

który szukałby Boga.
Wszyscy razem zblądzi, stali się nikczemni:
nie ma takiego, co dobrze czyni,
nie ma ani jednego (Ps 14,2 n.).

Jeśli istnieją sprawiedliwi jak Noe, Daniel i Hiob (Ez 14,14), to dzięki łasce, pomocy Pana, i w bogobojności⁷¹.

To On także ocenia czyny ludzkie jako dobre i złe, osądza je i potem odpowiednio reaguje. Wskazują na to autorzy deuteronomistyczni z pomocą zwrotu „czynić to, co jest złe w oczach Pana”⁷². Dotyczy to grzechu w ogóle⁷³ i odnosi się z pewnością do przykazań i zakazów Jahwe; najpierw w Pwt. Wymienia się zwłaszcza opór na pustyni (Lb 32,13), oddawanie czci innym bogom⁷⁴, grzech Jeroboama, który zapoczątkował w Betel kult wymierzony przeciw oddawaniu czci Jahwe w Jerozolimie, i w ogóle kult wyżynny⁷⁵, kultowe zwyczaje innych narodów wraz z wróżbiarstwem i czarami⁷⁶.

Izrael czyni to, co nie podoba się Jahwe, gdy nie słucha Jego głosu lub Jego słowa⁷⁷, łamie przymierze (Pwt 17,2) i opuszcza swego Boga (Iz 65,11). Męczy się Pana, tak „jak się męczy człowieka, którego zasypuje się nieustannie tymi samymi niesprawiedliwymi zarzutami, tak że grozi mu wyczerpanie się cierpliwości”⁷⁸, kiedy mówi się Mu:

Każdy człowiek źle czyniący jest (jednak) miły oczom Pana (Ml 2,17).

Nie godzi się On z tym zarzutem, lecz odpowiada sądem kary i oczyszczenia. Wyraża dezaprobatę, odrzucenie i wstręt, gdy każe powiedzieć przez Mojżesza o określonych czynach i sposobach postępowania: „Brzydzi się tym Pan”⁷⁹. Wreszcie Jahwe również ubogich wołających o pomoc do Boga czyni zdolnymi do ogłoszenia, że w odmowie wsparcia zdarzył się grzech (Pwt 15,9)⁸⁰. Czyni to także

⁷¹ Na temat „powszechności grzechu” w perspektywie ST zob. też W. Eichrodt, *Theologie* 2/3, 274–278.

⁷² Lb 32,13; Pwt 4,25; 9,18; 17,2; 31,29; często w DDH.

⁷³ Sdz 3,12; 4,1; 6,1; 13,1 i in.

⁷⁴ Pwt 4,25; 9,16; 31,29 i in.

⁷⁵ 1 Krl 14,23; 15,26.34 i in.

⁷⁶ 2 Krl 17,7 n.; 21,2.

⁷⁷ 1 Sm 15,19; Jr 18,10.

⁷⁸ W. Rudolph, *Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–12 – Meleachi* (KAT XIII/4), Gütersloh 1976, 277.

⁷⁹ Pwt 7,25; 17,1; 18,12 i in.; także Prz 3,32; 11,1.20 i in.

lud albo gmina, kiedy stwierdza w postępowaniu sądowym winę i potem ją karze. Czym jest grzech, lud Jahwe może przecież rozpoznać po określonym przez jego Boga porządku, po Jego obwieszczonej woli i przykazaniu. Przez proroków, przede wszystkim zaś przez deuteronomicznego Mojżesza pokazał On także, że za wszystkimi wykroczeniami stoi „grzech jako fałszywa pewność ludzkiej istoty, która zboczyła od swego jedyne punktu docelowego w Bogu”⁸¹. Może On ją ponownie sprowadzić i ukierunkować na nowo, tak że nie straci na zawsze sensu i celu.

5. GLĄDZENIE GRZECHÓW: ODDALENIE GRZESZNIKA

Skoro grzeszy lud, ponieważ odwraca się od swego Boga, lub ponieważ jego członkowie nie zachowują danych przez Pana przykazań, tracąc tym samym życie, to tylko Bóg może dokonać ocalenia. Tylko On w swojej mocy i łasce może udzielić na nowo bądź udzielać dalej życia. Choć grzeszy jednostka, to sprawa nie dotyczy osobiście tylko jej. Jej grzech dotyka wspólnoty. Jest ona przez jednostkę pokrzywdzona, np. przez morderstwo, przestępstwa przeciw własności prywatnej, cudzołóstwo jako zakłócenie albo zniszczenie rodziny, która stanowi jej podstawową strukturę społeczną. W ludzie Jahwe ponadto również odejście od (tego) Boga albo lekceważenie Jego woli wyrządza szkodę całości.

We wszystkich narodach społeczność broni się przed taką szkodą czy krzywdą. I musi to czynić; wykroczenia bowiem jednostki przynoszą ze sobą uszczuplenie bądź umniejszenie jej życia. Przy lżejszych uchybieniach może się zadowolić rekompensatą odpowiednią do rozmiarów szkody, służącą do przywrócenia pomyślnego stanu. Przy ciężkich przestępstwach usuwa zło, wyrzucając lub zabijając złoczyńcę. Przepisy prawne regulują te działania obronne. Tak samo jest w Izraelu.

Według świadectwa ST lud Jahwe był przekonany o tym, że jego Bóg tak go zorganizował, aby odwrócić od swego ludu szkodę, ograniczyć ją i załagodzić. Odnośne prawa w Księdze Przymierza, Pwt

⁸¹ Por. R. Kessler, *Die Rolle des Armen für Gerechtigkeit und Sünde des Reichen*, w: F. Crüsemann i in., „Was ist der Mensch...?”, 153–163, który jednak mówi: „Wolanie o pomoc poszkodowanego prowadzi do tego, że czyn sprawcy staje się grzechem” (160).

⁸² W. Eichrodt, *Theologie* 2/3, 269.

i Kodeksie Świętości podlegają Jego imieniu i słowu; rozporządza On nimi, aby oddalić zło, grzech i jego skutki. Służy temu celowi tak zwane prawo śmierci⁸², podobnie wszystkie inne przepisy, które domagają się powetowania wyrządzonej szkody. Jahwe nie puszcza płazem uchybienia, ponieważ zawsze wyrządza ono szkody i zło. Sprzeciwiałoby się to Jego oczywistej woli zbawczej. W konkretnym przypadku może nawet ingerować bezpośrednio, jak np. w przypadku Akana (Joz 7), aby odsunąć zagrożenie dla życia i przywrócić nadwyrężoną już siłę życiową ludu.

Pod wrażeniem katastrofy, która wraz ze zdobyciem Judy i zburzeniem Jerozolimy spadła na lud Pana i którą według słowa proroków należało rozumieć jako karę za grzech i winę Izraela, zrodziło się pytanie, jak w przyszłości lud mógłby ostać się wolny od grzechu. Teologia deuteronomistyczna wiedziała, na pewno pamiętając o „prawie śmierci”, że Jahwe zarządził dla określonych ciężkich wykroczeń usunięcie zła z ludu: „Usuniesz zło spośród siebie”. Ta tak zwana „formuła *b'farta*”⁸³ jest dołączona do przepisów prawnych, w których chodzi o proroka nawołującego do odejścia od Jahwe (Pwt 13,6), o oddawanie czci ciałom niebieskim (17,7), lekceważenie najwyższego sądu sakralnego (17,12), fałszywe zeznanie przed sądem (19,19), o krnąbrnego syna (21,21), przedślubne pożycie seksualne kobiety (22,21), cudzołóstwo z zamężną kobietą (22,22) oraz porwanie człowieka (24,7). Są to wykroczenia, które zwracają się przeciw Dekalogowi⁸⁴. Nie należy wyciągać stąd wniosku, że chodzi razem i łącznie o każde wykroczenie skierowane przeciw wymienionym w Dokumentie Przymierza (5,6–21) przykazaniom. Przykładowo jednak można posłużyć się tą formułą o tyle, że rozrzucona niejako nad deuteronomicznym blokiem prawnym zwraca uwagę na to, że przymierze Boga z Izraelem przez czyn określonej jednostki zostaje ciężko naruszone i lud musi się uwolnić i chronić od takich przewinień. We wszystkich przypadkach nakłada się tu karę śmierci. Według Sdz 20,13 zgromadzenie ludu w przypadku gwałtu pociągającego za sobą śmierć postanawia „wypłenić zło z Izraela”. Izrael powinien być ludem świętym (Pwt 14,2), a więc należeć całkowicie do Pana; powinien Go kochać całym sercem, całą duszą i ze wszystkich sił. Tak nie jest, gdy ktoś

w ludzie w jawny sposób lekceważy i przekracza podstawowe przykazania Boże. Od takiego człowieka lud Pana musi się oddzielić.

O oddzielenie się od takich złoczyńców, o ich usunięcie ze świętej gminy Pana chodzi także P, które używa tak zwanej formuły wypięcia. Jahwe za pomocą tej formalnie zmiennej formuły postanawia: „Winien być usunięty ze swego plemienia, z Izraela, z gminy”⁸⁵. On sam przejmuje inicjatywę, kiedy mówi: „Wylączę go spośród jego ludu”⁸⁶. Chodzi przeważnie o naruszenie przepisów kultowych, również o zaniechanie obrzezania (Rdz 17,14) albo święta Paschy (Lb 9,13), o niedozwolony stosunek seksualny (Kpł 20,17 n.), spożywanie krwi (Kpł 17,10), ofiary Molochowi (20,3), wywoływanie duchów i wróżbiarstwo (20,6), i w ogóle o rozmyślne grzechy (Lb 15,30 n.)⁸⁷. Co powinno się stać ze złoczyńcą, tego nie można wyraźnie rozpoznać. W przypadku rozmyślnych grzechów i ofiary dla Molocha mogłoby chodzić według kontekstu o karę śmierci. „Wypłnienie lub «wycięcie» zdaje się w większości wykroczeń prowadzić do «wypnania»” lub do „«ekskomuniki»”, do wyrzucenia „z gminy kultowej i ludu przymierza”⁸⁸. W świetle Kodeksu Świętości cel tych postanowień jest jasny: Izrael winien być dla Jahwe ludem świętym, który nie zaciąga nieczystości także przez kultowe przewinienia jednostki, czyli nie czyni się niezdolnym do sprawowania kultu. Powinien uwolnić się od tego, kto w tym przeszkadza, by służyć Jahwe całkowicie i niepodzielnie. W szczególnie ciężkich przypadkach Jahwe sam zatroszczy się o to, by był on świętym i czystym ludem dla Niego⁸⁹.

6. „POKUTA”. USUNIĘCIE GRZECHE I WINY

Jahwe zna również inne środki i sposoby oddalenia od swojego ludu popełnionego grzechu i tym samym ciężkiej winy. Istnieją one także wtedy, gdy nie tylko jednostka, ale i cała wspólnota zgrzeszyła. Proces

⁸² Rdz 17,14; Wj 12,15.19; 30,33.38; Kpł 7,20.21.25.27; 17,4.9; 19,8; 20,17.18; 23,29 n.; Lb 9,13; 15,30.31; 19,13.20.

⁸³ Kpł 17,10; 20,3.6.

⁸⁴ „Grzech z podniesioną ręką”, który utożsamia się z bluźnierstwem przeciw Bogu.

⁸⁵ Hasel, art. *karat*, w: ThWAT IV, 355–367, 363. Zob. dyskusję, 362 nn.

⁸⁶ Obrzezanie, szabat, Pascha i Dzień Przełagania uważa się za podstawowe tworzące wspólnotę elementy. Ich przestrzeganie przez każdego jest ważne; mają one bowiem duże znaczenie dla istnienia wspólnoty ludu; R. Rendtorff, *Die sündige nefes*, w: F. Crüsemann i in.; „Was ist der Mensch...”? 211–220, 213.

⁸² Jak się określa przepisy prawne, które żądają zabicia złoczyńcy; por. H. Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze*, BZAW 114, Berlin 1969.

⁸³ *b'farta* – usuniesz.

⁸⁴ Pwt 13,6; 17,7; przeciw 1., 17,12; 19,19; przeciw 8., 21,21; przeciw 4., 22,21.23; przeciw 6., 24,7; przeciw 7. przykazaniu.

określa się za pomocą omawianego często słowa *kipper*, które zazwyczaj tłumaczy się przez „dokonać pojednania”. Podstawowym znaczeniem tego czasownika jest „przekreślić, wykreślić”, a więc „zetrzeć”, a nie „przykrywać”, jak to pokazuje wyobrażenie, że zabiera się grzech wraz ze spowodowaną przez to winą. O zakrywaniu grzechu (ksh) mówi się tylko raz, w Ps 32,1. Pojęcie ma tutaj, otoczone terminami wyrażającymi przebaczenie (zabrać, nie poczytać), pozytywną „konotację w sensie wymazania”⁹¹. Wyżej wspomniane znaczenie podstawowe popierają także poza P inne teksty. Według Rdz 32,21 Jakub pragnie uspokoić Ezaw, „głaszcząc jego twarz”. W Pwt 21,8 krew jałówki nie przykrywa krwi ludzkiej wylanej przez kogoś nieznanego, lecz usuwa ją (w. 9). W 2 Sm 21,3 Dawid pyta Gibeonitów, jak może usunąć winę Saula, która ciąży nad „dziedzictwem Pana”. A Iz 47,11 grozi Babilonii nieszczęściem, którego nie zdola odsunąć (*kipper*).

Grzech przylega do człowieka jak „jakaś zanieczyszczająca siła, rodzaj infekcji”, które jednak „można usunąć przez skuteczne przeciwdziałanie”⁹². Gdzie konieczne staje się „pojednania”, w grę wchodzi *kipper*, tam nie chodzi o rzeczy drugorzędne czy błahe. Grzech dotyka zawsze życia. Uszkadza bądź zrywa więź, „która łączy wzajem Boga i człowieka”⁹³. Pokuta musi ją naprawić lub ponownie związać. Jeśli przez grzech nastąpiło pomniejszenie siły życiowej, pokuta musi do niej ponownie doprowadzić⁹⁴. Postępowanie określane jako *kipper*

⁹¹ H. Gese, *Die Sühne*, w: tenże, *Zur biblischen Theologie*, BEvTh 78 (1977) 85–106, 91, uw. 3; G. Gerleman, *Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Heidelberg 1980; 14.16; B.A. Levine, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Studies in Judaism in Late Antiquity 5, Leiden 1974, 57; B.J. Schwartz, *The Prohibitions Concerning the «Eating» of Blood in Leviticus 17*, w: G.A. Anderson/D.M. Olyan (wyd.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOT Suppl. Ser. 125, Sheffield 1991, 34–66; Zob. szczegółową dyskusję w B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55 (1982) 27–102.

⁹² H. Gese, *Die Sühne*, 90, uw. 3; B.A. Levine, *In the Presence*, 7. Gese zwraca uwagę, że znaczenia „przykrywać” nie można wyprowadzać też od *kapporet*, „miejsca pokuty” nad Arką, *kapporet* nie jest przykryciem Arki.

⁹³ Według KBL³, 464: w Ps 32,1 jest qal. W pi czasownik znaczy „zataić grzech” (465).

⁹⁴ F.L. Hossfeld, w: tenże/E. Zenger, *Die Psalmen. Psalm 1–50* (NEB), Würzburg 1993, 213.

⁹⁵ F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*, EvTh 16 (1956) 49–75, 70.

⁹⁶ R. Mayer, *Sünde und Gericht in der Bildsprache der vorexilischen Prophetie*, BZ NF 8 (1964) 22–45, 25.

następuje w „wyjątkowo krytycznej sytuacji, w której na podstawie moralnego, prawnego bądź religijnego zawinienia ulega utracie życie jednostki lub wspólnoty i ta zależność grzech–nieszczęście może być anulowana tylko przez określone «postępowanie pokutne»”⁹⁷. Grzech i winę należy usunąć ze względu na życie.

Sam Jahwe jest podmiotem pojednawczego działania⁹⁸. Co przy tym czyni On z grzechem, to przedstawia się według wyrażen paralelnych, o ile można je ustalić, następująco: usuwa grzech⁹⁹, zabiera jego ciężar (Ps 65,4), wymazuje go (Jr 18,23), oczyszcza (2 Krn 30,18 nn.). Po przeprowadzeniu przezeń „postępowania pokutnego” grzech już nie istnieje. Karze On następnie wrogów za ich postępowanie przeciw Jego ludowi (Pwt 32,43), nie wytraca swego ludu (Ps 78,38) i ocala jednostkę (Ps 79,9).

Według teologii kapłańskiej jednak usunięcie grzechu i winy, którego dokonuje Jahwe, unaocznia się w znakach pokuty (*kipper*)¹⁰⁰. Dokonują ich kapłani z polecenia Pana¹⁰¹. Odpowiednie działanie oznacza usunięcie przewinienia i jego ewentualnych skutków. Jak się wydaje, przeniesienie pojęcia z Jahwe na kapłanów łączy się z obrzędami krwi, które się stosuje przy ofierze za grzechy¹⁰², dosłownie „(obrzędzie) grzechu” (*hatta't*), ofierze za winy¹⁰³ (*ašam*) i ofierze całopalnej¹⁰⁴.

Teologiczne znaczenie obrzędów krwi¹⁰⁵ polega najpierw na tym, że dostarcza się nowej siły życiowej, jak to wyraźnie ma miejsce w zastosowaniu krwi wobec uzdrowionego z trądu (Kpł 14,14). W ten sposób dokonuje się wyraźnie nawiązanie więzi między Bogiem i Jego

⁹⁷ N. Füglistner, *Sühne durch Blut – Zur Bedeutung von Leviticus 17,11*, w: FS W. Kornfeld, Wien 1977, 143–164, 155.

⁹⁸ B. Janowski, *Sühne*, 115.

⁹⁹ B. Janowski, *Sühne*, 133 n. wymienia razem 13 (względnie 14) przykładów, gdzie Jahwe jest gramatycznym bądź logicznym podmiotem *kipper*.

¹⁰⁰ Iz 6,7; 27,9; także Dn 9,24 według O. Piögera, *Das Buch Daniel* (KAT XVIII), Gütersloh 1965, 134.

¹⁰¹ Należą tu wszystkie przykłady *kipper* z Wj 29,36 – Lb 31; także Ez 43,20.26; 45,15.17.20; 1 Krn 6,34; 2 Krn 29,24; Ne 10,34.

¹⁰² Aaron lub arcykapłan (zwł. Kpł 16), Mojżesz w Wj 29,37 podczas przeblagania nad ołtarzem.

¹⁰³ Zob. zwł. Kpł 4; 5; 16,3–11.

¹⁰⁴ Zob. Kpł 5,15–25; 7,1–7.14.

¹⁰⁵ Kpł 1,4.5.11.15; przy ofierze biesiadnej (Kpł 3,2.13) – tu bez związku z „dokonywaniem przeblagania”.

¹⁰⁶ Nie ma tu miejsca na mówienie o obrzędach jako takich, ich rozwoju oraz historycznoreligijnych zależnościach.

ludem, gdy krwią symbolicznie skrapia się zasłonę przybytku¹⁰⁶ albo „przeblaganię” na Arce Przymierza¹⁰⁷ i pomazuje rogi ołtarza¹⁰⁸. Zniszczoną przez grzech relację Pana do Jego ludu ten obrzęd krwi powinien znowu wzmocnić i napędląć życiem. Siła życiowa skryta we krwi zabijanego zwierzęcia pochodzi od Boga i nie jest pomniejszona czy słabsza przez grzech¹⁰⁹. Decydować o niej może tylko On; tylko On może jedno i drugie – życie i krew zwierząt – objąć swoim działaniem. I uczynił to w przypadku grzechu i winy, jak mówi Kpł 17,11 w wyjaśnieniu umieszczonym w kontekście zakazu spożywania krwi: „Siła życiowa ciała jest bowiem we krwi. Dałem wam tę krew, abyscie na ołtarzu składali pojednanie za wasze życie: to krew bowiem dokonuje przeblagania za życie”¹¹⁰. „Krew może dokonać zadośćuczynienia, ponieważ zawiera życie i w ten sposób może dać życie”. Kpł 17,11 stwierdza także, „że żyjącemu i dającemu życie Bogu chodzi o to, by przez ustanowiony przez Niego kult człowiekowi zagrożonemu i w swej żywotności rozmaicie ograniczonemu pomagać wciąż w uzyskaniu świątyni, całości i integralności, zbawienia i pełnego życia”¹¹¹.

Drugie znaczenie obrzędu krwi polega na tym, że zwierzę ofiarne oddaje zastępczo swoją krew, swoje życie za winnego. Krew wylewa się na ołtarz¹¹². To, że chodzi o zastępstwo, wynika z rytu nałożenia ręki na głowę zwierzęcia przez tego, kto przyprowadza je z powodu swego grzechu na ofiarę¹¹³. Nie następuje w ten sposób zrzucenie winy, przeniesienie grzechu na zwierzę ofiarne, lecz ofiarujący utożsamia się z umierającym zwierzęciem, który za niego idzie na śmierć¹¹⁴. Przez grzech spowodowana śmierć grzesznego człowieka zostaje w zastępczej śmierci ofiary unieważniona¹¹⁵. „Dopiero ten dar zawartego we krwi życia umożliwia dokonujące się w zastępczej śmierci zwierzęcia

ofiarnego w obrazowy i realny sposób wyzwolenie utraconego życia człowieka”¹¹⁶. Jest to ocalenie życia, którego pragnie i wyprasza człowiek, a które daje Bóg¹¹⁷. Zastępczość, a tym samym pojednanie staje się skuteczne w przypadku ofiary za grzechy i za winy złożonej za nieumyślnie¹¹⁸, a zatem nie „z podniesioną ręką” popełnione wykroczenia¹¹⁹, które później wkraczają w świadomość i skłaniają grzesznego człowieka do złożenia przepisanej ofiary. Jednak nieświadoma wina tak samo jak na jednostce, może też ciążyć na ludzie. Jest ona tak samo groźna i musi być odpokutowana, jeśli nie chce się, by doprowadziła do nieszczęścia i śmierci. Dla tych grzechów Izraelitów, ale i dla wszelkich ich karygodnych czynów i grzechów Jahwe ustanowił wielki Dzień Przeblagania (Kpł 16), aby ich pojednać. Przez przepisany obrzęd krwi (w. 14–16) sanktuarium i ołtarz zostają uwolnione od nieczystości, jaką spowodowały grzechy ludu, a wspólnota Boga z ludem, ustanowiona przez więź życia w rycie krwi (Wj 24,5–8), uzyskuje nową siłę życiową. Potem kozioł ofiarny, z którym utożsamia się gmina w osobie najwyższego kapłana przez nałożenie rąk i na którego nakłada się grzechy w akcie wyznania, wynosi grzech i winę na pustynię. Jest ona miejscem demonów, które uosabiają zło, tutaj zło jest „u siebie”.

Starożytny obrzęd, pierwotnie na pewno związany z wiarą w demony, otrzymuje swoją skuteczność przez to, że zostaje podporządkowany woli jedynego Boga i przez Niego jest nakazany. Kozioł ofiarny usuwa grzechy z ludu Pana, wynosząc je. Można przyjąć, że na pustyni znajduje on śmierć. W tym przypadku także zastępcze oddanie życia byłoby pojednaniem. Tak więc w Dniu Pojednania dokonuje się całkowite oczyszczenie całego ludu od wszelkich przewinień każdego roku. Mimo wielorakich wykroczeń rozmaitego rodzaju umożliwia się życie bez śmiertelnego zagrożenia przez gniew Boga w zbawczym i zagrożonym byciu razem Boga i ludu¹²⁰. Po Dniu Pojednania nic z grzechu nie pozostaje w ludzie; wszystkie grzechy zostają usunięte¹²¹, tym samym nie ma żadnej nieprzeblaganej winy¹²². Zakłada się przy

¹⁰⁶ Kpł 4,6.16; na pewno projekcja wsteczna świątyni na namiot na pustyni.

¹⁰⁷ Kpł 16,14.15 w wielkim Dniu Przeblagania.

¹⁰⁸ Kpł 4,7.18.25.30 i in.

¹⁰⁹ Zwierzęta są jak człowiek „istotami żywymi” (Rdz 1,24; 2,19; 6,12 n.17; 9,3.10).

¹¹⁰ Tak tłumaczenie ekumeniczne w jego trafiającej w sedno sprawy interpretacji trudnego do zrozumienia wiersza. J. Milgrom, *A Prolegomenon to Leviticus 17:11*, JBL 90 (1971) 149–156, 149, tłumaczy: „For the life of flesh is the blood ... for it is the blood, as life, that expiates”.

¹¹¹ N. Füllster, *Sühne durch Blut*, 163.

¹¹² Kpł 4,7.18.25.30.34; por. 1,5.11; 3,2.13.

¹¹³ Kpł 4,4.15.24.29.33; 16,21; por. 3,13.

¹¹⁴ B. Janowski, *Sühne*, 359.

¹¹⁵ N. Kisch, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function*, ISOT Suppl. Ser. 56, Sheffield 1987, 162.

¹¹⁶ B. Janowski, *Sühne*, 361.

¹¹⁷ H. Gese, *Die Sühne*, 87.

¹¹⁸ Kpł 4,2.22.27; 5,15.18; por. Lb 15,24–29.

¹¹⁹ Lb 15,30 przeciwstawia czyn nieumyślny grzechowi i ocenia jako błądźstwo.

¹²⁰ F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 365.

¹²¹ Kpł 16,16 n. 21 n.

¹²² „W rozumieniu świata, dla którego porządkująca moc bóstwa opiera całą rzeczywistość, pojęcie nieprzeblaganej winy nie ma już miejsca; V. Maag, *Unsühnbare*

tym, że Jahwe jest gotów przebaczyć wszystkie popełnione przewinienia.

Z perspektywy zastępstwa według wszelkiego prawdopodobieństwa można rozważać także śmierć dziecka w 2 Sm 12,15–25. Dawid przez morderstwo i cudzołóstwo popełnił zasługujące na śmierć przestępstwo, które ciążyło na nim i na ludzie. Wyznając: „zgrzeszyłem”, król „wskazuje, że wie, iż wkroczył w proces, który zmierza do zagłady. Równa się to wyrokowi śmierci, albo lepiej: stwierdza związek ze śmiercią jako niezaprzeczalny fakt”¹²³. Natan obiecuje Dawidowi, że oddziaływanie zła ominie go, właściwego sprawcę, ale zastępczo musi umrzeć syn złoczyńcy. „To, o czym tutaj mowa, zdominowane jest przez podstawową myśl, że śmierć dziecka jest zadośćuczynieniem, dzięki któremu czyn Dawida wraz z jego zgubnym oddziaływaniem zostanie anulowany”¹²⁴. Jahwe anuluje w ten sposób grzech i zgubne skutki. Jest to wydarzenie zbawcze dla ludu, tak samo jak byłaby śmierć Dawida, ale i dla samego Dawida, który w ten sposób unika zawinionego przezeń nieszczęścia. Chodzi o „sprawność Jahwe w zakresie usunięcia nieszczęścia”, który przyjmuje zastępczą śmierć dziecka jako przebłaganie¹²⁵. Odpowiednio do tego reaguje Dawid (w. 20): modli się w domu Pana i wraca od swoich obrzędów pokutnych do normalnego życia. Jahwe był łaskawy wobec niego i jego ludu¹²⁶.

Reprezentowanie wielu winnych swoim życiem naznaczonym przez skutki grzechów innych i swoim wydaniem się na śmierć to również zadanie Sługi Jahwe z Iz 52,13–53,12. W opisie cierpień, śmierci i wywyższenia Sługi, w wyznaniu ocalonych (53,1–11a) i w drugiej części obramowującego słowa Bożego (53,11b–12) kreśli się drogę i czyny Sługi Jahwe na przebłaganie grzechów wielu. Pan włożył na niego skutki grzechów, które powinni byli ponieść winni, tak że ci znaleźli uzdrowienie (w. 4.5). Obarczył go, tego tu mówiącego (w. 6b), „winą” (*awôn*) nas wszystkich”. Baranek, którego prowadzą na zabicie (w. 7a), przypomina zwierzę ofiarne. Rzeczywiście poniósł on śmierć

z powodu przestępstw (*ps*) ludu (w. 8b), chociaż nie popełnił żadnej zbrodni, żadnego wykroczenia zasługującego według Rdz 6,11 na karę śmierci i żadnego oszustwa (w. 9b).

Ale jego zastępczo zadośćczyniące życie nie zostało mu nałożone tylko przez Jahwe; Sługa Jahwe sam wydał swe życie jako ofiarę za winy (*ašam*) (w. 10a): wydał je na śmierć (w. 12a). Wziął na siebie winę (*awôn*), którą wielu ściągnęło na siebie przez swoje przewrotne życie (w. 11). Poniósł (*ns*) on grzech (*het*) wielu¹²⁷. Tak więc Sługa wstawia się za grzesznikami¹²⁸ (w. 12) i przez swe cierpienie oraz śmierć usprawiedliwia wielu (w. 11a). Wyjątkowość tego obszernego tekstu polega z pewnością głównie na tym, że spotykają się w losie ludzkim dwie rzeczy: Jahwe przyjmuje go na służbę na przebłaganie za grzechy, a on składa ofiarę ze swego życia „w świadomej dobrowolności samoofiarowania się”¹²⁹.

7. PRZEBACZENIE BOŻE

Teologia deuteronomistyczna po katastrofie z 587 r. przed Chr. zastanawia się nad tym, jak można w przyszłości zapobiec nieszczęściu, które grzech pociąga za sobą jako karę. Wie i stwierdza, że tylko Bóg jest w stanie tego dokonać. Tylko On może zatroszczyć się o to, by grzech, a tym samym i jego następstwa więcej nie istniały. Jeśli tak się dzieje, to jest to czyn Jahwe. Aby go określić, przejmując ta teologia słowo, które występuje już u proroków: „darować, przebaczyć, odpuścić” (*salah*); w ST wypowiada je tylko Bóg. On jest zawsze podmiotem odpuszczenia. „*slh* jest w ST jedynym właściwym słowem, które oznacza «odpuszczać»”¹³⁰. Amos widzi w wizji wiszące nad Izraelem nieszczęście w postaci plagi szarańczy i woła: „Panie Boże, przebacź!” (7,2). Grożące spustoszenie, z powodu ustanowionej i uruchomionej

Schuld, w: tenże, *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen 1980, 234–255, 254.

¹²³ G. Gerleman, *Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12*, w: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 132–139, 133.

¹²⁴ G. Gerleman, *Schuld und Sühne*, 134 n.

¹²⁵ G. Gerleman, *Schuld und Sühne*, 135.

¹²⁶ W rzeczywistości „nie śmierć dziecka, lecz usunięcie niszczonego działania nieszczęścia umieszcza narrator w centrum jako jedyny ważny fakt”; G. Gerleman, *Schuld und Sühne*, 138.

¹²⁷ Według Kpl 16,22 nn. kozioł ofiarny niesie (*ns*) wszystką winę (*awôn*) Izraela na pustynię.

¹²⁸ Tekst używa mocnego wyrażenia „zbrodniarze” (*ps*im).

¹²⁹ W. Eichrodt, *Theologie* 2/3, 315. Eichrodt odsyła w tym kontekście do wstawienia niktwa proroków, które „zawiera w sobie rezygnację z własnego prawa do życia na rzecz sprawy Bożej” (315). Por. też W. Zimmerli, *Theologie* 199, który wskazuje na dźwiganie winy ludu przez Ezechiela (4,4–8) i na cierpiącego Jeremiasza.

¹³⁰ J.J. Stamm, art. *slh vergeben* w: THAT II, 150–160, 151; „Jego podmiotem jest tylko Jahwe; jest to wyrażone wprost w qal, ale wskazane pośrednio, chociaż jednoznacznie, także w ni”.

również przez Jahwe zależności grzechu, winy i kary, może być odwrócone tylko wtedy, gdy On odpuści grzech. Jeremiasz przewiduje, że Jerozolima zostanie zburzona, ponieważ popadła w ciężką winę. Jahwe przebaczyłby i tym samym powstrzymał nieszczęście, gdyby w mieście był choć jeden sprawiedliwy (5,1). Przypomina się tu wymowny, straszny przykład Sodomy i Gomory oraz Abraham uzyskujący zapewnienie Pana, że nie zniszczy miast, jeżeli znajdzie w nich w końcu choć dziesięciu sprawiedliwych. Jahwe u Jeremiasza pyta, dlaczego ma przebaczyć Jerozolimie, gdzie ludzie przecież opuścili Go i nie pełnili Jego woli (5,7).

Jednak istnienie ludu Bożego zależy od przebaczenia, którego udziela Pan. Pokazuje to Salomon w swojej modlitwie na poświęcenie świątyni, dając do zrozumienia, że kontynuacja historii zbawienia jest możliwa tylko przy gotowości Boga do przebaczenia: można doświadczyć jej, modląc się do Niego w świątyni (1 Krl 8,30). W razie klęski wojska w boju (w. 34), w czasie głodu (w. 36), plag i chorób (w. 39) odwrócenie skutków nieszczęścia, które na siebie ściągnął lud, możliwe jest dzięki Bożemu odpuszczeniu. Nawet uprowadzony do niewoli, lud dopiero wtedy znajduje współczucie i litość u swych ciemnych, gdy Bóg przebacza mu jego karygodne czyny (w. 50). Jeszcze dla Daniela ruiny miasta, które widzi przed sobą w pamięci, w jego modlitwie pokutnej są racją proszenia o przebaczenie Boże (9,19). Czyni to pokładając ufność w wielkim miłosierdziu Pana.

Czyni to także jednostka, samotna i pochylona, molestowana i udręczona przez niedolę (Ps 25,11). Apeluje przy tym do obiecanego w imię Pana wsparcia i bliskości. Wie bowiem, jak cały Izrael, że Jahwe nie musi przebaczyć. Może On odmówić odpuszczenia, gdy lud pozostaje uparcie przy swoich grzechach (Lm 3,42) albo gdy ktoś przez potajemne „przeciwnie błogosławieństwo” chce uniknąć kary, jaką Bóg kazał obwieścić za odpadnięcie od Jego przymierza (Pwt 29,18). Także po złym postępowaniu Manasses Pan nie chciał już przebaczyć (2 Krl 24,2). Naaman może tylko mieć nadzieję, że Jahwe mu przebaczy, gdy racja stanu każe mu się pokłonić razem ze swym królem w świątyni Rimmona (2 Krl 5,18).

Jednak Izrael, a także jednostka doświadczali nieustannie przebaczenia Jahwe. Tak więc można Go sławić jako „Boga przebaczenia”¹³¹; można doświadczyć Go, kiedy dokonuje wobec swego ludu cudownych czynów (Ne 9,17) albo uzdrawia człowieka (Ps 103,3). Nie

jest przy tym żadnym ograniczeniem sposób uchybienia. Przebacząc Bóg uwalnia od wszystkich grzechów (Ps 130,8) i odpuszcza wszelką winę (Ps 130,3). Tytuł przyznawany przebaczącemu Bogu cytuje się w tak zwanej formule łaski¹³², na podstawie Ne 9,17 stosowanej w modlitwie:

Lecz Ty jesteś Bogiem przebaczenia,
jesteś łaskawy i miłosierny,
cierpliwy i wielkiej dobroci¹³³.

Formuła, która być może pochodzi z literatury modlitewnej i nie została stworzona przed późnym czasem królów¹³⁴, a w swoim pełnym kształcie istniała dopiero w epoce wygnaniowo-powygnańowej¹³⁵, próbuje opisać przymioty Jahwe, tak jak należało wyobrażać sobie przebaczącego Boga. Inaczej mówiąc: wraz z „przebaczać” (*slh*) „pojawia się termin, pozwalający powiązać w sposób jak najbardziej skoncentrowany treść formuły łaski”¹³⁶. Przebacząc „Bóg gładzi winę swoich ludzi! Wydobywa ich ze zgubnego kontekstu oddziaływań”¹³⁷. Nie można zatem rozumieć go „we współczesnym sensie jako wydarzenie duchowe”; ST „zna je raczej tylko jako zdarzenie konkretne, szerokie, oddziałujące także na zewnątrz jednostki albo wspólnoty”¹³⁸.

Dlatego na określenie Bożego przebaczenia stosuje się lub podtrzymuje także obrazowe wypowiedzi¹³⁹; Jahwe zabiera grzech i winę¹⁴⁰, pozwala im odejść¹⁴¹, zakrywa je (Ps 32,1); wymazuje albo

¹³² Zob. w związku z tym H. Spieckermann, „*Barmherzig und gnädig ist der Herr*”, ZAW 102 (1990) 1–18; R.C. Dentan, *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f*, VT 13 (1963) 34–51; J. Scharbert, *Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen*, Bb 38 (1957) 130–150.

¹³³ Zob. Wj 34,6; Jl 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8. Spieckermann, *Barmherzig*, 1, przyp. 4, odnotowuje części i swobodne przytoczenia tak przezeń określonej „formuły łaski” (s. 3) na ponad 20 miejscach.

¹³⁴ R.C. Dentan, *Literary Affinities*, 50.

¹³⁵ H. Spieckermann, *Barmherzig*, 3; R.C. Dentan, *Literary Affinities*, 48, zakłada jej powstanie w szkole mędrców.

¹³⁶ H. Spieckermann, *Barmherzig*, 12.

¹³⁷ Chr. Göbel, „*Denn bei dir ist Vergebung...*” *slh im Alten Testament*, ThVe 8 (1977) 21–30, 28.

¹³⁸ J.J. Stamm, art. *slh vergeben* 152.

¹³⁹ Zob. J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Bern 1940; tenże, art. *slh vergeben*, 152.

¹⁴⁰ Kpł 10,17; Ps 85,2; Rdz 50,17 i in.; zob. dane w KBL³, 685.

¹⁴¹ 2 Sm 12,13; 24,10; Hi 7,21; Za 3,4; 1 Krn 21,8.

¹³¹ Ne 9,17; Dn 9,9: „Pan, Bóg nasz, zaś jest miłosierny i okazuje łaskawość”.

zmywa je i oczyszcza z winy¹⁴². Oddala je od nas (Ps 103,12), rzuca je za plecy (Iz 38,17), zakrywa swą twarz przed nimi (Ps 51,11), rzuca je w głębinę morza (Mi 7,19). Nie wspomina ich już więcej¹⁴³, nie pozwała więc, by pojawiły się i istniały przed Nim; nie poczytuje ich¹⁴⁴ jak ktoś, kto badając zdarzenia, sporządza bilans czyjegoś życia. Jakkolwiek Jahwe dokonuje odkupienia Izraela (*padah*, Ps 130,8) ze wszystkich jego grzechów, to przecież obraz wykupienia z niewoli przez właściwego „krewnego” nie słabnie¹⁴⁵. Wreszcie obraz zbawienia wskazuje także na to, że odpuszczenie grzechów nie jest wydarzeniem czysto „duchowym”, lecz ingerującym w konkretne życie¹⁴⁶.

Oczywiście modlący się człowiek, który jest świadom swoich grzechów i ich następstw, używa formuły łaski albo nawiązuje do niej. Rozumie on przebaczenie jako wolne, oczekiwane albo spodziewane rozstrzygnięcie Boga dla zachowania ludu i jednostki zgodnie z własnym obwieszczeniem Boga (por. Lb 14,17 z odniesieniem do Wj 34)¹⁴⁷. W refleksji wychodzącej także poza formułę łaski, tłumaczy sobie powody, dlaczego Bóg przebacza albo udzielił przebaczenia¹⁴⁸, racje, które wciąż łączą się ostatecznie z Jego niepojętym miłosierdziem. Jest to także przyczyna, dlaczego ob staje On za swoim związkiem z Izraelem i w nowym przymierzu darowuje winę oraz nie myśli już więcej o grzechu (Jr 31,34). Tak więc przyrzeka w obietnicy zbawienia oczyszczenie z wszelkiej winy i odpuszczenie wszystkich grzechów (33,8). Przebacza Reszcie, którą pozostawił podczas sądu i kary:

Będą szukać winy Izraela,
lecz jej nie będzie;
grzechu Judy –
ale go nie znajdą (50,20).

Jednak nie można rozumieć błędnie formuły łaski jako absolutnej obietnicy. P łączy przebaczenie Boże ze składaniem ofiary za grzech

¹⁴² Ps 51,3.4.11; Iz 43,25; 44,22.

¹⁴³ Iz 43,25; 64,8; Jr 31,34; Ps 25,7.

¹⁴⁴ 2 Sm 19,20; Ps 32,2; Ezd 9,13.

¹⁴⁵ Zob. na temat pojęcia wyżej, s. 69 nn.

¹⁴⁶ Zob. Ps 30,3; 41,5; 103,3; 107,20; 147,3; Oz 6,1; 7,1; 14,3 n.; Iz 6,10; 53,5; 57,17 n. „Odpuszczenie znajduje więc znów wyraz w konkretnym zdarzeniu zmiany ku pozytywnej przyszłości”; Hausmann, art. *salah*, w: ThWAT V, 859–867, 864.

¹⁴⁷ K.D. Sakenfeld, *The Problem of Divine Forgiveness in Numbers 14*, CBQ 37 (1975) 317–330, 330.

¹⁴⁸ Zob. Th.M. Raitt, *Why Does God Forgive?*, HBT 13 (1991) 38–58, 39.

i za winę¹⁴⁹; na końcu przepisów dotyczących obrzędu, o który chodzi, pada obietnica: „I będzie mu (im) odpuszczone”. Tutaj „Bóg jako wyłącznie działający podmiot wyzwala ludzi z ich sfery grzechu i nieszczęścia”¹⁵⁰.

Jak się wydaje, najpierw teologia deuteronomistyczna zajęła się formułą łaski¹⁵¹ i ograniczyła ją przez naukę o odplacie (Pwt 7,9 n.) oraz ideę nawiedzenia (Pwt 5,9 n.). W tym ujęciu jest ona przedstawiona jako obowiązująca w Wj 34,6 n.¹⁵². Oczywiście może się na nią powołać jedynie człowiek, który boi się i czci Pana (Ps 103,13.17 n.). Ma to znaczenie powszechne, dotyczy każdego i zawsze: najpierw Izraela – Jego ludu (Jl 2,12 n.). Ale w Księdze Jonasza Jahwe uczy proroka, że także bojący się Boga poganie mogą powoływać się na formułę łaski (4,2.11). Ps 145 najprawdopodobniej zgadza się z tym, nawet jeśli nie mówi o odpuszczeniu grzechów¹⁵³.

Szczególny akcent w rozumieniu formuły łaski kładą zarówno Joel, jak i Jonasz, gdy dołączają wskazówkę o „żał” Boga z powodu grożącego nieszczęścia. Chodzi tutaj o rezygnację Boga z kary, która spadłaby za popełnione przewinienia; o odpuszczeniu grzechów nie mówi się. Bóg dystansuje się od swego postanowienia dokonania karzącego sądu¹⁵⁴. Jednak chodzi nie tylko o „pewnego rodzaju przypływ uczuć boskich”, podobny do tego, jaki przeżywa pobłażliwy ojciec¹⁵⁵. Kiedy nie ma kary, nie istnieje również grzech, który by jej żądał. A jeśli Bóg darzy zbawieniem, jak to obiecuje w odpowiedzi na pokutę i błaganie swojego ludu (Jl 2,18 nn.), to warunkiem jest przebaczenie. Bóg, który przebaczył, odnawia swoje działanie zbawcze, które okazał ludowi na początku i w dalszych czynach zbawczych. O tym mogli mówić prorocy po sądzie karzącym nad ludem Pana. Dla nich odpuszczenie, jak to znajduje wyraz w Jr 31,31–34 w zupełnie szczególny sposób, jest „podstawowym odnowieniem przez Boga, jest Bożym darem, a w Jego darze jest obecny sam Dawca: «Będę im Bogiem»”¹⁵⁶. „Wskazanie na gładzącego grzechy Boga jest najwięk-

¹⁴⁹ Por. „odpuścić” w Kpl 4,26.31.35; 5,13.16.18.26; Lb 15,25.26.28.

¹⁵⁰ K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, EvTh 26 (1966) 217–239, 225.

¹⁵¹ Odnośnie do treści i historii tego wyjaśnienia zob. H. Spieckermann, *Barmherzig, 5 nn.*

¹⁵² H. Spieckermann, *Barmherzig*, 5–9.

¹⁵³ Por. w. 8 i zastosowanie do „wszystkich” (w. 9.14–18.20).

¹⁵⁴ Tak też Wj 32,12.14; 2 Sm 24,16; Jr 18,8; 26,3.13.19; 42,10; Jon 3,10.

¹⁵⁵ K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung*, 220 n.

¹⁵⁶ A.H.J. Gunneweg, *Schuld ohne Vergeltung?*, EvTh 36 (1976) 2–14, 12.

szym postępowaniem w poznaniu Boga, jaki przypadł w udziale czasom wygnaniowo-powygnaniowym" jako dar Boży¹⁵⁷.

8. POSTĘPOWANIE CZŁOWIEKA PRZY BOŻYM ODPUSZCZENIU

Niewątpliwie według ST zgładzenie grzechu i winy, jak też oszczędzenie od kary lub udaremnienie bądź odsunięcie złych skutków jest wyłącznie sprawą Boga. Jeśli On to wszystko zapewnia, to jest to dar Jego łaski. Człowiek może ją tylko przyjąć, przystać na propozycję Boga¹⁵⁸. Nie jest on w żaden sposób w stanie wybawić samego siebie¹⁵⁹. Może jednak, przez Boga do tego uprawniony i wyznaczony, tak się zachować i tak postępować, że odpuszczenie grzechów może nastąpić i dokonuje się z pełnym swoim skutkiem. Jest to zwrócenie się do Boga, którego żąda się i pod różnymi aspektami tematyzuje.

Według teologii deuteronomistycznej istnieje związek między odpuszczeniem przez Jahwe i nawróceniem się człowieka. W jej imieniu Salomon formułuje prośbę:

Kiedy (...) odwrócą się od swoich grzechów, bo ich upokorzyłeś, wtedy Ty wysłuchaj w niebiosach i przebac (1 Krl 8,35 n.).

Tak samo powrót do Boga w ziemi niewoli jest warunkiem zaistnienia przebaczenia (w. 48 nn.). Nawrócenie się do Jahwe z całego serca i całej duszy jest założeniem tej teologii¹⁶⁰. Mogło ono być wzięte z orędzia proroków o nawróceniu. Zwraca się ono nie do jednostki; przemawia do całego ludu. Jego „temat «nawrócenie» oznacza pierwotnie «powrót» Izraela do początku, który Jahwe uczynił ze swoim całym ludem”¹⁶¹.

¹⁵⁷ K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung*, 223.

¹⁵⁸ A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Bibl. Beiträge 15), Freiburg/Schweiz 1981, 118.

¹⁵⁹ Jak to L. Köhler, *Theologie*, 171–189 zakładał jako intencję kultu: „§ 52. Die Selbsterlösung der Menschen. Der Kultus”.

¹⁶⁰ Pwt 30,10; por. 4,30. Zob. w związku z tym H.W. Wolff, *Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks*, w: tenże, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1964, 308–324, tu 317–323, który przypisuje te intencje drugiej ręce deuteronomistycznego kręgu (tak s. 322).

¹⁶¹ H.W. Wolff, *Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie*, w: tenże, *Gesammelte Studien*, 130–150, 138.

Jeremiasz ze swoim orędziem (4,1) skierowanym do Izraela, państwa północnego, zajmuje miejsce w tym szeregu, natomiast w swoim przesłaniu do Judy musi zapowiadać niechybny i nieunikniony sąd. Jednak deuteronomistyczna redakcja Księgi Jeremiasza – niewątpliwie przenosząc na Judę skierowaną przez Pana do Izraela propozycję nawrócenia – rozumie „bezwarunkowe orędzie nieszczęścia proroka jako ostatnią próbę nakłonienia ludu do nawrócenia”¹⁶². We wtrąconej refleksji ten cel umieszczono wyraźnie przed sporządzeniem zwoju księgi:

Może mieszkańcy Judy, słuchając o nieszczęściach, jakie zamierzam sprowadzić na nich, nawrócą się każdy ze swego przewrotnego postępowania, tak że będę mógł odpuścić ich występki i grzechy (36,3).

Bierze się przy tym pod uwagę po prostu jednostkę, tak jak w zwracaniu się przez „wy” w Pwt. To od niej zależy przecież odwrócenie się od grzechów.

Tak więc pada – włączone pomiędzy wiadomość o modlitwie pokutnej ludu a cytatem tej modlitwy¹⁶³ – w 3,22 ogólne napomnienie Pana:

Powróćcie, zbuntowani synowie,
uleczę wasze odstępstwa.

Niewątpliwie zostaje przejęte tutaj z Oz 14,2.5 napominające wezwanie¹⁶⁴, które po upadku Izraela obiecuje pozostałemu ludowi Bożemu po nawróceniu uleczenie, tzn. odpuszczenie grzechów. Upomina się każdego z osobna, aby zawrócił ze swej złej drogi¹⁶⁵ i od zła swoich czynów¹⁶⁶. Ukierunkowanie niewłaściwie prowadzonego życia należy zmienić, trzeba zaniechać złych czynów. Dotyczy to każdego i każdego narodu (18,8), nie tylko Izraela. Księga Jonasza podaje (3,8.10), że mieszkańcy Niniwy zrozumieli to i odpowiednio postąpili. Takie czyny i postępowanie jest zwróceniem się do Jahwe całym

¹⁶² Graupner/Fabry, art. *šub*, w: ThWAT VII, 1118–1776, 1148 n.

¹⁶³ J. Schreiner, *Jeremia 1–25,14* (NEB), Würzburg 1981, odnośnie do miejsca.

¹⁶⁴ Nie pochodzi ono prawdopodobnie od samego proroka, lecz z kręgu uczniów po 722, i jest skierowane do Judejczyków, gdzie ocaleni z upadku Izraela znaleźli schronienie; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 169 n.

¹⁶⁵ Jr 23,22; 25,5; 26,3; 35,15; 18,11; por. Za 1,4.

¹⁶⁶ Jr 23,22; 18,8; 25,5; Jon 3,8.10; Por. Za 1,4; w Jr 23,14 zarzuca się fałszywym prorokom, że uniemożliwiają to.

sercem¹⁶⁷. Jednak deuteronomistyczny Jeremiasz musi stwierdzić, że ludzie nie posłuchali orędzia¹⁶⁸.

Także Ezechiel z polecenia Boga wzywa winnego – zupełnie świadomie pojedynczego człowieka, którego wydobywa ze społeczności i przedstawia według jego sposobu życia i konkretnych czynów (Ez 18) – do nawrócenia. Nawrócenie jest ofertą życia ze strony Jahwe, gdyż inaczej winny musiałby umrzeć. Jeśli odwróci się od wszystkich swoich grzechów, pozostanie przy życiu¹⁶⁹. Fałszywym prorokom Ezechiel zarzuca także, że zamiast ratować życie złego, zachęcali go, by nie odwracał się od swego przewrotnego postępowania (13,22). Gotowość Boga do przebaczenia i Jego ocalająca wola zbawienia zostaje wyrażona w słowie Jahwe następująco:

Czyż tak bardzo mi zależy na śmierci występnego – wyrocznia Pana Boga – a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył? (18,23).

Nawrócenie jest jedną stroną reakcji człowieka na Bożą ofertę odpuszczenia, której się wymaga. Drugą, w sposób konieczny z nawróceniem związaną, określa deuteronomistyczny Jeremiasz, rzucając wyzwanie: „Poprawcie postępowanie i wasze uczynki!”¹⁷⁰ Tutaj *jt* hi nie można przetłumaczyć po prostu przez „poprawić”. Zamiast zła należy czynić dobro, a nie jedynie mniejsze zło. Sam prorok oczywiście musiał ubolewać: „Dobrze czynić nie umieją” (4,22).

Także Iz 1,16 n. za pomocą słowa Jahwe upomina w duchu deuteronomistycznym:

Usuńcie zło uczynków waszych
sprzed moich oczu!
Przestańcie czynić zło!
Zaprawiajcie się w dobrem!

I napomnienie staje się natychmiast konkretne:

Wspomagajcie uciśnionego,
oddajcie słusność sierocie,
w obronie wdowy stawajcie!

¹⁶⁷ Jr 24,7; Jl 2,12; 1 Krl 8,48; por. Pwt 30,10.

¹⁶⁸ Jr 25,3–7; 35,15; por. 18,10.13; 26,3.

¹⁶⁹ Ez 18,21.23.27.28.30; 33,9.11.12.19.

¹⁷⁰ Jr 7,3; 18,11; w formie warunkowej 7,5; „poprawcie wasze uczynki” 35,15.

Wymagania deuteronomicznego prawa wymienia się jako treść dobrych czynów. Kryją się one także za dopiero co przytoczonym wezwaniem z Księgi Jeremiasza; por. tylko Jr 7,5 n.

Ez 18 nie pozostawia również wątpliwości co do tego, co stanowi o pozytywnym zwrocie nierozdzielnie związanym z nawróceniem. Pokazuje to na przykładzie sprawiedliwego:

Stosuje się do moich ustaw i zachowuje wiernie moje przykazania, postępując uczciwie (18,9).

Streszczone i w tej krótkiej formie przytoczone powtórnie żądanie można wyrazić następująco: czynić prawo i sprawiedliwość (18,5). Według Ez 18 jest to w przypadku winowajcy warunkiem, by zadziałało przebaczenie Boże dające życie i nie wkroczyła śmierć. Tak samo jest według Pwt: Izrael i każdy, kto do niego należy, musi słuchać głosu Pana, Jego polecenia, iść Jego drogą, zważać na Jego przykazania, Jego prawa i przepisy prawne; wtedy uzyskuje się życie, a unika śmierci nakładanej jako kara za zło (Pwt 30,15 n.). Jest to nawrócenie się do Pana całym sercem i całą duszą (30,10), które obejmuje miłość do Niego (30,16).

Wola powrotu znajduje wyraz także w prośbach, które kieruje się do Boga, błagając o odpuszczenie¹⁷¹. Człowiek wyznaje w nich, że zgrzeszył, i okazuje tym samym swoją skruchę. Jeśli cały lud zawinił, to ktoś zajmujący poczesne miejsce zabiera głos w imieniu wspólnoty¹⁷². Łączą oni z tym, jak to uczynił pierwszy Mojżesz (Wj 32,11 nn.), prośbę, w której błagają Boga o zmiłowanie. Modlitwa wstawiennicza (Jr 15,11) była przecież także zadaniem proroka. Nie może ona zastąpić wymaganego nawrócenia, a tylko apelować do gotowości Boga do przebaczenia. Prośba o zabranie grzechu i winy zawiera (Ps 51,12) także błagalny okrzyk:

Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste
i odnów w mojej piersi ducha niezwycięzonego!

Jahwe żąda:

Utwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha (Ez 18,31).

¹⁷¹ Wymownymi przykładami są w Psalmach lamentacje: Ps 25; 38; 51; 69; 130. Psalm pochwalny 103 dziękuje za udzielone odpuszczenie.

¹⁷² Zob. Ezd 9,5–15; Ne 9,6–37; Dn 9,4–19.

Rzeczywiście człowiek, który zgrzeszył, musi stać się nowym w myśleniu, chceniu i planowaniu. Ale tylko Bóg może dać nowe serce¹⁷³.

Tak więc znów Jahwe jest tym, który umożliwia nawrócenie człowieka, napominanego przez wszystkich Jego proroków (Za 1,4). Pozwala nawrócić się i sprawia, że człowiek to czyni¹⁷⁴. Wtedy i On odwraca się od swego gniewu¹⁷⁵, zwraca się do swego ludu (Za 1,3). Aby znów móc dać swoje zbawienie, męczy się grzechami i złymi czynami swego ludu (Iz 43,24). Chce pozostać takim, jakim się przedtem ogłosił. Tak więc mówi:

Ja, właśnie Ja przekreśliam twe przestępstwa (w. 25).

¹⁷³ Ez 11,19; 36,26; w 11,19 „dam im nowe serce i wniosę nowego ducha”.

¹⁷⁴ Jr 15,19; por. 31,18.

¹⁷⁵ Pwt 13,18; Joz 7,26; Iz 63,17; Jr 4,28 i in.

IX. Jahwe podczas święta i świętowania

Życie ludu Bożego według świadectwa ST, nawet wobec grzechu i winy, i mimo z tego powodu grożących skutków, nie jest mroczne i beznadziejne. Przeciwnie, Izrael wyznaje z przeświadczenia i na podstawie doświadczenia:

Laskawość Twoja, Panie, dosięga nieba,
a Twoja wierność samych obłoków.
Albowiem w Tobie jest źródło życia
i w Twojej światłości oglądamy światłość (Ps 36,6.10).

Jahwe rozjaśnia życie; On wciąż daje życie. W swej gotowości do przebaczenia odwraca zło. Swoją miłością stwarza dobro. Ze względu na swoją wierność mówi do ludu:

Ukochałem cię odwieczną miłością,
dlatego też zachowałem dla ciebie laskawość (Jr 31,3).

Jego pomoc nie zmniejsza się. Nie może On zapomnieć Izraela (Iz 49,15). Całemu ludowi i każdemu z osobna mówi: „Aż do waszej starości Ja będę ten sam” (Iz 46,4). Izrael ma wszelkie powody, by z tego się cieszyć i być wdzięcznym. Znajduje to wyraz w święcie i uroczystym obchodzie.

Ich treścią nie jest jedynie jakieś bezrefleksyjne zadowolenie. Jest nią radość pełna, napelniona i określona przez czyny Jahwe, których On dokonał i dokonuje dla swego ludu. Jeśli więc Jego działanie wobec ludu stoi przed świętującymi, to znaczy to także, że nie można wykluczyć Jego osądzających i karzących czynów. Uobecnia się nie tylko te, które dotyczą wrogów Izraela, ale i te, które zwracają się przeciw Jego własnemu ludowi. Z nich nie może się on cieszyć. Musi jednak o nich myśleć i uprzytamniać je sobie, chociaż z płaczem