

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

## SŁOWNICTWO ŚW. ŁUKASZA O GRZECHACH I ICH ODPUSZCZENIU

### I

W hellenistycznym świecie istniało na temat grzechu takie pomieszenie pojęć, jakie w innej dziedzinie trudno byłoby znaleźć: każdy w tej nazwie widział inną treść. W świecie greckim nie znano takiej treści grzechu, jaką my temu słowu przypisujemy — w której skład wchodzi czyn przeciwny woli Bożej, wina z nim związana i groźba kary. W starożytnej Grecji słowo *hamartia* mówiło tylko o zagubieniu celu, pobłądzeniu, niewłaściwym postępowaniu, czy nawet błędzie, a jeszcze Arystoteles mówił, że w tym nie ma moralnego zła<sup>1</sup>. Jeśli człowiek miał poczucie winy, jeśli nawet cierpiał z tego powodu, był to wynik działania losu, nieznajomości lub przeoczenia obiektywnego porządku, który został naruszony. Napisy małoazjatyckie świadczą, że w okresie hellenistycznym za grzech uważano wykroczenie z dziedziny rytualno-kultowej, czasem etycznej, a nie wykroczenie natury moralnej<sup>2</sup>. Podobna treść pojęcia grzechu była w misteriach na Samotrace<sup>3</sup>.

W świecie semickim pojęcie grzechu było związane z wykonywaniem tego, co Bóg polecił i co było przepisane w księgach biblijnych, zwłaszcza w Pięcioksięgu<sup>4</sup>; tam jednak zanotowane zostały nie tylko

---

<sup>1</sup> Eth. Nic. 5, 10, p. 1135b, 18; Rhet 1, 13, p. 1374b, 5; O. Hey, *Hamartia*, „Philologus” 83 (1927) 1-17; 137-163.

<sup>2</sup> F. S. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München 1913, 83-121 (cytuje za: G. Stählin, W. Grundmann, *Hamartano*, TWNT 1, 304 n).

<sup>3</sup> J. Leipoldt, *Der Sieg des Christentums über die antiken Religionen*, w: *Festschrift für L. Ihmels*, Leipzig 1928, 81 n.

<sup>4</sup> Na różne znaczenia grzechu w Piśmie św. ST i NT zwraca uwagę T. Worden (*The Meaning of Sin*, „Scripture” 9 (1957) 44-52). Wprowadzenie w problematykę grzechu w ST dał E. Beaucamps (*Données bibliques pour une réflexion théologique sur le péché*, w: *Problèmes du confesseur*, Paris 1963, 12-29). To samo dla całego Pisma św. zrobili: J. B. Bauer, *Sünde*, (Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1967<sup>2</sup>), 1288-1309; P. Grelot, *Théologie biblique du péché*, w: *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, 13-50.

prawa natury religijnej czy etycznej, ale także przepisy dotyczące spraw świeckich, np. takich, które są związane z normalnym życiem narodu, a obecnie mieszczą się w kodeksach praw państwowych. Przekroczenie jakiegokolwiek z tych przepisów uważano za grzech, z którym się łączyła wina <sup>5</sup>.

W ramach tych dwóch ekstermistycznych poglądów mieściły się różne inne ujęcia grzechu. Tłumacze LXX grzech uważali za coś podobnego do choroby, za głupotę tego, kto grzeszy, czasem za coś równorzędnego z kultem oddawanym bóstwom pogańskim; mówiono o grzechu jako o świadomym występowaniu przeciwko Bogu oraz o grzechach pochodzących z nieświadomości, mówiono o skutkach grzechów, pokucie i nawróceniu się do Boga <sup>6</sup>. Żydzi współcześni św. Łukaszowi ujmowali grzech jako każde przekroczenie każdego przepisu Prawa i żydowskiej tradycji, które było niezależne od świadomości człowieka, ale sprowadzało na niego nieczystość i karę; grzech i wina to wobec Boga dług, który człowiek był zobowiązany spłacić; rozróżniano też grzechy z punktu widzenia ich ciężkości <sup>7</sup>. W Qumran uważano, że pochodzą one z tego, że człowiek jest ciałem, tj. z ludzkiej egzystencji, oraz że są skutkiem działalności mocy przeciwnych Bogu, a panujących nad światem i nad człowiekiem <sup>8</sup>.

Wśród społeczeństwa, z którego Łukasz pochodził, z którym stykał się i dla którego pisał swoje dzieła, żyły te poglądy na grzech, krzyżo-

<sup>5</sup> S. Lyonnet, *De peccato et redemptione*, I: *De peccato*, Romae 1957, 29-55 (S. Lyonnet, L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Roma 1970). Hebrajskie słownictwo dotyczące grzechów omówił V. Monty, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, „Sciences Ecclésiastiques” 1 (1948) 95-109; 2 (1949) 129-168. Zob. też: L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris 1960, 29-69; D. Daube, *Sin, Ignorance and Forgiveness in the Bible*, London 1961.

<sup>6</sup> Stählin, Grundmann, art. cyt., 292 n.; S. Lyonnet, *Péché*, DBS 7, 481 n.

<sup>7</sup> Stählin, Grundmann, art. cyt., 288-295; A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, Oxford 1928; por. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Paris 1935, II, 81-92; J. Alonso, *El pecado en la literatura judia extrabiblica desde el siglo II antes de Cristo al I despues de Cristo*, w: *XVIII Semana Biblica Espanola. Teologia biblica sobre el pecado*, Madrid 1959 (= XVIII SBE), 134-217.

<sup>8</sup> G. K. Kuhn, *Peirasmos — hamartia — sarx. Neues Testament und die damitzusammenhängenden Vorstellungen*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952) 211 n. (*New Light on Temptation, Sin and Flesh in the New Testament*, w: K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, London 1958, 94-113); J. Becker, *Das Heil Gottes, Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, Göttingen 1964; por. I. Mazerski, *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*, „*Verbum Domini*” 12 (1932) 374-376; 13 (1933) 84-90, 215-222, 247-250, 359-370. Por. też: J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1953<sup>3</sup>, 150-155.

wały się w umysłach ludzi jemu współczesnych i znajdowały zwolenników. Łukasz również musiał je znać. Wychował się w świecie hellenistycznym, kiedy zaś uwierzył i stał się członkiem Kościoła, a przede wszystkim kiedy zdecydował się redagować na nowo Ewangelię i opisać pierwotne dzieje chrześcijaństwa, przestudiował Septuagintę i poznał semicki świat. Jedno i drugie poznał głęboko: Septuagintę tak, że jej styl wpłynął na sposób jego pisania, świat zaś semicki na tyle dostatecznie, żeby nie popełnić nie tylko jakiegokolwiek błędu, ale nawet niedopatrzenia. Łukasz więc musiał znać wszystkie wspomniane poglądy na grzech; jak zatem Łukasz ustosunkował się do nich? Co mówi o grzechach w swoich pismach? O tym może nam powiedzieć słownictwo<sup>9</sup>, którego na określenie grzechów (II) i ich odpuszczenia (III) Łukasz używał w swoich dwóch dziełach.

## II

Określenie, w oparciu o pisma Łukasza, kto to są grzesznicy i co to jest grzech, nie jest łatwe. Łukasz wspomina tych, którzy popełnili godne potępienia czyny będące przekroczeniem któregoś z Bożych przykazań, przede wszystkim morderców (np. 11, 42. 48; 23, 19. 25; Dz 23, 12), ale nazwy, które im nadaje, nie wymagają wyjaśnienia; będziemy musieli natomiast zająć się tymi grzesznikami, na których określenie Łukasz używa słów: *ofeiletai*, *anomoi*, *adikoi*, *poneroi*, *acharistoi*, do czego trzeba jeszcze dodać określenie grzechu słowem *kakia* (Dz 8, 22), przede wszystkim zaś trzeba omówić znaczenie słowa *hamartia* albo *hamartolos*.

Słowo *ofeiletes* zawsze było określeniem dłużnika, a w formie czasownikowej u Łukasza mówi ono o zobowiązaniach przede wszystkim finansowych<sup>10</sup>. Do grzeszników słowo *ofeiletes* zostało odniesione w tekście mówiącym o zawaleniu się wieży Siloam (13, 4); w paralelnym jednak fragmencie o Galilejczykach zamordowanych w świątyni, występuje słowo *hamartoloi* (13, 2). Nadto w Modlitwie Pańskiej tam, gdzie Mateusz grzechy określił słowem *efeilemata* (Mt 6, 12), Łukasz użył słowa *hamartiai*, choć zaraz potem mówi, że my także odpuszczamy każ-

<sup>9</sup> Badania te jako nic nie wnoszące pominął Lyonnet (*De peccato*, 58). Prace, które nie były mi dostępne: E. Thomas, *The Problem of Sin in the New Testament*, London 1927; K. Grayston, *A Study of the Word „Sin”*, „The Bible Translator” 4 (1953) 138-140, 149-152; J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Freiburg 1953; *Il peccato*, wyd. P. Palazzini, Roma 1959; A. Descamps, *Le péché dans le Nouveau Testament*, w: *Théologie de péché*, Paris 1960, 49-124.

<sup>10</sup> F. Hauck, *Ofeilo*, TWNT 5, 559-565.

demu, kto wobec nas jest coś winien (*panti ofeilonti hemin*, 11, 4)<sup>11</sup>. Jak widać z tego, Łukasz tam, gdzie chodziło o dziedzinę grzechów, uważał słowo „*ofeilo*” za synonim słowa *hamartano* i nie przypisywał mu żadnego specjalnego aspektu znaczeniowego.

Słowo *anomia* miało pierwotnie związek z prawem, w religijnym jednak kontekście tego okresu, który nas interesuje, stało się słowem o bardzo mocnym znaczeniu<sup>12</sup>. *Anomos* to zatem ten, który walczy z Bogiem, kto Jego przykazania ma za nic i ostentacyjnie postępuje inaczej, aniżeli one nakazują. Łukasz za Markiem unikał tego słowa, użył go tylko dwukrotnie, w obydwóch wypadkach w kontekście męki Jezusa: w przepowiedni męki jest to cytat z Iz 53, 12 o tym, że Jezus będzie zaliczony pomiędzy złoczyńców (22, 37; por. Mk 15, 28), w drugim zaś wypadku słowo *anomos* określa tych, którzy Jezusa przybili do krzyża i tak Go zamordowali (Dz 2, 23). Łukasz natomiast usunął słowo *anomia* (Mt 7, 23; por. Ps 6, 9), a użył słabszego *adikia* (13, 27) tam, gdzie była mowa o odrzuceniu Żydów, opuścił też wszystkie inne wypowiedzi, które spotykamy u Mateusza (13, 41; 23, 28; 24, 12), a w których słowo *anomia* występuje. Łukasz więc uważał *anomia* także za słowo najmocniejsze; przy jego pomocy wyraził swoją dezaprobatę i potępienie dla tych, którzy ukrzyżowali Jezusa; u niego słowo to nie wykazuje żadnego związku z prawem<sup>13</sup>.

Jak się wydaje, określenie grzeszników słowem *adikoi* jest określeniem synonimowym: występuje ono wprawdzie razem z *anomois* (por. Job 5, 22; Ez 21, 3 (TM w. 8)), ale ma o wiele słabsze znaczenie. Jego przeciwstawieniem jest *dikaioisyne*, sprawiedliwość, pojęta także jako zespół wszystkich zalet o charakterze religijnym i moralnym<sup>14</sup>. U Łukasza różne formy słowa *adikia* oznaczają najogólniej wszystkie wykroczenia przeciwko sprawiedliwości. Używając ich Łukasz mówił o zadawanej lub ponoszonej krzywdzie, o niewłaściwym postępowaniu, o niegodziwie zdobytej zapłacie za zdradę Jezusa (Dz 1, 18) i w ogóle o pieniądzach używanych na rzeczy niegodziwe (6, 9; 16, 11), a także o lu-

<sup>11</sup> Zob. E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser*, Göttingen 1960<sup>4</sup>, 111-134.

<sup>12</sup> W. Gutbrod, *Anomia*, TWNT 4, 1077-1084; I. de la Potterie, *Le péché, c'est l'iniquité*, w: I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965, 65-83; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Leipzig 1963<sup>2</sup>, 185-187. Por. też: R. Seeberg, *Die Sünden und die Sündenvergebung nach den ersten Brief des Johannes*, w: *Festschr. f. L. Ihmels*, 19-31; J. Herkenrath, *Sünde zum Tode*, w: *Festgabe F. Tillmann*, Düsseldorf 1950, 119-138; Lyonnet, *Péché*, 4, 87 n.; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964<sup>5</sup>, 83-85.

<sup>13</sup> Związek słowa *anomia* z prawem w całym NT stara się wykazać J. F. Walvoord, *Thirthy three Words for Sin in the New Testament*, „Bibliotheca Sacra” 100 (1943) 376-379.

<sup>14</sup> G. Schrenk, *Adikos*, TWNT 1, 150-163.

dziach niegodziwych. Poza ogólnymi określeniami ludzkich niegodziwości, czy niesprawiedliwości (13, 27; 18, 11; Dz 24, 15) mówi się tu o nieuczciwym ekonomie (16, 8), o tym, kto nawet w drobnej powierzzonej sobie rzeczy nie jest uczciwy, a więc tym bardziej byłby nieuczciwy, gdyby mu powierzyć większe dobra (16, 10), o nieuczciwym sędzi, który Boga się nie bał i nie liczył się z ludźmi (18, 6), wreszcie o Szymonie magu, który został nazwany przez Piotra apostoła „wiązką nieprawości” (Dz 8, 23; por. Iz 58, 6), bo chciał sobie kupić władzę udzielania Ducha Świętego. Jeśli słowo *adikia* wyrażało szeroki zakres przestępstw, to Piotrowe określenie nazywające Szymona *syndesmos adikias* ten zakres jeszcze zwielokrotnia. We wszystkich zatem wypadkach Łukasz za pomocą słowa *adikia* określał tylko pewien typ przestępstw, tych mianowicie, w których zachwiana została słusność, zgodność ze zwyczajami lub przepisami postępowania, zwłaszcza w sprawach zobowiązań materialnych lub finansowych. Mieści się w tym również opowiadanie o Szymonie magu, gdyż mowa w nim o zapłacie, choć słowo *adikia* przybiera tu już religijne znaczenie, podobnie zresztą jak w świecie hellenistycznym i w LXX.

Słowo *poneros* miało bardzo szerokie znaczenie i równocześnie wyrażało wielką siłę tego, co jest złe<sup>15</sup>. Pierwotny jego związek z określeniem ludzi biednych, którzy wszystkiego potrzebowali, a także na wszystko się wazyli, sprawił, że *poneros* było przeciwieństwem słowa *agathos* (Mt 5, 45) i *dikaios* (Mt 13, 49), a także słowa *chrestos*, które wyrażało dobre i szlachetne postępowanie<sup>16</sup>. Ono samo zaś, jakkolwiek było słowem ogólnym i prawie w każdym kontekście mogło być użyte, mówiło przede wszystkim o postępowaniu złym, nawet o czynieniu źle po to tylko, aby szkodzić. Gdy mówiło o osobach lub o rzeczach, wyrażało pochodzącą z natury ich złość, np. złość szatana, zupełne przeciwieństwo prawdy (np. 1 Kor 5, 8), związaną się z grzechem całkowite i bez reszty, np. faryzeuszów<sup>17</sup>. Słowo to jednak nie obejmowało tych, którzy popełniali wykroczenia przeciw Bogu, a których określano słowem *asebeis*<sup>18</sup>. Łukasz, poza ogólnymi wypowiedziami, słowem *poneros* określał złe duchy (7, 21; 8, 2; 11, 4. 26; 19, 12. 13. 15. 16) oraz ludzi (6, 22. 35; 11, 13. 29; por. w. 39; Dz 17, 5), np. złego człowieka, który „ze złego skarbcza wydobywa zło”, (przeciwstawił go człowiekowi dobremu 6, 45), złego niewolnika, który nie starał się zarobić powierzonymi sobie pie-

<sup>15</sup> G. Harder, *Poneros*, TWNT 6, 546-566.

<sup>16</sup> L. R. Stachowiak, *Chrestotes, ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart*, Freiburg 1957.

<sup>17</sup> Por. 11, 39; Walvoord, art. cyt., 386-388.

<sup>18</sup> R. Ch. Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids 1960, 242 n.; Walvoord, art. cyt., 374-376.

niędzmi (19, 22), a także złe czyny tetrarchy Heroda Antypasa (3, 19). Bóg jest dobry, szlachetny (*chrestos*, 6, 35) wobec ludzi, którzy źle postępują — zostali oni określani jako *acharistoi kai poneroi*. Związek tych dwóch określeń ze sobą wykazuje, że grzesznicy *poneroi* są także ludźmi, którzy nie mają i nie okazują wdzięczności nawet wobec Boga czyniącego im dobrze.

Słowo *kakia* i słowa od niego pochodne zwracają uwagę na jakiś brak, słabość lub wadę, powodując, iż rzecz, o której mowa, staje się nieprzydatna do tego, do czego miała służyć, a w tym znaczeniu nie jest dobra, tzn. jest zła. Przymiotnik *kakos* przeciwstawiał się więc przymiotnikowi *agathos*. Słów pochodnych od „*kakos*” używano do określenia nieszczęść i cierpień zarówno dotykających poszczególne osoby jak i całą społeczność, względnie naród<sup>19</sup>. Łukasz słowem *kakia* określił grzech Szymona maga (Dz 8, 22). Dalsze wyjaśnienia wskazują, że uważał go za grzesznika, którego serce nie jest prawe wobec Boga (por. Ps 77, 37), który jest jak żółć gorzka i jak „wiązka nieprawości”, którego więc jak bałwochwalcę należy osądzić (por. Pwt 29, 17). Nie jest on zdalny do tego, by przyjąć wiarę, chrzest i Ducha Świętego, a potem zbawienie, chyba że będzie żałował za swój grzech i będzie się modlił o to, by Bóg mu go odpuścił.

Łukasz miał szeroki wachlarz słów, które mówiły o grzechach i o grzesznikach; te słowa charakteryzowały ich z różnych punktów widzenia. Najszersze znaczenie miały dwa spośród nich: *anemoi* i *poneroi*, a obydwa mówiły o najcięższych wykroczeniach; gdy jednak pierwsze z nich kładło nacisk na walkę z Bogiem, drugie ten zakres wyłączało; gdy drugie raczej miało tendencję do zmieszczenia się w kontekście społecznym, pierwsze podkreślało złośliwość postępowania przede wszystkim w tej dziedzinie, która religią jest objęta, etyką i moralnością; nie dotyczyło ono wyłącznie religii, gdyż to był zakres słowa *asebes*, którego u Łukasza się nie spotyka. Zobowiązania najogólniej pojęte obejmowało określenie *adikoi*, gdy jednak ono raczej zwracało uwagę na prawa, zwyczaje i słuszność, to słowo *ofeletai* wyrażało przede wszystkim zobowiązania finansowe; to ostatnie określenie w judaistycznym okresie najdoskonalej wyrażało cały stosunek grzesznika do Boga, choć równocześnie przy najbardziej ogólnym podziale ludzi na sprawiedliwych i grzeszników, tych ostatnich najlepiej określało słowo *adikoi* (np. Dz 24, 15). *Kakoi* wreszcie z innego aspektu ujmowało grzeszników. Gdy poprzednie tylko określały ich w zależności od zakresu, rodzaju, a nawet ciężkości przewinień, *kakoi* mając na uwadze przede wszystkim rodzaj przewinienia mówiło o nieprzydatności do bliższego nawiązania kontaktu z Bogiem; pod tym kątem widzenia było ono mocniejsze od

<sup>19</sup> W. Grundmann, *Kakos*, TWNT 3, 470-487.

wszystkich innych słów oznaczających grzechy i grzeszników, ale słabsze od słowa *anomoi*; to ostatnie nawiązania kontaktu z Bogiem w ogóle nie uwzględniało.

Łukasz opuścił katalog grzechów, jaki dwaj inni synoptycy podali (Mk 7, 21-22; Mt 15, 19), sam natomiast w przypowieści o faryzeuszu i celniku podał maleńki zestaw tego, co oni potępiali i co zalecali wykonywać (18, 11-12). Owych nakazów, jak wiemy, Jezus nie zaakceptował, sam natomiast kładł nacisk na zachowywanie Bożych przykazań, których kilka wyliczył w rozmowie z bogatym młodzieńcem (18, 20).

O tym jak Łukasz patrzył na grzech i jaką treść w nim widział, informuje nas znaczenie najbardziej popularnej u niego nazwy — słowa *hamartia*.

Słowo *hamartia* i *hamartolos* jak u współczesnych<sup>20</sup>, tak samo i u Łukasza było słowem najczęściej używanym na określenie grzechu i grzesznika. Łukasz użył go tam, gdzie Mateusz mówił o celnikach (6, 32; Mt 5, 46) i o poganach (6, 33; Mt 5, 47). Grzesznikami (*hamartoloi*, 24, 7) nazwał też tych samych, których później określił jako ludzi bezbożnych (*anomoi*, Dz 2, 23), a którzy ukrzyżowali Jezusa. Z tego jednak nie wynika, że wspomnianych ludzi uważał za grzeszników. Łukasz bowiem nie wszystkim celnikom przypisywał złe postępowanie (por. np. 18, 9-14), i nie wszystkich potępiał, bo nawet sam kiedyś do nich należał. Trzeba więc przypuszczać, że Łukasz w tych miejscach, gdzie nazywa celników i pogan grzesznikami, za swoim źródłem powtarza określenia współcześnie używane przez Żydów. Nic też nie mówi u niego zestawienie obok siebie celników i grzeszników (5, 30; 7, 34; 15, 1) ani przeciwstawienie grzeszników i sprawiedliwych (5, 32).

Na podstawie historii możemy stwierdzić, że słowo „*hamartano*” wyrażało przede wszystkim myśl o pobłądzeniu. Gdy pierwotnie przy treści świeckiej to pobłądzenie i na jego skutek niedotarcie do zamierzonego celu mogło nastąpić zarówno z winy człowieka jak i bez jego winy, to w okresie hellenistycznym i w treści związanej z moralnością, ten, który zgrzeszył, zawsze był winien. Minięcie się z celem, jakim jest wypełnienie woli Bożej wyrażonej w przykazaniach, jest zatem istotą grzechu określonego jako *hamartia*<sup>21</sup>. Do tego znaczenia mogły dochodzić różne aspekty uboczne, których kilka spotykamy w Septuagincie. U Łukasza takim właśnie aspektem jest przyjęte od Marka (2, 17; por. Mt 9, 12-13) przyrównanie grzeszników do chorych (5, 31-32), a grzechów do brudu, który należy zmyć (np. 3, 3; Dz 3, 19); treść zaś poprzednio omówionych

<sup>20</sup> Hey, art. cyt., 1.

<sup>21</sup> Por. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1952, I, 284-287; Lohmeyer, dz. cyt., 111-134; Trench, dz. cyt., 239-242; Lyonnet, *Péché*, 486.

słów oznaczających grzechy i grzeszników, to także tylko aspekty podstawowego znaczenia słowa *hamartia*.

Z zestawienia tych wszystkich znaczeń ze sobą wynika, że każdy grzech jest wykroczeniem przeciw Bogu niezależnie od tego, czy bezpośrednio przeciw Niemu jest skierowany, czy też przeciw ludziom; wola Boża, której zaprzeczeniem jest grzech, obejmuje bowiem nie tylko sprawy z Bogiem związane, ale także stosunki międzyludzkie. Obydwa te aspekty wynikają ze znaczeń pojęć wyrażających grzech; obydwie też one obejmują szeroki wachlarz możliwości od braku wymaganych zalet po najbardziej ostre wystąpienia. Wszystko to najbardziej ogólnie zostało wyrażone na dwa sposoby: w obrazie marnotrawnego syna i w słowie *hamartia*, choć przypowieść kładzie nacisk raczej na opuszczenie Boga i nie liczenie się z jego wolą, słowo zaś na pobłądzenie, a na skutek tego niedojście do Boga. W obydwóch przypadkach pokuta nawróceniem do Boga być musi.

### III

Koncepcja grzechu jako długu wobec Boga była rozpowszechniona u współczesnych Żydów i była wyrazem prawnego ujęcia całego stosunku człowieka do Boga. Zgodnie z takim ujęciem popełniając grzech człowiek zaciągał u Boga dług, który mógł wyrównać i spłacić przez dobre uczynki. Jeśli zaś Bóg w swojej łaskawości grzechy daruje, wtedy jak przez anulowanie długów, poprawia się tylko stosunek człowieka w tym wypadku do Boga, który nazwalibyśmy zewnętrznym, w niczym natomiast nie zmienia się strona duchowa człowieka. Pierwsze ślady ujmowania grzechu jako długu spotykamy w LXX, gdzie słowa *afiemi* dotychczas używanego na oznaczenie uwolnienia rzeczy lub osób od pewnych obowiązków i ciężarów, zaczęto używać do wyrażenia odpuszczenia grzechów. Tak się to potem przyjęło, że w późniejszej literaturze na określenie odpuszczenia grzechów używano niemal wyłącznie słowa *afiemi*, z rozpowszechnieniem się jednak równocześnie zatracalo ono właściwą sobie pierwotną prawną treść. U Łukasza, tak samo jak i u innych autorów ksiąg NT słowo to występuje na określenie odpuszczenia grzechów prawie wyłącznie, wydaje się też, że nie wyraża ono już żadnego powiązania z prawem ani koncepcją grzechu jako długu wobec Boga<sup>22</sup>. Wskazują na to przede wszystkim te wypowiedzi, w których występuje połączenie słów wyrażających nawrócenie się: *metanoeo*, *epistrefo* lub ich synonimy, ze słowami mówiącymi o przebaczeniu

<sup>22</sup> O grzechu jako długu zob. L y o n n e t, *Péché*, 486 n.; t e n ż e, *De peccato*, 58-60.



grzechów, a więc z *afiemi* lub z jego synonimami. Połączenie takie u Łukasza występuje kilka razy.

Pierwsza wypowiedź z tym połączeniem dotyczy sytuacji, gdy ktoś zawini (*hamartano*) wobec nas — jeżeli żałuje on za swoje przewinienie (*metanoeo*), wtedy jak Jezus polecił, należy mu przebaczyć (*afiemi*); polecenie to jest tak ważne, że gdyby się zdarzyło, że ktoś nawet siedem razy dziennie zawiniłby wobec nas (*hamartano*) i tyleż razy zwróciłby się do nas (*epistrefo*) i mówił, że żałuje (*metanoeo*), należy mu przebaczyć (*afiemi*, 17, 3-4). W mowie po uzdrowieniu chromego Piotr zachęcał, żeby jego słuchacze pokutowali (*metanoeo*) i nawrócili się (*epistrefo*) po to, aby ich grzechy (*hamartia*) zostały zgładzone (*exaleifo*, Dz 3, 19). Dalej zaś Piotr wskazywał, że Bóg przysłał swojego Syna na świat, aby On ludziom błogosławił, a skutkiem tego by nawrócili się (*apostrefo*) od swoich grzechów (*poneria*, Dz 3, 26). Wreszcie tenże Piotr apostoł wobec Sanhedrynu stwierdził, że Bóg wywyższył Jezusa, aby „dać Izraelowi nawrócenie (*metanoia*) i odpuszczenie grzechów” (*afesis hamartion*, Dz 5, 31).

Wypowiedzi te wskazują, że Bóg odpuszcza ludziom grzechy tylko wtedy, gdy człowiek nawróci się i za swoje przewinienia żałuje. Gdy pierwszy z tych tekstów najwyraźniej uwydatnia żal, trzeci z nich zwraca uwagę na działalność Boga zmierzającą do tego, aby ludzie odwrócili się od swych grzechów. Wprawdzie przebaczenie grzechów wspomniano wyraźnie tylko w ostatniej wypowiedzi, ale i w drugiej ku temu tylko działalność Boga i czynność człowieka zmierzały. Zachęta Piotra obydwie te aspekty jednakowo ma na uwadze. W żadnej z tych wypowiedzi nie występuje myśl o wyrównaniu długu przez spełnianie dobrych uczynków, na co judaistyczna teologia kładła tak silny nacisk<sup>23</sup>.

Odpuszczenie grzechów u Łukasza zostało wspomniane w związku z chrztem Jana Chrzciciela (3, 3) i chrześcijańskim (Dz 22, 16), w połączeniu nawrócenia się z chrztem (Dz 2, 38), przy wzmiankach o samym nawróceniu się (24, 47; Dz 5, 31), o wierze (5, 20; Dz 10, 43; 26, 18), o miłości<sup>24</sup> oraz o zbawieniu (1, 77). Poza tymi wypowiedziami, które mają charakter ogólny, jeden był tylko wypadek, kiedy Łukasz mówił o nieodpuszczeniu grzechów; była to powtórzona za innymi synoptykami wypowiedź Jezusa o tym, który by bluźnił przeciwko Duchowi Świętemu<sup>25</sup>. We wszystkich innych wypadkach Łukasz tylko odpuszczenie grzechów ma na uwadze.

<sup>23</sup> B o n s i r v e n, dz. cyt., 104 n.

<sup>24</sup> Łk 7, 47. Zob. H. S c h ü r m a n n, *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969, 1, 436-438 i cytowaną tam literaturę.

<sup>25</sup> Łk 12, 10; por. Mk 3, 29; Mt 12, 32. Zob. M. G. C o r d e g o, *Las diversas clases de pecados en la Biblia*, w: XVIII, SBE, 70-75; G r e l o t, art. cyt., 35 n.

Odpuszczenia grzechów nie można otrzymać<sup>26</sup>, zanim ktoś nie będzie za nie żałował i nie nawróci się: dwa te pojęcia Łukasz wyraził słowami *metanoein* i *epistrefein*. Ku przeszłości jest skierowane słowo *metanoein*. Jest to synonim *epistrefein* i często występuje razem z nim (u Łk: 17, 4; Dz 3, 19; 26, 20), wyraża jednak negatywny stosunek do tego, co było dotychczas, zwłaszcza do uczynków, przez które przekroczona została wola Boża<sup>27</sup>. Łukasz wspominał takich, którzy nie potrzebują pokuty (15, 7), w innym jednak wypadku poza ogólnymi wypowiedziami zwraca uwagę na: tych, którzy do pokuty nakłaniali, a więc na Jana Chrzciciela (Dz 13, 23; 19, 4), Jezusa (5, 32), Jonasza (11, 32), kogoś ze zmarłych (16, 30) i Pawła apostoła (Dz 17, 30), oraz na sposób przeprowadzenia pokuty: chrzest Jana Chrzciciela (3, 3), siedzenie w worach i popiele (10, 13); przede wszystkim jednak na cel pokuty i na jej skutki. Ostrzegając zatem, że jeżeli ludzie nie będą pokutowali, wszyscy zginą podobnie jak ci, których zamordowano w świątyni (13, 3), lub ci, których przywaliła wieża Siloam (13, 5). Pokuta ma na celu nawrócenie się do Boga (Dz 20, 21) i uwierzenie w Jezusa Chrystusa (Dz 19, 4), co łącznie zostało określone jako „życie” (Dz 11, 18); po pokucie powinien nastąpić chrzest (Dz 2, 38), a później postępowanie, w którym uwidocznia się jej owoce (3, 8; Dz 26, 20).

Wyliczone tu wypowiedzi mają na uwadze taką pokutę i takie nawrócenie się, których skutkiem będzie akceptacja Ewangelii i przystąpienie przez chrzest do grona wiernych Chrystusa w Kościele. Pozostałe wypowiedzi tego nastawienia nie mają, dlatego, jak się wydaje, odnoszą się do tych, którzy już się nawrócili, ale po chrzcie ponownie zaczęli grzeszyć<sup>28</sup>. Oni także dzięki pokucie będą mogli otrzymać odpuszczenie grzechów (17, 3. 4). Piotr apostoł zwrócił uwagę, że może je otrzymać ten, kto o nie Boga prosi (Dz 8, 22), Jezus jednak zapewnił, że w niebie aniołowie i Bóg więcej się będą cieszyli z pokuty jednego grzesznika, aniżeli z wielu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują pokuty (15, 7. 10).

<sup>26</sup> O odpuszczeniu grzechów według poglądów judaistycznych zob. B o n s i r v e n, dz. cyt., 92-105. Por. H. L. S t r a c k, P. B i l l e r b e c k, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, I, 165-172. O odpuszczeniu grzechów w NT zob. W o r d e n, art. cyt., 65-79, 115-127; G r e l o t, art. cyt., 34-37.

<sup>27</sup> J. B e h m, E. W ü r t h w e i n, *Metanoeo*, TWNT 4, 972-1004; zob. też E. R o c h e, *Pénitence et conversion dans l'Évangile et la vie chrétienne*, „Nouvelle Revue Théologique” 89 (1957) 115-124.

<sup>28</sup> A. K i r c h g ä s s n e r (*Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Freiburg 1950, 216, uważa, że NT nie wspomina o odpuszczeniu grzechów poza chrztem. O odpuszczeniu grzechów w ST i w pierwotnym Kościele mówi: W o r d e n, art. cyt., 75-79, 115-127. Zob. też R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sitliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962<sup>2</sup>, 11-18; E. L i p i ń s k i, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969.

Słowo *epistrefein* u Łukasza, tak samo jak i współcześnie, było w ogólnym użyciu i miało szeroki wachlarz znaczeniowy<sup>29</sup>, od zwykłego nawrócenia się (np. 17, 31; Dz 9, 40) do przyjęcia nauki Chrystusowej; nawrócenie obejmuje również stronę moralną, a więc zaprzestanie grzeszenia i żal za te niewłaściwe uczynki, które zostały już popełnione. Czasownik *epistrefein* lub *apostrefein*, zwracał uwagę nie tyle na przeszłość i na to, co w niej miało miejsce, ile na przyszłość, na to, by postępowanie, które w niej nastąpi, było lepsze od tego z przeszłości. Ta myśl zawarta jest w poleceniu przebaczenia bratu tyle razy, ile razy nawróci się i wyzna swoje wobec nas przewinienia (17, 4), w przepowiedzianym przyszłym, bo dopiero po zaparciu mającym nastąpić nawróceniu się Piotra (22, 32), w nawróceniu się Żydów, którzy słuchali przemówienia Piotra po uzdrowieniu chromego (Dz 3, 19. 26), a także w całej misyjnej działalności Pawła (Dz 26, 20); w tym ostatnim wypadku chodziło równocześnie o przyjęcie wiary i o pokutę przejawiającą się w dalszym chrześcijańskim życiu.

Zaznaczony przy słowie *metanoeo* podział można zauważyć również w określeniach mówiących o odpuszczeniu grzechów: prawie zawsze Łukasz używał słowa ogólnego *afiemi*, które można było odnieść zarówno do sakramentalnego odpuszczenia grzechów, jak i do tego, które miało miejsce po chrzcie, spotyka się jednak u niego również słowa *exaleifo* i *apolouo*, które tylko z chrztem były związane.

Piotr w mowie po uzdrowieniu chromego zachęcał Żydów do nawrócenia się i do pokuty po to, aby ich grzechy mogły być zgładzone (Dz 3, 19). Zgładzenie grzechów wyrażone słowem *exaleifo* podsuwało myśl o zmyciu wodą pisma (Lb 5, 23) i tego, co w księdze zostało napisane (Wj 32, 32-33; Ps 69, 29; Kol 2, 14; Ap 3, 5), o zmyciu tak całkowitym, jak zagłada ludzi i wszystkiego co żyło na ziemi spowodowana potopem (Rdz 7, 14. 23; 9, 15; Syr 44, 18), jak zaginięcie rodu, czego tak bardzo obawiali się wszyscy semici (np. Sdz 21, 17; Syr 39, 9), i jak otarcie łez (Ap 7, 17; 21, 4), po którym następuje radość. O podobne zgładzenie grzechów prosili między innymi autorowie Psalmów (51, 1; 109, 14), prorocy Izajasz (43, 25) i Jeremiasz (18, 23), oraz żołnierze Judy Machabeusza (2 Mch 12, 42).

Używając słowa *apolouo* Paweł przypomniał swój własny chrzest, przy czym miał na uwadze sposób udzielenia chrztu, tj. obmycie wodą, oraz skutek chrztu — odpuszczenie grzechów<sup>30</sup>. Obmycie wodą, było symboliczną czynnością; dzięki niej zmyty został brud z ciała, a to obrazowo przedstawiało i symbolizowało oczyszczenie duszy z grzechów.

<sup>29</sup> G. Bertram, *Strefo*, TWNT 7, 714-729.

<sup>30</sup> F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931<sup>2</sup>, 157. Zob. też A. Oepke, *Louo*, TWNT 4, 297-309.

Słowo *afiemi* w formie rzeczownikowej *afesis* u Łukasza częściej się spotyka, aniżeli we wszystkich innych księgach NT<sup>31</sup>; w formie czasownikowej słowo to może mówić o opuszczeniu czegoś lub odseparowaniu się osób, np. członków rodziny od siebie (np. 18, 29), przede wszystkim jednak wprowadza myśl o przyzwoleniu, zwłaszcza gdy łączy się ono z łaskawością tego, kto przyzwala i z korzyścią tego, kto o pozwolenie zabiega. Może więc mówić o pozostawieniu wielu rzeczy, a nawet całej swojej własności (18, 28), pomijaniu tego, co jest najważniejsze w Prawie Mojżeszowym (Mt 23, 23), przykazań Bożych (Mk 7, 8) i podstawowych nauk o Chrystusie (Hbr 6, 1), może mówić o zapomnieniu pierwszej miłości do Chrystusa (Ap 2, 4), najlepiej jednak wyraża ono ulgi, jakie miał przynosić ze sobą rok jubileuszowy, myśl o uchyleniu kary za wykroczenia, a przede wszystkim o przebaczeniu przez Boga przewinień i grzechów<sup>32</sup>. Kiedy słowo to zagubiło swój pierwotny prawny charakter, wyrażało już tylko wielką łaskawość Boga<sup>33</sup>, który cieszy się z tego, że ludziom czyni dobrze<sup>34</sup>.

#### IV

Dzieła św. Łukasza we współczesny świat wniosły nowe myśli na temat grzechu. W świat hellenistyczny wprowadziły one stwierdzenie, że grzech jest czymś realnym i że trzeba się liczyć z jego istnieniem; on nie wynika z nieświadomości czy błędu, ale jest zaprzeczeniem tego wszystkiego, co zostało objęte wolą Bożą wyrażoną w przykazaniach. W świat semicki pisma Łukasza wniosły pewne otrzeźwienie: podkreśliły one znaczenie Bożych przykazań, a przekreśliły wartość decyzji żydowskich uczonych w kwestii tzw. rytualnej nieczystości — podobnie zresztą jak inne synoptyczne ewangelie, a przede wszystkim pierwsza z nich ewangelia św. Mateusza. Koncepcja natomiast grzechu jest u Łukasza wyraźniejsza niż u innych autorów NT: grzech nie grozi każdemu człowiekowi i w każdej chwili jego życia, nie jest on wystąpieniem czło-

31 R. Bultmann, *Afiemi*, TWNT 1, 506-509; Lohmeyer, dz. cyt., 111-134. O dyskusji na temat różnicy pomiędzy słowami *afesis* i *paresis* zob. Trench, dz. cyt., 114-119.

32 Łk 1, 77; 5, 21; 11, 4; Dz 13, 38; por. Łk 17, 49. Łk 5, 24 podkreśla, że Chrystus Pan ma również władzę odpuszczania grzechów; por. Dz 3, 38.

33 U Łukasza przebaczenie grzechów jest wyrazem Bożego miłosierdzia; zob. F. Gryglewicz, *Bóg i jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, 25 n.

34 Na temat znaczenia hebrajskich słów wyrażających odpuszczenie grzechów zob. O. G. de la Fuente, *Aspectos de la remision del pecado en el Antiguo Testamento*, w: *XVIII SBE*, 134-143.

wieka do walki przeciw Bogu, ale nie jest też wobec Boga długiem, którego można się pozbyć przez nazbieranie odpowiedniej ilości dobrych uczynków. U Łukasza grzech, jest to przekroczenie Bożej woli, a przez to pobłądzenie i opuszczenie miłującego ojca; kto grzeszy, sam przez to najbardziej cierpi. Człowiek jednak nie może pozostawać pod ciężarem grzechu, Łukasz więc bardzo mocno podkreślił możliwość przebaczenia grzechów; więcej on o tym mówi i wyraźniej, aniżeli ktokolwiek w innych księgach NT. Uwidoczniona przy tym została szansa całkowitego zgładzenia grzechów i wielka radość Boga, gdy grzesznik nawróci się i pokutuje, a On grzechy przebaczyć może. Łukasz nie był teologiem, nie zajmował się pytaniami, którymi się współcześnie interesowali przede wszystkim Żydzi, a więc nie mówił o tym, skąd pochodzi grzech i nie obwinał nim Adama ani rodziców, nie mówił o ludziach, którzy byli bez grzechu (Żydzi za takiego uważali np. Abrahama), o możliwości odpuszczenia grzechów po śmierci człowieka, soteriologiczny zaś charakter męki Jezusa w jego ujęciu jest bardzo słabo widoczny<sup>35</sup>. Łukasz nie patrzył na grzech, jak Paweł jako na moc zagrażającą życiu religijnemu wszystkich ludzi, nie twierdził, jak Jan apostoł, że każdy grzech jest zbrodnią wobec Boga (1 J 3, 4) — jego jednak ujęcie grzechów, a przede wszystkim nauka o ich przebaczeniu, wносиły pokój w codzienne życie wiernych.

VOCABULAIRE DE SAINT LUC  
CONCERNANT LES PECHES ET LEUR REMISSION

R é s u m é

L'examen des significations des mots dont Luc appelait les pécheurs: *ofetai*, *anomoi*, *adikoi*, *peneroi*, *acharistoi* et encore qu'il utilisait pour définir les péchés: *kakia*, *hamartia*, permet de préciser ce que Luc comprenait par péché; c'était un vaste éventail de manquements à Dieu, concernant Dieu lui-même et embrassant les rapports entre les humains. Le vocabulaire concernant la rémission des péchés, *metanoeo*, *epistrefo* et *afiemi*, prouve que Luc ne considère pas le péché en tant que dette envers Dieu; les péchés ne sauraient être remis qu'à ceux qui regrettent et se convertissent. Il en est ainsi pour le baptême (*apolouo*) et pour la rémission des péchés accomplis après le baptême. La rémission est entière (*axaleifo*), ce qui montre une suprême clémence de Dieu éprouvant de la joie à faire du bien aux hommes. Luc apporta au monde hellénique l'idée du péché avec lequel il nous faut compter et, soulignant l'importance des commandements de Dieu, rendit plus lucide la conception sémite du péché. Sa façon de considérer le péché et principalement l'oubli des péchés qu'il professait amenèrent la paix dans la vie quotidienne des fidèles.

<sup>35</sup> F. Gryglewicz, *Znaczenie Jezusowej męki w ujęciu św. Łukasza*, RTK 17 (1970) z. 1, 31-42; por. J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27)*, „New Testament Studies” 19 (1972-73) 38-64.