

JEZUS I PRZEBACZENIE

I. Wprowadzenie do problemu

„Wina” i zadośćuczynienie za winę istnieją wszędzie tam, gdzie występuje osobowe sumienie i społeczny porządek: istnieje więc także w „religiach” azjatyckich, które nie znają Boga osobowego, lecz tylko «karma», także w religiach afrykańskich, w których żywa jest świadomość wstydu i winy, zwłaszcza w stosunku do wspólnoty, jak również poczucie zakłócenia ogólnej harmonii świata i tkwiących w nim sił. „Grzech” natomiast istnieje tylko w religiach biblijnych, do których należy tutaj zaliczyć Islam, tak mocno przepojony elementami Starego i Nowego Testamentu. W nich mówi się o przebaczeniu Boga osobowego (bezpośrednio albo za pośrednictwem świata). Do tych trzech religii odnosi się paradoks, który wyraża się w tym, że przebaczenie jest dobrowolną łaską Boga, a nie darem uzyskanym na podstawie aktów pokutnych człowieka, ale że to przebaczenie nie może stać się skuteczne bez pokutnego nawrócenia człowieka. Islam naucza: „Bóg jest wprawdzie miłosierny i gotowy do przebaczenia, jak mówi o tym *Koran* w niezliczonych wersetach. Człowiek nie może jednak rościć sobie prawa do przebaczenia, gdyż Bóg przebacza wszystkie grzechy temu, komu chce. Człowiek musi więc prosić Boga o przebaczenie, a po nawróceniu potwierdzić swoją wiarę dobrymi czynami”. Do tego jeszcze mówi *Koran* wyraźnie: „Któż poza Bogiem mógłby przebaczyć grzechy?”¹ W judaizmie problemy te są o tyle bardziej skomplikowane, gdyż dobrowolne przebaczenie Boga wiązało się z rytym zadośćuczynnej ofiary za grzechy, i to coraz wyraźniej², przy czym wyjaśnienie tego powiązania pozostaje problemem kontrowersyjnym. Zasadnicze znaczenie mają tu wypowiedzi w Kpł 17, 10-12, a zwłaszcza wiersz 11: „Bo życie cia-

¹ Adel Theodor Khoury, *Schuld und Umkehr im Islam*, w: *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*, praca zbiorowa pod red. M. Sievenich i K. Seif, Mainz 1983, s. 81—82. Na s. 83 modlitwa Muhammada (*Koran* 2, 286) powtórzona jeszcze raz: „Nikt nie przebacza grzechów poza tobą ... Nikt nie może zgładzić moich wad poza tobą!”, tenże, *Einführung in die Grundlagen des Islam*, Graz—Wien—Köln, wyd. 2, 1981.

² „Kult Izraela w okresie po wyjściu odnoszący się do idei pokuty przedstawia ze słuszością w historii objawienia stadium końcowe ogólnego kultu w Izraelu”, H. Gese, *Die Sühne*, w: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München, 1977, s. 104.

ła jest we krwi, a ja dopuściłem ją dla was na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew dokonuje przebłagania przez istniejące w niej życie” (albo, mniej prawdopodobnie: „ponieważ krew jest przebłaganiem za życie”). Panuje zgodność co do stwierdzenia, że krew (podtrzymująca życie) należy do Boga (dlatego człowiek nie może jej ani przelewać ani spożywać) oraz że Bóg dał ją jako środek do przebłagania. „Bez takiego widocznie dokonującego się sposobu postępowania nie wiedziałby Izrael, czy JAHWE przebaczył mu rzeczywiście... To co się widocznie dokonuje (jest) pewne”. Ale „dar Boga zawiera w sobie żądanie ofiary Izraela”, która daje świadectwo o „realizacji” dobrowolnego daru Bożego³. Kontrowersyjnym pozostaje jednak wyjaśnienie, czy (np. w rycie kozła ofiarnego) *materia peccati* „zrzucana” jest z winnego na mające być zabite zwierzę ofiarne⁴, czy też należy rozumieć to jako (bardziej osobową) identyfikację winnego z ofiarowanym zwierzęciem⁵. Jednak można by te dwie teologiczne interpretacje także połączyć, jeśli weźmie się pod uwagę ówczesną mniej zróżnicowaną świadomość Izraela⁶.

Te tylko skrótowo zaakcentowane rozważania starotestamentalne uprzedzają niejako same przez się całą problematykę nowotestamentalnych interpretacji związku pomiędzy Jezusem (a przede wszystkim jego krzyżem) a myślą o zadośćuczynieniu i zastępstwie. Poleca się jednak, aby nie zaczynać rozważania bezpośrednio od „Jezusa historycznego” i Jego stosunku do grzeszników, lecz od późniejszej nowotestamentalnej teologii, przechodząc stopniowo od Listu do Hebrajczyków do Pawła i Jana, i stąd dopiero wrócić do Jezusa. Odwrotna droga postępowania mogłaby doprowadzić do wniosków, że Jezus nie pojmował swojej śmierci jako zadośćuczynienia za grzechy ani nie przebaczał sam grzechy. Konsekwencją takiego postawienia problemu byłoby stwierdzenie, że popaschalna teologia jest późniejszą ideologizacją (a tym samym

³ Adrian Schenker, *Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament*, w: Münchener Theologische Zeitschrift 34 (1983) 195—213; tutaj s. 201—202 (obszerna międzynarodowa literatura).

⁴ Tak twierdzi Klaus Koch, *Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen*, 1955.

⁵ Tak pisze H. Gese (przyp. 2) i jego uczeń B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen 1982. Do całości por. także N. Hoffmann, *Sühne, Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981; tenże, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982.

⁶ H. Hübner, *Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel biblischer Theologie*, w: *Kerygma und Dogma* 29 (1983—1984) 285—305..

sfalszowaniem) pierwotnych wydarzeń. Oczywiście, czy ta przez nas zaproponowana droga lepiej pomoże odkryć to, co jest pierwotne, powinno ukazać dopiero samo rozważanie przeprowadzone na tej drodze.

II. List do Hebrajczyków

List do Hebrajczyków, we wszystkich przedstawionych porównaniach, zajmuje się przede wszystkim ukazaniem wielkiej różnicy, jaka istnieje pomiędzy starotestamentalnym a chrześcijańskim rozumieniem pojednania. Z motywów ząbających się tak kunsztownie możemy uchwycić tylko niektóre.

1. „Odpuszczenie grzechów”⁷, ich „unieważnienie”⁸ dokonuje się, tak jak w Starym Przymierzu, w związku z „pojednawczym” albo „zadośćuczynnym” wydarzeniem⁹, z cierpieniem Syna Bożego za grzeszny lud, które On w imieniu ludu składa Bogu. Ta paralela widoczna jest przede wszystkim w przelaniu krwi, bez którego „nie ma odpuszczenia” (9, 22). Jednocześnie zjawia się jednak twierdzenie przeciwne: „Krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi skrapia się zanieczyszczonych” nie mogły sprawić nic więcej jak tylko rytualne oczyszczenie, podczas gdy „krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia” (9, 13 n). To, co w Starym Przymierzu było niemożliwe, a mianowicie żeby były identyczne kapłan i (grzesznika zastępująca) ofiara, urzeczywistnia się właśnie w Chrystusie, który „przez własną krew” jako prawdziwy kapłan wszedł do Boga, zdobywszy nieograniczone w czasie (ani nawet pozostające w czasie), lecz „wieczne odkupienie”¹⁰ (9, 12).

⁷ *aphesis tōn hamartiōn* (Hbr 9, 22; 10, 18) jest ogólnym nowotestamentalnym wyrażeniem. Por. A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Freiburg 1950, s. 101—126; 158—163.

⁸ *athetēsis tēs hamartias* (Hbr 9, 26) w sensie „zniesienie”.

⁹ Hbr 2, 17: Chrystus stał się miłosiernym Arcykapłanem, „dla prześlągnięcia za grzechy ludu”. Ale skoro (*hilaskomai*) przetłumaczone jako „przebłagać” nie zawiera sensu jakoby znaczyło „zmianę woli” (*Umstimmung*) zagniewanego bóstwa, lecz w znaczeniu bardziej ogólnym wyraża: „być przychylnie usposobionym”, jednak, ostatecznie, aby przebaczenie (Boże) mogło się urzeczywistnić. W tym sensie także u Jana (1 J 2, 2) Jezus będzie ukazany jako przebłagując-pojednujący za nasze grzechy, a zwłaszcza u Pawła (odpowiednio do ofiarowanej krwi dla ołtarza przez Boga w Starym Przymierzu) „ustanowiona przez Boga samego ucztą pojednania” (Rz 3, 25), co prowadzi do podstawowej wypowiedzi z 2 Kor 5, 19: „Albowiem w Chrystusie Bóg pojednał ze sobą świat”.

¹⁰ Słowo *lytrōsis* przetłumaczone tutaj jako zbawienie oznacza w dziedzinie świeckiej wykupienie (np. więźnia albo niewolnika). Chrystus „zdobywa” od Boga wieczne odkupienie (9, 12). Znowu jest tu Bóg sam,

2. Tutaj ukazuje się druga sprzeczność, którą pozostawia po sobie każde porównanie: ukazuje się w „corocznie powtarzającym się” starotestamentalnym dniu pojednania (9, 25), który może przynieść tylko w czasie zawarte i dlatego tylko czasowo ważne odkupienie oraz w mocno zagrażającym „raz na zawsze”¹¹ czynie Jezusa, które wielokrotnie jest uzasadniane. Kapłaństwu Aarona z jego „licznymi” kapłaństwami, które jest cielesnie dziedziczne i w związku z tym kończące się w czasie, przeciwstawia się „nieprzemijające kapłaństwo, ponieważ On (Jezus) trwa na wieki” i dlatego może „ostatecznie” zbawić (7, 24 n) jako kapłan, z którym Bóg zjednoczył się poprzez „niezmienną” „przysięgę” jako z potomkiem Abrahama (16, 17), który według Psalmu 109 pozostaje „Kapłanem na wieki”¹². Jezus może być takim kapłanem, ponieważ jest On od wieków Synem Bożym biorącym udział w stworzeniu (1, 2) i dlatego „podtrzymuje wszystko” (1, 3) i dlatego „odziedziczył” „powszechne panowanie” nad nim. Odpowiednio do Jego godności, która wynosi Go ponad aniołów i zapewnia Mu podporządkowanie wszystkiego (2, 5. 8) jest także pojednanie dokonane przez Niego z Boga, jakościowo inne aniżeli to starotestamentalne; jest to pojednanie nie do zastąpienia, także jeśli (jak często podkreśla list) musi być przyjęte osobowo przez człowieka przez nawrócenie, wiarę i poddanie. Ponadczasowość Bożego przebaczenia zawiera w sobie także jego ponadprzestrzenność: w Starym Przymierzu stało się aktualne Boże przebaczenie tylko w Izraelu, podczas gdy to, jest uniwersalne: na podstawie cierpienia i śmierci Jezusa odnosi się ono „do każdego” (2, 9), do „wszystkich synów (Bożych)” (2, 10), do „wielu” (9, 28), do „wszystkich” (8, 11). W tych wyrażeniach przebrzmiewa podstawowy motyw pawłowy.

3. Rzeczywistość pojednania ukazana tak w Starym jak i w Nowym Przymierzu ma dokonywać się przez „pośrednika”, według postanowienia Bożego. Ukazuje to najpierw znowu porównanie. Stary kult świątynny z kapłanami, przedmiotami, ofiarami był kultem pośredniczącym (9, 1-10), ale nie ostatecznie skutecznym (10, 11), gdyż był on jako całość tylko „wyobrażeniem” prawdziwego niebieskiego kultu (8, 3-5). „Pośrednictwo” Jezusa jest w przeciwieństwie do tamtego, pośrednictwem obiecanego „Nowego” (9, 15; 12, 24) i Wiecznego „Przymierza” Jest ono z dwóch przyczyn „doskonalszym” od starego (8, 6): z racji pełnego wcielenia się Syna, który nie tylko przez „cierpienia, śmierć” i „kuszenie”

który (według Łk 1, 68) „przygotował swemu ludowi odkupienie”; także (o Mojżeszu) Dz 7, 35: „tego właśnie Bóg wysłał jako wodza i wybawcę”.

¹¹ *hapax*: 6, 4; 9, 26. 27. 28; 10, 2; 12, 26. 27; *ephhapax*: 7, 27; 9, 12; 10, 10.

¹² Cytaty 5, 6. 10; 6, 20; 7, 17. 21.

stał się podobnym do wszystkich swoich braci, lecz także z tej racji, że jako nieskalany (4, 15) może prawdziwie zastępować przed Bogiem ludzkość, z którą jest solidarny. Chrystus ma więc jako pośrednik obie cechy nierozdzielnie: godność i autorytet od Boga oraz solidarność z ludzkością¹³. Inaczej mówiąc: jest On (odpowiednio do starotestamentalnego przeznaczenia przez Boga) krwi ustanowionym przez Boga samego „narzędziem pojednania”¹⁴, jak też w solidarności ze wszystkimi ludźmi i w zastępstwie za nich, czyniącym zadośćuczynienie.

III. Paweł i Jan

W rozważaniu tym chcemy zaakcentować tylko kilka istotnych myśli. Tak Paweł jak i Jan, którzy rozwijają swoją teologię wychodząc od Zmartwychwstania Chrystusa, zachowują motywy ukazane w Liście do Hebrajczyków. Pod względem formalnym elementy pochodzące ze Starego Przymierza pozostają niezmiennie: pojednanie ze światem jest dziełem Boga samego (2 Kor 5, 18). Bóg dokonuje dzieło pojednania oddając Syna swego (Rz 8, 32; J 3, 16) aż do tego stopnia, że dobrowolnie oddający się Syn, staje się z woli Ojca nosicielem grzechu świata (2 Kor 5, 21; por. Ga 3, 13), „gładzi” go (J 1, 29) aż do objawienia się powszechnej woli zbawczej Boga (1 Tm 2, 4) i w ten sposób staje się On miejscem powszechnego zbawienia (J 12, 32). Ta powszechność, która z niepewnej obietnicy w Starym Przymierzu stała się przez Zmartwychwstanie udowodnionym faktem, przedstawia się w swej realizacji jako żądanie, które ma być przyjęte przez poszczególnego człowieka wiarą przemieniającą jego życie (Rz 3, 21 — 4, 25; J 8, 25; 1 J 5, 4). Oba te momenty nie kontrastują już ze sobą, jak w Starym Przymierzu, lecz się wzajemnie zazębiają, ponieważ Jezus Chrystus objawia się tak od Boga jako Jego wcielone Słowo, jak i od ludzi, jako pokutujący za wszystkich.

W ten sposób główny akcent obu teologii został położony na tym, co Paweł z emfazą nazywa *mysterium*, które od wieków do dziś było ukryte, teraz zaś zostało w pełni objawione (Ef 3, 1-13): mianowicie to, że obietnica przymierza skierowana tylko do Izraela rozszerza się teraz w swym uniwersalnym rozciągnięciu na

¹³ „Cała argumentacja akcentuje solidarność pośrednika i zawierających przymierze..., wskazywałoby więc to wyraźnie na charakter reprezentacji, a nie zastępstwa, ofiary Chrystusa”. C. Spicq, *Hébreux I* (1952), s. 304, przyp. 4. Przy tym jednak należy powiedzieć, że idea zastępstwa włączona została przez mocne podkreślenie wykupienia jak też przez przekazane ludziom uświęcenie.

¹⁴ Rz 3, 25.

„pogan”, to znaczy na wszystkie ludy, które „już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Jezusie Chrystusie” (Ef 3, 6). Dlatego też Paweł mówiąc w Liście do Rzymian o prawie mającym znaczenie tylko dla Izraela odwołuje się do wzorowej i obowiązującej wszystkich ludzi, tak Żydów jak i pogan, wiary Abrahama, na którego wyłączne ojcostwo daremnie powoływali się Żydzi według słów Jana (J 8, 39: „Gdybyście byli dziećmi Abrahama, to byście pełnili czyny Abrahama”).

Paweł w swym rozważaniu wychodząc od Zmartwychwstania Jezusa — dla niego podwójnie potwierdzone przez osobiste przeżycie pod Damaszkiem i poprzez zgodną z tym przeżyciem tradycję (1 Kor 15, 3-5) — przechodzi do ukazania uniwersalnego znaczenia krzyża, w którym streszcza się dzieło ziemskiego życia Jezusa: krzyż i zmartwychwstanie są to — według jego rozumienia — dwie strony tego samego pojednawczego wydarzenia Bożego, w którym wszyscy ludzie umarli dla siebie (Rz 14, 7-9; 2 Kor 5, 14-15) i zostali „przeniesieni” (Kol 1, 13) w rzeczywistość Chrystusową, będącą nosicielem wszystkiego. Jego ciągle mówienie o byciu „w Chrystusie” należy tu rozumieć ontologicznie, mianowicie jako trwanie w Nim, które Jan opisuje w przypowieści o winnym krzewie.

Jan rozważa nie tylko krzyż, lecz całe życie ziemskie Jezusa, które interpretuje w świetle „uwielbienia” Jezusa na krzyżu i w zmartwychwstaniu; rozważa je jako różnorodne formy tworzenia się wiary, jak również jako stopniowo wzrastający dramat niewiary, która w końcu prowadzi do ukrzyżowania. Ale dla niego już wtedy, to zasadnicze przejście nad ziemskim Izraelem nie dokona się dopiero w przyszłości, lecz jest już rzeczywistością aktualną. Jezus, przez którego „wszystko się stało” (J 1, 3) jest już teraz „światłością świata” (8, 12), „która oświeca każdego człowieka” (1, 9), ale jako światłość (jak u Pawła), która przyszła jako punkt zwrotny dla rzekomo widzącego świata: „aby ci, którzy nie widzą, przejrzeni, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi” (9, 39). To Jezusowe być-dla, przedstawione w ewangelii w Jego egzystencji (10, 16), jest rozważane teologicznie w Pierwszym Liście: w obliczu krzyża nie można już więcej grzeszyć. „Jeśliby nawet ktoś zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca — Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2, 1-2)¹⁵. Dzieło Boże w Chrystusie oraz od-

¹⁵ Odnośnie popaschalnej nauki o odkupieniu wystarczy wskazanie na obszerne rozważania i bibliografię St. Lyonnet/L. Sabourin, *Sin, Redemp-*

powieź człowieka odzwierciedlają się u Jana wzajemnie jedno w drugim (podobnie jak u Pawła, Ga 2, 19-20, kochające oddanie Chrystusa i pełne wiary oddanie człowieka): „Po tym poznaliśmy (prawdziwą, boską) miłość¹⁶, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16).

Należy wspomnieć jeszcze jeden decydujący moment charakterystyczny dla czasu popaschalnego. Jak opisuje Jan, w miejscu zaprogramowanym i w sposób najbardziej uroczysty owego pierwszego dnia tygodnia, Zmartwychwstały przekazuje uczniom władzę odpuszczania grzechów, po sędziowsku wydając wyrok¹⁷ w imię Boga (w Trójcy Jedynej, gdyż otrzymali właśnie od Syna Ducha Świętego). W katalogu władz (Mk 3, 14) danych uczniom w okresie przedpaschalnym nie było coś takiego przewidziane. Było jedynie przykazanie, aby sobie wzajemnie przebaczać (Mt 5, 23 n), z podkreśleniem, że zawsze trzeba przebaczać (Mt 18, 22), aby Ojciec niebieski mógł „przebaczyć wam wykroczenia wasze” (Mk 11, 25; por. Mt 18, 35). To, co jest przedpaschalne streszcza się programowo w piątej prośbie modlitwy Pańskiej (Mt 6, 12). W czasach apostoelskich widzimy jednak pierwsze skutki nowej paschalnej władzy. Ton mowy Piotra, który wzywa do nawrócenia, jest tonem człowieka mówiącego z autorytetem (Dz 2, 38; 3, 19), podobnie jak jego „zobowiązujące” przemówienie do czarownika Szymona (8, 20 n). Ten sam ton spotykamy w mowie Pawła do czarownika Elimasa (13, 10 n): w obu przypadkach cud materialnie dokonany, podobnie jak przy cudach Pana, jest znakiem

tion and Sacrifice. A Biblical and Patristical Study, w: *Anal. Bibl.* 49 (Rom 1979). Odnośnie Jana szczególnie: E. Malatesta, *St. John s Gospel 1920—1965*, w: *Anal. Bibl.* 32 (Rom 1967). Do Pawła por. jeszcze: Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfern*, w: *Neutest. Abh.* XX, 1-3 (Münster 1954); J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de St. Paul*, Brügge—Paris 1953.

¹⁶ Biorąc pod uwagę całokształt opisanej miłości u Jana: miłość tak Ojca jak i Syna, jak również miłość trynitarną: 1 J 4, 8. 16.

¹⁷ Por. na ten temat rozważania A. von Speyrs, w: *Die Beichte, Einsiedeln* 1960, s. 66 n: „Uderza fakt, że Pan wcale nie pyta Apostołów, czy chcą czy nie chcą. Wieczorem pierwszego dnia, kiedy byli razem, ukazuje się im i daje dwa nakazy: weźmijcie Ducha Świętego, odpuszczajcie grzechy... Dotąd nie było mowy o zgładzeniu grzechów przez Pana, także o tym nie mówiono, jak powinni zachowywać się uczniowie w stosunku do grzeszników. Widziało się Dobrą Nowinę, która powinna zniszczyć grzech, widziało się dobry przykład, który musiał być dawany, a to, co Pan powiedział o zachowaniu się do grzechu, odnosiło się tak samo do wszystkich wiernych jak i do Apostołów. Przez wielkanocny nakaz znaleźli się teraz nagle w całkiem innej sytuacji. Nie są już tylko tymi, którzy poznali, tymi, którzy tylko walczą, stali się teraz sędziami. Sędziami, którzy nie tylko mają wydawać wyrok, lecz go także wykonywać. Po wyznaniu grzechów mają władzę przebaczenia albo nie przebaczenia; oba te uprawnienia w ramach przekazanej im mocy”.

dla wydarzenia duchowego. Pawłowy autorytet związywania i rozwiązywania ukazuje się wystarczająco jasno w jego listach (por. tylko 2 Kor 10, 4-6), przy czym jednak ujawnia się u Pawła jednocześnie zatroskanie o to, aby władzę apostołskiego posługiwania nie sprawować bez liczenia się z gminą, lecz możliwie w jedności z jej przekonaniem (por. 1 Kor 6, 3-5 odnośnie wyłączenia człowieka uprawiającego nierząd; 2 Kor 2, 5-11 odnośnie przyjęcia na nowo wyłączonego, a zasadniczo na temat jedności między autorytetem a zgodą gminy: 2 Kor 13, 3-9)¹⁸. Istotnym jest, co zresztą Paweł dwukrotnie podkreśla, że władza przekazana mu przez Pana — w przeciwieństwie do władzy danej prorokowi Jeremiaszowi (Jr 1, 10) — została mu dana nie dla burzenia, lecz jedynie dla budowania (2 Kor 10, 8; 13, 10).

Po tym rozważaniu możemy teraz przejść do zasadniczego tematu: jak zachowywał się Jezus wobec „przebaczenia” w okresie przedpaschalnym: przebaczał On sam grzechy, czy też, jak to było w zwyczaju judaizmu, wskazywał tylko na przebaczenie Boże?

IV. Jezus i przebaczenie

1. W egzegezie zostało dziś ogólnie przyjęte stwierdzenie, że Jezus ciągle (jakoby w przeciwieństwie do orędzia Jana Chrzciciela) wskazywał na „bezw warunkowe” przebaczenie Ojca. Oczywiście pozostaje pytanie, rzadziej podejmowane w rozważaniach, czy to bezw warunkowe przebaczenie Boże, które Jezus (znowu prawdopodobnie) głosił przede wszystkim grzesznikom, nie było związane u Niego z warunkami skutecznego przyjęcia tegoż przebaczenia — nawrócenie i gotowość do wzajemnego przebaczenia.

Pytanie jednak, które stało się dziś podstawowym, brzmi: Przebaczał Jezus grzechy sam z autorytetem Boga? Anton Vögtle próbował zaprzeczać temu stwierdzeniu w ciągle na nowo podejmowanym psychologiczno-apriorycznym rozważaniu¹⁹, a jego ucz-

¹⁸ Godne uwagi jest także współdziałanie kapłanów i modlącej się gminy przy odpuszczaniu grzechów choremu w Jk 5, 14-15. Literatura dotycząca istoty pokuty w pierwotnym Kościele: H. Karpp, *Die Busse*, Zürich 1969, XXXIII—IV; Omawianie jednak historii pokuty w pierwszych wiekach jest dla naszego zasadniczego tematu zbyt cenne.

¹⁹ Rozważania egzegetyczne na temat wiedzy i samoświadomości Jezusa, w: *Gott in Welt I* (Festschrift Karl Rahner), Freiburg i. B. 1964, s. 608—667; tenże, *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu*, w: *Der Tod Jesu* (Quest. Disp. 74 pod red. K. Kertegle), 1976, s. 51—113; tenże, *Der verkündigende und der verkündete Jesus*, w: *Wer ist Christus?* (pod red. J. Sauer), Freiburg i. B. 1977, s. 45.

niowie²⁰ podejmowali się dać temu twierdzeniu egzegetycznie dokładne uzasadnienie. A. Vögtle uważa, że w Jezusowym przebaczeniu grzechów znajduje się wewnętrzna sprzeczność: „Staram się (mówi Jezus) z całą mocą i troską o to, aby udostępnić wam, synowie królestwa, przepowiadaną przeze mnie Bożą wolę zbawienia i świętości. Wiem jednak sam, że ten trud nie tylko nie daje skutku, lecz że czysto obiektywnie także nie wystarcza... W Bożym planie zbawienia został przewidziany dalszy, a właściwie decydujący warunek dla osiągnięcia waszego zbawienia, mianowicie moja zastępcza śmierć zadośćuczynna,... która uzasadnia jednocześnie uwarunkowanie całkiem nowego postanowienia w przepowiadaniu zbawienia, mianowicie włączenie ludów pogańskich”²¹. W ten sposób oba (dziwnie odosobnione) miejsca w Mk 2, 1-12 (od tego zależne paralele w Mt i Łk) oraz w Łk 7, 36-50 zostały zinterpretowane jako popaschalne z punktu widzenia egzegetycznego²².

Możemy zatem postawione tutaj pytania jako ostatecznie nie wyjaśnione pozostawić, musimy po prostu z dystansu patrzeć na argumentację A. Vögtle. Jezus przepowiadał bez wątpienia bezwarunkową gotowość przebaczenia Ojca Niebieskiego i akcentował to także z pewnością mocniej niż Jan Chrzciciel (przy czym nie można zapomnieć jednak o groźbach sądu Jezusa). Ale czy Jezus nie kontynuuje tym samym, oczywiście z pewnym stopniowaniem, przepowiadanie obrazu Boga, który był już znany Izraelowi?²³ Właściwie nie. Mówi wprawdzie jako Mesjasz Izraela, jako ten, który został posłany przede wszystkim na czas swego ziemskiego

²⁰ Ingrid Maisch, *Die Heilung des Gelähmten* (Mk 2, 1-12), w: *Stuttgarter Bibelstudien* 52 (1971). Jeszcze bardziej szczegółowo Peter Friedler, *Jesus und die Sünder*, w: *Beiträge z. bibl. Exeg. u. Theol.* 3, Bern 1976.

²¹ Egzegetyczne rozważania (przyp. 19), s. 626. W: *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, określa Vögtle to czynienie zależności przebaczenia od przyszłej śmierci Jezusa jako „absurdalne”.

²² Jeśli Roloff opowiada się za oryginalnością tekstu Łukasza: „Dlaczego powinno być tylko raz przekazane słowo o przebaczeniu grzechów?”, w: *Das Kerygma vom irdischen Jesus*, Göttingen 1970, s. 162, to Peter Friedler stawia słusznie pytanie odwrotnie: „Dlaczego nie jest przekazane częściej?” (Anm 20, s. 329, Anm 375). Jacques Guillet postawił słuszny zarzut temu pytaniu: Jezus, który żyje całkowicie w oczekiwaniu na Jego „godzinę”, uprzedza skutek swego cierpienia tylko w „odosobnionych gestach”, *La foi de Jésus-Christ*, Paris 1979, s. 58—62; tłum. niemieckie, *Was glaubte Jesus?*, Salzburg 1980, s. 41—45.

²³ Według mnie P. Friedler podkreśla to przesadnie (por. jego streszczenie 86 nn), jeśli stawia on wiarę w wolę Bożego przebaczenia w centrum Starego Testamentu w wyraźnej sprzeczności do Pawłowej oceny Tory, a tym bardziej Protestantów, i w związku z Zwi Werblowski, *Tora als Gnade*, Kairo 1978, s. 156—163.

życia, mówi przekazany przez tradycję językiem proroków, a mianowicie podwójnego sądu dla sprawiedliwych i dla grzeszników (widać to najwyraźniej w końcowej przypowieści o sądzie w Mt 25, 31 n), ale znamienne są jednak zwrócenia się do pogan (ich głębszej wiary: Mt 8, 10; 15, 28), które zapowiada już, wywołujące zgorszenie, Jego pierwsze wystąpienie w Nazaret (wskazanie na Syryjczyka Naamana i na wdowę w Sarepcie Sydońskiej w Łk 4, 25-27) oraz które dopełnia ukazanie związku między przystąpieniem pogan i zapowiedzią męki (J 12, 20-24). Mt 12, 8 wskazuje więc nie bez powodu na uniwersalne posłannictwo Sługi Bożego (Iz 42, 6).

2. Są to znaki symptomatyczne wskazujące na to, że wskazanie Jezusa co do przebaczenia Bożego już w czasie przedpaschalnym głęboko różni się od wskazania proroków, przede wszystkim przez znaczenie Jego własnej egzystencji²⁴. Najpierw nie da się zaprzeczyć temu, że Jezus wiedząc o totalności swego posłannictwa, które było posłannictwem nie dającym się zrealizować w życiu czasowo ograniczonym, żył w oczekiwaniu na „godzinę”, w której Ojciec na swój sposób (sposób, który ani Syn nie potrzebuje dokładnie w szczegółach znać, ani znać nie chce, i dlatego nie uprzedza, lecz przeczuwa jako coś przychodzącego, co wzbudza przerażenie: Łk 12, 50) zatroszczy się o realizację uniwersalnego posłannictwa. Jest więc u Jezusa od początku coś takiego, co można nazwać niesieniem winy za grzechy i tylko w oparciu o to, wskazuje na przebaczenie Ojca. Jezus staje przed grzesznikami nie jako ktoś obcy, jako niewinny; solidarność, która wymaga jeszcze bliższego określenia w związku z Jego ponadprorockim autorytetem, ma w sobie coś, co nie posiadała jeszcze solidarność Jeremiasza albo Ezechiela z winą Izraela. Ten autorytet przenika całą Jego egzystencję, a szczególnie Jego przepowiadanie. W przepowiadaniu nie wskazuje bowiem tylko na Boga, nie przekazuje tylko Jego słów (prorockie „wyrocznia Pana”), lecz uobecnia sam to Słowo.

3. Tak moc słowa Jezusa jak i jego treść prowadzą słuchaczy na drogę absolucji, której pełnym urzeczywistnieniem będzie *mysterium Paschy*. Także jakoś Jego słowa nie znajduje porównania: „Nigdy jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia” (J 7, 46); „Jeszcze nigdy nie widzieliśmy czegoś po-

²⁴ Szczegółowe przedstawienie tego aspektu znajduje się w rozdziałach: *Die Beichte im Leben des Herrn* i *Beichte am Kreuz des Beichtbuchs Adriennes von Speyr*: s. 20—65. Tutaj możemy zaakcentować tylko niektóre momenty. Problem ten opracował egzetycznie po mistrzowsku Heinz Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg i. Br., 1975.

dobnego" (Mk 2, 12); nasuwa się alternatywa albo obłądu (Mk 3, 21) albo opętania (Mk 3, 30). Jeżeli Jezus — według Jana — rości sobie prawo do tego, że jest bezpośrednio słowem Ojca i jedyną bramą prowadzącą do zbawienia oraz wyjaśnia wypowiedź o ostatecznym oddaniu się Ojca poprzez Jego dobrowolne samooddanie się (J 10, 17), jeżeli dalej obiecuje, że słuchający Jego słów poznają prawdę i wolność (J 8, 31 n), są to bez wątpienia wyrazy egzystencjalnego oddziaływania słowa Jezusa na jego słuchaczy, słowa, które ma w sobie sposób sakramentalnej albo cuda czyniącej mocy.

4. Cuda Jezusa potwierdzają to w pełni. Cuda dokonują się poprzez Jego ludzkie słowo albo poprzez Jego ludzkie gesty. Jeśli ukazuje się najpierw działanie cielesne, to zawsze jest ono tylko tłem, symbolem dla działania duchowego. Świadczy o tym jasno mowa o Belzebubie (Mt 12, 22-29) oraz cuda nad uzdrowieniem opętanych, które uwalniają chorego równocześnie od ciężkiego cierpienia cielesnego jak również od ciężkiego cierpienia duchowego. Ukazuje się to przy uzdrowieniu opętanego z Gerasy, przy uzdrowieniu którego Jezus nakazał, aby go opuścił duch nieczysty i którego uzdrowienie przypisuje Jezus Bogu: „Wracaj do domu, do swoich, i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił i jak ulitował się nad tobą” (Mk 5, 19), tak samo w przypadku pochylonej kobiety, na którą włożył ręce, mówiąc: „jesteś wybawiona od swej niemocy” (*apolelytai*), a zwracając się do przeciwników, powiedział: „A tej córki Abrahama, którą szatan osiemnaście lat trzymał na uwięzi, nie należało uwolnić od tych więzów w dzień szabatu?” (Łk 13, 11. 16). Podczas tych uzdrowień Jezus nie zachowuje się jak ktoś, na którego słowo Bóg coś czyni, lecz odczuwa fizycznie to, co zostało przez Niego dokonane: „A Jezus natychmiast uświadomił sobie, że moc wyszła od Niego” (Mk 5, 30; Łk 6, 19 uogólniając od wszystkich cudów). Kontakt z Jego cielesnością jest medium, przez które uzdrawia Bóg (Mk 1, 41; 3, 10; 6, 56; 8, 22)²⁵. Tak przez swoje przepowiadanie jak przez swoje cuda prowadzi Jezus ludzi do tego, aby byli lepiej dysponowani na przyjęcie Bożego przebaczenia — przez swoje ostateczne samooddanie się na krzyżu.

²⁵ Richard Glöckner ukazał bardzo poglądowo, jak uzdrowienia cudowne Jezusa są spełnieniem wypraszanych i dokonanych, duchowych uzdrowień Boga w Psalmach. Jeśli weźmie się pod uwagę wzajemną zależność pomiędzy cielesnym i duchowym uzdrowieniem, to staje się całkowicie zrozumiała wypowiedź (pochodząca może od samego Jezusa albo wytworzona przez popaschalną refleksję i przypisana Jezusowi): „Cóż bowiem jest łatwiej powiedzieć: «Odpuszczają ci się twoje grzechy», czy też powiedzieć: «Wstań i chodź»” (Mt 9, 5). Tym samym wyjaśnia się wątpliwość A. Vögtle i jego szkoły (przyp. 20).

5. Pozostał jeszcze jeden niewspomniany moment, a mianowicie szczególnie umiłowane odnoszenie się Jezusa do „celników i grzeszników” (Łk 7, 34), których „przyjmuje i jada z nimi” (Łk 15, 2). Do nich przyszedł Jezus jako lekarz, a nie do tych, którzy uważają się za zdrowych (Mt 9, 12). „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawiać to, co zginęło” (Łk 19, 10). Ale to zwrócenie się Jezusa do celników i grzeszników nie jest motywowane (jak uważa polityczna teologia wyzwolenia) daniem pierwszeństwa uciskanej klasie ludzi, lecz pozyskaniem takich, którzy są świadomi swej nędzy duchowej, w jakiej się znajdują i chcą się zbawić. Bogaci nie są ani unikani ani wykluczani od zbawienia, są tylko ostrzegani. Ani faryzeusze i uczeni w Piśmie nie są przez Jezusa omijani (Jezus zapraszany jest przez nich nie raz na posiłek), są oni tylko dla Jego nauki niedostępni (por. przypowieść o faryzeuszach i uczonych w Piśmie w świątyni oraz zakończenie rozmowy w J 9, 40-41: „Czyż i my jesteśmy niewidomi?” „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu; ale ponieważ mówicie «Widzimy», grzech wasz trwa nadal”). Solidarność Jezusa z grzesznikami, która ukaże się w pełni na krzyżu między dwoma łotrami, jest taką solidarnością, którą okazuje Jezus ludziom chcącym pozbyć się swojej winy, i którą Jezus, tę winę zbierając, weźmie na siebie ostatecznie na krzyżu. Dokładniej mówiąc: Jezus łączy w sobie dwa aspekty nierozdzielnie: jest On Tym posłanym przez Ojca jako lekarz i zbawca z boskim autorytetem — oraz Tym solidaryzującym się do ostatecznej tożsamości z grzesznikami, jak uzasadnia to w pełni ustanowienie eucharystii przed śmiercią na krzyżu. W jednym miejscu można by dostrzec u Jezusa coś takiego jak prefiguracja pawłowej jedności autorytetu i solidarności z gminą: w epizodzie z kobietą cudzołożną (J 8 1-11). Autorytatywne słowa Jezusa: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień”, przedstawiają w pewnym sensie jedność sumień (oczywiście złych sumień), do których Jezus się przyłącza i włącza: „Nikt cię nie potępił? I Ja ciebie nie potępiam” Jest to także w inny sposób wyrażona przez Niego prefiguracja ustanowionej jedności między urzędowym związaniem i rozwiązywaniem na ziemi, które będzie mieć pełne znaczenie w niebie.

6. Szczególne znaczenie mają także słowa Jezusa na krzyżu: „Ojcie, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Ten, który wypowiada taką prośbę, wie, że Ojciec zawsze go wysłuchuje (J 11, 42). Wypowiada więc prośbę nieomylną, więcej nawet, zwraca się jako proszący między dwoma innymi krzyżami przeżywając teraz ostatnią fazę swego posłannictwa, podczas której gładzi grzechy świata (J 1, 29). Jezus poznał ludzi i ich świa-

domość grzechów: „Są oni istotami, które zawsze potrzebują pomocy i zachęty, które bez pobłażliwości Bożej musiałyby zginąć, które skazane są całkowicie na miłosierdzie Boże. Są to istoty, które nie są wystarczająco silne, aby same błagać o miłosierdzie Boże, ani wystarczająco świadome, aby zrozumieć konieczność miłosierdzia Bożego”. Jezus „wie, że nie mogą ponosić pełnej odpowiedzialności za to i dlatego wyciągnął konsekwencje z tego: On sam ponosi odpowiedzialność” — i przekazuje ją jednocześnie Ojcu. Ale „w momencie, kiedy Ojciec wziął odpowiedzialność za posłannictwo Syna, związał się z Jego posłannictwem... Syn czynił tak długo wolę Ojca, aż w końcu Ojciec musi spełnić wolę Syna”. „A Ojciec przebaczy, ponieważ wysłuchuje prośby Syna i zależy Mu na tym, aby posłannictwo Syna zostało w pełni ostatecznie zrealizowane”. „Jest to wielka spowiedź, którą zastępczo składa Syn za ludzkość. Kiedy On ludzi usprawiedliwi, zmaże ich winę przed Ojcem, objawi się ona na Nim samym”. Ale Ojciec dostrzeże teraz winę świata w bezwinnym, „a ta niewinność okaże się w skutkach dopiero przez to” w całej swej pełni i owocności, „że krzyż przedłuży się i wyrazi się w kościelnej spowiedzi, w czym także ludziom będzie ofiarowany udział w niewinności... w spowiedzi Syna, który oczyścił ich już przez przejęcie na siebie winy przed Ojcem”²⁶.

Do tego, co zostało powiedziane, należy dodać ostatni aspekt, który dopiero w pełnym świetle ukaze różnicę między starotestamentalnym odpuszczeniem grzechów a nowotestamentalną sakramentalną spowiedzią. Można by powiedzieć, że różnica ta została już ukazana w tym, co zostało powiedziane, na końcu jednak musi to być wyraźnie podkreślone. W Starym Przymierzu nie ma analogii do mistycznego Ciała Chrystusa, w którym „gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki” (1 Kor 12, 26); istnieje tam tylko indywidualna wina poszczególnego człowieka, która, podobnie jak również z przyczyn medycznych, musi podlegać karze, aby nie zarażała cały lud. W Nowym Przymierzu, gdzie wszystkie członki poprzez eucharystyczną i zadośćuczynną obecność Chrystusa są współdotknięte każdym osobistym grzechem, staje się bardziej widoczne istotowo socjalne oddziaływanie każdego

²⁶ Adrienne von Speyr, *Kreuzeswort und Sakrament*, Einsiedeln 1956, s. 17—26. Na usprawiedliwienie Żydów krzyżujących Jezusa (a w tym, tym bardziej pogan) przemawiałby także fakt, że ówczesnym przywódcom ludu przekazany został już obraz Mesjasza, który jest podstawą dla nich, aby stawiać przeciwko Jezusowi zarzuty (por. Mt 26, 65 par.) i na który mogą się oni powoływać na podstawie przedstawionych obrazów czasów mesjańskich u Proroków, przy czym, w tych im odpowiadających wyobrażeniach, zapomnieli jednak o pierwotnej wierze Abrahama.

osobistego, a nawet tylko pozornie „prywatnego” grzechu poszczególnego człowieka. Kościół jest organizmem, w którym krąży nie tylko krew Chrystusa, ale także tych wszystkich, którzy Go przyjmują: zatruta krew jednego zagraża i szkodzi zdrowiu całego organizmu.

Tam, gdzie krążąca trucizna staje się „śmiertelną” (w grzechu, „który sprowadza śmierć” (J 5, 16), musi być w Nowym Testamencie inny środek zbawczy tak dla grzesznika jak i dla całej zagrożonej wspólnoty kościelnej aniżeli taki, jak w Starym Przymierzu, gdzie winny był po prostu skazany przez prawo na ukamienowanie (za bluźnierstwo: Kpł 24, 14; 1 Krl 21, 10 n; za zdradę małżeńską: Pwt 22, 21-24; za czczenie Molocha i inne bałwochwalstwa: 20, 2; Pwt 13, 11; 17, 5 itd.). W Nowym Testamencie musi być mianowicie obiektywne, wynikające z natury wewnętrznej Kościoła prawodawstwo, które jest (jak krzyż) sądem i (jeszcze raz jak krzyż) miejscem pojednania i tym samym ponownego pojednania nie tylko z Bogiem, lecz istotowo także z mistycznym Ciałem Chrystusa: sakramentalna spowiedź ustanowiona przez Jezusa. Spowiedź musi mieć charakter sądu, dlatego też ten, kto jest urzędowo upoważniony, może grzechy „zatrzymać” (ze względu na przyszłe, doskonalsze przebaczenie) oraz charakter zbawczy wynikający z tajemnicy krzyża: „Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone” (J 20, 23). A ponieważ wszyscy członkowie dotknięci są „grzechem śmiertelnym”, a nie wszyscy mogą wypowiadać słowa odpuszczenia grzechów, dlatego istnieje urząd, który upoważniony jest w imieniu wszystkich do działania i powinien być także tego zadania świadomy (1 Kor 5, 4).

tłum. ks. Jan Kupka SAC