

KS. JAN SZLAGA

IDEA POKUTY I NAWRÓCENIA W STARYM TESTAMENCIE¹

Wszystko, o czym mówi Biblia, koncentruje się na śledzeniu wielkości Boga i małości człowieka. Czytając pod tym kątem teksty natchnione, nie popełni się błędu uproszczenia stwierdzając, że historia ludzkości ukazana w Biblii jest dialektyką człowieczych niewierności i Bożej wielkoduszności. Pismo św. mówi, że doświadczenie wielkoduszności Boga jest jednym z pierwszych, jakich doznał człowiek już na początku swych dziejów. Było to najpierw doświadczenie niczym nie zasłużonej bliskości i przyjaźni Boga, potem bliskości i kary Bożej, by znów stać się doświadczeniem tej samej bliskości i przyjaźni. Ta prawidłowość jest nieodłącznym i charakterystycznym rysem całej filozofii dziejów, jaką kreśli Stary i Nowy Testament.

Przypatrzmy się nieco dokładniej tej natchnionej filozofii dziejów, która jest nie tylko ludzką mądrością, lecz teologią historii.

1. BIBLIJNA TERMINOLOGIA NAWRÓCENIA

Niniejsze opracowanie pominie analizy filologiczne, a ukaże jedynie rozwój idei pokuty, nawrócenia i pojednania według Starego Testamentu. Tam gdzie będzie to nieodzowne, pojawią się zasadnicze wyjaśnienia filologiczne. Ten niedobór dokumentacji filologicznej może wyrównać – choćby po krótko – naszkicowany klucz semantyczny. Przedtem jednak zdać sobie trzeba

¹ Ze starszych bądź ogólniejszych opracowań na uwagę zasługują: E. K. Dietrich. *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum*. Stuttgart 1936; E. Sjöberg *Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum*. Stuttgart 1938; J. J. Stamm. *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*. Bern 1940; A. Kirchgässner *Erlösung und Sünde im Alten Testament*. Freiburg im Br. 1950; A. Hulbosch. *De Bijbel over bekering*. Roermond 1963; R. J. Thompson. *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law*. Leiden 1963.

sprawę z tego, że w omawianym tu temacie trudno wydzielić poszczególne wątki teologiczne, gdyż z konieczności są one z sobą ściśle powiązane – zarówno żal, jak pokuta, nawrócenie i pojednanie. Także Biblia rozumie te poszczególne etapy przemiany człowieka jako jedno wielkie dzieło powrotu człowieka do Jahwe. Kiedy chodzi o nawrócenie, Biblia hebrajska używa terminu *šûb* (powrócić, zawrócić z drogi). Na przeszło 1000 występowania tego słowa około 120 razy ma ono znaczenie wyłącznie teologiczne – powrotu do Jahwe, przy czym wyraża zarówno ideę odwrócenia się od drogi zła, jak i zwrócenia się na drogę dobra². Septuaginta hebrajski rdzeń *šûb* oddaje wyrazem *epistrefo* (także powrócić), nigdy zaś – w przeciwieństwie do tego, co uczynią potem hagiografowie Nowego Testamentu – terminem *metanoeo*. Tłumaczom Septuaginty terminy *metanoeō* (lub *metanoia*) i *metamelomai* służyły do wyrażenia treści hebrajskiego *naḥam* (w koniugacji hifil idea żalu, ubolewania, ulitowania się). Zatrzymajmy się chwilę przy terminie *metanoeo* (odpowiednik rzeczownikowy: *metanoia*). Ten wyraz, bardzo rzadki w klasycznej literaturze greckiej, w języku greckim hellenistycznym oznaczał zmianę myśli, zmianę zapatrywań (w identycznej funkcji występował też rzeczownik *metanoia*). Septuaginta konsekwentnie wyraża tym terminem tylko ideę żalu, ubolewania, przypisując je zarówno Bogu (1 Sm 15, 29; Jr 18, 8 itd.), jak i człowiekowi (Jr 8, 6; 31, 19 itd.), natomiast hebrajskie *šûb* tłumaczy zawsze przez *epistrefo*. Nowotestamentalna zaś *metanoia* (lub czasownik *metanoeo*) jest zawsze odpowiednikiem *šûb*. Takie zastosowanie greckiego terminu *metanoia* przygotowały inne (poza Septuagintą) przekłady Starego Testamentu i literatura judaistyczno-hellenistyczna.

Okres judaizmu, który rozwinął prorocką koncepcję nawrócenia jako powrotu do Jahwe, wzbogacił ją ideą *metanoi*, czyli zwrócenia ku Bogu całego życia. Dla wyrażenia tej idei, zamiast hebrajskiego terminu *šûb* (i greckiego odpowiednika *epistrefo*), chętniej zaczęto używać terminów *metanoeo* lub *metanoia*. Choć terminologia Septuaginty, będącej wyrazem wszystkich teologicznych poglądów epoki hellenistyczno-judaistycznej, wykryształizowała się w środowisku, na które oddziaływało słownictwo i filozofia grecka, trudno znaleźć w niej odpowiednik pojęcia biblijnej *metanoē*³. Religijno-etyczne rozumienie *metanoi* w Biblii greckiej Starego Testamentu jest specyficzne tylko dla niej, a nie dla literatury greckiej w ogóle. Analogiczne rozumienie *metanoi* jako wewnętrznej przemiany znaleźć można tylko w tej literaturze hellenistycznej, która powstała pod wyraźnym wpływem koncepcji biblijnych (Filon, Józef Flawiusz czy apokryfy).

² E. Haag. *Umkehr und Versöhnung im Zeugnis der Propheten*. TThZ 31:1974 s. 11. Specjalną monografię rdzeniowi *šûb* poświęcił W. L. Holladay w pozycji *The Root šûbh in the Old Testament* (Leiden 1958).

³ J. Behm. *Metanoeō*. TWNT IV 976.

2. GRZECH A ŚWIADOMOŚĆ WINY I KONIECZNOŚĆ NAPRAWY

Z wyjątkiem kilku wierszy, w jakich jahwista ukazał szczęście człowieka w Edenie, cała Biblia jednomyślnie stoi na stanowisku, że człowiek jest istotą słabą i grzeszną. Czasem stanowisko to wypowiada w słowach tak drastycznych, jak wypowiedź o ludzkości sprzed potopu: „Wtedy Bóg rzekł: Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest ciałem. Niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat” (Rdz 6, 3). Biblia stoi więc na stanowisku, że „cielesność” człowieka i zagubienie ducha, jakiego otrzymał od Stwórcy, jest przyczyną wszystkich niewierności, począwszy od tej pierwszej, kiedy nagość ciała zaczęła być przeszkodą w nieksrepowanym przedtem oglądaniu Stwórcy (Rdz 3, 10), aż po apokaliptyczny okrzyk: „I mówią do gór i do skał: Padnijcie na nas i zakryjcie nas od oblicza Siedzącego na tronie i od gniewu Baranka” (Ap 6, 16).

Biblia długo nie będzie nazywać świadomości człowieka, który popełnił zło, sumieniem, raczej chętniej korzysta z obrazów serca, które upomina, lub nerek, które niepokoją. Jednakże – i tu spotykamy się znów z jednomyślnym stanowiskiem wszystkich hagiografów – Biblia od początku zna zjawisko poczucia winy i podyktowanej nim konieczności jej naprawy. Wprawdzie jahwista jeszcze z trudem sobie radzi z systematyzacją i brak mu tej wyważonej diagnozy teologicznej, jaką charakteryzuje się tradycja kapłańska, ale już on stwierdza, że człowiek po pierwszym przekroczeniu zakazu Stwórcy odczuwał stres moralny, pod wpływem którego zaczął się wstydzić. Biblia nie mówi wyraźnie o tym, co zaważyło na cofnięciu groźby Jahwe „na pewno umrzesz” Z opowiadania jahwisty wynika, że oboje winowajcy podali racje usprawiedliwiające, ale nie one, lecz zadośćuczynienie, które miało trwać długo po wypędzeniu z raju, niewątpliwie zostało poczytane na usprawiedliwienie. Dalsze dzieje ludzkości mówią o coraz liczniejszych działaniach podejmowanych z myślą o zyskaniu przychylności Boga (ofiara Abła i Kaina), bądź też ogólnie o tym, że Bóg czekał na poprawę ludzi (por. Rdz 6, 5: „usposobienie ich jest w ciąż [podkr. J. S.] złe”).

3. PRAKTYKI I OBRZĘDY POKUTNE W STARYM TESTAMENCIE DZIEŃ POJEDNANIA

W miarę jak pogłębiało się pojęcie grzechu i precyzowała się terminologia określająca pokutę i nawrócenie, powstawała liturgia pokuty. Pamiętać jednak trzeba o tym, że Stary Testament nie zna jeszcze terminu „pokuta” ani „czynić pokutę”, choć dobrze zna ideę pokuty rozumianą w sensie kulturowo-rytualnym lub jako wezwanie do nawrócenia⁴.

Pogląd, że instytucja pokuty zaczęła się dopiero pod wpływem idei

przymierza czy dzięki działalności proroków, zasługuje w świetle biblijnej lektury prehistorii człowieka na miano co najmniej pochoptego. Prawdą jest, że dopiero czasy pierwszych proroków utrwaliły się w Biblii bogatym materiałem źródłowym dotyczącym pokuty, ale fakt ofiar, w tym także ofiar przebłągalnych, czyli składanych ze świadomością przebłągania bóstwa za wszystkie uchybienia, sięga zamierzonych czasów nie tylko prehistorii biblijnej, ale prehistorii ludzkości w ogóle⁵. Przechodząc do czasów, o których Biblia ma nieco więcej danych historycznych, trzeba zauważyć, że np. w epoce Mojżesza zwyczaj składania ofiar, i to ofiar przebłągalnych, był już bardzo znany, skoro posłużył izraelskiemu przywódcy za koronny argument na rzecz uwolnienia z Egiptu: „Pozwól nam odbyć drogę trzech dni poprzez pustynię, abyśmy mogli ofiarować Bogu naszemu, Jahwe” (Wj 3, 18).

Trudno w sposób absolutnie pewny wskazać ramy czasu, w którym pojawiły się określone ryty pokutne. Biblia w pewnym określonym momencie historii po prostu je rejestruje jako już znane i obowiązujące. Świadomość, iż obok ofiar przebłągalnych konieczne są jeszcze inne praktyki, po raz pierwszy odnotowuje *Księga Sędziów*. Stwierdza ona, iż Izraelici przed decydującą walką z Beniaminitami udali się do sanktuarium w Betel, gdzie „płacząc trwali przed Jahwe i tego dnia pościli aż do wieczora” (Sdz 20, 26). Potem wzmianki o poście są w Biblii częstsze (1 Sm 7, 6; 2 Sm 1, 12; 12, 16. 21; 1 Krl 21, 27), przy czym 1 Sm 31, 13 zna już post siedmiodniowy, a Est 4, 16 mówi o poście przez trzy dni i trzy noce. W czasy sędziów przenosi Biblia początki ustalonej już liturgii pokutnej, na którą składał się post, wyznanie grzechów, modlitwa i ofiara (1 Sm 7, 6; Ne 9, 1-3; Iz 63, 7-64, 12; Jr 3, 21-4, 2). Z czasami królewskimi Biblia łączy także obrzędy pokutne, jak przywdziewanie worów pokutnych (1 Krl 21, 27), posypywanie się popiołem (2 Sm 13, 19; por. Job 16, 15; 42, 6) lub rozdzieranie szat (np. 2 Sm 1, 11; por. Lb 14, 6; Joz 7, 6). Do bardzo starych obrzędów należy także śpiewanie pieśni pokutnych, tzw. psalmów pokutnych (jak Ps 74 czy 79 lub 83), wśród których poczesne miejsce zajmuje Ps 51 (*Miserere*), bez większych oporów uznawany za dzieło samego Dawida⁶.

Głęboko w początki historii Izraela sięga idea najuroczystszej liturgii pokutnej, jaką sprawowano w Dzień Pojednania (*Jom Kippur*), obchodzony 10 tiszri (wrzesień-październik). Wielu Izraelitów przygotowywało się na ten dzień postem, modlitwą, liczniejnymi obmywaniami, a nawet oddaleniem się w samotne zacisze⁷. Post był jednym z najbardziej charakterystycznych wymogów tego święta, stąd też, przynajmniej było tak w czasach Chrystusa, nazywano je po prostu postem (por. Dz 27, 9; FlavAnt 3, 10, 3).

⁴ Haag, jw. s. 9.

⁵ S. Łach. *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*. Poznań 1970 s. 7 i passim.

⁶ K. Markłowski. *Księga Psalmów (1-100)*. W: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*. Pod red. M. Petera, M. Wolniewicza. T. 2. Poznań 1975 s. 186.

⁷ D. Rops. *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*. Poznań 1965 s. 505.

Rytuał Dnia Pojednania, przekazany w *Księdze Kapłańskiej* (16), zawiera bardzo wiele starych elementów kultycznych⁸. Ponieważ jednak milczy o nim kodeks przymierza i kodeks deuternomiczny, należy przyjąć, iż swą ostateczną formę otrzymał on po niewoli babilońskiej (czyli około V w. przed Ch.), kiedy bardzo wzrosła pozycja arcykapłana – co w obchodach święta znalazło swój wymowny wyraz⁹.

W Dniu Pojednania składano ofiary, z którymi wiązało się przebłaganie Jahwe i nadzieja na odpuszczenie grzechów, sprawowanie zaś tej liturgii zastrzeżone było samemu arcykapłanowi. Prawodawca izraelski ustalił ponadto, że skuteczność całego obrzędu Dnia Pojednania uzależniona jest od bezwarunkowego spełnienia wszystkich szczegółowych postanowień rytualnych¹⁰. Wiązała się zatem nie z godnością osobistą arcykapłana, lecz wynikała ze sprawowanego przezeń urzędu. Ani Aaronowi, ani jego synom, ani następnym pokoleniom arcykapłanów nie wolno było, w myśl zasad Tory, zbliżyć się do miejsca najświętszego w żadnym innym czasie. Jakkolwiek przepisy o Dniu Pojednania przekazane w Kpł 16 nie zawierają apodyktycznego sformułowania, że tylko arcykapłan może wchodzić do miejsca najświętszego. Ograniczenie to wynika z samego kontekstu rytuału, a szczególnie z Kpł 16, 17: „i nie będzie nikogo w namiocie spotkania, gdy arcykapłan będzie wchodził dla dokonania obrzędu oczyszczenia w miejscu najświętszym aż do jego wyjścia.”

Prawodawca izraelski bardzo skrupulatnie określił żertwy ofiarne, jakie miały być w tym dniu złożone. Arcykapłan, jako jedyny liturg tego dnia, odbierał od ludu dwa kozły i barana, sam zaś w imieniu stanu kapłańskiego przynosił na ofiarę wołu. Z dwóch kozłów jednego losowano na ofiarę krwawą, drugiego zaś po nałożeniu nań przez ręce arcykapłana grzechów całej społeczności izraelskiej wypędzano do Azazela, demona pustyni (w późniejszych czasach kozioł był strącany ze skały). Mięso wszystkich ofiar było spalane, przy czym tłuszcz spalano na ołtarzu całopalenia, pozostałe zaś części poza przybytkiem. Istotną rolę w liturgii Dnia Pojednania odgrywała krew, z którą arcykapłan wchodził do miejsca najświętszego.

Wejście do miejsca najświętszego można wprawdzie nazwać czynnością jednorazową, faktycznie jednak arcykapłan w tym dniu wchodził tam trzy razy. Najpierw napełniał złotą kadzielnicę żarzącym się ogniem, pobranym z ołtarza całopalenia, a następnie w miejscu najświętszym nasypywał na ten ogień pełną garść wonnego kadzidła. Wonny obłok zakrywał wówczas

⁸ S. Łach. *Księga Kapłańska*. Poznań 1970 s. 210. PST II 1.

⁹ Por. E. Auerbach. *Neujahr und Versöhnungsfest in den biblischen Quellen*. VT 8:1959 s. 333-343.

¹⁰ E. Zawiszewski. *Dzień Pojednania według przekazów biblijnych*. RTK 12:1965 z. 1 s. 15; J. Szlaga. *Obrzędy Starego Przymierza według Hbr 9, 6-7*. RBL 29:1976 s. 279-284; M. Gołębiowski. *Pokuta w Starym Testamencie*. AK 70:1977 t. 89 s. 3-15.

przebłagalnię, nad którą według przekonania Izraelitów zwykł był ukazywać się Jahwe. Z drugim wejściem łączyło się pokropienie miejsca najświętszego i samej przebłagalni krwią wołu, z trzecim zaś wejściem – pokropienie krwią kozła¹¹.

Księga Kapłańska w rozdziale 16 nie mówi wprawdzie o ofierze z krwi, lecz jedynie o jej wniesieniu do miejsca najświętszego i pokropieniu nią arki i samego miejsca najświętszego; faktycznie jednak czasownik *qārab* ma funkcję terminu technicznego na oznaczenie rytualnego ofiarniczego¹². W formie *hiqrīb* (*hiqrīb*) oznacza on pierwszy akt obrzędu ofiarniczego, bądź w ogóle złożenie ofiary. To drugie znaczenie nieobce jest także Kpł 7, 8, gdzie *hiqrīb* jest *pars pro toto* całego obrzędu ofiary całopalnej, składanej przez zwykłego Izraelitę. Krew jako żertwa była istotą wszystkich ofiar krwawych (por. Hbr 9, 22), ale jej aplikacja miała w porównaniu z liturgią Dnia Pojednania zawsze skromniejszą oprawę obrzędową. O ile w zwykłych ofiarach ograniczono się do jej wylania przy ołtarzu całopalenia bądź do pomazania rogów ołtarza, kadzenia lub pokropienia nią zasłony przed miejscem najświętszym, o tyle w Dniu Pojednania miał miejsce najwyższy stopień aplikacji krwi ofiarnej – wniesienie jej do miejsca najświętszego i pokropienie nią przebłagalni arki przymierza.

Cel zaś ofiary Dnia Pojednania był podwójny. Arcykapłan bowiem składał ją za siebie i za grzechy popełnione przez lud z nieświadomości. Choćby szczegóły przepisów o rytuale ofiar za tego rodzaju grzechy różnią się między sobą w poszczególnych warstwach Pięcioksięgu, zgodne są one jednak co do tego, że grzechy te są odpuszczalne, ponieważ zostały popełnione nieświadomie (*bišgāgāh*), w przeciwieństwie do grzechów popełnionych z pełną świadomością (*b^ejād rāmāh*)¹³. Późniejsza tradycja żydowska utrzymywała, że każdy uczestnik liturgii Dnia Pojednania zyskuje odpuszczenie wszystkich grzechów¹⁴, co z biegiem czasu doprowadziło do wytworzenia się u ludzi postawy dufności, wprost skłaniającej do popełniania grzechów¹⁵. Dlatego rabbi Ismael¹⁶ uczył, że Dzień Pojednania nie przyniesie odpuszczenia grzechów ściągających na człowieka śmierć przez wyrok trybunału lub dotyczących profanacji imienia Bożego. W świetle Hbr 9, 7-13 za grzechy popełnione z nieświadomości należałoby uznać tylko wykroczenia rytualne, czyli grzechy czysto zewnętrzne, sprowadzające tzw. nieczystość kultyczną. Jednak nie

¹¹ E. Moraldi. *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' AT*. Roma 1956 s. 258-261; Łach. *Księga Kapłańska* s. 212-213.

¹² Łach. *Rozwój ofiar* s. 70-71.

¹³ R. Bultmann. *Agnoeō*. TWNT I 117. Podobne znaczenie por. *Diodor Siculus* 1, 71, 3. Por. też H. Strathmann. *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen 1968 s. 120. NTD 9.

¹⁴ J. Bonsirven. *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. T. 2. Paris 1935 s. 108.

¹⁵ *Joma* 8, 9: „jeśli ktoś powie: zgrzeszę, ale Dzień Pojednania mnie oczyści, wtedy właśnie Dzień Pojednania nie oczyści”

¹⁶ Bonsirven, jw. s. 92-93.

zanieczyszczenia kultyczne były zmorą ludzi żyjących za pierwszego przy-
mierza, lecz grzechy i występki, za które w pełni był w stanie zadośćuczynić
dopiero Chrystus.

Mimo oczywistych – w świetle NT – braków liturgia Dnia Pojednania była
czymś wyjątkowym w Starym Testamencie. Jej uroczysty charakter usprawi-
eśliwiony był przede wszystkim tym, że sprawowano ją raz w roku, a wyłączny
udział arcykapłana jako jedyne go uprawnionego liturga nadawał świętu
oprawę wyjątkowej powagi¹⁷ Filon¹⁸ uważał Dzień Pojednania za najprzed-
niejsze święto, a według traktatu Joma¹⁹ tylko to święto, choć wiele jest dni
w roku, zasługiwało na miano dnia *par excellence*. Syrach (50, 19) w opisie
Dnia Pojednania odprawianym przez arcykapłana Szymona II, syna Oniasza
II, stwierdza, iż były to wspaniałe obrzędy.

Tak więc obrzędy pokutne znane były w każdej epoce historii narodu
wybranego, a Biblia twierdzi, że również nieobce były ludzkości w jej
prehistorii. Obrzędy pokutne, choć wymagają sporo wysiłku ze strony czło-
wieka, który się na nie decyduje, mogą mimo wszystko sprowadzić niebezpie-
czeństwo rytualizmu i powierzchowności. Choć rozwój praktyk pokutnych
przypada głównie na okres po niewoli babilońskiej²⁰, to jednak niebezpiecze-
ństwo mechanicznego traktowania liturgii stało się realne już w epoce
prorockiej²¹. Naród wybrany był świadomy tego, że Jahwe wszedł z nim we
wspólnotę, stając się dla niego oblubienicą i żoną, ale więź ta ze strony narodu
nie była nigdy wystarczająco silna. Bóg przewidział słabość swoich partnerów
(Pwt 4, 25-30), nawet ich odstępstwa i zdrady, nigdy jednak nie wyrzekł się
swego ludu, jak nie może matka zapomnieć o swoim dziecięciu (por. Iz 49,
14-15). Nawiedzanie narodu przez Jahwe, czasem bardzo ciężkimi, karami
sprowadzało oczekiwane opamiętanie, gdyż Izraelici zdobywali się wówczas
na „szukanie Jahwe całym sercem i całą duszą” (por. Pwt 4, 29-30) jako
warunku, by okres kary mógł ustąpić okresowi błogosławieństwa i zbawienia.

4. TEOLOGIA POKUTY U PROROKÓW

Myśl o szukaniu Boga jako drodze autentycznej pokuty prowadzącej ku
nawróceniu narodu jest charakterystyczną cechą nauczania prorockiego²².

¹⁷ E. Dąbrowski. *Nowy Testament na tle epoki*. Wyd. 2. Poznań 1965 s. 354; E. Lipiński. *La liturgie pénitentielle dans la Bible*. Paris 1969 s. 27-41 (mówi także o innych obrzędach pokutnych odprawianych poza Dniem Pojednania). Bogatą oprawę obrzędową miały podobne uroczystości na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, zwłaszcza zaś w Mezopotamii. Por. E. O. James. *Starożytni bogowie*. Warszawa 1970 s. 135-140.

¹⁸ *De septenario* 23.

¹⁹ *Joma* 8, 9; por. *Menahoth* 93b; *Zebachim* 6a. StrBill III 742.

²⁰ Por. J. Giblett, P. Grelot *Pokuta – nawrócenie*. STB 707.

²¹ L. Stachowiak. *Ogólna charakterystyka proroków*. Poznań 1973 s. 423. WPS II.

O szukaniu Boga mówią już prorocy Amos (5, 4. 6) i Ozeasz (10, 12); ten ostatni nawołuje także do szukania oblicza Boga (Oz 5, 15; por. Ps 24, 6; 27, 8) i do powrotu do tej wierności, jaką okazywał Izrael, kiedy zaczynał być ludem Jahwe. Nawoływania te nabierają znamion jeszcze większej ekspresywności, gdy łączy się z nimi wezwanie, by naród zawrócił (*šûb*) z tej drogi, która odwodzi od Jahwe i ażeby wrócił do niego. Porzucenie nieprawości i zaprzestanie „uganiania się” za obcymi bogami przynieść może – przekonywał Amos – ulitowanie się Boga nad „resztą” pokolenia Józefa (5, 15).

Prokokiem autentycznej pokuty jest także Izajasz. Trzeźwo oceniając sytuację w królestwie judzkim, stwierdził, że i ono podzieli los państwa północnego, gdyż zlekceważyło opiekę Jahwe. Synowie Izraela sami pogrzebali swoje szczęście, łącząc się w bałwochwalczych kultach z wrogami prawdziwego Boga, który będzie musiał odpłacić spustoszeniem równym zagładzie Sodomy (Iz 1, 7; 7, 9). Jedynym ratunkiem przed zagrażającym i druzgocącym biczem (Iz 8, 8; 28, 2) jest powrót do Jahwe, zaufanie i wiara w niego, czyli budowanie na mocnym fundamencie osadzonym na Syjonie²³. Nawet w sytuacji najbardziej skomplikowanej (Iz 28, 22) jest jeszcze czas powrotu do mocnych fundamentów, by trwale na nich budować w wierze, prawie, sprawiedliwości. Jeżeli naród wróci do Jahwe, nie będzie On liczył jego grzechów, choćby według ludzkiego osądu wydawały się niewybaczalne: „Jeżeli wasze grzechy będą jak szkarłat, jak śnieg wybielają, jeżeli czerwone jak purpura, staną się jak wełna” (Iz 1, 18). Warunkiem tego jest jednak rzeczywiste zawrócenie z drogi zła i niesprawiedliwości (Iz 1, 16-17): „Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych przed moich oczu! Przestańcie czynić zło!” Warunkiem budowania przyszłości narodu winno być prawo i sprawiedliwość, jak miara i pion potrzebne są do każdego porządnego budowania (Iz 28, 17ab). Pionem i miarą wszelkiego budowania przyszłości narodu winno być prawo i sprawiedliwość. W określeniach tych zawarł prorok syntezę obowiązków człowieka wobec Boga; ich rzetelne spełnienie jest znakiem prawdziwego nawrócenia narodu, zaś wyłamywanie się z nich przynosi nieuchronną klęskę w obliczu każdej poważniejszej próby²⁴. Także Micheasz (6, 6) i Sofoniasz (2, 3; 3, 12-14) domagali się odwrócenia się od zła, a zawrócenia na drogę Jahwe przez praktykowanie sprawiedliwości, pobożności i szczerości.

Szczególnie jednak niewdzięczna rola w przywoływaniu narodu do

²² H. W. Wolff. *Das Thema „Umkehr” in der alttestamentlichen Prophetie*. ZThK 48:1951 s. 144. Przedruk całego artykułu zamieszczony został w *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (2. Aufl. München 1973 s. 129-148); Haag, jw. s. 12.

²³ J. Szłaga. *Symbolika kamienia i fundamentu w Iz 28, 16-17*. SPelp 2:1971 s. 156.

²⁴ J. Schreiner *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der heiligen Stadt im Alten Testament*. München 1963 s. 173.

wspólnoty z Jahwe przypadła Jeremiaszowi²⁵, który za wszystkie odstępstwa swych współziomków zapowiedział zburzenie świątyni i odrzucenie ludu (Jr 7, 14). Obraz zburzonej świątyni budził refleksje, że nie na niej, materialnej budowie, lecz na Jahwe i wierze w niego trzeba budować życie religijne. Wszczepiając swoje prawa w serce człowieka – dowodził Jeremiasz – Bóg sprawi, że ich promulgacja będzie jak najbardziej osobista, a dzięki wierze nawiąże się głęboki, interpersonalny kontakt Stwórcy ze swoim stworzeniem. Jeżeli to zespolenie ludu z Jahwe dotychczas nie urzeczywistniało się, to dlatego tylko, że prawo Boże pozostało czymś zewnętrznym, dokumentem spisanim na kamiennych tablicach, które choć pieczołowicie przechowywane, nie stały się wewnętrzną treścią życia ludu Bożego. Podejmując ten sam temat wewnętrznej przemiany, Ezechiel dołączył jeszcze postulat narodzenia się nowego ludu, który będzie miał ducha nowego i obrzezane serce. Znak przynależności do narodu wybranego mógł bowiem – i faktycznie stwarzał – niejedną pokusę mniemania, że jest ona na tyle wystarczająca, by zapewnić zbawienie.

Prorocy przypominali jednak, że Jahwe nie jest takim Bogiem, z którym przymierze mogłoby stanowić magiczną barierę chroniącą przed doczesnymi mi nieszczęściami, lecz Bogiem sprawiedliwym, który nienawidzi grzechu. Ku tej przemianie prowadziła droga, pozornie stanowiąca paradoks: zniszczenie, by powstało nowe stworzenie, jak podczas owych 40 lat wędrówki przez pustynię, kiedy wyrosło pokolenie ludzi świadomych tego, że są ludem powołanym przez Boga. Naród miał się przekonać, że we wspólnocie z nim mogą żyć tylko ci, którzy dalecy są od zła, jak „reszta Izraela” która na wygnaniu w Babilonii przeszła oczyszczające rekolekcje, a w której widziano zaczątek nowej wspólnoty ludu Bożego. Wtedy to właśnie, w tej nowej, oczekiwanej wspólnocie, kiedy już Jahwe wszczepi swoje prawo w myśli ludzi i na ich sercach je wypisze, i kiedy będzie dla nich Bogiem, a oni będą mu ludem (Jr 31, 31-34), wszyscy poznają Pana, od małego aż do wielkiego. Dla Semitów tak sprecyzowany warunek oznaczał sprawę daleko wykraczającą poza granice wiary abstrakcyjnej, gdyż wyrażał relację egzystencjalną. Poznanie bowiem według mentalności semickiej to przede wszystkim doświadczenie kogoś. Poznanie Boga, ukazywane pod obrazem więzi oblubieńczej lub małżeńskiej, jest takim doświadczeniem Boga, które pozwala zrozumieć własny cel życia, jakim jest przeznaczenie do wspólnoty rodzinnej i wspólnoty miłości stworzenia ze swoim Stwórcą. Prawdziwe poznanie Boga to wypadkowa zrozumienia jego woli i pozytywnej odpowiedzi na jego wezwanie. Jeżeli zatem stosunek do Boga jest tylko zewnętrzny i formalisty-

²⁵ K. Koch *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zu der nachexilischen Zeit*. Ev K 26:1966 s. 217-239; H. Gross. *Umkehr im Alten Testament. In der Sicht der Propheten Jeremias und Ezechiel*. W: *Zeichen des Glaubens. Festschrift B. Fischer*. Zürich 1972 s. 19-28; Stachowiak, jw. s. 423.

czny, przekonanie o tym, że się go zna, należy uznać za jeszcze jedno złudzenie (Jr 7; Iz 29, 13-14; Oz 8, 2)²⁶. Prorocy, chociaż doceniali wartość zewnętrznych praktyk pokutnych – jałmużny (Dn 4, 24), postów (Jr 36, 6. 9; Jl 2, 15; Za 7, 3. 5; 8, 19) – za naczelne zadanie swej misji uznali budzenie wewnętrznego usposobienia pokuty (Oz 7, 14; Jl 2, 13; Za 1, 3-6; Ma 3, 7).

W nauczaniu prorockim o pokucie i nawróceniu jeszcze jeden wątek jest godny szczególnego podkreślenia. Chodzi mianowicie o wątek mesjanistyczno-eschatologiczny, który teologia czasów Starego Testamentu zawdzięcza przede wszystkim Deutero- i Trito-Izajaszowi, Ezechielowi, a także Joelowi, Sofoniaszowi i Zachariaszowi. Na wzbogacenie refleksji teologicznej Starego Testamentu wpłynęły – jeśli pominiemy, jako oczywistą, sprawę rozwoju objawienia Bożego – idee uniwersalizmu zbawienia. Myśl teologiczna, zwłaszcza okresu po niewoli babilońskiej, bardziej powiększała grono adresatów wezwania do pokuty i nawrócenia. Jeżeli nawróci się Izrael, pójdą za nim także inne narody, uznając tylko Jahwe za prawdziwego i żywego Boga (Iz 45, 14-17. 20-25). Dziejowa „reszta Izraela”, która przetrwała wszystkie próby i nawróciła się do Jahwe, stanowi zapowiedź przyszłego, powszechnego nawrócenia i powstania narodu świętego, dziedzica obietnic odłożonych na czasy ostateczne (por. Mi 4, 7; Ez 37, 12-14; Za 8, 11-13)²⁷ *Księga Jonasza* ukazuje proroka, którego orędzie skierowane zostało wprost do pogan, mieszkańców grzesznej Niniwy i znalazło pozytywny oddźwięk: „Iuwierzyli mieszkańcy Niniwy Bogu, ogłosili post i oblekli się w wory od największego do najmniejszego. Doszła ta sprawa do króla Niniwy. Wstał więc z tronu, zdjął z siebie płaszcz, oblokł się w wór i siadł na popiele” (Jon 3, 5-6). Post z rozkazu króla miał obowiązywać nie tylko ludzi, lecz również zwierzęta (Jon 3, 7). Ważniejsza jednak od tych zewnętrznych praktyk pokutnych była wewnętrzna odmiana całego miasta: „Niech każdy odwróci się od swojego złego postępowania i od nieprawości, którą popełnia własnymi rękami. Kto wie, może się odwróci i ulituje Bóg, odstąpi od zapalczywości swego gniewu, a nie zginie” (Jon 3, 8b-9). Rezultat pokuty przeszedł oczekiwania samego Jonasza, który znając zło mieszkańców Niniwy, nie spodziewał się, iż zdołają przebłagać Jahwe. Intencja autora księgi jest zatem bardzo przejrzysta – ukazanie miłosierdzia Jahwe wszystkim pokutującym i nawracającym się. W ten sposób *Księga Jonasza*, nawiązując do wcześniejszych wizji powszechnego wybawienia (Iz 55–66; Ag 2, 7-9; Za 8, 20-23; Ma 1, 11), przygotowała odpowiedni grunt do głoszenia prawdy, że miłosierdzie Boga obejmuje wszystkich ludzi bez wyjątku, choćby ich grzechy były bardzo ciężkie, jak w wypadku stolicy Asyrii, będącej symbolem i uosobieniem zła²⁸.

²⁶ J. Szłaga. *Ku wspólnocie przez wiarę. Refleksje teologiczno-biblijne*. „Znak” 29:1977 s. 403-416.

²⁷ A. Jankowski. *Mesjanizm*. PEB II 83.

²⁸ S. Potocki. *Księga Jonasza*. W: *Księgi proroków mniejszych*. Poznań 1968 s. 306. PST XII 1.

5. KU POGŁĘBIONEJ REFLEKSJI NOWEGO TESTAMENTU

W epoce międzytestamentalnej prymat wewnętrznej przemiany i wewnętrznej ascezy osiągnął swój punkt kulminacyjny w zrzeczeniu qumrańskim, które choć nie wyzbyło się zupełnie legalizmu judaistycznego, akcentowało umiłowanie dobra, sprawiedliwości i prawa: „Kochać wszystko, co wybrał [Jahwe] oraz by nienawidzieć wszystko, co odrzucił, oraz by być daleko od wszelkiego zła i przylgnąć do wszystkich uczynków dobrych, czynić prawdę, sprawiedliwość i prawo na ziemi, i nie postępować już więcej w zatwardziałości przewrotnego serca i nierządnych oczu” (1 QS 1, 3-6)²⁹ Zrzeszenie qumrańskie chętnie określa się mianem „przymierza nawrócenia” (CD 19, 16), które wymaga zwrócenia się całym sercem do prawdy (1 QH 16, 17); nie wystarczają zatem obrzędy pokutne i zewnętrzne obmycia (1 QS 5, 13-14). Zrzeszenie qumrańskie reprezentuje zatem bardzo wysoki poziom myśli teologiczno-ascetycznej, byłoby jednak przesadą stawiać go na równi z nowotestamentalną nauką o pokucie. Nie można bowiem pominąć faktu, że zrzeczenie qumrańskie widzi ideał sumienności i obowiązkowości w przestrzeganiu prawa Mojżeszowego, przy czym reprezentuje skrajny separatyzm, wyraźnie odcinając się od tych, którzy są poza prawem i go nie znają. Swoista jest także w Qumran koncepcja nawrócenia eschatologicznego, które usiłuje wymóc na Bogu natychmiastowe dokonanie zbawienia „synów światłości” i odrzucenia tych, którzy nie znają prawa³⁰.

Zarówno judaizm biblijny, jak i pozabiblijny stanowią dobre przygotowanie do orędzia pokuty, nawrócenia i pojednania głoszonego w Nowym Testamencie³¹. Nie wszystko zostało tam jednak powiedziane do końca. Na pełne zrozumienie czekała idea powszechnego zbawienia i ostatecznej nagrody, którą miało być głoszone dopiero w Nowym Testamencie królestwo Boże. Również i pod tym względem Stary Testament okazał się niewolnikiem prowadzącym swe dzieci do Chrystusowej szkoły, gdzie miały nauczyć się prawdy o Bogu, który umiłował cały świat i dał mu swego jednorodzonego Syna.

²⁹ Przekład L. Stachowiaka (*Filologiczne uwagi Reguły Zrzeszenia [1 QS 1, 3-2, 10]*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. Pod red. S. Łacha, M. Filipiaka. Lublin 1975 s. 169-171).

³⁰ Por. R. Schnackenburg. *Messaggio morale del Nuovo Testamento*. Ed. 2. Alba 1971 s. 28-29.

³¹ Obszerne studium porównawcze: H. Thyen. *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*. Göttingen 1970. FRLANT 96.

DER BUSSEN- UND BEKEHRUNGSGEDANKE IM ALTEN TESTAMENT

Zusammenfassung

Der Artikel bespricht den biblischen Wortschatz, mit dem man die Bekehrung ausdrückt (in der hebr. Bibel ist es *šûb*, in der LXX *epistrepho* und im NT *metanoeo*), das israelitische Schuldverständnis und die Notwendigkeit der Bekehrung, dann die von der Thora geförderte Übungen und Bussengebräuche (vor allem die mit dem Versöhnungstag verbundene) und endlich die theologische Auffassung der Busse in den Schriften der Propheten. Das biblische wie auch das ausserbiblische Judentum bildete eine gute Vorbereitung zum Kerygma über die Busse, Bekehrung und Versöhnung, die im NT dargestellt wird. Nicht alles wurde im AT deutlich gesagt. Auf eine Vollendung wartete über alles die Idee des allgemeinen Heiles und die Versprechung des letzten Lohnes, die erst im Neuen Bund als Reich Gottes verkündigt werden sollten.