DiM nr 4, przyp. 52.

mu i nakarmiłem go” (Oz 11,1-4). Obrazem związku między Bogiem a narodem izraelskim jest tu ojcowska miłość do dziecka. To antropomorficzne przedstawienie miłości Bożej wskazuje, że sięga ona samych narodzin Izraela podczas jego wyjścia z niewoli egipskiej. Takie ojcowskie gesty, jak np. uczenie stawiania pierwszych kroków, branie na ramiona, karmienie, stanowią przejawy głębokiej miłości łączącej Boga ze swym ludem. Ponadto wyrażają stale ponawiane wezwanie do nawrócenia, czyli przyjęcia postawy synowskiej uległości i wzajemności¹¹. Ozeasz wskazuje ponadto na źródło Bożego miłosierdzia i przebaczenia, które leży w Jego świętości: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11,9). Ta świętość oznacza Boską naturę, która jest zasadniczo różna od natury wszelkiej istoty stworzonej. Dlatego Boża decyzja wybrania Izraela, będąca wyrazem Jego miłości, jest nieodwołalna, nawet w obliczu niewierności ze strony ludu¹².

Także inni prorocy podkreślają, że całe dzieje Izraela to nieustanne zmaganie się miłosiernej wierności Boga Przymierza z ludzką niewiernością narodu wybranego. Ale miłosierny Bóg zawsze w tym konflikcie zwycięża. On sam mówi: „Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygram. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem” (Iz 54,7-8). Prorok Micheasz zaś wyznaje: „Nie żywi On gniewu na zawsze, bo upodobał sobie miłosierdzie. Ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy” (Mi 7,18-19)¹³.

¹¹ Por. J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, w: W. Chrostowski (red.), *Żyje jest słowo Boże i skuteczne*, Warszawa 2001, s. 158-164; tenże, *Poznanie Boga Ojca*, Kielce 2000, s. 258-266.

¹² Uważa się, że prorok Ozeasz jako pierwszy wprowadził termin *hesed* do teologicznego języka Starego Testamentu i pełni on w jego myśli kluczowe znaczenie. W Księdze Ozeasza występuje on sześć razy (Oz 2,21; 4,1; 6,4; 6,6; 10,12; 12,7); por. T. Brzegowy, *Święty Bóg i Jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza)*, w: J. Frankowski, T. Brzegowy (red.), *Wielki świat starotestamentalnych proroków. Od początku profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, Warszawa 2001, s. 76-85; D. J. McCarthy, R. E. Murphy, *Księga Ozeasza*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny* (dalej: KKB), Warszawa 2001, s. 801.

¹³ Por. H. J. Stoebe, *hesed, gute*, w: THAT, t. 1, k. 600-621; D. A. Baer, R. P. Gordon, *hesed*, w: NIDOT, t. 2, s. 211-218; C. Spicq, M. F. Lacan, *Wiemość*, w: STB, s. 1038-1040.

Stary Testament podkreśla, że chociaż miłosierdzie jest związane z przymierzem, to przede wszystkim stanowi następstwo wolnej decyzji Boga i jest darem dla człowieka. Świadczą o tym bardzo stare izraelskie pozdrowienia, życzenia i błogosławieństwa, które mają za swój przedmiot Boże miłosierdzie: „Niechaj Pan okazuje ci miłość [*ḥesed*] i wierność” (2 Sm 15,20; por. 2Sm 2,6); „Niech Pan rozpromieni oblicze nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską” (Lb 6,25)¹⁴.

Określenie *ḥānan* wyraża w znaczeniu ogólnym postawę życzliwości, przejawiającą się w dobrowolnym zwróceniu się do niższego od siebie, który na to nie zasłużył. Wskazuje ono na stałe usposobienie wielkoduszne, życzliwe, łaskawe. W sensie teologicznym występuje w Starym Testamencie przeważnie w Księdze Psalmów (por. Ps 86,5.15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8) i oznacza zawsze akt miłosierdzia Bożego¹⁵.

Boże miłosierdzie w świetle teofanii synajskiej

Prawda o Bożym miłosierdziu znajduje swój wyraz w starotestamentalnych liturgicznych wyznaniach wiary¹⁶, wśród których do najstarszych należy fragment ze źródła jahwistycznego, zawierający opis odnowienia przymierza, złamanego przez kult złotego cielca. To odstępstwo Izraela stanowiło przekreślenie przymierza. Wyrazem prośby o przebaczenie grzechu i odnowienie przymierza była wstawiennicza modlitwa Mojżesza, w której nie wahał się on przypomnieć Bogu obietnicy otrzymanej niegdyś od Niego (por. Wj 32,11-14; 33,12-16). Niewierność narodu została przezwyciężona miłosierdziem Bożym: „Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Pana, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (Wj 33,19)¹⁷. Jak reakcją Mojżesza na

¹⁴ Słowo „łaska” jest tłumaczeniem hebr. *wiḥunnekā* pochodzącego od *ḥānan* (życzliwy, miłosierny); por. G. Szamocki, *Biblijne podstawy nauki o Bożym Miłosierdziu*, s. 77.

¹⁵ Por. H. J. Stoebe, *ḥnn, gnädig sein*, w: THAT, t. 1, k. 587-597.

¹⁶ Podobne wyznanie wiary w miłosiernego Boga występuje w Starym Testamencie jeszcze osiem razy: Ps 86, 15; 103, 8; 145, 8; Lb 14, 18-19; Ne 9, 17; JI 2, 13; Na 1, 3; Jon 4, 2; por. B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Louisville 1974, s. 612; J. Scharbert, *Exodus*, Würzburg 1989, s. 128-129.

¹⁷ Zdanie to nie jest wyrazem arbitralności Boga, ale uroczystym potwierdzeniem jego istotnych przymiotów: łaski i miłosierdzia. Ukazuje ono ponadto pewność, że Bóg rzeczywiście okaże się dla swego ludu łaskawy i miłosierny; por. A. Tronina, *Miłość większa niż grzech. Tropem biblijnego wyznania wiary*, w: A. J. Nowak, W. Słomka (red.), *Miłość większa niż grzech*, Lublin 1996, s. 32-34.

zerwanie przymierza było stłuczenie tablic (por. Wj 32,19), tak świadectwem odnowienia przymierza było sporządzenie nowych tablic i zabranie ich na górę Synaj, gdzie dostąpił widzenia Boga (por. Wj 34,1-4). Podczas tej teofanii Bóg przekazał Mojżeszowi następujące objawienie: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny [*rahūm*] i litościwy [*hanntūn*], cierpliwy, bogaty w łaskę [*rab ḥesed*] i wierność [*’emet*], zachowujący swą łaskę w tysiącne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7; por. Pwt 5,9-10)¹⁸. Słowa te padają wkrótce po fakcie niewierności narodu wybranego, którą stanowiło bałwochwalstwo polegające na uczynieniu sobie złotego cielca (por. Wj 32). Ta okoliczność wskazuje na to, że Bóg objawia samego siebie jako miłosiernego i przebaczącego w odpowiedzi na grzech człowieka. Pierwsze objawienie w krzewie ognistym (por. Wj 3,14) stanowiło obietnicę zbawczej obecności „Boga ojców” pośród ludu izraelskiego. Natomiast drugie, przytoczone w kontekście grzechu narodu, stanowi świadectwo nieskończonego miłosierdzia Bożego. Teofanie starotestamentalne nie mają zatem charakteru abstrakcyjnych idei, ale przejawiają się w konkretnym działaniu Boga, wpływającym z Jego miłosierdzia, które jest silniejsze niż grzech¹⁹.

Trzy określenia, zastosowane w tekście starotestamentalnego wyznania wiary do wyrażenia przymiotów Boga, są synonimiczne, gdyż mają hebr. rdzeń słowny związany z ideą Bożego miłosierdzia: *rahūm* („miłosierny”), *hanntūn* („litościwy”) i *rab ḥesed* („bogaty w łaskę”). Mają one jednak sobie właściwe odcienie znaczeniowe, dzięki czemu oddają w pełniejszy sposób prawdę o miłosierdziu Boga. Termin *rahūm* („miłosierny”) podkreśla macierzyńskie i ojcowskie cechy miłości Boga. Określenie *hanntūn* („litościwy”) wskazuje na wrażliwość Boga na wołania i skargi człowieka (por. Wj 22,26; Ps 116,5). Natomiast wyrażenie *rab ḥesed* („bogaty w łaskę”) wskazuje na postępowanie wynikające z określonych praw i obowiązków dotyczących relacji międzyosobowych (np. rodziców do dzieci, męża do żony, króla do poddanych). W sensie

¹⁸ Por. A. Suski, *Bogactwo Bożego Miłosierdzia*, w: S. Grzybek, M. Jaworski (red.), *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Kraków 1981, s. 127; J. Cambier, X. Léon-Dufour, *Miłosierdzie*, s. 480.

¹⁹ Por. R. J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: KKB, s. 98-99.

teologicznym i moralnym dotyczy ono prawa przymierza i związanych z nim obietnic²⁰.

Druga część prastarego wyznania wiary dotyczy kar, które Bóg zsyła za grzechy „ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,7). Wbrew pozorom ten fragment tekstu nie zaprzecza prawdzie o Bożym miłosierdziu. Charakterystyczne jest to, że sięga ono swym przebaczeniem aż do „tysiącznego pokolenia”, natomiast kara za grzech tylko do „trzeciego i czwartego pokolenia”. Dysproporcja między tymi liczbami jest bardzo wymowna i w sposób hiperboliczny ukazuje, do jakiego stopnia Bóg jest wspaniałomyślny, oraz jak Jego miłosierdzie przeważa nad konieczną surowością. Określenie „tysiączne pokolenie” wskazuje ponadto, że Bóg zachowuje swą łaskawość na zawsze. Obciążenie zaś winą ogranicza się tylko do „trzeciego i czwartego pokolenia”, czyli tak długo, jak żyć mógł sprawca grzechu i jemu współcześni. Związane jest to z typowym dla mentalności Izraelitów pojęciem „osobowości korporatywnej”, które wskazywało na współzależność i współodpowiedzialność moralną członków danej społeczności²¹. W tym ujęciu grzech nie był traktowany wyłącznie jako sprawa indywidualna, ale miał głębokie konsekwencje wspólnotowe (np. grzech króla niszczył w pewnym sensie cały naród, a grzech ojca wpływał negatywnie na życie synów)²². Przypomnienie o karaniu potomków można zatem rozumieć jako wezwanie do odpowiedzialności ze względu na miłość do narodu, synów i wnuków. Miłosierdzie nie oznacza biernej tolerancji wobec zła. Dlatego wyrażający się w karaniu gniew Boga stanowi świadectwo Jego miłości do Izraela i wierności zawartemu przymierz. W tym sensie nawet kara może być uważana za przejaw Bożego miłosierdzia²³.

Do biblijnej formuły samoobjawienia miłosiernego Boga na górze Synaj nawiązuje Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, stwierdzając: „Nędzą człowieka jest także jego grzech. Lud Starego Przymierza poznał tę nędzę już od czasu wyjścia, gdy uczynił posąg

²⁰ Por. G. Szamocki, *Biblijne podstawy nauki o Bożym Miłosierdziu*, s. 74-75.

²¹ Por. A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku*, s. 60-62.

²² W tradycji biblijnej długo utrzymywało się przekonanie o zbiorowej odpowiedzialności za grzechy ojców i władców (por. 2 Sm 24, 10-15). Dopiero podczas niewoli babilońskiej prorok Ezechiel sformułował zasadę odpowiedzialności indywidualnej (por. Ez 18); por. A. Tronina, *Miłość większa niż grzech*, s. 37-38.

²³ *Tamże*, s. 102-103; A. Vanhoye, *Miłosierdzie w Biblii*, Pastores 4 (2001) nr 4, s. 9-10.

cielca ze złota. Nad tym aktem zerwania Przymierza zatriumfował sam Bóg, kiedy w sposób uroczysty przedstawił się Mojżeszowi jako «Bóg miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność». W tym właśnie centralnym objawieniu cały lud wybrany i każdy człowiek, który go stanowi, znajdzie zawsze po każdej przewinie siłę i motywy zwrócenia się do Boga, aby przypomnieć Mu to, co On sam objawił o sobie samym, i aby prosić Go o przebaczenie²⁴.

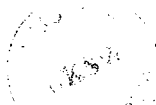
Prorocy jako głosiciele Bożego miłosierdzia

Przejawem miłosierdzia Bożego jest przede wszystkim przebaczenie grzechów. Bóg, poruszony miłosierdziem, które budzi w Nim człowiek pogrążony w niewoli grzechu, pragnie, by wszedł on na drogę wyzwalającej pokuty i nawrócenia. Dlatego wyprowadza swój lud na pustynię, aby „przemówić do jego serca” (Oz 2,16). Doświadczenie niewoli pozwoliło zrozumieć Izraelowi, że powrót do ojczyzny Bóg uważa za symbol powrotu do Niego jako źródła życia i świętości (por. Jr 12,15; 33,26; Ez 33,11; 39,25; Iz 14,1). W myśli Starego Testamentu obecne było głębokie przeświadczenie o miłosierdziu Bożym, które gotowe jest przebaczyć popełnione przez ludzi nieprawości. Prorok Ozeasz wyznaje: „Chodźcie, powróćmy do Pana! On nas zranił i On też uleczy, On to nas pobił, On ranę zawiąże” (Oz 6,1). Podobnie stwierdza prorok Micheasz: „Któryż Bóg podobny Tobie, co oddalasz nieprawość, odpuszczasz występki Reszcie dziedzictwa Twego? Nie żywi On gniewu na zawsze, bo upodobał sobie miłosierdzie. Ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy” (Mi 7,18-19)²⁵.

Ideę miłosierdzia Bożego, przez które człowiek zostaje wyzwolony z grzechu, odnaleźć można w opisanych w Księdze Nehemiasza ceremoniach pokutnych (por. Neh 9). Wyliczanie wielkich dzieł Boga, dokonanych na rzecz Izraela, przeplatają wzmianki o nieustannych sprzeniewierzeniach niewdzięcznego narodu. Jak refren powraca jednak wypowiedź o wielkim miłosierdziu Boga, który przebacza grzechy swego ludu: „Lecz Ty jesteś Bogiem przebaczenia, jesteś łaskawy i miłosierny, cierpliwy i wielkiej dobroci” (Ne

²⁴ DiM nr 4.

²⁵ Por. J. Cambier, X. Léon-Dufour, *Miłosierdzie*, s. 480-481.



9,17). Ta zakorzeniona w Przymierzu synajskim formuła stanowi rdzeń całej liturgicznej pieśni pokutnej i wyraża wyznanie wiary w miłosierdzie Boże pomimo grzechów Izraela²⁶. Także wiele psalmów zawiera zanoszone do miłosiernego Boga prośby o wyzwolenie z grzechów: „O Panie, zmiłuj się nade mną [*hännēni*]; uzdrów mnie, bo zgrzeszyłem przeciw Tobie” (Ps 41, 5); „Zmiłuj się nade mną [*hännēni*], Boże, w swojej łaskawości, w ogromie swego miłosierdzia [*rahāmēkā*] wymaż moją nieprawość!” (Ps 51,3).

Odwroćcie się od grzechu i doznanie Bożego miłosierdzia powinno łączyć się z przebaczeniem okazanym swemu bliźniemu (por. Syr 28,3-5). Według nauki moralnej Starego Testamentu ten, kto doświadcza Bożego miłosierdzia (*hesed*), winien starać się być *hāsīd*, czyli żyć ową łaską i okazywać ją innym. Prorok Micheasz stwierdza: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czego żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości [*’ahābat hesed*] i pokornego obcowania z Bogiem twoim” (Mi 6,8)²⁷. Jak zauważa A. Vanhoye, człowiek jest wezwany, aby przyjmować miłosierdzie w sposób zarówno bierny, jak i aktywny, jako dar i jako zadanie. Z jednej strony – wyraża on zgodę na ciągłą pomoc Bożego miłosierdzia w jego ludzkiej nędzy, a z drugiej – włącza się w dynamizm miłosierdzia, okazując dobroć i przebaczenie swoim bliźnim. Ponieważ Bóg jest miłosierny, więc pragnie, aby Jego lud czynił miłosierdzie. Dlatego cierpliwie wychowuje go do miłosierdzia, domagając się, by zachowywano przykazanie miłości braterskiej (por. Wj 22,26), które przedkłada ponad ofiary (Oz 4,2; 6,6). Dotyczy to także zaprzestania nienawiści i przebaczenia, tak jak Bóg przebacza (por. Kpł 19,17). Dopełnieniem zaś postawy sprawiedliwości ma być miłosierdzie (por. Mi 6,8; Syr 35,24). Syracycles piętnuje postawę człowieka, który prosi Boga o odpuszczenie własnych grzechów, a nie ma miłosierdzia dla swego bliźniego. Napomina, by przyjmując Boże miłosierdzie, samemu być miłosiernym: „Odpuść przewinę bliźniemu, w wówczas, gdy błagać będziesz, zostaną ci odpuszczone grzechy” (Syr 28,2)²⁸.

²⁶ Przecistawienie niewierności Izraela miłosierdziu i przebaczeniu Boga podkreśla partykuła „lecz”; por. A. Suski, *Bogactwo Bożego miłosierdzia*, s. 129-130; R. North, *Księga Ezechiasza i Księga Nehemiasza*, w: KKB, s. 361; H. Langhammer, *Księgi Ezechiasza – Nehemiasza*, Poznań 1971, s. 259-266.

²⁷ Por. G. Szamocki, *Biblijne podstawy nauki o Bożym Miłosierdziu*, s. 78.

²⁸ Por. A. Vanhoye, *Miłosierdzie w Biblii*, s. 13.

Wyzwolenie z grzechów w perspektywie historiozbowczej

Biblijne pojęcie zbawienia związane jest ściśle z pojęciem wyzwolenia, które należy do podstawowych idei historii zbawienia. Obok ogólnego terminu *hosē'a*²⁹, wyrażającego zbawienie, Stary Testament stosuje dwa szczególne określenia: *pādāh* („wyzwolić”, „uwolnić”) oraz *gā'al* („wykupić”). Związane jest z nimi pojęcie *kāphar*, oznaczające czynienie pokuty, przebaczenie i okazanie łaski³⁰. Te hebrajskie czasowniki zawierają w sobie ideę zbawienia jako obdarzenia wolnością. Pojęcie „wyzwolenie” (*pādāh*) pochodzi z języka świeckiego i początkowo oznaczało wykupienie z niewoli, czemu towarzyszyła transakcja handlowa lub prawna, mająca na celu zmianę przynależności (por. Wj 21,7-11; Kpł 19,20; Hi 6,23). Wyraz ten został użyty w Księdze Powtórzonego Prawa na oznaczenie uwolnienia Izraela z Egiptu przez Boga, który „wyprowadził was mocną ręką i wybawił was z domu niewoli z ręki faraona, króla egipskiego” (Pwt 7,8; por. 9,26). Termin „odkupienie” (*gā'al*) związany jest natomiast z prawem rodzinnym, według którego Izraelita mógł odkupić własność uprzednio sprzedaną ze względu na trudności finansowe (por. Kpł 25,24-25). Natomiast rzeczownik *gō'el* określa człowieka, który był zobowiązany wyzwolić swego krewnego z niewoli, dając za niego okup. Wyrażenia tego użył Deutero-Izajasz, by ukazać wyzwolenie z niewoli babilońskiej (por. Iz 43,1-7). W sensie teologicznym oba określenia (*pādāh* i *gā'al*) oznaczają zbawczą, wyzwalającą z grzechu interwencję Boga wobec człowieka³¹.

Stary Testament ukazuje ideę wyzwolenia w trzech etapach: wyjście z Egiptu, powrót z niewoli babilońskiej, ostateczne wyzwolenie w czasach mesjańskich. Pierwszym obrazem wyzwolenia jest wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej. Chociaż sam termin „miłosierdzie” nie pojawia się w opisie tego wydarzenia, to jednak wyzwolenie z niewoli przedstawione jest w Biblii jako akt miłosierdzia Bożego. A. Vanhoye podkreśla, że całe dzieje „Wyjścia”³² to

²⁹ Por. R. L. Hubbard, yš', w: NIDOT, t. 2, s. 556-562; J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca*, s. 139-144.

³⁰ Por. R. E. Averbeck, *kpr*, w: NIDOT, t. 2, s. 689-710.

³¹ Por. J. J. Stamm, *g'l, erlösen*, w: THAT, t. 1, k. 383-394; O. Procksch, λύω, w: TWNT, t. 4, s. 329-337; L. Roy, *Wyzwolenie-wolność*, w: STB, s. 1099.

³² Rzeczownik *eksodos*, oznaczający „wyjście” oraz „czynność wychodzenia”, w Biblii odnosi się do wyjścia Hebrajczyków z niewoli egipskiej, a w sensie szerszym do czterdziestu lat wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej; por. M. E. Boismard, *Wyjście z Egiptu*, w: STB, s. 1092-1093.

zbawcze działanie Bożego miłosierdzia, mające na celu wyzwolenie Jego ludu. Zbawcza inicjatywa Boga rozpoczyna się od miłosierdnego wejrzenia na nędzę i uciemnienie pogrążonego w niewoli narodu: „Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchiłem się narzekań jego na ciemiężców, znam więc jego uciemnienie” (Wj 3,7). Miłosierdzie pobudza następnie Boga do wyzwolenczego działania: „Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód” (Wj 3,8). W miłosierdziu Bożym zakorzeniona jest również misja Mojżesza: „Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu” (Wj 3,9-10)³³.

Jak zauważa S. Lyonnet, wyzwolenie to ma w swej istocie charakter pozytywny, gdyż nie dotyczy tylko odrzucenia niewoli, ale przede wszystkim głębsze związanie narodu z Bogiem. Tradycja kapłańska w tzw. drugim opisie powołania Mojżesza wyjaśniała decyzję Boga, dotyczącą wyzwolenia Izraela, Jego wiernością wobec przymierza: „Usłyszałem jęk Izraelitów, których Egipcjanie obciążyli robotami, i wspomniałem na moje przymierze. Przeto powiedziałem synom izraelskim: Ja jestem Pan! Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli, i wyswobodzę was wyciągniętym ramieniem” (por. Wj 6,5-6). Bóg nie mógł znieść nędzy i niewoli narodu wybranego, gdyż czuła miłość złączyła Go z tym ludem na zawsze. „Wyjście” było zatem darmowym aktem miłości ze strony Boga, który wyzwalając Izraela okazał potęgę swojego miłosierdzia. Wyprowadzając lud spod panowania faraona, Bóg uczynił z niego ponownie swoją szczególną „własność”: „I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem, i przekonacie się, że Ja, Pan, Bóg wasz, uwolniłem was spod jarzma egipskiego” (Wj 6,6-7; por. 2Sm 7,23-24)³⁴. Gdy Bóg ujął „swoją lud za rękę, by wyprowadzić go z Egiptu” (Jr 31,32) dokonało się istotne wydarzenie związane z przymierzem, na mocy którego Izrael stał się na nowo ludem „świętym”, „poświęconym

³³ Por. A. Vanhoye, *Miłosierdzie w Biblii*, s. 10.

³⁴ Por. J. F. Craghan, *Księga Wyjścia*, w: W. R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (dalej: MKPŚ), Warszawa 2000, s. 331; G. von Rad, *Teologia Starożytności*, Warszawa 1986, s. 144-147; W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 95-97.

Bogu”, „ludem szczególnym”. To zjednoczenie narodu z Bogiem akcentowane jest w Starym Testamencie na równi z wyzwoleniem z niewoli grzechu³⁵.

P. Bovati, analizując Księgę Powtórzonego Prawa, zwraca uwagę, że w pierwszych słowach Dekalogu Bóg przedstawia się jako Wyzwoliciel, który wyprowadził Izraela z niewoli egipskiej: „Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Pwt 5,6; por. Wj 20,2). Ten historiozbowczy prolog ukazuje wielkie dzieło wyzwolenia, którego Bóg dokonał wobec swojego ludu. Punktem wyjściowym Dekalogu nie są zatem przykazania, ale przypomnienie soteriologicznego wymiaru wybawienia z niewoli. W teologii biblijnej ze zbawczego indyktywu wyprowadzony zostaje imperatyw moralny. Powinność etyczna nie pochodzi z pojęcia dobra lub z natury ludzkiej, ale ze zbawczego działania Boga. W tym ujęciu wypełnienie przykazań stanowi odpowiedź człowieka na doświadczenie wyzwalającej mocy Boga. Źródłem ustanowienia Prawa Przymierza było pragnienie, aby człowiek mógł cieszyć się prawdziwą wolnością. Bez wolności bowiem nie byłoby możliwe jakiegokolwiek posłuszeństwo i wierność wobec Boga. Dlatego wyzwolenie z niewoli egipskiej nie jest tylko jednym z wielu aktów historiozbowczych, ale stanowi wydarzenie fundamentalne, dzięki któremu Izrael stał się Izraelem, czyli narodem wybranym. Oznacza ono prawdziwe narodziny ludu Bożego (por. Pwt 32,5-10). „Wyjście” konstituuje lud w samej jego istocie i jako takie porównywalne jest ze stworzeniem człowieka. Dar wolności sprawia, że Izrael z nie-ludu staje się ludem, podobnie jak wyzwolony niewolnik staje się wolnym człowiekiem, który może wybrać dobrowolnie tego, komu chce być posłuszny. Bóg, dając narodowi Dekalog, stwarza go jako podmiot prawa i wprowadza w relację synowską opartą na wzajemnej miłości. Podstawą Prawa jest bowiem bezwarunkowa i bezinteresowna miłość Boża, której znakiem jest wyprowadzenie ludu z niewoli egipskiej. Ten znak wyzwolenia stanowi jednocześnie wezwanie, aby człowiek w sposób wolny odpowiedział na Bożą miłość swoją miłością. Okazanie przez Boga miłosierdzia grzesznikowi jest ponownym wybraniem go na syna i przyjęciem do ludu Bożego,

³⁵ Sens etymologiczny łac. terminu *redemptio* („odkupienie”) oznacza „zakup” (*emere*), przez który człowiek jest „wykupiony” (przedrostek *red-*) po to, aby stać się „własnością” Boga; por. S. Lyonnet, *Odkupienie*, w: STB, s. 599-600.

czyli do grona przeznaczonych do korzystania ze zbawczych darów łaski. Bez idei wyzwolenia z grzechu nie można zrozumieć najgłębszego sensu Dekalogu³⁶.

To pierwsze wyzwolenie Izraela z Egiptu, stanowiące podstawowy akt zbawczy, stało się paradygmatem wszelkiego wyzwolenia, zarówno w wymiarze historyczno-narodowym, jak i indywidualno-duchowym. W okresie niewoli babilońskiej prorocy często nawiązywali do wyzwolenia z Egiptu. Narodowi wybranemu, który na skutek swych niewierności popadł w niewolę babilońską, uwolnienie z niej zapowiadano jako powtórne wyzwolenie z Egiptu. Wyjście z niewoli babilońskiej i powrót do ziemi ojców przedstawiany był przez proroków jako powrót do Boga. Podkreślał to Jeremiasz: „Wróć, Izraelu-Odstępcu (...). Nie okażę wam oblicza surowego, bo miłosierny jestem – wyrocznia Pana – nie będę pałał gniewem na wieki. Tylko uznaj swoją winę, że zbuntowałaś się przeciw Panu, Bogu swemu. (...) Wróćcie synowie wiarołomni – wyrocznia Pana – bo jestem Panem waszym i przyjmę was...” (Jr 3,12-13). Także prorok Ezechiel, w kontekście teologicznej interpretacji dziejów narodu wybranego, rozwinął ideę nowego wyzwalamającego „Wyjścia” z krajów wygnania ku własnej ziemi (por. Eż 20,34)³⁷.

Orędzie, dotyczące powtórnego „Wyjścia”, zostało podjęte i rozbudowane przez Deutero-Izajasza, który ukazywał Boga jako „Wyzwoliciele” (*gō'ēl*) narodu izraelskiego (por. Iz 40-55)³⁸. Motyw przewodni tej części Księgi Izajasza stanowi temat wyzwolenia z niewoli oraz powrotu do Boga i do opuszczonej ziemi. Prorok ukazuje Boga jako zasadniczego sprawcę wyzwolenia: „Poprowadzi ich Ten, co się lituje nad nimi” (Iz 49, 10). Wyjście z niewoli babilońskiej rozumiane jest jako nowy akt zbawczy, przez który Bóg odzyskuje to, co do Niego należało od najdawniejszych czasów (por. Iz 44,22; 62,12). Dlatego Deutero-Izajasz opisuje powrót Izraela z Babilonu, posługując się obrazem wykupu niewolnika (por. Iz 43,1-7). Bóg uwalnia naród wybrany z niewoli, spełniając rolę *gō'ēl* (por. Iz 49,1-12.24-26). Prorok wyraźnie stwierdza, że przyczyną

³⁶ Por. P. Bovati, *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994, s. 54-61; J. Kudasiwicz, *Poznanie Boga Ojca*, s. 213-214.

³⁷ Por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, s. 99-100.

³⁸ Por. J. J. Stamm, *g'ł, erlösen*, k. 387-393; M. E. Boismard, *Wyjście z Egiptu*, s. 1093; B. Marconcini, *La salvezza contemplata dal Secondo-Isaia*, Bologna 1992, s. 58-60.

uprowadzenia Izraela do Babilonu były grzechy ludu (por. Iz 50,1; 44,21), a jego powrót do ziemi obiecanej stał się możliwy dzięki pokucie, której źródłem jest okazane przez Boga miłosierdzie³⁹.

Analizując dynamikę procesu wyzwolenia w ujęciu teologii Deutero-Izajasza i Psalmów, można wyróżnić jego poszczególne aspekty. Powrót zaczyna się od odnowionego doświadczenia obecności Boga wśród swego ludu. Bóg zapewnia naród o swej wiernej miłości: „Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim! (...) Ponieważ drogi jesteś w moich oczach, nabrałeś wartości i Ja cię miłuję (...) Nie lękaj się, bo jestem z tobą” (Iz 43,1-5). Pierwszym aktem na drodze pokuty jako wyzwolenia z grzechu jest zatem odnowienie zaufania do Boga, opierające się na doświadczeniu Jego miłosiernej obecności. Wyzwalające działanie Boga, które doprowadziło do usunięcia grzechów ludu „jak obłoku” i „jak chmury”, pozwala następnie zabrznieć radosnemu śpiewowi, stanowiącemu wyraz przyłgnięcia do Niego: „Wznoscie okrzyki, niebioso, bo Pan zaczął działać! Wykrzykujcie, podziemne krainy! Góry, zabrzmiście okrzykami, i ty, lesie, z każdym twoim drzewem! Bo Pan odkupił Jakuba i chwałę swą okazał w Izraelu” (Iz 43,2-3). Podobne świadectwo radości człowieka wyzwolonego z grzechu daje psalmista: „Ja zaś zaufałem Twemu miłosierdziu, niech się moje serce cieszy z Twej pomocy” (Ps 13,6). Źródłem tej radości jest Bóg, który „zlituje się nad Syjonem, nad wszelką jego ruiną. Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stopy na ogród Pana. Zapanuje w nim radość i wesele, pienia dziękczynne przy dźwięku muzyki” (Iz 51,3)⁴⁰.

Jednak wyzwolenie z grzechu związane jest również z tajemnicą cierpienia, którą uosabia postać Sługi Pańskiego. Jego cierpienie ma moc oczyszczającą lud z wszelkiego grzechu: „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest

³⁹ Por. J. Garcia, *Bóg Wyzwoliciel*, w: *Tajemnica odkupienia*. Kolekcja Communio nr 11, Poznań 1997, s. 45-53; W. Mundle, *Erlösung*, w: L. Coenen, L. Beyreuther, H. Bietenhard (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1970, t. 1, s. 258-263.

⁴⁰ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 549-554; C. Stuhlmüller, *Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz*, w: KKB, s. 660-664.

nasze zdrowie (...) Spodobało się Panu zmiążyć Go cierpieniem. Jeśli On wyda swe życie na ofiarę za grzechy, ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, a woła Pańska spełni się przez Niego. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich (...) Zacny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie” (Iz 53,4-11). W teologii cierpienia Sługi Pańskiego objawia się szczególnie wymiar zbawienia, które dokonuje się przez dobrowolne przyjęcie na siebie win wszystkich narodów i zadośćuczynienie za nie. Idea wyzwolenia z grzechu przez cierpienie Sługi Pańskiego wskazuje na związek z kapłańskim ujęciem przebaczenia, w którym ciężarem grzechów wielu ludzi zostaje obciążony jeden człowiek, podobny do baranka w rycie ofiarniczym opisanym w Księdze Kapłańskiej (por. Kpł 5,14-26). Także opowiadanie o ofiarowaniu ukochanego syna przez Abrahama, zawierając w sobie bogatą treść figuratywną, zapowiada, chociaż jeszcze niejasno, w jaki sposób Bóg dokona zbawienia Izraela (por. Rdz 22,1-14). Wyzwolenie z grzechu spełni się za pośrednictwem ofiary zastępczej i śmierć kogoś, kto w szczególnie sposób zostanie wybrany przez Boga. Tak oto zrodziła się w teologii starotestamentalnej idea mesjasza, który uwolni swój lud spod władzy grzechu. Deuterono-izajasz wskazuje, że Mesjasz, będący Sługą Pańskim, przez swe cierpienie i śmierć wyzwoli całą ludzkość z niewoli grzechu (por. Iz 53,4-12). Przepowiada on przez to nowy, eschatologiczny ryt pojednania, który dotyczyć będzie nie tylko Izraela, ale wszystkich narodów (por. Iz 52,15)⁴¹.

Innym aspektem procesu wyzwolenia z grzechu jest konieczność otwarcia się na Boże słowo. Prorok wyraża tę prawdę przy pomocy obrazu spragnionego człowieka. Aby dokonać wyzwolenia z niewoli grzechu, Bóg wzywa do odkrycia w Jego słowie źródła wody, która oczyszcza i daje życie: „O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy! (...) Nakłońcie wasze ucho i przyjdźcie do Mnie, posłuchajcie Mnie, a dusza wasza żyć będzie” (Iz 55,1.3). Myśl tę podejmuje również psalmista wołając: „Z całego serca swego szukam Ciebie; nie daj mi zboczyć od Two-

⁴¹ Por. A. Rebić, *Obietnica i przygotowanie zbawienia w Starym Testamencie*, w: *Tajemnica odkupienia*, s. 32-34; Z. Małeckki, *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 23-24/1995-1996, s. 134-135.

ich przykazań! W sercu swym przechowuję Twą mowę, by nie grzeszyć przeciw Tobie” (Ps 119,10-11)⁴².

Dynamika wyzwolenia z grzechu znajduje wypełnienie w zawarciu nowego, wiecznego Przymierza Boga z człowiekiem (por. Iz 55,3). Tak scharakteryzował je prorok Jeremiasz: „Lecz takie będzie Przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, a oni zaś będą Mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, jeden mówiąc do drugiego: «Poznajcie Pana!» Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,33-34). Użyty przez proroka czasownik *jāda'* oznacza takie poznanie osoby, które dokonuje się przez życie z nią we wspólnocie i we współdziałaniu. Nowe przymierze Boga z człowiekiem, które jest owocem wyzwolenia z grzechu, polega zatem w swej istocie na miłości, której analogię stanowi zjednoczenie małżeńskie (por. Rdz 4,1). Boża miłość, stanowiąca moc wyzwalającą z niewoli grzechu, sprawia paradoksalnie, że nawrócony grzesznik zamiast kary otrzymuje nagrodę. Do odbudowanej po powrocie z niewoli nowej Jerozolimy Deutero-Izajasz kieruje liryczny poemat, w którym ukazuje pełne miłosierdzia działanie Boga: „Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad tobą. (...) Oto Ja osadzę twoje kamienie na malachicie i fundamenty twoje na szafirach. Uczynię blanki twych murów z rubinów, bramy twoje z górskiego kryształu, a z drogich kamieni – cały obwód twych murów. Wszyscy twoi synowie będą uczniami Pana, wielka szczęśliwość twych dzieci. Będiesz mocno osadzona na sprawiedliwości” (Iz 54,10-14). Jerozolima, o której mówi prorok, symbolizuje cały naród wybrany, który – wyzwolony z grzechu – zostaje „otoczony chwałą” (por. Iz 55,5). Podobnie każdy nawrócony człowiek, powracając do Boga z wygnania w krainie grzechu, otrzymuje od Niego nagrodę w postaci „chwały” i staje się świadkiem Bożej mocy, która go wyzwoliła⁴³.

⁴² Por. H. Witczyk, *Powrót do Boga i wspólnoty. Zadośćuczynienie za grzechy według Deutero-Izajasza i Księgi Psalmów*, RBL 50 (1997) nr 2, s. 95-100.

⁴³ Por. H. Witczyk, *Powrót do Boga i wspólnoty*, s. 103-104; B. Morconcini, *Riletture e profezia dell'Esodo nel Secondo-Isaia*, Bologna 1991, s. 17-29.

Deportowana do Babilonu wspólnota żydowska, dzięki nauczaniu proroków (zwłaszcza Deutero-Izajasza), uświadomiła sobie głęboki sens teologiczny swojej sytuacji. Skoro znaleźli się w niewoli na skutek własnych grzechów, to nowy *exodus* nie był tylko wyzwoleniem politycznym, ale przede wszystkim realizacją nawrócenia i wejściem w bliższą relację z Bogiem. Wyzwolenie Izraela z niewoli babilońskiej, jak zauważa J. Nagórny, nie ma zatem charakteru wyłącznie zewnętrznego, ale nabiera głębokiego sensu historiozbawczego i moralnego, odnosząc się do odpuszczenia grzechów dokonanego przez Boga⁴⁴.

Moralny sens wyzwolenia trafnie wyraża psalmista: „Niech Izrael wygląda Pana. U Boga bowiem jest łaskawość i obfite u Niego odkupienie. On sam odkupi Izraela ze wszystkich jego grzechów” (Ps 130,7-8). Także Psalm 107 ukazuje Boga wyzwalającego człowieka z jarzma grzechu: „Niech dzięki czynią Panu za Jego miłosierdzie, za Jego cuda dla synów ludzkich (...) Siedzieli w ciemnościach i mroku, uwięzieni nędzą i żelazem, gdyż bunt podnieśli przeciw słowom Bożym i pogardzili zamysłem Najwyższego. (...) I w swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi. I wyprowadził ich z ciemności i mroku, a ich kajdany pokruszył” (Ps 107,8.10-11.13-14). Psalm ten, będący hymnem dziękczynnym pochodzenia liturgicznego, nawiązując do symboliki wybawienia z niewoli babilońskiej, wskazuje na etyczny wymiar wyzwolenia⁴⁵.

Wyzwolenie z grzechu przedstawiane jest w Starym Testamencie na wiele różnych sposobów. Do najważniejszych określeń należy hebr. *māhāh* („zmazać”). Tylko Bóg może wymazać grzech, zgładzić go, zniweczyć, tak dalece, że nie istnieje on już więcej w człowieku. Tego określenia na odpuszczenie grzechów używają prorocy stwierdzając, że tylko Bóg może zmazać grzechy Izraela (por. Iz 43, 25; Jr 18, 23). Także psalmista błaga miłosiernego Boga: „Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości, w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość! (...) Odwróć oblicze od moich grzechów i wymaż wszystkie moje przewinienia!” (Ps 51, 3. 11).

⁴⁴ Por. J. Nagórny, *Przebaczenie i odpuszczenie grzechów warunkiem odnowy Przymierza w Starym Testamencie*, RBL 35 (1982) nr 6, s. 414-415; L. Roy, *Wyzwolenie-wolność*, s. 1100; J. Garcia, *Bóg Wyzwoliciel*, s. 48-52.

⁴⁵ Por. J. S. Kselmann, M. L. Barré, *Księga Psalmów*, w: KKB, s. 513.

Innym określeniem, wyrażającym ideę wyzwolenia z grzechu, jest hebr. *kābas* („obmycie”). W sensie moralnym używa go prorok Jeremiasz, gdy mówi o nieskuteczności zewnętrznego obmycia w celu zgładzenia grzechu: „Nawet jeśli obmyjesz się ługiem sodowym i dodasz wiele ługu drzewnego, pozostanie wina twoja wobec Mnie jak skaza” (Jr 2, 22). Najpełniej ideę obmycia z grzechów wyraża jednak psalm *Miserere*: „Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego (...). Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty, obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję” (Ps 51,4,9)⁴⁶.

Podobny sens ma wyrażenie hebr. *tāhēr* („oczyścić”), chociaż zasadniczo odnosiło się ono w Starym Testamencie do oczyszczenia rytualnego i fizycznego, np. ołtarza (por. Kpł 16,19; Lb 19,18), lewitów (por. Lb 8,6.7.15.21), całego ludu (por. Kpł 16,20; 12,7-8; 13,6), z trądu (por. 2 Krl 5,10-14; Kpł 14,7.8.11). Wymiar moralny oczyszczenia ukazują prorocy stwierdzając, że pełne oczyszczenie z grzechów dokona się w czasach mesjańskich, gdy Bóg wyleje na swych wiernych wody, obmywające z wszelkich nieprawości (por. Ez 24-25.29; 37,23). Prorok Malachiasz porównuje oczyszczające działanie Boga z ogniem złotników i ługiem farbiarzy (por. Ml 3,2)⁴⁷.

Ukazując prawdę o wyzwoleniu z grzechów, Stary Testament używa także określenia *rāpā'* („uzdrowić”). Choroba traktowana była jako kara za grzechy, z której człowieka mógł uzdrowić tylko Bóg (por. Ps 38,3-11; Ps 39,40; Wj 15,26; 2 Krl 5,17). Dlatego psalmista modli się o uzdrowienie z grzechów oraz jego skutków: „O Panie, zmiłuj się nade mną; uzdrów mnie, bo zgrzeszyłem przeciw Tobie!” (Ps 41,5). Jednak warunkiem uzdrowienia grzesznika jest wyznanie grzechu przed miłosiernym Bogiem: „Nie zazna szczęścia, kto błędy swe ukrywa; kto je wyznaje, porzuca – ten miłosierdzia dostąpi” (Prz 28,13)⁴⁸.

Trzeci etap w procesie starotestamentalnego rozumienia wyzwolenia dotyczy oczekiwania czasów mesjańskich, w których dokona się ostateczne wyzwolenie z grzechów. Przekonanie to odnaleźć można w Księdze Hioba (por. Hi 5,20; 6,23; 33,28) oraz w psalmach z okresu po niewoli babilońskiej. Na mesjański uniwersalizm Boże-

⁴⁶ Por. K. Farmer, *Księga Psalmów. Księga druga (Ps 42-72) i trzecia (Ps 73-89)*, w: MKPŚ, s. 721; J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca*, s. 356-358.

⁴⁷ Por. L. Szabó, *Czysty*, w: STB, s. 195-196.

⁴⁸ Por. J. Giblett, P. Grelot, *Choroba-uleczenie*, w: STB, s. 122-123.

go miłosierdzia wskazuje zwłaszcza historia Jonasza, stanowiąca satyrę na „ciasne” serca, które nie są w stanie zrozumieć niezmierniej dobroci Boga (por. Jon 4,2). Miłosierdzie i przebaczenie, okazane przez Boga mieszkańcom pogańskiej Niniwy, wydawało się prorokowi zaprzeczeniem Bożej sprawiedliwości. Swoje oburzenie Jonasz wyraził w rozmowie z Bogiem, cytując stare wyznanie wiary (por. Wj 34,5-7), ale w sensie przeciwnym do tradycyjnego. Prorok nie mógł pogodzić się z tym, że miłosierdzie Boże ogarnia nie tylko Izraela, lecz również narody pogańskie, które reprezentuje Niniwa. Odpowiedzią na jego bunt są ostatnie wersy księgi: „Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?” (Jon 4,10-11). Szczytem objawienia Starego Testamentu, stanowiącym wprowadzenie do Chrystusowej nauki o nieskończonym miłosierdziu Ojca, jest ten paradoksalny obraz przebaczenia, którym Bóg pragnie objąć wszystkie narody. Opowieść o Jonaszu ukazuje zatem kosmiczny zasięg Bożego miłosierdzia, pragnącego wyzwolić z grzechu całe stworzenie⁴⁹.

Intencją autora Księgi Jonasza było zatem ukazanie uniwersalizmu zbawczej inicjatywy Boga. W ten sposób przygotowana została droga do głoszenia prawdy o tym, że możliwość wyzwolenia człowieka z niewoli grzechów obejmuje wszystkich pokutujących i nawracających się, bez względu na ich przynależność do narodu wybranego. Historia Jonasza wskazuje, że Bóg wychodzi z propozycją zbawienia do pogan, a środkiem do tego jest podjęcie pokuty, polegającej na odwróceniu się od złego postępowania i nieprawości (Jon 3,8). Na pogan nie nakłada się żadnych zobowiązań rytualno-prawnych, a jedynie wzywa się ich do nawrócenia serca. Taka perspektywa pokuty prowadzi ostatecznie do czasów mesjańskich i w ten sposób staje się jakby pomostem pomiędzy Starym a Nowym Testamentem⁵⁰.

⁴⁹ Komentatorzy zwracają uwagę na intertekstualny związek między Jon 3-4 a przypowieścią o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-30); por. św. Hieronim, *Commentariorum in Jonam Liber*, w: PL 25.1151; A. R. Ceresko, *Księga Jonasza*, w: KKB, s. 842-843; E. Eynikel, *Księga Jonasza*, w: MKPŚ, s. 1025-1029.

⁵⁰ Por. T. Brzegowy, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, s. 142-148; S. Potocki, *Księga Jonasza*, w: *Księgi proroków mniejszych*, Poznań 1968, s. 306; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 585-588.

Również Syracydes podkreślał konieczność poszerzenia horyzontów miłosierdzia, gdyż wyzwolenie z grzechów nie jest zarezerwowane tylko dla ludu wybranego i powinno obejmować każdego człowieka: „Dlatego Pan cierpliwy jest dla ludzi i wylał na nich swoje miłosierdzie. Zobaczył On i wie, że koniec ich godny litości i dlatego pomnożył swoje przebaczenie. Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością” (Syr 18, 11-13). Tak rozumiana dynamika przebaczenia stanowi przygotowanie dla uniwersalnej idei wyzwolenia z grzechu w Nowym Testamencie⁵¹.

ks. Jacek BRAMORSKI

⁵¹ Por. A. Vanhoye, *Miłosierdzie w Biblii*, s. 9-13; G. Szamocki, *Biblijne podstawy nauki o Bożym Miłosierdziu*, s. 74-78.