

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

s. Katarzyna Jingzhen Wu

**Warunkowy czy bezwarunkowy charakter
przebaczenia Bożego i ludzkiego
w Nowym Testamencie**

Praca doktorska
napisana na seminarium naukowym z teologii biblijnej
pod kierunkiem ks. dr. hab. Stanisława Wronki

Kraków 2022

Opis bibliograficzny

s. Katarzyna Jingzhen Wu, *Warunkowy czy bezwarunkowy charakter przebaczenia Bożego i ludzkiego w Nowym Testamencie*, praca doktorska napisana na seminarium naukowym z teologii biblijnej pod kierunkiem ks. dr. hab. Stanisława Wronki, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2022, 228 stron.

Abstrakt

Praca podejmuje kwestię warunkowości przebaczenia, odpuszczenia grzechów ze strony Boga, Chrystusa i człowieka. Przeanalizowane zostały wszystkie teksty Nowego Testamentu, w których pojęcie przebaczenia zostało wyrażone przy pomocy terminów ἀφίημι, ἄφεσις, πάρεσις, χαρίζομαι i ἀπολύω. Istnieją teksty mówiące o zatrzymaniu grzechów, a większość tekstów zawiera warunki przebaczenia: nawrócenie, chrzest, wiara, modlitwa, namaszczenie olejem, wyznanie grzechów. Są też teksty ogólne, w których przebaczenie wydaje się bezwarunkowe, ale trzeba je rozumieć w kontekście innych wypowiedzi. Przebaczenie jest darmowe i Bóg, Chrystus uczynili wszystko, aby uwolnić człowieka od grzechu i jego następstw i są zawsze gotowi mu przebaczyć. Grzesznik musi się jednak na przebaczenie Boże i ludzkie otworzyć, uznać swą winę i skierować w stronę dobra. Inaczej zło nie zostanie usunięte z jego serca.

Słowa kluczowe

Nowy Testament, Bóg, Jezus Chrystus, człowiek, przebaczenie, odpuszczenie, grzech, warunek, kara, nawrócenie, chrzest, wiara, modlitwa, namaszczenie olejem, wyznanie grzechów, ἀφίημι, ἄφεσις, πάρεσις, χαρίζομαι, ἀπολύω.

Spis treści

Wykaz skrótów	5
Bibliografia	7
Wstęp	31
Rozdział 1. Terminologia grecka oznaczająca przebaczenie grzechów	37
1.1. Ἀφίημι, ἄφεσις	37
1.2. Πάρεσις	42
1.3. Χαρίζομαι	44
1.4. Ἀπολύω	46
Rozdział 2. Grzechy nieodpuszczone	50
2.1. Błuznierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31–32 Mk 3,28–30 Łk 12,10)	50
2.2. Grzechy zatrzymane (J 20,23)	66
2.3. Grzech ukarany (2 Kor 2,5–11)	74
Rozdział 3. Nawrócenie i chrzest a przebaczenie	79
3.1. W nauczaniu Jana Chrzciciela (Mk 1,4 Łk 3,3)	79
3.2. W nauczaniu Jezusa	87
3.2.1. Mk 4,12	87
3.2.2. Mt 18,21–22 Łk 17,3–4	92
3.2.3. Łk 24,47.....	96
3.3. W nauczaniu Piotra i Pawła	99
3.3.1. Dz 2,38	99
3.3.2. Dz 5,31	102
3.3.3. Dz 8,22	104
3.3.4. Kol 2,13.....	106
Rozdział 4. Przebaczenie Boże a przebaczenie ludzkie	112
4.1. W modlitwie (Mt 6,12 Łk 11,4 Mk 11,25–26)	112
4.2. W napomnieniu mądrościowym (Łk 6,37)	118
4.3. W przypowieści (Mt 18,23–35	122
4.4. W parenezie (Ef 4,32 Kol 3,13)	126

Rozdział 5. Inne akty a przebaczenie	132
5.1. Wiara	132
5.1.1. Mt 9,1–8 Mk 2,1–12 Łk 5,17–26	132
5.1.2. Łk 7,36–50	143
5.1.3. Dz 10,43	149
5.1.4. Dz 13,38	153
5.1.5. Dz 26,18	156
5.1.6. Rz 3,25	159
5.1.7. Rz 4,7	164
5.2. Modlitwa, namaszczenie i wyznanie grzechów	170
5.2.1. Jk 5,15	170
5.2.2. 1 J 1,9	178
Rozdział 6. Przebaczenie bez wymienionych warunków	185
6.1. Przebaczenie z krzyża oprawcom (Łk 23,34)	185
6.2. Przebaczenie z miłosierdzia Boga (Łk 1,77)	190
6.3. Przebaczenie w Chrystusie	194
6.3.1. Mt 26,28)	195
6.3.2. Ef 1,7 Kol 1,14	198
6.3.3. Hbr 9,22	204
6.3.4. Hbr 10,18	209
6.3.5. 1 J 2,12	211
Zakończenie	218

Wykaz skrótów

- AB – The Anchor Bible
- BECNT – Baker Exegetical Commentary on the New Testament
- BPT^h – „Biblica et Patristica Thoruniensia”
- CT – „Collectanea Theologica”
- Hermeneia – Hermeneia A Critical and Historical Commentary on the Bible
- ICC – International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the
- KKK – *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, tłum. K. Bardski i inni (PSB 17), Warszawa 2001
- LXX – *Septuaginta*
- NAC – The New American Commentary
- NICNT – The New International Commentary on the New Testament
- NKBNT – Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament
- NKBST – Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament
- OBT – Opolska Biblioteka Teologiczna
- Paideia – Paideia Commentaries on the New Testament
- PNTC – The Pillar New Testament Commentary
- PSB – Prymasowska Seria Biblijna
- PŚNT – Pismo Święte Nowego Testamentu
- RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”
- STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, wyd. 2, Poznań–Warszawa 1982
- SPS – Sacra Pagina Series
- SS – „Scriptura Sacra”
- STHSO – „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”
- TDNT – *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. G. W. Bromiley, t. 2, Grand Rapids 2000
- TNTC – Tyndale New Testament Commentaries

- VV – „Verbum Vitae”
WBC – Word Biblical Commentary

Sigła biblijne według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5 na nowo opracowane i poprawione, Poznań 2002.

- cz. – część
Chr. – Chrystus
in. – inny
itd. – i tak dalej
np. – na przykład
nr – numer
ok. – około
oprac. – opracował
por. – porównaj
red. – redaktor, redakcja
s. – strona
św. – święty
t. – tom
tłum. – tłumaczył/a, tłumaczenie
w. – werset, wiek
wyd. – wydanie
z. – zeszyt
zob. – zobacz

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Biblijne

Biblia Hebraica Stuttgartensia, red. K. Elliger, W. Rudolph, wyd. 5 poprawione, Stuttgart 1997.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, red. A. Rahlfs, Editio minor, duo volumina in uno, Stuttgart 1979.

Novum Testamentum graece, red. B. i K. Aland, J. Karavidopulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, wyd. 27 poprawione, Stuttgart 1998.

The Greek New Testament, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, wyd. 4 poprawione, Stuttgart 1998.

Nowy Testament grecki i polski (Nestle–Aland, *Novum Testamentum graece*, wyd. 28 poprawione, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5), red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017.

Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski (PSB 1), Warszawa 1995.

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, red. R. Gryson, wyd. 4 poprawione, Stuttgart 1994.

Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami, przełożył, przypisami i wstępem opatrzył R. Popowski (PSB 37), Warszawa 2013.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 4, Poznań 1984; wyd. 5 na nowo opracowane i poprawione, Poznań 2002.

Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.

Pismo Święte Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem [Biblia Paulistów], oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami [Biblia Poznańska], oprac. zespół pod red. M. Petera, M. Wolniewicza, wyd. 3, t. 1–4, Poznań 1991–1994.

Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa 2018.

1.2. Pozabiblijne

- Philo, *The Works complete and unabridged*, New updated edition, tłum. C. D. Yonge, Peabody 1997.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 1–2, Warszawa 1997.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1992.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego Qumran – Wadi Murabba‘at – Masada – Nachal Chewer*, wyd. 2 poprawione i uzupełnione (Biblioteka Zwojów Tło Nowego Testamentu 5), Kraków 2000.
- The Old Testament Pseudepigrapha*, red. J. H. Charlesworth, t. 1–2, New York 1983–1985.
- Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, tłum. A. Kondracki i inni (PSB 13), Warszawa 1999.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, wyd. 2 uzupełnione i poprawione, Kraków 1998.

2. Komentarze

- Adamczewski B., *List do Filemona, List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 12), Częstochowa 2006.
- Abogunrin S. O., *Ewangelia według św. Łukasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, tłum. M. Kulikowska, Warszawa 2000, s. 1239–1301.
- Aletti J.-N., *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*, tłum. R. Torti (Scritti delle Origini Cristiane 12), Bologna 1994.
- Allen D. L., *Hebrews* (NAC 35), Nashville 2010.
- Arndt W. E., *The Gospel according to St. Luke* (Bible Commentary), St. Louis 1956.
- Attridge H. W., Koester H., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia 1989.
- Barclay W., *List św. Jakuba*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 1980.
- Barth M., *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on chapters 4–6* (AB 34A), London 2008.
- Barrett C. K., *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentaries), London 1986.
- Barrett C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, (ICC), t. 1, Edinburgh 1998.
- Barrett C. K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, wyd. 2, Philadelphia 1978.

- Barton J., Muddiman J., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford–New York 2001.
- Baugh S. M., *Ephesians. Exegetical Commentary*, Bellingham 2015.
- Best E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Ephesians*, Edinburgh 1998.
- Blomberg C. L., *Matthew* (NAC 22), Nashville 1992.
- Bock D. L., *Luke 1:1–9:50* (BECNT), Grand Rapids 1994.
- Bock, D. L., *Luke 9:51–24:53* (BECNT), Grand Rapids 1996.
- Bovon F., *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia), Minneapolis 2002.
- Bovon F., *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia), Minneapolis 2013.
- Bovon F., *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53* (Hermeneia), Minneapolis 2012.
- Bożemska R., *List do Rzymian*, tłum. H. Langkammer, Lublin 1999.
- Brodie T. L., *The Gospel according St. John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993.
- Brown R. E., *The Gospel according to John (XIII–XXI). Introduction, translation, and notes* (AB 29), Garden City 1970.
- Brown R. E., *The Epistles of John, translated, with introduction, notes, and commentary* (AB 30), Garden City 1984.
- Brown R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, London–Garden City 1977.
- Bruce F. F., *Commentary on the Book of the Acts. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NICNT), Grand Rapids 1986.
- Bruce F. F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (NICNT), Grand Rapids 1990.
- Bruce F. F., *Romans. An Antroduction and Commentary* (TNTC 6), Downers Grove 1985.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza. Wstęp przekład z oryginału, komentarz* (NKBST 22.1–3), Częstochowa 2010, 2014, 2019.
- Butler J. G., *Mark* (Analytical Bible Expositor), Clinton 2008.
- Cockerill G. L., *The Epistle to the Hebrews* (NICNT), Grand Rapids 2012.
- Collins A. Y., *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007.
- Collins R. F., *Second Corinthians* (Paideia), Grand Rapids 2013.
- Conzelmann H., *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia), Minneapolis 1987.
- Cranfield C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), t. 1–2, Edinburgh 1987–1989.
- Davies W. D., Allison Jr. D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 1 Introduction and Commentary on Matthew 1–7 (ICC), London 2004.

- Davies W. D., Allison Jr. D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 2 Commentary on Matthew 8–18 (ICC), Edinburgh 1991.
- Davies W. D., Allison Jr. D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3 Commentary on Matthew 19–28 (ICC), London 2004.
- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 5), Poznań 1961.
- Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 7), Poznań 1965.
- Dillon R. J., *Dzieje Apostolskie*, w: KKK, s. 1177–1250.
- Donahue J. R., Harrington D. J., *The Gospel of Mark* (SPS 2), Collegeville 2002.
- Dunn J. D. G., *Romans 1–8* (WBC 38A), Dallas 1998.
- Edwards J. R., *The Gospel according to Mark* (PNTC), Grand Rapids 2002.
- Edwards J. R., *The Gospel according to Luke* (PNTC), Grand Rapids 2015.
- Edwards J. R., *Romans*, Peabody 1992.
- Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 1993.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel according to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes* (AB 28), New York 1981.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel according to Luke X–XXIV, Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A), New Haven–London 2008.
- Fitzmyer J. A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 31), New York 1998.
- Fitzmyer J. A., *List do Rzymian*, w: KKK, s. 1257–1320.
- Fitzmyer J. A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 33), London 2008.
- France R. T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids 2002.
- France R. T., *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids 2007.
- France T., *Matthew. An Introduction and Commentary* (TNTC 1), Downers Grove 1985.
- Gardner R. B., *Matthew* (Believers Church Bible Commentary), Scottdale 1991.
- Geddert T. J., *Mark* (Believers Church Bible Commentary), Scottdale–Waterloo 2001.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium*, Sonderausgabe, wyd. 3, t. 1–2 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1.1–2), Freiburg–Basel–Wien 2000.

- Gospel. One of the Bible Books*, red. Studium Biblicum Franciscanum, Hong Kong 1957.
- Grasso S., *Luca. Traduzione e commento* (Commenti Biblici), Roma 1999.
- Green J. B., *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids 1997.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3.3), Poznań–Warszawa 1974.
- Gryglewicz F., *Listy katolickie, Wstęp – przekład z oryginału komentarz*. (Pismo Święte Nowego Testamentu 12), Poznań 1959.
- Guelich R. A., *Mark 1–8:26* (WBC 34A), Dallas 1998.
- Gundry R. H., *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. wyd. 2, Grand Rapids 1994.
- Hartin P. J., *James* (SPS 14), Collegeville 2003.
- Harrington D. J., *The Gospel of Matthew* (SPS 1), Collegeville 1991.
- Harrington D. J., *Ewangelia według świętego Marka*, w: KKK, s. 981–1033.
- Haenchen E., *The Acts of the Apostles. A Commentary*, tłum. B. Noble, G. Shinn, Oxford 1982.
- Hagner D. A., *Matthew 1–13* (WBC, 33A), Dallas 1993.
- Hagner D. A., *Matthew 14–28* (WBC 33B), Dallas 1998.
- Hahn S. W., *List do Rzymian*, tłum. a. Gomola (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2021.
- Heer, K., *Luke. A Commentary for Bible Students*, Indianapolis 2007.
- Holme M. A., *Ephesians. A Bible commentary in the Wesleyan tradition*, Indianapolis 1997.
- Heron H., *Ephesians. A Commentary*, Edinburgh 1991.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3.1), Poznań–Warszawa 1977.
- Hooker M. D., *The Gospel according to Saint Mark*, London 1991.
- Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła do Filipian, do Kolosan, do Filemiona, do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 8), Poznań 1962.
- Johnson L. T., *The Acts of the Apostles* (SPS 5), Collegeville 1992.
- Johnson T. T., *The Gospel of Luke* (SPS 3), Collegeville 1991.
- Johnson L. T., *The Letter of the James. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37A), New York 1995.
- Keener C. S., *Acts. An Exegetical Commentary*, t. 2 3:1–14:28, Grand Rapids 2013.
- Keener C. S., *The Gospel of the Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2009.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. tłum. Z. Kościuk (PSB 16), Warszawa 2000.
- Kernaghan R. J., *Mark*, Downers Grove 2007.

- Kobelski P. J., *List do Efezjan*, w: KKK, s. 1387–1398.
- Koester C. R., *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 36), New York 2001.
- Kozyra J., *List świętego Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 16), Częstochowa 2011.
- Kruse C. G., *The letters of John* (PNTC), Grand Rapids–Leicester 2000.
- Kruse C. G., *Paul's Letter to the Romans* (PNTC), Grand Rapids–Cambridge–Nottingham 2012.
- Kurz W. S., *Dzieje Apostolskie*, tłum. D. Krupińska (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2021.
- Lane W. L., *Hebrews 9–13* (WBC 47B), Dallas 1998.
- Lambrecht J., *Second Corinthians* (SPS 8), Collegeville 1999.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3.2), Poznań–Warszawa 1977.
- Langkammer H. H., *Ewangelia według św. Mateusza, Ewangelia według św. Marka* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia Nowy Testament 1.1), Poznań 2014.
- Langkammer H., *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 2008.
- Langkammer H., *List do Efezjan, Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 2001.
- Langkammer H., *List do Kolosan, Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 2002.
- Langkammer H., *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 1999.
- Leahy T. W., *List świętego Jakuba*, w: KKK, s. 1492–1503.
- Leske A., *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, tłum. B. Widła, Warszawa 2000, s. 1133–1205.
- Lincoln A. T., *Ephesians* (WBC 42), Dallas 1990.
- Luter M., *Komentarz do Listu do Rzymian*, Goleiszów 2009.
- Longenecker R. N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2016.
- Malina A., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1 Rozdziały 1,1–8,26 (NKBNT 2.1), Częstochowa 2013.
- Malina A., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 15), Częstochowa 2018.
- Malina B. J., Pilch, J. J., *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, Minneapolis 2008.

- Manson W., *The Epistle to the Hebrews. An Historical and Theological Reconsideration*, London 1951.
- Marcus J., *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), New York 2000.
- Martin R. P., *2 Corinthians* (WBC 40), Grand Rapids 1985.
- Martin R. P., *James* (WBC 48), Grand Rapids 1988.
- Martin R. P., *John* (WBC 36), Dallas 1987.
- Marshall I. H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids 1978.
- Matera F. J., *Romans* (Paideia), Michigan 2010.
- Metzger B. M., *A Textual Commentary on The Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth revised edition)*, wyd. 2, Stuttgart 2002.
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, cz. 1–2* (NKBNT 4.1–2), Częstochowa 2010.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, cz. 1–2* (NKBNT 3.1–2), Częstochowa 2011–2012.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000.
- Mitch C., Sri E., *Ewangelia według św. Mateusza*, tłum. E. Litak (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2019.
- Morris L., *The Gospel according to John* (The New International Commentary on the Old and New Testament), Garden City 1995.
- Morris L., *The Gospel according to Matthew* (PNTC), Grand Rapids 1992.
- Morris L., *Luke. An Introduction and Commentary* (TNTC 3), Downers Grove 1988.
- Morris L., *The Epistle to the Romans* (PNTC), Grand Rapids–Leicester 1988.
- Mounce R. H., *Romans* (NAC 27), Nashville 1995.
- Munk J., *The Acts of the Apostles* (AB 31), Garden City 1967.
- Murphy-O'Connor J., *Drugi List do Koryntian*, w: KKK, s. 1348–1369.
- Nolland J., *The Gospel of the Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids 2005.
- Nolland J., *Luke 1:1–9:20* (WBC 35A), Dallas 2002.
- Nolland J., *Luke 18:35–24:53* (WBC 35C), Dallas 1993.
- O'Brien P. T., *Letter to the Ephesians* (PNTC), Grand Rapids 1999.
- O'Brien P. T., *The Letter to the Hebrews* (PNTC), Grand Rapids 2010.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak (Źródła Myśli Teologicznej 10), Kraków 2003.
- Osborne G. R., *Matthew* (Exegetical Commentary on the New Testament 1), Grand Rapids 2010.

- Paciorek A., *Drugi List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 8), Częstochowa 2017.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, cz. 1–2* (NKBNT 1.1–2), Częstochowa 2005–2008.
- Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 1998.
- Painter J., *1, 2, and 3 John* (SPS 18), Collegeville 2002.
- Penna R., *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle Origini Cristiane 10), Bologna 1988.
- Pesch R., *Das Markusevangelium*, Sonderausgabe, wyd. 4 i 3, t. 1–2 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2.1–2), Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Peter M., *Księga Malachiasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy, w: Księgi proroków mniejszych Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 12.2), Poznań 1968, s. 461–508.
- Peterson D. G., *The Acts of the Apostles* (PNTC), Grand Rapids 2009.
- Riesner R., *James* (Oxford Bible Commentary 76), Oxford 2001.
- Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1970.
- Polhill J. B., *Acts* (NAC 26), Nashville 1992.
- Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 6.1), Poznań 1978.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, wyd. 2, t. 1–2, Poznań–Kraków 1999.
- Ropes J. H., *The International Critical Commentary a Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (ICC), Norwich 1991.
- Rosik M., Wróbel M. S., Langkammer H. H., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia Nowy Testament 5), Poznań 2015.
- Schmid J., *L’Evangelo secondo Luca tradotto e commentato*, wyd. 2 (Il Nuovo Testamento Commentato 3), Brescia 1961.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium*, Sonderausgabe, wyd. 4, t. 1–4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4.1–4), Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Schreiner T. R., *Romans* (BECNT 6), Grand Rapids 1998.
- Schürmann H., *Das Lukasevangelium*, Sonderausgabe, t. 1–2 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 3.1–2), Freiburg–Basel–Wien 2000.

- Schweizer E., *The Good News according to Luke*, tłum. D. E. Green, Louisville 1984.
- Smalley S. S., *1, 2, 3 John* (WBC 51), Dallas 1984 (wersja elektroniczna).
- Smith D., *Mark. A Commentary for Bible Students* (Wesleyan Bible Commentary), Indianapolis 2007.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 4), Poznań–Warszawa 1975.
- Stasiak S., *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1–2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia Nowy Testament 2), Poznań 2014.
- Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 6), Częstochowa 2020.
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak (PSB 22), Warszawa 2004.
- Stein R. H., *Luke* (NAC 24), Nashville 1992.
- Strecker G., Attridge H. W., *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John* (Hermeneia), Minneapolis 1996.
- Talbert C. H., *Reading Luke: a literary and theological commentary on the third Gospel*, Macon 2002.
- Talbert C. H., *Matthew* (Paideia), Grand Rapids 2010.
- Thrall M. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, t. 1–2, Edinburgh 2000.
- Tiede D. L., *Luke* (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis 1988.
- Turner D. L., *Matthew* (BECNT), Grand Rapids 2008.
- Tuckett C. M., *Luke*, London 2000.
- Viviano B. T., *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: KKK, s. 911–980.
- Williamson P. S., *List do Efezjan*, tłum. D. Krupińska (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2022.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 20), Częstochowa 2012.

3. Opracowania

- Adamczyk D., *Jezusa władza odpuszczenia grzechów – na przykładzie perykopie o uzdrowieniu paralityka [Mt 9,1–8] i o nawróceniu grzesznicy [Łk 7,36–50]*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 12 (2012) nr 1 (45), s. 40–48.
- Adamczyk D., *Przebaczenie dotyczące problematyki grzechu w Księdze Psalmów*, „Colloquia Theologica Ottoniana” nr 2 (2010), s. 51–80.

- Adamczyk D., *Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w Dziejach Apostolskich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11 (2012) z. 2, s. 23–34.
- Adamczyk D., *Przykazanie miłości Boga i bliźniego w Ewangeliach synoptycznych*, „Zeszyt Formacji Katechetów” 8 (2008) nr 4 (32).
- Augrain C., *Słuchać*, w: STB, s. 885–886.
- Balthasar H. U. von, *Jezus i przebaczenie*, tłum. J. Kupka, „Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 4 (1984) nr 5 (23) s. 48–61.
- Balz H., Schneider G., *πάρεσις*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, tłum. J. W. Medendorp, D. W. Stott, t. 3, Grand Rapids 1993, s. 40–41.
- Balz H., Schneider G., *παρίημι*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, tłum. J. W. Medendorp, D. W. Stott, t. 3, Grand Rapids 1993, s. 39.
- Barclay W., *Ważniejsze słowa Nowego Testamentu*, tłum. P. Kuciński, Warszawa 1988.
- Bartnicki R., *Pełne mocy działanie Jezusa w Kafarnaum (uzdrowienie paralityka i władza odpuszczania grzechów, Mk 2,1–13)*, w: „Słowo jego płonęło jak pochodnia” (Syr 48,1). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, red. P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 35–46.
- Bartnicki R., *Współczesna interpretacja przypowieści Jezusa Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010) z. 2, s. 225–240.
- Bash A., *Forgiveness and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, New York 2007.
- Bash A., *Luke 23.34 and Acts 7.60: Forgiving the unrepentant?*, „Theology” 119 (2016) nr 4, s. 276–278.
- Bednarz M., *Ile razy mam przebaczyć? (Mt 18,21–35)*, w: *Krąg biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, z. 16, Tarnów 2011, s. 17–24.
- Berger K., *χαρίζομαι*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, tłum. J. W. Medendorp, D. W. Stott, t. 3, Grand Rapids 1993, s. 456–457.
- Behm J., *διαθήκη*, w: TDNT, t. 2, s. 124–134.
- Behm J., *voέω κτλ.*, w: TDNT, t. 4, s. 948–980.
- Białek D., *Przebaczenie grzesznicy (Łk 7,36–50)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 117–127.
- Bietenhard H., *ὄνομα, ὀνομάζω, ἐπονομάζω, ψευδώνυμος*, w: TDNT, t. 5, s. 242–383.
- Bielecki S., *Dar usprawiedliwienia i przyjęcie go według Rz 3,21–26*, w: *Słowo Twoje jest Prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława*

- Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 3), Warszawa 2000, s. 34–58.
- Black M., *An Aramaic approach to the Gospels and Acts; with an appendix on the Son of Man* by G. Vermes, Oxford 1967.
- Bornkamm G., *πρέσβυς κτλ.*, w: TDNT, t. 6, s. 651–683.
- Bultmann R., *ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις*, w: TDNT, t. 1, s. 509–512.
- Bultmann R., *γινώσκω κτλ.*, w: TDNT, t. 1, s. 689–719.
- Büchsel F., *λόω κτλ.*, w: t. 4, s. 335–356.
- Briks P., *Sprawiedliwość czy miłosierdzie Boga?*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 9), Warszawa 2004, s. 82–95.
- Bultmann R., *ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις*, w: TDNT, t. 1, s. 509–512.
- Cardellino L., *Mt 18: l'obbligo di assolvere sempre tutti senza condizioni*, „Bibbia e Oriente” 49 (2007) nr 1 (231), s. 3–56.
- Cazelles H., *Imię*, w: STB, s. 322–324.
- Chmiel J., *Grzech i wyzwolenie od grzechu w Nowym Testamencie. (Spotkanie w Strasburgu 1995)*, RBL 48 (1995) nr 2, s. 137–139.
- Chmiel J., *The semiotics of forgiveness in the New Testament*, w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Teologiczny. Studia, 2), Kraków 1993, s. 29–32.
- Cholewa M., Gilski M., *Najważniejsze słowa Nowego Testamentu*, cz. 1–7, Kraków 2013–2021.
- Cholewiński F., *Teologia Nowego Przymierza w Nowym Testamencie*, Warszawa 1998.
- Chrostowski W., *Błuznierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31 n. i paral.)*, „Przegląd Powszechny” 258 (1988), nr 2 (798), s. 208–221.
- Chrostowski W., *Mowa obronna Pawła przed królem Herodem Agryppą II podczas więzienia w Cezarei Nadmorskiej (Dz 26,2–23)*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 16), Warszawa 2011, s.123–146.
- Chrostowski W., *Apostoł Paweł w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,14–51) – u początków rozdziału Synagogi i Kościoła*, w: *Wiem komu zawierzyłem... Radomskie spotkania ze św. Pawłem*, red. J. Kucharski, Radom 2009, s. 135–158.
- Conzelmann H., Zimmerli W., *χαίρω κτλ.*, w: TDNT, t. 9, s. 359–415.
- Conzelmann H., Zimmerli W., *χάρις, χαρίζομαι, χαριτόω, ἀχάριστος*, w: TDNT, t. 9, s. 372–402.

- Czerski J., *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (18,23–35)*, STHSO 7 (1979), s. 49–56.
- Czerski J., *Perspektywa eklezjalna opowiadania Mateusza o uzdrowieniu paralytyka. Analiza lingwistyczna Mt 9,1–8*, w: *Ad plenam unitatem*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2002, s. 181–187.
- Czerski J., *Analiza lingwistyczna przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18,23–35)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (1993) nr 2, s. 27–38.
- Czerski J., *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych (OBT 42)*, Opole 2000.
- Czyżewski B., *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012.
- Dąbek T. M., *“Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane” (Ef 5,1). Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie Świętym (Biblijne Wezwania do Rozwijania Kultury 6)*, Kraków 2015.
- Dąbek T. M., *„Nawracajcie się!” Metanoia w Nowym Testamencie (Attende Lectioni 18)*, Katowice 1996.
- Daniel-Ange, *Przebaczenie*, tłum. M. Deskur, Warszawa 2005.
- Daniélou J., *Święty Jan Chrzyciel świadek Baranka*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2016.
- Delling G., *πλήρης κτλ.*, w: TDNT, t. 6, s. 283–311.
- Dodd C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Drabkin D., *The nature of God’s love and forgiveness*, „Religious Studies” 29 (1993) nr 2, s. 231–238.
- Drozd J., *Ojciec nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983.
- Dziadosz D., *Apostolski kerygmat Kościoła rodzącego się z Bożego Ducha. Pierwsza mowa Piotra (Dz 2,14–41)*, w: *Dzieje Apostolskie. Egzegeza, interpretacja, teologia*, DBePTh 1 (2008), s. 77–97.
- Elmer William J. S., *Sin and forgiveness in the Old Testament*, Madison 1943.
- Ellis E. E., *Present and Future Eschatology in Luke*, „New Testament Studies” 12 (1965–1966), s. 27–41.
- Emerton J. A., *Binding and Loosing – Forgiving and Retaining*, „The Journal of Theological Studies” 13 (1962) nr 2, s. 325–331.
- Esser H.-H., *Grazia*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, wyd. 2, Bologna 1980, s. 824–833.
- Eubank N., *Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23:34a*, „Journal of Biblical Literature” 129 (2010) nr 3, s. 521–536.
- Fausti S., *Dzieje Apostolskie, rozdziały 19–28 (Komentarz Duchowy)*, t. 3, Kraków 2017.

- Foerster W., *κέρας*, w: TDNT, t. 3, s. 669–671.
- Foerster W., „*Lord*” in *Later Judaism*, w: TDNT, t. 3, s. 1081–1098.
- Foerster W., Rad G. von, *εἰρήνη κτλ.*, w: TDNT, t. 2, s. 400–420.
- Fuchs E., *σήμερον*, w: TDNT, t. 7, s. 269–275.
- Fusco V., *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (Kyrios Collana di Cristologia), Roma 2002.
- Fusco V., *Parabola/Parabole*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 1081–1097.
- Gawrysiak C., *Niewidomi w literaturze starożytnej*, w: *Wypisy tyflogiczne*, oprac. C. Gawrysiak, cz. 1, Warszawa 1977.
- Gesteira M., *Jezus ustanowiony przez Boga Sędzią żywych i umarłych (Dz 10,42)*, tłum. L. Balter, „*Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 7 (1987) nr 2 (38), s. 47–67.
- Gowan D. E., *The Bible on forgiveness* (Princeton Theological Monograph Series), Eugene 2010.
- Grundmann W., *δύναμαι κτλ.*, w: TDNT, t. 2, s. 284–317.
- Gryglewicz F., *Grzech i pojednanie z Bogiem w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 141–152.
- Gryglewicz F., *Słownictwo św. Łukasza o grzechach i ich odpuszczeniu*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 21 (1974) z. 1, s. 37–49.
- Gryglewicz F., *Egzegeza Dziejów Apostolskich (rozdz. 1–3)*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. S. Łach, t. 3, Lublin 1978, s. 107–137.
- Gryglewicz F., *Pierwotny tekst Modlitwy Pańskiej*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 5 (1962) nr 2, s. 17–31.
- Gryglewicz F., *Modlitwa Pańska*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979.
- Gryglewicz F., *Grzech i pojednanie z Bogiem w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak. Lublin 1980, s. 141–152.
- Gryglewicz F., *Słownictwo św. Łukasza o grzechach i ich odpuszczeniu*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 21 (1974) z. 1, s. 37–49.
- Guillet J., „*Tes péchés sont pardonnés*”, w: *De la Tôrah au Messie. FS f. H. Cazelles*, red. M. Carrez i inni, Paris 1981, s. 425–429.
- Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki* (Studia 18), Kraków 2011.
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.
- Haręzga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji według św. Marka*, Lublin 2006.

- Harris M. J., *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids–Milton Keynes 2005.
- Hergesel T., *I przebacz nam nasze winy Mt 6,12; Łk 11,5*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 5 (2006), s. 283–297.
- Hergesel T., Socha K., *Paralitik – mój niepełnosprawny bliźni*, „Quaestiones Selectae” 10 (2003) nr 16, s. 5–8.
- Homerski J., *Nawrócenie i pojednanie w nauczaniu proroków Starego Testamentu*, w: *U źródeł mądrości*, Rzeszów 1997, s. 173–190.
- Homerski J., *powrót do Ojca. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad niektórymi wyroczniami Księgi Jeremiasza. W: Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowana Ks. prof. dr hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 175–185.
- Huber S., *Forgiveness by God and Human Forgiveness: The Centrality of the Religiosity Makes the Difference*, „Archive for the Psychology of Religion” 33 (2011) nr 1, s. 115–134.
- H. V., A. T, *Perdono*, w: *Dizionario dei concetti Biblici del Nuovo Testamento*, red, L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, wyd. 2, Bologna 1980, s. 1272–1278.
- Israel A., *Studies in Pharisaism and the Gospels*, t. 1, Los Angeles 2013.
- Jankowski A., *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989.
- Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, wyd. 3 rozszerzone, Kraków 1997.
- Jaromin J., *Siedem słów z krzyża*, SS 12 (2008), s. 117–130.
- Jeremias J., *Die Gleichnisse Jesu*, wyd. 7 przejrzane, Berlin 1966.
- Jeremias J., *παράδεισος*, w: TDNT, t. 5, s. 766–768.
- Jervell J., *Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge–New York 1996.
- Jezierska E. J., *Wypowiedzi Jezusa o przebaczeniu w przekazie Ewangelii Mateusza (6,12; 6,14–15; 18,45)*, w: *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza, Lublin 2000, s. 151–155.
- Jelonek T., *List do Hebrajczyków*, Kraków 2005.
- Kaczmarek S., *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23–35) i wezwania modlitwy Pańskiej (Mt 6,12; Łk 11,4) wraz z jej uzupełnieniem (Mt 6,14–15)*, Kraków 2005.
- Kasiłowski P., *Odpuszczenie grzechów (aphesis hamartion) w Dziejach Apostolskich*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 16), Warszawa 2011, s. 220–242.

- Kasper W., *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski (Fundamenty), Poznań 2016.
- Kiernikowski Z., *Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu według Jr 31,31–34*. w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 5), Warszawa 2001, s. 190–203.
- Kiernikowski Z., *Dwa oblicza sprawiedliwości Bożej (Rz 3,25n)*, BPTH 3 (2010), s. 61–80.
- Kilgallen J. J., *What Does It Mean to Say That There Are Additions in Luke 7,36–50?*, „Biblica” 86 (2006) nr 4, s. 529–535.
- Klich A. E., *Celebracja słowa Bożego. Przebaczenie otwiera serce na miłość Boga (Kol 2,13–14; Ps 32(31),2.4..5–6.112 i 13b; Mt 18,23–35)*, w: *Dialog Bożego z człowiekiem, Celebracje Słowa Bożego w formacji dorosłych, młodzieży i dzieci*, red. A. E. Klich, Kraków 2011, s. 189–193.
- Kocikowski M., *Zbawcza wartość krwi Chrystusa według autora Listu do Hebrajczyków*, w: *Religie w świecie antycznym*, red. A. Izdebski, R. Matuszewski, P. Piwowarczyk, Poznań 2007, s. 63–73.
- Kotecki D., *Batwochwalstwo duchowe w Ewangelii według św. Marka na przekładzie uczonych w Piśmie w Mk 2,1–12*, „Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK” 3 (2004), s. 39–63.
- Kręcidło J., *Jakiego przebaczenia uczy nas Jezus?*, „Ateneum Kapłańskie” 103 (2011) t. 156 z. 1 (611), s. 25–34.
- Kudasiewicz J., *Jezus wzorem i nauczycielem przebaczenia*, „Pastores” 2000 nr 2 (7), s. 16–26.
- Kudasiewicz J., *Kerygmat czytań biblijnych w odnowionych obrzędach pokuty*, „Premisla Christiana” 12 (2008), s. 47–61.
- Kudasiewicz J., *„Wierzę w grzechów odpuszczenie” – Dobra Nowina o Bożym miłosierdziu*, „Dobry Pasterz” 1992 z. 12 s. 162–175.
- Kudasiewicz J., *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostołskiej (Łk 4,47; Dz 1,8)*, w: *Materiały Kongresu biblijnego w Krakowie (6–8 czerwca 1972)*, red. S. Grzybek, J. Chmiel, Kraków 1974, s. 124–154.
- Kuśmirek A., *Abraham w Dziejach Apostolskich*, w: *Dzieje Apostolskie: egzegeza, interpretacja, teologia*, BPTH 1 (2008), s. 181–201.
- Langkammer H., *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998.
- Langkammer H., *Apostoł Paweł od nawrócenia aż po Rzym (Jak rozumieć Pismo Święte 12)*, Lublin 2002.
- Langkammer H., *Jezus o swojej śmierci – Paweł o śmierci Jezusowej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 28–37.
- Lee W., *Studium krystalizujące listu do Rzymian*, Warszawa 2001.

- Lemański J., *JHWH – Bóg, który przebacza, gdyż jest miłosierny (Wj 34,5–7)*, VV nr 18 (2010), s. 19–44.
- Léon-Dufour X., *Pokój*, w: STB, s. 700–705.
- Leroy H., ἀφίημι, ἄφεσις, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1990, s. 181–183.
- Longenecker R. N., *Paul Apostle of Liberty*, New York 1964.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Łabuda P., *Eliasz w chrystologii Łukasza (Rozprawy Naukowe 12)*, Tarnów 2012.
- Łabuda P., *Kazanie na górze*, w: *Poznając Biblię*, red. P. Łabuda (Trudne Karty Biblii 3), Tarnów 2010, s. 47–105.
- Łach J., *Ostatni wieczera w współczesnej problematyce Biblijnej*, RBL 12 (1959), s. 138–145.
- Łach S., *Psalmy pokutne Biblii o idei przebaczenia*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 149–287.
- Łach S., „*Odpuść nam nasze winy*”, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 121–128.
- Macuta J., Tatarewicz B., Zaborny P., *Jan Chrzciciel czyli Zwiastun*, Warszawa–Skierniewice 2010.
- Malina A., *Dotyk miłosierdzia (Mk 2,1–12)*, VV nr 3 (2003), s. 119–137.
- Malina A., *Ewangelia a bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mk 3,29; 12,40)*, VV nr 2 (2002), s. 109–126.
- Małecki Z., *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23–24 (1995–1996), s. 127–136.
- Mardegan A., *Większa radość w niebie. Spotkać Jezusa i Jego przebaczenie*, tłum. A. Wieczorek-Niebielska, Warszawa 2008.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki (Myśl Teologiczna 51), Kraków 2005.
- Mickiewicz F., „*Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy*” (Mk 2,1–12), RBL 49 (1996) nr 1, s. 28–38.
- Michaelis, πάσχω κτλ., w: TDNT, t. 5, s. 904–939.
- Michalski T., „*Nowy człowiek*” na podstawie Listu do Kolosan (3,10–15), „Studia Warmińskie” 1 (1998), s. 94–103.
- Mikołajczak M., *Ukrzyżowanie Jezusa a zbawienie dobrego łotra (Łk 23,40–43)*, „Ateneum Kapłańskie” 157 (2011) z. 2 (615), s. 316–325.
- Moj M., *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka (Attende Lectioni Series Nova 1)*, Tarnów 2018.
- Mundle W., λύω, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, wyd. 2, Bologna 1980, s. 1505–1507.

- Musielak J. M., *Mowy w Dziejach Apostolskich*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. Pytel (Nie wstydzę się Ewangelii 1), Szczecin 1999, s. 129–155.
- Muszytowska D., *Apostoł Chrystusa Jezusa. Obraz apostoła w 2 Kor w świetle analizy epistolarnej i retorycznej*, Warszawa 2009.
- Muszytowska D., *Wspólnotowy wymiar przebaczenia w świetle 2 Kor 2,5–11*, w: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, red. B. Strzałkowska, t. 3, Warszawa 2011, s. 1127–1147.
- Nagórny J., *Przebaczenie i odpuszczenie grzechów warunkiem odnowy przymierza w Starym Testamencie*, RBL 35 (1982) nr 6, s. 411–415.
- Nel M. J., *The Forgiveness of Debt in Matthew 6:12, 14–15*, „Neotestamentica” 47 (2013) nr 1, s. 87–106.
- Olsen V. N., *The doctrine of forgiveness in the light of the Hebrew and Greek languages*, w: *The stature of Christ: essays in honor of Edward Heppenstall*, Loma Linda, 1970, s. 23–36.
- Orłowski R., *Łukaszczyński przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, Wrocław 2008.
- Paciorek A., *Moc Bożego Słowa – przypowieść o siewcy (Mk 4,3–20)*, w: *Adhortacja Apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, s. 25–42.
- Paciorek A., *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013.
- Paciorek A., *Wydarzenie pod Damazkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 2), Warszawa 1999, s. 163–175.
- Paczewski P., *Trudność młodego Kościoła w głoszeniu Ewangelii w świetle Dziejów Apostolskich (8,5–24; 14,8–18). Refleksja biblijno-teologiczna*, BPTH 1 (2008).
- Parzyszek C., *Ile razy mam przebaczać? Upomnienie braterskie (siostrzane) we wspólnocie zakonnej*, „Życie Konsekrowane” nr 5 (67) (2007), s. 18–27.
- Pietrzyk M. Z., *Pierwotna wersja Modlitwy Pańskiej w świetle badań Jeana Carmignaca*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3 (1981).
- Pikor W., *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury (Biblia – Katecheza – Życie 4.1)*, Kielce 2011.
- Pilch J. J., *Forgiveness or forgoing revenge?*, „The Bible Today” 34 (1996) nr 6, s. 383–387.
- Pindel R., *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym u ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.

- Pindel R., *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek, Kraków 2006, s. 133–172.
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, tłum. M. Sobolewska (Myśl Liturgiczna 2), Kraków 2018.
- Podeszwa P., „*Ewangelia Boga, obiecana od dawna przez proroków w Pismach Świętych*” (Rz 1,2). *Stary Testament w interpretacji Apostoła Pawła*, BPTH 7 (2014) nr 3, s. 55–72.
- Podeszwa P., *Memoria scripturarum w opowiadaniu o prorockim powołaniu św. Pawła (Dz 26,12–18)*, „*Studia Bydgoskie*” 6 (2012), s. 7–28.
- Rakocy W., *Faryzeusze. Historia – Ewangelie* (Jak rozumieć Pismo Święte 13), Lublin 2002.
- Rakocy W., *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1 Od chrztu w Jordanie do Przemienienia, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Rigaux R., Grelot P., *Tajemnica*, w: STB, s. 978–982.
- Romaniuk R., *Problem uwarunkowań w biblijnym rozumieniu przebaczenia, pojednania i pokuty*, w: K. Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 102–123 [pierwotnie „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 3 (1985–1990), s. 118–130].
- Romaniuk K., „*Przebaczcie, jeśli macie co przeciw komu*” (Mk 11,25), w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 198–202.
- Romaniuk K., *Teologia pojednania w listach Pawła*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 153–163.
- Romaniuk K., *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła* (Sprawy Biblijne 25), Poznań–Warszawa–Lublin 1971.
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- Rosik M., *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka* (Rozprawy i Studia Biblijne 15), Warszawa 2004.
- Rosik M., *Uzdrowienie paralityka (Mk 2,1–12) na tle tradycji taumaturgicznej judaizmu i świata grecko-rzymskiego*, „*Quaestiones Selectae*” 10 (2003) nr 16, s. 9–25.
- Rosik M., *Ciało za nas wydane*, „*Życie Duchowe*” Wiosna 70/2012, s. 7–15.
- Rubinkiewicz R., *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996.
- Rucki M., *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza* (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2014.

- Ryken L., Wilhoit J. C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk (PSB 20), Warszawa 2003.
- Schlier H., ἀλείφω, w: TDNT, t. 1, s. 229–232.
- Schrenk G., γράφω κτλ., w: TDNT, t. 1, s. 742–773.
- Schrenk G., δίκη κτλ., w: TDNT, t. 2, s. 178–225.
- Scobie C. H. H., *Jan the Baptist. John the Baptist. A Portrait Based on Biblical and Extra-Biblical Sources, Including Recent Archeological Finds*, London 1964.
- Scott B. B., *The King's Accounting: Matthew 18:23–34*, „Journal of Biblical Literature” 104 (1985) nr 3, s. 429–442.
- Siemieniec T., „Ojciec nasz” – modlitwa o zjednoczenie chrześcijan?, w: *Ekumenizm w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecie Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 305–314.
- Sikora A. R., *Trzy wymiary „Słowa Bożego” gwarantujące tożsamość Kościoła (1 J 1,10; 2,5.7.14)*, VV nr 13 (2008), s. 179–196.
- Siuda T., *Duch święty w Dziejach Apostolskich*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. Pytel (Nie wstydzę się Ewangelii 1), Szczecin 1999, s. 282–333.
- Słotwińska H., *Podstawy dla katechezy o Bożym miłosierdziu w Piśmie Świętym Starożytności*, „Rocznik Pastoralno-Katechetyczny” 4 (2012), s. 163–180.
- Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, tłum. L. Canghellaris i inni (PSB 34), Warszawa 2010.
- Spicq C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire, wyd. 2, Fribourg–Paris 1991.
- Stachowiak L., *Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 61–69.
- Stasiak S., *Przebaczenie w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa według św. Pawła*, VV nr 18 (2010), s. 123–140.
- Stählin G., ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἡ ἀσθένεια, w: TDNT, t. 1, s. 490–493.
- Stegemann H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciela i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina (Biblioteka Zwojów Tłó Nowego Testamentu 9), Kraków 2002.
- Szałanda T., *Przepowiadanie perykopy o uzdrowieniu paralityka Mk 2,1–12*, „Studia Warmińskie” 46 (2009), s. 61–67.
- Szałanda T., *Problematyka literacka perykopy o uzdrowieniu paralityka (Mk 2,1–12)*, „Studia Redemptorystowskie” nr 6 (2008), s. 136–142.
- Szłaga J., *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma Św.*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. L. Stachowiak, t. 6, Lublin 1983, s. 25–43.
- Sztuk D., *Recepcja motywu "dwóch dróg" w Liście świętego Jakuba*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 237–248.

- Szwarc U., „(...) żeby nie widział (...) nie słyszał (...) i nie nawrócił się (...). *Sens wersetu Iz 6,10b w świetle wypowiedzi synoptyków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34 (1987) z. 1, s. 39–46.
- Szymanek E., *Boże przebaczenie*, „Msza Święta Miesięcznik Biblijno-Liturgiczny” 46 (1990) nr 3, s. 50–53.
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Szymanek E., *Teologiczna treść Kazania na Górze*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 35–44.
- Szymanek E., *Zesłanie Ducha Świętego według św. Jana spełnieniem obietnicy (J 20,19–23)*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), s. 463–466.
- Szymański P. F., *Imperatyw cierpienia według Łk 24,44–48*, SS 10 (2006), s. 137–149.
- Ternant P., *Kościół*, w: STB, s. 383–393.
- Tronina A., *Miłość większa niż grzech. Tropem biblijnego wyznania wiary*, w: *Miłość większa niż grzech*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996.
- Turek W., *Grzech przeciw Duchowi świętemu w tradycji patrystycznej*, Kraków 2000.
- Twardy J., *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, Kielce 2001.
- Uglorz M. J., *Jezus Chrystus wczoraj i dziś ten sam i na wieki. Chrystologiczne wyznanie Listu do Hebrajczyków*, Warszawa 2009.
- Wanat Z., „*Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*”, w: *Słowa nadziei. Prośby modlitwy Pańskiej*, red. M. Mróz (Euntes Docete, 4), Toruń 2005, s. 135–160.
- Wanat Z., *Soteryjne uzasadnienie nakazu przebaczenia chrześcijańskiego w Ef 4,32*, „Theologica Thoruniensia” 4 (2003), s. 253–263.
- Weiss K., *φέρω κτλ.*, w: TDNT, t. 9, s. 56–87.
- Węgrzyn A., *Postawy wobec Jezusa ofiarującego miłość. Analiza narracyjna (Łk 7,36–50)* (Studia Biblica Lublinensia 16), Lublin 2016.
- Wichrowicz J., *Grzech przeciwko Duchowi Świętemu*, „W drodze” nr 1 (1978), s. 67–73.
- Wiid J. S., *The testamental significance of διαθήκη in Hebrews 9:15–22*, „Neotestamentica” 26 (1992) nr 1, s. 149–156.
- Witczyk H., *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza (Hbr 8–9)*, VV nr 4 (2003), s. 177–210.
- Witczyk H., *Przebaczenie – w imię czego?*, VV nr 18 (2010), s. 9–15.
- Witczyk H., *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa (J 20,21–23)*, w: *Słowo Twoje jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 3), Warszawa 2000, s. 344–366.
- Witkom J., *Ojciec Nasz. Modlitwa wtajemniczenia*, Bydgoszcz 1995.

- Witkowski S., *Nowa jakość życia. Kazanie na Górze (Mt 5–7)*, Kraków 2004.
- Witkowski S., *Usprawiedliwiająca sprawiedliwość Boga (Rz 3,21–26)*, w: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski (Ad Multos Annos 11), Warszawa 2007, s. 452–465.
- Witkowski S., *Usprawiedliwienie Abrahama i jego powszechne ojcostwo w wierze (Rz 4,1–12)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944–2009)*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 13), Ząbki 2009, s. 495–509.
- Włodarczyk S., *Transpozycja rzeczywistości Przymierza synajskiego w eklezjologii Mateusza*, RBL 54 (2001) nr 3, s. 165–173.
- Wojciechowska K., *Odpuścić grzechy, zachować wiernych (J 20,23)*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 7 (2013), s. 195–206.
- Wolniewicz M., *Z rozmów o posłudze słowa. Chrystus a grzesznicy w Ewangelii św. Łukasza*, CT 46 (1976), s. 156–159.
- Wons K., *Grzech i przebaczenie w świetle słowa* (Biblioteka Centrum Formacji Duchowej Modlitwa Słowem Bożym), Kraków 2002.
- Wright T., *Hebrews for Everyone. Society for Promoting Christian Knowledge*, London 2004.
- Wronka S., *Dlaczego w przypowieściach?*, w: „Utwierdzaj twoich braci” (Łk 22,32), red. T. M. Dąbek, Kraków 2003, s. 245–260.
- Wronka S., *Hiperboliczne wypowiedzi w Biblii*, w: „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska (Ad Multos Annos 17), Warszawa 2012, s. 678–703.
- Wronka S., *Osobliwości języków hebrajskiego i greckiego w polskich przekładach Biblii*, w: *Dziedzictwo antyczne i biblijne dziś*, red. M. Puda-Blokesz, M. Ryszka-Kurczab (Dialog z Tradycją 8), Kraków 2020, s. 223–246.
- Wronka S., *Perspektywa soteriologiczna i chrystologiczna kandydów ewangelijnych (Łk 1,46b-55; 1,68-79; 2,29-32)*, w: *Ruch Światło-Życie w służbie Kościołowi. Pamięci księdza prałata Franciszka Chowańca*, red. D. Czaicki, Kraków 2018, s. 113–136.
- Wronka S., *Pozytywne i negatywne postawy dziecka w Ewangeliiach*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46 (2013) nr 2, s. 276–291.
- Wronka S., *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, RBL 57 (2004) nr 1, s. 45–58.
- Wróbel M. S., „Przebacz nam nasze winy, tak jak i my przebaczymy naszym winowajcom” (Mt 6,12), w: *Modlitwa dziękczynienia. Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski, Lublin 2006, s. 29–37.

- Wu K., *Warunki odpuszczenia grzechów ze strony Boga w wybranych tekstach Nowego Testamentu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 52 (2019) nr 2, s. 291–311.
- Wypych S., *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 27–42.
- Ziaja K., *Jezus nie odtrąca grzesznicy (Łk 7,36–50)*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. Mateja, R. Pierskała, Opole 2009, s. 217–223.
- Ziaja K., *Dialog Jezusa z faryzeuszem Szymonem (Łk 7,40–43). Analiza syntaktyczna*, SS 12 (2008), s. 105–115.
- Zahnd B., *Unconditional? The call of Jesus to radical forgiveness*, Lake Mary 2011.
- Zbroja B., *Teologia wypowiedzi Jezusa z krzyża*, RBL 65 (2012) nr 3, s. 211–224.
- Zdebski Z., *Boże przebaczenie w Psalmach*, w: *Stawać się chrześcijaninem dzisiaj. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Michała Chłopowca*, Praca zbiorowa, Wrocław 2009 s. 227–237.
- Zdziałek R. S., *Egzystencjalna godność chrześcijanina – podstawą dla jego postępowania moralnego (Kol 3,12–14)*, „Scriptura Sacra” 12 (2005) z. 3, s. 79–84.
- Żywica Z., *Wspólnoto-twórcze napomnienie, przebaczenia i nawrócenie. Teologia narratywna Mt 18,15–35*, VV nr 18 (2010), s. 105–121.
- Żywica Z., *Kerygmat o Jezusie mowy ewangelizacyjnej Pawła Apostoła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16–41)*, STHSO 28 (2008), s. 217–233.

4. Pomoce naukowe

- Aland K., *Synopsis quattuor Evangeliorum, locis parallelis evangeliorum apocriphorum et patrum adhibitis*, wyd. 12 przejrzone, Stuttgart 1982.
- Bauer W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, tłum. W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, wyd. 2 poprawione i poszerzone, Chicago–London 1979.
- BibleWorks 9.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu (PSB 12)*, wyd. 2, Warszawa 1999.
- Czerski J., *Metodologia Nowego Testamentu (OBT 126)*, Opole 2012.
- Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu (OBT 21)*, Opole 1997.
- Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, tłum. G. Berny i inni (PSB 9), Warszawa 2004.
- Flis J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991.
- Huey F.B., Corley B., *A student's dictionary for biblical and theological studies* (Academie Books), Grand Rapids 1983.

- Jacques X., *Index des mots apparentés dans la Septante. Complément de concordances et dictionnaires* (Subsidia Biblica, 1), Rome 1972.
- Jacques X., *Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament. Complément de concordances et dictionnaires* (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 118), Rome 1969.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, tłum. K. Madaj i inni, t. 1–2 (PSB 30), Warszawa 2008.
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, wyd. 4, Poznań 1998.
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*, wyd. 9, Oxford 1996.
- Lust J., Eynikel E., Hauspie K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 1–2, Stuttgart 1992–1996.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, wyd. 3 poszerzone, Zürich 1982.
- Müller P.-G., *Lexikon exegetischer Fachbegriffe* (Biblische Basis Bücher 1), Stuttgart–Kevelaer 1985.
- Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (PSB 7), Warszawa 1997.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, wyd. 2 (PSB 3), Warszawa 1995.
- Porter S. E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*, New York 1964.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska (PSB 18), Warszawa 2001.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1–4, Warszawa 1958–1965.
- Wojciechowski M., *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie* (PSB 6), Warszawa 1997.
- Zerwick M., Grosvenor M., *A grammatical analysis of the Greek New Testament, Unabridged, revised edition in one volume*, Rome 1981.

5. Inne

- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga, Rozmowa z Andrea Toriellim*, tłum. J. Ganobis, Kraków 2016.
- Jan Paweł II, *Błaganie pokutnika*, „Ethos” 23 (2010), nr 2–3, s. 15–22.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tłum. R. Murawski, J. Nowak, Kielce 2005.

Mszał rzymski dla diecezji polskich, wyd. 2 poszerzone i uzupełnione, Poznań 2013.

Wstęp

Jednym z głównych celów życia Pana Jezusa na ziemi było ukazanie miłosierdzia Boga wobec ludzi i pouczenie ich o miłosiernym odnoszeniu się do bliźnich na wzór Ojca niebieskiego (Mt 5,43–48). Prośba Jezusa na krzyżu, aby Bóg przebaczył oprawcom, była najdoskonalszym sposobem wyrażenia Jego miłości do ludzi (Łk 23,34). Sam Jezus w czasie ziemskiego życia wiele razy odpuszczał grzechy (np. Mt 9,2; Łk 7,48) i przykazywał uczniom, aby wybacжали innym ludziom (Mk 11,25). Nauka Jezusa na temat przebaczenia stała się wyróżniającą cechą chrześcijaństwa w porównaniu z innymi religiami. Przebaczenie pozostaje jednak najtrudniejszym zadaniem dla chrześcijan. Podejmujemy tę pracę, ponieważ chcielibyśmy lepiej poznać, na czym polega przebaczenie według nauki Jezusa, kto może je otrzymać i przede wszystkim czy jest ono obwarowane jakimiś warunkami.

Przebaczenie czy odpuszczenie grzechów jest ważnym tematem w Piśmie Świętym, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, bo dotyczy prawdy o grzeszności człowieka i ukazuje reakcję na tę prawdę ze strony Boga i ludzi. Reakcja ta nie jest dyktowana czystą sprawiedliwością, lecz odwołuje się do miłosierdzia. Powstaje jednak pytanie, czy mimo wszystko udzielenie i otrzymanie przebaczenia nie wymaga spełnienia pewnych warunków ze strony winowajcy. Niektóre teksty biblijne, np. nakaz Jezusa w Mt 18,21–22, aby przebaczać zawsze, czy Jego przebaczenie z krzyża swoim oprawcom w Łk 23,34, zdają się sugerować, że przebaczenie ze strony Jezusa i Boga jest bezwarunkowe i takie też powinno być przebaczenie ze strony ludzi. Czy rzeczywiście taka jest wymowa tekstów biblijnych mówiących o przebaczeniu?

W podejmowanej pracy pragniemy zająć się bliżej tym problemem. Z powodu wielości tekstów biblijnych ograniczymy nasze pole badań do ksiąg Nowego Testamentu. Zanalizujemy wszystkie teksty, w których pojęcie przebaczenia, odpuszczenia grzechów, win, długów wyrażone jest za pomocą greckich terminów: ἀφίημι, ἄφεσις, πάρεσις, χαρίζομαι i ἀπολύω. Pominiemy natomiast teksty, w których prze-

baczenie zawiera się w pojęciach obmycia, oczyszczenia, wymazania, zakrycia, nie-poczytania, zgładzenia, odkupienia, usprawiedliwienia, pojednania, zbawienia. Analizując teksty, będziemy koncentrować się na kwestii warunkowości czy bezwarunkowości przebaczenia ze strony Boga i człowieka.

Temat przebaczenia w Biblii był podejmowany przez licznych autorów, ale ich prace dotyczą poszczególnych perykop lub wątków tego zagadnienia. Szereg artykułów na temat przebaczenia w Nowym i Starym Testamencie oraz u Ojców Kościoła zawiera półrocznik biblijno-teologiczny „*Verbum Vitae*” nr 18 lipiec–grudzień 2010 zatytułowany: *Przebaczenie – w imię czego?* Nie jest to jednak monografia omawiająca w sposób systematyczny i kompletny zagadnienie przebaczenia. W języku obcym można wskazać na pozycję Donalda E. Gowana *The Bible on forgiveness*, w której autor omawia teksty zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu¹.

Również problem warunkowości lub bezwarunkowości przebaczenia nie doczekał się obszerniejszego opracowania, choć autorzy dotykali tego problemu, analizując konkretne teksty. W języku polskim jedyną bodaj publikacją poruszającą wprost ten temat jest artykuł bp. Kazimierza Romaniuka *Problem uwarunkowań w biblijnym rozumieniu przebaczenia, pojednania i pokuty*². Autor stwierdza, że teksty biblijne ukazują Boga zawsze gotowego przebaczyć człowiekowi, przy czym rzadko wymieniają jakieś warunki, które człowiek ma spełnić – przebaczenie ze strony Boga jest bezwarunkowe. Przebaczenie prowadzi do pojednania i do pokuty będącej zewnętrznym wyrazem wewnętrznego nawrócenia, które wymagają od człowieka wysiłku i skruchy – uznania winy, postanowienia poprawy i naprawy szkód. Zdaniem autora przebaczenie ze strony człowieka powinno być – podobnie jak Boże przebaczenie – również bezwarunkowe. „Nigdzie nie jest jednak powiedziane – wyjąwszy tylko pośrednio Łk 17,3 – że nie należy przebaczać, jeżeli winny nie okazuje skruchy, nie przeprosza, nie prosi o przebaczenie. Potrzeba, konieczność przebaczenia nie jest uwarunkowana postawą tego, któremu się przebacza. Przeciwnie zaś, poważne następstwa, wyraźnie w Biblii określone, pociągają za sobą nieprzebaczenie

¹ D. E. Gowan, *The Bible on forgiveness* (Princeton Theological Monograph Series), Eugene 2010.

² K. Romaniuk, *Problem uwarunkowań w biblijnym rozumieniu przebaczenia, pojednania i pokuty*, w: K. Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 102–123.

bliżnim. O nielitościwym dłużniku jest powiedziane w Ewangelii Mateusza: «I uniesiony gniewem pan jego kazał wydać go katom, dopóki mu całego długu nie odda» (Mt 18,34). Cała zaś przypowieść kończy się przestrożą: «Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu» (Mt 18,35)³. Jednocześnie autor zaznacza, „że w Biblii częściej są napominani ci, którzy mają o przebaczenie prosić. U podstaw takiego stanu rzeczy leżą tyle razy wspomniane trudności, pojawiające się przy każdym akcie przebaczenia. Człowiek jest bowiem ogromnie wrażliwy na to, co mu się należy, i długo pamięta doznane krzywdy. Trzeba mu dopomóc w ich zapomnieniu”⁴. Autor przyznaje, że krzywdziciel powinien prosić o przebaczenie, ale nie jest to warunek przebaczenia, tylko pomoc dla skrzywdzonego w udzieleniu przebaczenia. Podobnie tekst Mt 18,21–22 rozumie Lodovico Cardellino w artykule *Mt 18: l'obbligo di assolvere sempre tutti senza condizioni*⁵.

W takim samym duchu, ale w perspektywie całego Nowego Testamentu, wypowiadają się autorzy słownikowego hasła „przebaczenie”. Zauważają oni, że pokuta, nawrócenie i wyznanie grzechów (Mk 1,15; Dz 2,38; 5,31; 1 J 1,9; Hbr 6,1.6; Jk 5,16) poprzedzają przebaczenie, ale nie są jego przesłankami, tylko gestem aprobaty Bożego sądu dotyczącego „człowieka starego”, który pozostaje jednak otwarty na rozgrzeszenie (Dz 19,18). Także gotowość do przebaczenia ze strony człowieka, z którą związana jest obietnica Bożego przebaczenia (Mt 6,12.14–15; Łk 11,4; por. Mt 5,23–24; Mk 11,25; Łk 6,37), nie może być traktowana jako prosta przesłanka przebaczenia, ale jest podziękowaniem ułaskawionego grzesznika i stanowi część nowego życia, które zostało mu podarowane, o ile to życie zostanie przez niego przyjęte. Przebaczenie ludzkie jest konsekwencją przebaczenia Bożego, za który grzesznik dziękuje, przebacząc na wzór Boga i Chrystusa (Ef 4,32; Kol, 3,13) swoim winowajcom (Mt 6,12; Łk 11,4), a nawet wrogom (Mt 5,38–48; Rz 12,19–

³ K. Romaniuk, *Problem uwarunkowań w biblijnym rozumieniu przebaczenia, pojednania i pokuty*, s. 122.

⁴ K. Romaniuk, *Problem uwarunkowań w biblijnym rozumieniu przebaczenia, pojednania i pokuty*, s. 122–123.

⁵ L. Cardellino, *Mt 18: l'obbligo di assolvere sempre tutti senza condizioni*, „Bibbia e Oriente” 49 (2007) nr 1 (231), s. 3–56.

21)⁶. Podobne stanowisko zajmuje Brian Zahnd w książce *Unconditional? The call of Jesus to radical forgiveness*, chociaż ta ostatnia praca nie jest ściśle biblijna⁷. Nierzadko autorzy zajmujący się tekstem Mt 18,21–22 nie poruszają problemu warunkowości przebaczenia⁸.

Czy teza o bezwarunkowym przebaczeniu ze strony Boga, Jezusa i ludzi znajduje rzeczywiście uzasadnienie w tekstach Nowego Testamentu i wyczerpuje jego przesłanie odnośnie do tego problemu? A wydaje się ona dość powszechna dzisiaj w kontekście kultu Bożego miłosierdzia. Podkreślają bardzo to miłosierdzie papież Franciszek i teologowie jako najwyższy przymiot Boga, nazywają je wprost imieniem Boga i zachęcają do czci Bożego miłosierdzia, między innymi w obrazie Jezusa Miłosiernego, oraz do praktykowania miłosierdzia w codziennym życiu⁹.

Wstępne zapoznanie się z materiałem wskazuje, że tylko nieliczne teksty Nowego Testamentu dotyczące przebaczenia grzechów ze strony Boga i człowieka mają charakter ogólny i nie zawierają żadnych warunków (Mt 18,21–22; 26,28; Łk 1,77; 23,34; Rz 3,25; Ef 1,7 || Kol 1,14; Ef 4,32 || Kol 3,13; Hbr 9,22; 10,18; 1 J 2,12). Natomiast większość tekstów nowotestamentowych łączy przebaczenie z pewnymi warunkami. Jednym z nich, omówionym częściowo przez s. Ewę Józefę Jezierską¹⁰, jest przebaczenie winowajcom – Bóg odpuści człowiekowi grzechy, jeśli on odpuści bliźnim przewinienia względem siebie. Naszym zadaniem będzie przyjrzeć się dokładnie tym warunkom.

Praca została podzielona na sześć rozdziałów według kryterium warunkowości. Niektóre teksty zawierają więcej niż jeden warunek i mogłyby się znaleźć w kil-

⁶ Por. H. V., A. T, *Perdono*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red, L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, wyd. 2, Bologna 1980, s. 1276–1277.

⁷ B. Zahnd, *Unconditional? The call of Jesus to radical forgiveness*, Lake Mary 2011.

⁸ Por. M. Bednarz, *Ile razy mam przebaczyć? (Mt 18,21–35)*, w: *Krąg biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, z. 16, Tarnów 2011, s. 17–24; Z. Żywica, *Wspólnoto-twórcze napomnienie, przebaczenia i nawrócenie. Teologia narratywna Mt 18,15–35*, VV nr 18 (2010), s. 105–121.

⁹ Por. Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, Rozmowa z Andrea Torniellim, tłum. J. Ganobis, Kraków 2016; W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski (Fundamenty), Poznań 2014.

¹⁰ Por. E. J. Jezierska, *Wypowiedzi Jezusa o przebaczeniu w przekazie Ewangelii Mateusza (6,12; 6,14–15; 18,35)*, w: *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza, Lublin 2000, s. 151–155.

ku rozdziałach. W takich przypadkach decydował warunek zaznaczający się najmocniej. Pierwszy rozdział poświęcimy omówieniu terminów greckich używanych na oznaczenie przebaczenia, odpuszczenia grzechów: ἀφίημι, ἄφεσις, πάρεσις, χαρίζομαι, ἀπολύω. Zobaczymy gamę ich znaczeń w literaturze pozabiblijnej i w samej Biblii – *Septuagincie* i Nowym Testamencie.

W rozdziale drugim omówimy wypowiedzi o całkowitym lub czasowym nieodpuszczeniu grzechów zawarte w trzech perykopach: Mt 12,31–32 || Mk 3,28–30 || Łk 12,10; J 20,23 oraz 2 Kor 2,5–11. Rozważymy, z jakiego powodu grzech przeciw Duchowi Świętemu i inne grzechy nie mogą być odpuszczone lub są chwilowo zatrzymane.

W trzecim rozdziale zatrzymamy się nad zależnością przebaczenia grzechów od nawrócenia. Widać taki związek w siedmiu tekstach: Mk 1,4 || Łk 3,3; Mt 18,21–22 || Łk 17,3–4; Mk 4,12; Łk 24,47 oraz Dz 2,38; 8,22; Kol 2,13. W Mk 1,4 || Łk 3,3; Dz 2,38 i Kol 2,13 nawrócenie połączone jest z chrztem. Do nawrócenia wzywają Jan Chrzciciel, Jezus, Piotr i Paweł, ukazując, że przebaczenie jest bez niego niemożliwe.

Rozdział czwarty będzie poświęcony analizie współzależności przebaczenia Bożego i przebaczenia ludzkiego. Bóg przebacza człowiekowi, jeżeli ten przebaczy swojemu bliźniemu. Taką zależność widać w kontekście modlitwy (Mt 6,9–15 || Łk 11,2–4; Mk 11,25–26), w napomnieniu mądrościowym (Łk 6,37), w przypowieści (Mt 18,23–35) oraz w tekstach parenetycznych (Ef 4,32 || Kol 3,13).

W piątym rozdziale zajmiemy się tekstami, które łączą przebaczenie z innymi postawami i działaniami, jak wiara (Mt 9,1–8 || Mk 2,1–12 || Łk 5,17–26; Łk 7,36–50; Dz 10,43; 13,38; 26,18; Rz 3,25; 4,7), modlitwa, namaszczenie olejem, wyznaczenie grzechów (Jk 5,15; 1 J 1,9).

W ostatnim rozdziale przyjrzymy się tekstom Nowego Testamentu, które mają charakter ogólny i nie podają żadnych warunków przebaczenia. Chodzi tu o przebaczenie z krzyża oprawcom (Łk 23,34), przebaczenie dyktowane Bożym miłosierdziem (Łk 1,77; Rz 3,25) i przebaczenie w Chrystusie (Mt 26,28; Ef 1,7 || Kol 1,14; Hbr 9,22; 10,18; 1 J 2,12). Analiza powinna pokazać, czy rzeczywiście są to wypowiedzi bezwarunkowe, czy te warunki są może założone. W przypadku bezwarun-

kowości trzeba będzie zastanowić się, jak pogodzić je z wypowiedziami warunkowymi. Być może odpowiedź na pytanie zawarte w tytule pracy nie będzie zerojedynkowa, lecz zniuansowana – przebaczenie jest po części warunkowe, a po części bezwarunkowe. Wyniki naszych badań i odpowiedź na postawiony w tytule problem zawrzemy w zakończeniu.

W pracy będziemy bazować na greckich wydaniach Nowego Testamentu oraz korzystać z jego tłumaczeń, głównie na język polski. Przy analizie posłużymy się komentarzami do poszczególnych ksiąg oraz opracowaniami dotyczącymi problemu przebaczenia czy wzmiankującymi o nim.

Zastosujemy głównie metodę lingwistyczną, jedną z metod synchronicznych, która odnosi się do tekstu w jego obecnej postaci i traktuje go jako całość. Każdorazowo wyodrębnimy jednostkę literacką i określimy jej kontekst, strukturę oraz gatunek literacki, uwzględnimy też najważniejsze warianty, które mogą wpływać na znaczenie tekstu. Analiza semantyczna zajmie naszą szczególną uwagę, aby wydobyc z każdego tekstu informacje dotyczące przebaczenia: kto i co przebacza, komu i pod jakimi warunkami? Gdy zajdzie potrzeba, zatrzymamy się nad źródłami danego tekstu (element metody historyczno-krytycznej). Będziemy też odwoływać się do tekstów paralelnych w Nowym i Starym Testamencie, aby naświetlić lepiej analizowaną jednostkę (element lektury kanonicznej i intertekstualnej)¹¹.

Podjęty w pracy problem jest ciekawy od strony badawczej i ważny egzystencjalnie. Precyzyjna odpowiedź na pytanie o warunki przebaczenia pomoże dobrze radzić sobie z własną grzesznością i układać prawidłowo relacje z Bogiem i z drugimi.

¹¹ Por. J. Czernski, *Metodologia Nowego Testamentu* (OBT 126), Opole 2012, s. 46–140, 195–211; J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu* (OBT 21), Opole 1997, s. 53–149, 225–247.

Rozdział 1

Terminologia grecka oznaczająca przebaczenie grzechów

W rozdziale pierwszym omówimy terminy greckie, które w Nowym Testamencie oznaczają przebaczenie grzechów, win, długów: ἀφίημι, ἄφεσις, πάρεσις, χαρίζομαι i ἀπολύω. Pomijamy terminy, które mają bogatsze znaczenie, zawierające czy zakładające także przebaczenie, jak obmycie, oczyszczenie, wymazanie, zakrycie, niepoczytanie, zgładzenie, odkupienie, usprawiedliwienie, pojednanie, zbawienie.

1.1. Ἀφίημι, ἄφεσις

Grecki czasownik ἀφίημι jest złożony z dwóch słów: ἀπό i ἵημι. Pierwsze z nich to przyimek właściwy, pisany ἄφ' przed wyrazem rozpoczynającym się od samogłoski z przydechem mocnym. Łączy się z dopełniaczem i oznacza „od, z”, wskazując na oddzielenie się, pochodzenie od kogoś lub czegoś¹². Drugie zaś słowo to czasownik, który oznacza wprowadzenie w ruch: „uwolnić, puścić, wydać, rzucić, wysłać”¹³. Złożony czasownik ἀφίημι ogólnie oznacza „wypuścić, pozostawić, odesłać, uwolnić, darować, wypędzić, poświęcić, pominąć, pozwolić, zaniechać”¹⁴. Termin jest bogato poświadczony w języku greckim począwszy od Homera (VIII w. przed Chr.) i jest używany w znaczeniu zarówno dosłownym, jak i przenośnym, a jego dopełnienie może być osobowe lub nieosobowe. W sensie dosłownym ἀφίημι oznacza np. „odesłać, wypędzić (żonę)”, „rozwiązać (zgromadzenie)”, „uwolnić (niewolnika, więźnia)”, „pозwolić (odpłynąć statkowi na morze)”, „wypuścić (strzałę)”. Natomiast w sensie przenośnym używany jest w znaczeniu „zaniechać (trudu)”,

¹² Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 258–259.

¹³ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 494–495.

¹⁴ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 390–391; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*, wyd. 9, Oxford 1996, s. 289–290.

„opuścić (życie) – umrzeć”, „zwolnić (z obowiązku, urzędu, procedury, małżeństwa)”, „darować (dług, karę)”, „uniewinnić”¹⁵.

Rzeczownik ἄφεσις pochodzi od czasownika ἀφίημι i składa się także z dwóch części: ἀπό oraz ἴημι z dodaną końcówką -σις. Ma różne znaczenia: „uwolnienie, wyzwolenie, wypuszczenie, wyruszenie, wylew, rozwiązanie, darowanie, odpuszczenie, rozwód”¹⁶. Rzeczownik ten jest używany w podobny sposób jak czasownik również począwszy od Homera. Najczęściej odnosi się do relacji międzyosobowych w kontekście jurydycznym: uwolnienie niewolnika czy więźnia, odprawienie żony, rozwiązanie umowy, zwolnienie od jakiegoś zobowiązania, np. służby wojskowej, opłaty, kary, uczestnictwa w czymś, zrzeczenie się czegoś, np. odsetek, odpuszczenie długu, winy. Jest używany w języku potocznym, np. wysłanie statku na morze, wylew wody na pola, rozładowanie czegoś, emisja mleczu rybiego, ale spotykamy go też w użyciu technicznym. W sporcie oznacza linię startową biegaczy lub koni, podobnie w astrologii – punkt początkowy trasy jakiegoś ciała na niebie, w medycynie – wypuszczenie gazów jako symptom choroby. W grece pozabiblijnej oba terminy ἀφίημι i ἄφεσις nie są używane w znaczeniu religijnym i tylko rzadko w znaczeniu moralnym¹⁷.

Obydwa terminy ἄφεσις i ἀφίημι występują w *Septuagincie*. Czasownik ἀφίημι pojawia się tam 138 razy: 30 razy w Pięcioksięgu, 28 razy w Prorokach wcześniejszych z 1–2 Krn, 7 razy w Prorokach późniejszych, 22 razy w Pismach i 51 razy w księgach greckich Starego Testamentu. Czasownik jest używany w podobnych znaczeniach jak w grece pozabiblijnej i oddaje hebrajskie czasowniki, które wyrażają uwolnienie, pozostawienie, pozwolenie, rezygnację, zabranie, odejście. Może więc oznaczać: „pozwoić” (Rdz 20,6), „odesłać” (Wj 22,4), „zostawić kogoś samego, w pokoju” (2 Krl 4,27), „uwolnić” (2 Krn 10,4), „odejść, umrzeć” (Rdz

¹⁵ Por. H. V., A. T, *Perdono*, s. 1272–1273; R. Bultmann, ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tłum. G. W. Bromiley, t. 1, Grand Rapids 2000, s. 509.

¹⁶ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 388; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 288.

¹⁷ Por. C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Réédition en un volume des *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, wyd. 2, Fribourg 1991, s. 245–247; H. V., A. T, *Perdono*, s. 1273; R. Bultmann, ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις, s. 509.

35,18), „wydać głos”, „zostawić na piśmie” (Syr 39,32), „opuścić pałac” (Iz 32,14), „zaniedbać, zlekceważyć” (Prz 4,13). Występuje też w kontekście prawniczym: „pozostawić dzieci nieobrzezane” (1 Mch 1,48) „zwolnić od podatków” (1 Mch 10,28), „umniejszyć, ulżyć obciążenia” (2 Krn 10,10), „darować dług” (Pwt 15,2). W znaczeniu „przebaczyć, darować” ἀφίημι jest używany w *Septuagincie* stosunkowo rzadko. Tłumaczy wtedy czasowniki hebrajskie: נָשָׂא *ns*¹⁸ (nieść, podnieść, znieść, usunąć, przyjąć) (Rdz 4,13; Wj 32,32; Ps 25/24,18; 32/31,5), סָלַח *slh* (być łaskawym, przebaczyć) (Kpł 4,20; 5,10.13; Lb 14,19; 15,25–26; Iz 55,7) i כָּפַר *kpr* (smołować, przebłagać, wynagrodzić, odpokutować, zakryć, przebaczyć)¹⁹ (Iz 22,14). Chodzi o przebaczenie grzechu lub winy, wyrażonej przy pomocy rzeczowników: ἀμαρτία (grzech), ἀνομία (bezprawie), ἀσέβεια (bezbożność) i αἰτία (wina). Przebaczącym jest Bóg, który wraz z przebaczeniem odbudowuje relacje pomiędzy sobą a człowiekiem. W Rdz 50,17 wyjątkowo przebacza człowiek – Józef swoim braciom w Egipcie²⁰.

Rzeczownik ἄφεσις pojawia się 50 razy w *Septuagincie*: 31 razy w Pięcioksięgu, 1 raz w Prorokach wcześniejszych z 1–2 Krn, 10 razy w Prorokach późniejszych, 3 razy w Pismach i 5 razy w księgach greckich Starego Testamentu. Najczęściej jest tłumaczeniem hebrajskiego rzeczownika יָבֵל *jowel* (baran, jubileusz, rok umorzenia), a także rzeczownika שָׁמַטָּה *szmitta* (darowanie długów) i czasownika שָׁמַט *szmt* (uwolnić, darować, przebaczyć) oraz rzeczownika דָּרוֹר *d^eror* (wyzwolenie)²¹. Termin jest używany na określenie jubileuszu (Kpł 25,11), świętowanego co pięćdziesiąt lat, a także wyzwolenia wszystkich Izraelitów mającego miejsce w tym roku (Kpł 25,10.41). Rzeczownik oznacza także pozostawienie ziemi odłogiem (Wj 23,11) i darowanie długów (Pwt 15,1–3), do czego Izraelici byli zobowiązani w ro-

¹⁸ Transkrypcja fonetyczna wyrazów hebrajskich za: S. Wronka, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, RBL 57 (2004) nr 1, s. 45–58.

¹⁹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, tłum. K. Madaj i inni, t. 1 (PSB 30), Warszawa 2008, s. 465–466, 680–682, 709.

²⁰ Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 1, Stuttgart 1992, s. 73; H. V., A. T, *Perdono*, s. 1273; R. Bultmann, ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις, s. 510; H. Leroy, ἀφίημι, ἄφεσις, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Grand Rapids 1990, s. 181.

²¹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 219, 377; t. 2, s. 528–529.

ku szabatowym, obchodzonym co siedem lat. Służy on także ogólnie do wyrażenia wyzwolenia niewolników i więźniów w różnych okresach historii (Jr 34,8.15.17; Ez 46,17) i w czasach mesjańskich (Iz 56,8; 61,1). Nie brak też zastosowań konkretnych na określenie łożyska morza (2 Sm 22,16) czy strumieni wód (Jl 1,20; 4,18) i łąz (Lm 3,48). W Est 2,18 termin oznacza uwolnienie od podatków. Tylko jeden raz w Kpł 16,26 łączy się on dość luźno z przebaczeniem, zastępując imię demona pustynnego Azazela, dla którego wypędzano kozła w trakcie liturgii Dnia Przebłagania. Kozioł zabierał ze sobą wszystkie grzechy Izraela. Wyrażenie „kozioł dla Azazela” *Septuaginta* oddaje przez „kozioł skazany na wypędzenie (εις ἄφεσιν)” (por. Kpł 16,8.10)²².

Czasownik ἀφίημι w znaczeniu „przebaczyć” oddaje w *Septuagincie* czasowniki hebrajskie mające charakter legalny i rytualny. Takie znaczenie tego czasownika nie jest znane w grece pozabiblijnej. Nie jest on jednak głównym terminem używanym na wyrażenie treści przebaczenia. W Starym Testamencie odpuszczenie grzechów dokonuje się przede wszystkim w czasie kultu, zwłaszcza w Dniu Przebłagania, gdy składano ofiary przebłagalne za grzechy, a same grzechy były przenoszone na kozła i usuwane przez jego wypędzenie na pustynię (Kpł 16,20–22; 17,11). W tym kontekście używane są raczej inne czasowniki na oznaczenie usunięcia grzechów, jak „obmyć, oczyścić, zakryć”. W rytach tych uczestniczył lud w nastawieniu pokutnym (Kpł 23,27). Niektóre występki nie mogły być odpokutowane i odpuszczone przy pomocy rytów ekspiacji: braki względem przepisów dotyczących obrzezania (Rdz 17,14), szabatu i Paschy (Wj 12,15; Lb 9,13)²³.

Terminy ἀφίημι i ἄφεσις znajdujemy w pismach Filona Aleksandryjskiego (ok. 15 przed Chr. – ok. 45 po Chr.) i Józefa Flawiusza (37 – ok. 94). Używają oni tych terminów częściej w znaczeniu świeckim: uwolnienie niewolników i więźniów, uzyskanie wolnego wyjścia, wystrzelenie pocisków, wyładowanie atmosferyczne odesłanie, poddanie się, pozwolenie, opuszczenie. Wykorzystują je także do wyra-

²² Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 1, s. 72; H. V., A. T, *Perdono*, s. 1273; R. Bultmann, ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις, s. 510; H. Leroy, ἀφίημι, ἄφεσις, s. 181–182; C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, s. 247–248.

²³ Por. H. V., A. T, *Perdono*, s. 1273–1274; R. Bultmann, ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις, s. 510; H. Leroy, ἀφίημι, ἄφεσις, s. 181.

zenia uwolnienia i przebaczenia ze strony Boga i człowieka. Filon łączy terminy z wolnością (ἐλευθερία) rozumianą w znaczeniu totalnym. W kontekście roku szabatu i jubileuszowego mówi o wyzwoleniu dusz, które proszą Boga (*Quis rerum divinarum heres sit* 273) i odrzucają swoje stare błędy (*De congressu eruditionis gratia* 108). Wspomina o wyzwoleniu dziesięciu sprawiedliwych mieszkańców Sodomu na prośbę Abrahama (*De specialibus legibus* 2,121). Przypomina Mojżesza, który ofiarował kozła na ofiarę dla odpuszczenia grzechów (*De vita Mosis* 2,147; *De specialibus legibus* 1,90). Józef Flawiusz mówi o uwolnieniu ze strony człowieka (*De bello judaico* 1,214; por. *Antiquitates judaicae* 14,182; 17,185) oraz o przebaczeniu ze strony Boga (*Antiquitates judaicae* 6,92) i człowieka (*De bello judaico* 1,481). W literaturze judaistycznej terminy ἀφίημι i ἄφεσις otrzymują swe religijne znaczenie kompletne, jeśli nie definitywne²⁴.

Znaczenie religijne i moralne obu terminów jest przejęte i rozwinięte w Nowym Testamencie. Używa on ich na określenie przebaczenia, a także w znaczeniach świeckich. Czasownik ἀφίημι występuje w Nowym Testamencie 142 razy: 47 razy u Mateusza, po 34 razy u Marka i w pismach Łukaszkowych, 14 razy w Ewangelii Jana, 13 razy w pozostałych księgach. Słowo to ma bardzo szeroki zakres znaczeń: „puścić, opuścić” Jezusa (Mt 4,11), ojca (Mk 1,20), tłum (Mk 4,36), wszystko (Mk 10,28), Judeę (J 4,3), świat (J 16,28), funkcję (Rz 1,27); „zostawić” dar (Mt 5,24), sieć (Mk 1,18), uczniów (J 14,18); „pozwoić” dzieciom (Mt 19,14; Mk 7,27), demonom (Mk 1,31), uczniom (Mk 11,6); „odrzuć, oddalić” żonę – rozwieść się (1 Kor 7,11); „oddać” ducha – umrzeć (Mt 27,50); „pomijać” przykazanie (Mk 7,8); „znieść, dopuścić” faryzeuszy (Mt 15,14), opętanego (Mk 5,19)²⁵.

W znaczeniu „przebaczyć, darować” czasownik ἀφίημι w Nowym Testamencie jest użyty 45 razy: 17 razy u Mateusza, 8 razy u Marka, 14 w pismach Łukaszkowych, 2 w Ewangelii Jana i tylko 1 raz u Pawła. Kilka razy chodzi o darowanie dłu-

²⁴ Por. R. Bultmann, ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις, s. 510; C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, s. 248–249; H. V., A. T, *Perdono*, s. 1274; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, tłum. W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, wyd. 2 poprawione i poszerzone, Chicago–London 1979, s. 125–126.

²⁵ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, wyd. 2 (PSB 3), Warszawa 1995, s. 85–86; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 125–126; H. V., A. T, *Perdono*, s. 1275; H. Leroy, ἀφίημι, ἄφεσις, s. 181.

gu (δάνειον) (Mt 18,27.32), lecz głównie czasownik ma znaczenie religijne „przebaczyć”. Występuje w sposób absolutny, bez dopełnienia (Mt 12,32) lub z dopełnieniem: grzech (ἁμαρτία) (Mk 2,5.7; Łk 7,47), wina (ὀφείλημα) (Mt 6,12), wykroczenie (παράπτωμα) (Mt 6,14–15; Mk 11,25), nieprawość (ἀνομία) (Rz 4,7)²⁶.

Natomiast rzeczownik ἄφεσις pojawia się 17 razy w Nowym Testamencie, z czego 15 razy w znaczeniu „przebaczenie”: 1 raz u Mateusza, 2 razy u Marka, 3 razy w Ewangelii Łukasza, 5 razy w Dziejach Apostolskich, 2 razy w pismach deuteropawłowych, 2 razy w Liście do Hebrajczyków. Pozostałe dwa użycia w Łk 4,18 oznaczają „uwolnienie” z więzienia. Rudolf Bultmann sądzi, że cytowane z Iz 58,6 i 61,1 wyrażenia: „wyzwolenie więźniom” (αἰχμαλώτοις ἄφεσις) i „uciśnieni na wolności” (τεθραυσμένοι ἐν ἀφέσει) zawierają również myśl o przebaczeniu²⁷. Gdy słowo ἄφεσις jest użyte w sensie „przebaczenie”, prawie zawsze odnosi się do przebaczenia ze strony Boga (Mt 26,28; Mk 1,4; Łk 1,77; 3,3; 24,47; Dz 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18; Kol 1,14; por. Hbr. 10,18).

Etymologicznie terminy ἀφίημι i ἄφεσις znaczą „zwracać, odrzucać, odprawić”, stąd w odniesieniu do grzechu, przestępstwa czy długu chodzi o jego odrzucenie, wyrzucenie, usunięcie²⁸. Przebaczenie, odpuszczenie grzechów nie jest zatem jedynie deklaracją słowną, ale aktem wyrzucenia zła z człowieka i przywrócenia relacji z tymi, których zło dotknęło. Wymaga to ze strony grzesznika współpracy z przebaczącym, przynajmniej w postaci zgody na usunięcie grzechu, który stał się poniekąd częścią grzesznika, i otwartości na odbudowanie relacji zerwanej czy osłabionej przez grzech.

1.2. Πάρεσις

Termin grecki πάρεσις jest rzeczownikiem pochodzącym od czasownika παρήμι, który składa się z dwóch greckich słów: παρά i ἦμι. Przyimek παρά ma

²⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 85; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 125; H. V., A. T., *Perdono*, s. 1275; H. Leroy, *ἀφίημι, ἄφεσις*, s. 182.

²⁷ Por. R. Bultmann, *ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις*, s. 511.

²⁸ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 85.

różne znaczenia i może łączyć się z kilkoma przypadkami. Z dopełniaczem wskazuje na pochodzenie kogoś lub czegoś (od), jak również zapoczątkowanie lub spowodowanie czegoś przez kogoś (za sprawą). Z celownikiem oznacza bliskość w przestrzeni: „obok, przy, blisko, u, wśród, przed czymś lub kimś”. Z biernikiem w odniesieniu do miejsca znaczy: „wzdłuż, przy, około, obok, blisko, nad, w stronę, do”. Może wyrażać porównanie lub zestawienie (z, w porównaniu z czymś, na równi, niż, więcej niż, ponad), przyczynę (z powodu czegoś, ze względu na coś) lub wrogi stosunek do czegoś lub kogoś (wbrew, na przekór)²⁹. Jak już wspomnieliśmy, czasownik ἵημι oznacza wprowadzenie w ruch: „uwolnić, puścić, wydać, rzucić, wysłać”.

Czasownik παρήμι oznacza, podobnie jak ἀφίημι, „porzucać, pomijać, przetrwać, zwolnić, rozluźnić, opuszczać, darować, przebaczać, odstępować, oddawać, pozostawić, pozwalać, przyznawać, przepuszczać”³⁰. Jest używany np. w sensie „zostawić bez kary”, „wysłać przez kogoś”, „sprawić, by coś minęło”, „pozostać osłabionym, zmęczonym”³¹.

Rzeczownik πάρεσις także jest złożony z dwóch części: παρά i ἵημι oraz końcówki -σις. Jego znaczenie jest podobne do znaczenia ἄφεσις: „odesłanie, osłabienie, darowanie, odpuszczenie, umorzenie czegoś, zaniechanie, pominięcie”. Często jest używany w literaturze pozabiblijnej dla wyrażenia uwolnienia od długów lub wymagań. Oba terminy παρήμι i πάρεσις nie mają w literaturze greckiej niebędącej pod wpływem Biblii znaczenia religijnego³².

W *Septuagincie* czasownik παρήμι został użyty 18 razy w kilku znaczeniach: „puszczać” (Jdt 12,12), „zostawić w spokoju” (Wj 14,12), „osłabnąć, zaniedbywać, opuszczać” (1 Sm 2,5), „pomijać” (Ps 137/136,8), „stracić siłę” (Jr 4,31), „być zaniedbanym” (Lb 13,20), „być osłabionym” (Pwt 32,36), „być nikłym, słabym” (Syr 2,12), „być niedbałym, nieostrożnym (Syr 4,29), „być lekceważonym” (MI

²⁹ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 388–390.

³⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 443–444; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 1340.

³¹ Por. R. Bultmann, *ἀφίημι, ἄφεσις, παρήμι, πάρεσις*, s. 509.

³² Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 439–440; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 626.

2,9)³³. Nie występuje na określenie umorzenia długów czy przebaczenia grzechów. Rzeczownik *πάρεσις* nie pojawia się w *Septuagincie*.

Filon Aleksandryjski używa czasownika *παρίημι* m.in. w znaczeniu „osłabić” (*In Flaccum* 10), a rzeczownika *πάρεσις* w sensie „pominięcie, pozostawienie bez kary”. W dziełach Józefa Flawiusza, czasownik *παρίημι* także został użyty w różnych znaczeniach, np. „zostawić nieskończonym, zaniedbywać” (*De bello judaico* 2,202; *Antiquitates judaicae* 8, 218), „pozostawić bez kary” (*Antiquitates judaicae* 15, 48), „być osłabionym, zmęczonym” (*Antiquitates judaicae* 13,343). Rzeczownika *πάρεσις* używa Józef Flawiusz także w różnych znaczeniach, w tym m.in. na określenie osłabienia (*Antiquitates judaicae* 11,236). Oba autorzy nie używają tych terminów w sensie religijnym³⁴.

W Nowym Testamencie czasownik *παρίημι* występuje tylko dwa razy w znaczeniu „pomijać, zaniedbywać, lekceważyć” (Łk 11,24) oraz „być osłabionym” (Hbr 12,12). Nie jest użyty na oznaczenie przebaczenia grzechów, win³⁵.

Natomiast rzeczownik *πάρεσις* jest hapax legomenon w Nowym Testamencie, pojawia się tylko jeden raz w Rz 3,25 w znaczeniu przebaczenia wszystkim ludziom przeszłych grzechów (*ἁμαρτία*) ze strony Boga. Jest to bodaj jedyne użycie religijne tego słowa w literaturze greckiej do I w. po Chr. Czasownik *παρίημι* nie ma chyba nigdzie znaczenia religijnego w tym okresie.

Etymologicznie rzeczownik *πάρεσις* oznacza „odesłanie, umorzenie, zaniechanie”. Znaczenia te podsuwają, jak należy rozumieć przebaczenie wyrażone tym terminem, oczywiście uwzględniając też kontekst, w którym termin się pojawia.

1.3. Χαρίζομαι

Czasownik *χαρίζομαι* pochodzi z rdzenia *χαρ*, który wskazuje wszystko to, co tworzy dobrobyt, dobrostan. Stąd bogata gama znaczeń rzeczownika *χάρις*: „wdzięk, piękno, chwała, łaska, życzliwość, wdzięczność, przychylność, przysługa, przyjem-

³³ Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 2, Stuttgart 1996, s. 359.

³⁴ Por. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 626–627.

³⁵ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 936.

ność, ofiara, korzyść”. Χάρις oznacza zarówno uczucia bogów, jak i ludzi, może wskazywać fizyczną przyczynę łaskawej dyspozycji. Od tego słowa pochodzi rzeczownik χάρισμα oznaczający „dar łaski, charyzmat” zwykle ze strony Boga na korzyść ludzi. Inny rzeczownik χαρά wyraża radość płynącą z dobrostanu, z obdarowania³⁶.

Czasownik χαρίζομαι, używany głównie w stronie zwrotnej, ma różne znaczenia: „wyświadczyć przysługę, okazać się łaskawym, miłym, zgodzić się, zadowolić, chętnie obdarzyć, ofiarować, przekazać, zaniechać, zrezygnować, przebaczyć, darować”³⁷. W greckich pismach występuje od czasów Homera i jest poświadczony przez wielu autorów. Czasownik występuje najczęściej w znaczeniu łaskawego obdarowania, jego podmiotem jest człowiek. Dopiero od retora greckiego Eliusza Arystydesa w II w. po Chr. spotykamy boski podmiot w literaturze świeckiej. Odniesiony do relacji międzyludzkich termin oznacza: „zrobić coś miłego komuś, być łaskawym, życzliwym, wyrozumiałym, sprawić przyjemność komuś, żyć w sposób komuś miły”. Ostatnie użycie bierze początek od Diodora Sycylijskiego (I w. przed Chr.) W sensie „odpuszczać, przebaczać” czasownik pojawia się od czasów historyka i retora Dionizjusza z Halikarnasu (I w. przed Chr.), ale nie ma znaczenia religijnego³⁸.

Termin χαρίζω 12 razy występuje w *Septuagincie*: 1 raz w Pismach i 11 razy w księgach greckich Starego Testamentu. Posiada tu dwa znaczenia: „dać swobodnie” (Est 8,7; Syr 12,3) oraz „faworyzować” (4 Mch 5,7). W 2 Mch 3,33 Bóg jest podmiotem, obdarza życiem. Czasownik nie występuje w *Septuagincie* w znaczeniu przebaczenia³⁹.

³⁶ Por. H.-H. Esser, *Grazia*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red, L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, wyd. 2, Bologna 1980, s. 824; *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 595, 599–600.

³⁷ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 598.

³⁸ Por. H.-H. Esser, *Grazia*, s. 824; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 876–877; H. Conzelmann, W. Zimmerli, *χάρις, χαρίζομαι, χαριτόω, ἀχάριστος*, w: TDNT, t. 9, s. 375.

³⁹ Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 2, s. 513; K. Berger, *χαρίζομαι*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, tłum. J. W. Medendorp, D. W. Stott, t. 3, Grand Rapids 1993, s. 456–457.

Spotykamy to słowo u Filona Aleksandryjskiego, który używa go przede wszystkim w sensie obdarowania z łaski (*De specialibus legibus* 2,39). Podobnie wykorzystuje go Józef Flawiusz (*Antiquitates judaicae* 3,87; 4,317; *Vita Josephi* 355). Historyk żydowski używa χαρίζω na oznaczenie przebaczenia grzechów przez Boga (*Antiquitates judaicae* 6,144), co ma miejsce jeszcze tylko w Ef 4,32 oraz Kol 2,13; 3,13⁴⁰.

Nowy Testament używa 155 razy rzeczownika χάρις, natomiast czasownik χαρίζομαι występuje, najczęściej w stronie zwrotnej i czasem w biernej, tylko 23 razy: 16 razy u Pawła, 3 razy w Ewangelii Łukasza i 4 razy w Dziejach Apostolskich. Czasownik ma w Nowym Testamencie parę znaczeń. Może oznaczać „darować” w sensie umorzenia długu, ofiarowania czegoś, ułaskawienia kogoś, wydania kogoś, skazania kogoś, wyświadczenia dobrodziejstwa, przysługi. Podmiotem czynności jest Bóg (Dz 27,24), Jezus (Łk 7,21) albo ludzie (Łk 7,42–43). Czasownik jest używany także w sensie „odpuszczać, przebaczać” ze strony Boga (Ef 4,32; Kol 2,13; 3,13) i ludzi (2 Kor 2,7.10). Wreszcie może mieć znaczenie „okazać się łaskawym dla kogoś”, co wyraża się w jakimś obdarowaniu go (Ga 3,18)⁴¹.

Czasownik χαρίζομαι akcentuje łaskawość, przychyłność ze strony przebaczącego, który chce być miły dla winowajcy i obdarować go dobrem. Przebaczenie naprawia relacje międzyludzkie, wprowadza w nie uprzejmość, życzliwość, pokój, radość.

1.4. Ἀπολύω

Grecki termin ἀπολύω składa się również z dwóch słów: ἀπό i λύω. Przyimek ἀπό, jak już widzieliśmy, łączy się z dopełniaczem. Gdy dotyczy ruchu, oznacza „oddalić się, oddzielić się, odejść” od kogoś lub czegoś w odniesieniu do miejsca lub czasu (od, z). Może wskazywać pochodzenie lub początek (od, z), a także powód, środki, okazje, przyczynę (z powodu, dzięki). Czasownik λύω w odniesieniu

⁴⁰ Por. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 876–877; K. Berger, *χαρίζομαι*, s. 456–457.

⁴¹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 651; K. Berger, *χαρίζομαι*, s. 456–457; H.-H. Esser, *Grazia*, s. 831.

do rzeczy ma znaczenie: „rozwiązywać, odwiązywać, odpinać, rozpinać”, natomiast w odniesieniu do ludzi oznacza: „uwalniać, wyzwolić, przebaczyć, odpokutować, wypuścić za okupem, znieść, unieważnić, rozluźnić, wydać, rozpuścić, roztrzaskać, osłabić, zniszczyć”. Złożony czasownik ἀπολύω oznacza: „odczepić, odwiązać, uwolnić za okupem, wykupić, rozpuścić, odprawić, rozstać się, wyruszyć, usunąć, zapłacić dług, uwolnić od winy, kary, zarzutu, uniewinnić, przebaczyć, oswobodzić od czegoś”⁴². Termin ten pojawia się już u Homera i występuje potem w dziełach klasycznych i hellenistycznych, także w znaczeniu „uniewinnić, uwolnić od winy, kary”, ale nie w znaczeniu religijnym⁴³.

Czasownik ἀπολύω 35 razy został użyty w *Septuagincie*: 3 razy w Pięcioksięgu, 1 raz w Pismach, 31 razy w greckich księgach Starego Testamentu. Występuje w znaczeniu: „uwolnić się od” (3 Mch 7,7), „usunąć bielmo” (Tb 3,17), „odprawić żonę” (1 Ezd 9,36), „rozładować” (2 Mch 4,47), „wrócić” (Wj 33,11), „odejść, umrzeć” (Rdz 15,2; Tb 3,13). Termin nie wyraża w greckim Starym Testamencie przebaczenia, odpuszczenia długów, grzechów⁴⁴.

U Filona Aleksandryjskiego znajdujemy ten czasownik m.in. w sensie „być odesłany” (*In Flaccum* 96). W dziełach Józefa Flawiusza jest on użyty w znaczeniu „uwolnić” więźnia (*De bello judaico* 2,4; *Antiquitates judaicae* 2,65) czy od choroby (*Antiquitates judaicae* 3,264), „odesłać” żonę (*Antiquitates judaicae* 15,259), człowieka (*Antiquitates judaicae* 5,97; 11,337) we wskazanym celu (*Vita Josephi* 27), „być odesłany” (*Antiquitates judaicae* 5,99). Autorzy ci nie używają tego słowa w znaczeniu „przebaczyć”⁴⁵.

Czasownik ἀπολύω występuje 65 razy w Nowym Testamencie: 19 razy u Mateusza, 12 razy u Marka, 13 razy w Ewangelii Łukasza, 15 razy w Dziejach Apostolskich, 5 razy w Ewangelii Jana i 1 raz w Liście do Hebrajczyków. Jest używany w następujących znaczeniach: „uwolnić, oswobodzić” przez ludzi z więzienia, aresztu

⁴² Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 258–259, 279–280; t. 2, s. 58–59.

⁴³ Por. W. Mundle, λύω, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, wyd. 2, Bologna 1980, s. 1507.

⁴⁴ Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 1, s. 53.

⁴⁵ Por. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 96.

(Mk 15,9; Mt 18,27), przez Jezusa z choroby (Łk 13,12); „przebaczyć, odpuścić” (Łk 6,37); „oddalić, odesłać” żonę, męża w sensie separacji, rozwodu (Mt 1,19; 5,31–32; 19,3.7–9; Mk 10,2.4.11–12; Łk 16,18); „odesłać, pozwolić odejść”, także w sensie „umrzeć”, jako czynność Boga (Łk 2,29), Jezusa (Mt 14,15.22–23), ludzi (Dz 13,3); w stronie zwrotnej „odejść” (Dz 28,25). W Nowym Testamencie słowo ἀπολύω jest tylko dwa razy użyte na oznaczenie przebaczenia⁴⁶.

Czasownik ἀπολύω wyraża uwolnienie, wykupienie, odesłanie. Działania te powinny być obecne w tle przy rozumieniu przebaczenia.

Podsumowanie rozdziału 1

Omówione terminy ἀφίημι, ἄφεσις, πάρεσις, χαρίζομαι i ἀπολύω są złożone (oprócz χαρίζομαι) i wieloznaczne. W literaturze pozabiblijnej i nieinspirowanej Biblią spotykamy je także w znaczeniu darowania długów czy kar, ale to znaczenie nie jest dla nich główne i nie ma charakteru religijnego. Przebaczenie grzechów w sensie religijnym pojawia się w *Septuagincie* tylko przy czasowniku ἀφίημι, ale znów nie jest to główne znaczenie tego terminu. Idea przebaczenia grzechów jest wyrażona przez Filona Aleksandryjskiego przy pomocy czasownika ἀφίημι i przez Józefa Flawiusza przy pomocy czasowników ἀφίημι i χαρίζομαι. Także oni używają tych czasowników częściej w innych znaczeniach. Autorzy Nowego Testamentu wykorzystują wszystkie wskazane terminy na oznaczenie przebaczenia przede wszystkim ze strony Boga, ale także i człowieka. Najczęściej używanym przez nich słowem jest ἀφίημι, który pojawia się w tym znaczeniu 47 razy na ogólną liczbę 142 występowania w Nowym Testamencie. Drugim terminem jest ἄφεσις, który oznacza przebaczenie 15 razy na 17 wystąpień. Kolejne terminy występują rzadko w tym znaczeniu: χαρίζομαι 9 razy (2 Kor 2,7.10; Ef 4,32; Kol 2,13; 3,13) na 23 wystąpienia, ἀπολύω 2 razy (Łk 6,37) na 67 wystąpienia, πάρεσις 1 raz (Rz 3,25) na 1 wystąpienie. Zatem i w Nowym Testamencie terminy te, poza rzeczownikami ἄφεσις i πάρεσις, nie oznaczają głównie przebaczenia, ale wyrzucenie, odesłanie, uwolnienie, usunięcie, zaniechanie, obdarowanie. Znaczenia te, obok każdorazowego kontekstu, w którym słowo występuje, rzucają światło, jak należy rozumieć ideę przebaczenia

⁴⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 65–66.

wyrażoną przy pomocy tych terminów. Nie jest ono tylko deklaracją słowną, jak to kojarzy się zazwyczaj, ale aktem usuwającym grzech, uwalniającym człowieka od niego, rezygnującym z kary, płynącym z dobroci. Odbudowywane są dzięki temu relacje międzyosobowe zerwane czy osłabione przez grzech. Wymaga to otwarcia i zaangażowania na łaskę przebaczenia, aby mogło wydać owoce w grzeszniku.

Przejdziemy teraz do analizy tekstów, w których występują omówione terminy greckie oznaczające przebaczenie grzechów ze strony Boga i człowieka. Teksty nie są ułożone według ich kolejności w Nowym Testamencie, lecz według kryterium warunkowości przebaczenia.

Rozdział 2

Grzechy nieodpuszczone

W Nowym Testamencie spotykamy teksty, w których grzechy ludzi nie są odpuszczone albo w ogóle, albo przez jakiś czas. Są to bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31–32 || Mk 3,28–30 || Łk 12,10), grzechy mogące być zatrzymane przez apostołów (J 20,23) oraz grzech chrześcijanina z Koryntu (2 Kor 2,5–11). Tymi przypadkami zajmiemy się w tym rozdziale.

2.1. Bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31–32 || Mk 3,28–30 || Łk 12,10)

Słowa Jezusa na temat grzechu przeciw Duchowi Świętemu przekazali wszyscy synoptycy, co świadczy o ich dużej wadze. W Ewangelii Mateusza logion 12,31–32 jest włączony w sekcję 11,1–12,50, której zasadniczym tematem jest sprzeciw wobec Jezusa i odrzucenie Go przez rodaków, zwłaszcza przez faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Mt 12 zawiera kontrowersję Jezusa z oponentami na temat łuskania kłosów w szabat (w. 1–8) i uzdrowienia w szabat (w. 9–14), wypowiedź o Jezusie jako Słudze Pańskim (w. 15–21), kontrowersję dotyczącą egzorcyzmów (w. 22–37), żądanie znaku (w. 38–45) oraz słowa o prawdziwej rodzinie Jezusa⁴⁷. Interesująca nas krótką perykopa Mt 12,31–32 należy do sporu o egzorcyzmy. Łączy się ściśle z wersetami poprzedzającymi jako wniosek z toczonej dyskusji: „Dlatego (διὰ τοῦτο) powiadam wam” (w. 31). Elementem wspólnym jest też Duch Święty (w. 28 i 31–32). Związek z następnymi wersetami nie jest tak mocny, niektórzy egzegeci kończą kontrowersję dotyczącą egzorcyzmów na w. 32, natomiast w. 33–37 wykorzystujące obraz drzewa i owoców traktują jako odrębną jed-

⁴⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1 Rozdziały 1–13 (NKBNT 1.1), Częstochowa 2005, s. 25–28, 457–458; *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 156.

nostkę⁴⁸. Niemniej w perykopie Mt 12,33–37 można widzieć kontynuację argumentacji z Mt 12,22–32. Jezus przypomina, że podobnie jak dobre owoce wskazują na dobre drzewo, tak dobre czyny i słowa wskazują na dobrego człowieka. Jezus nie może działać mocą szatana, skoro Jego czyny i słowa są dobre. Słowa oponentów Jezusa są złe, ponieważ są właśnie źli. Ale zdadzą oni sprawę z każdego bezużytecznego słowa w dzień sądu. W Mt 12,38–42 Jezus odmawia znaku uczonym w Piśmie i faryzeuszom, bo nie przyjmują Jego słowa. Jedynym i ostatecznym znakiem będzie Jego zmartwychwstanie po pobycie w grobie przez trzy dni i trzy noce. Jezus jednak zapowiada, że to przewrotne pokolenie popadnie w jeszcze gorszy stan pod wpływem złego ducha (Mt 12,43–45). Logion w Mt 12,31–32 stanowi małą jednostkę, która wyróżnia się w tym zwartym kontekście swoją treścią.

W Ewangelii Marka związek logionu o bluźnierstwie przeciw Duchowi (Mk 3,28–30) z kontrowersją w sprawie egzorcyzmów (Mk 3,22–27) jest jeszcze bardziej widoczny przez inkluzję: „Ma Belzebuba” (w. 22) i „Ma ducha nieczystego” (w. 30). Oba teksty stanowią całość obramowaną przez krótkie perykopy o reakcji bliskich Jezusa na Jego działalność (Mk 3,20–21) i o prawdziwych krewnych Jezusa (Mk 3,31–35). Jest to typowa dla Marka kompozycja warstwowa, zwana techniką kanapkową⁴⁹. Wszystkie wymienione perykopy należą do krótkiej sekcji Mk 3,7–35 przedstawiającej Jezusa wobec dalekich i bliskich. Sekcja poprzednia Mk 2,1–3,6 zawiera pięć kontrowersji dotyczących odpuszczenia grzechów paralitykowi (2,1–12), wizyty u celnika Lewiego (2,13–17), sprawy postów (2,18–22), łuskania kłosów w szabat (2,23–28) oraz uzdrowienia w szabat (3,1–6). Kolejna sekcja Mk 4,1–34 obejmuje nauczanie w przypowieściach⁵⁰.

W Ewangelii Łukasza logion o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu (Łk 12,10) jest oderwany od kontrowersji w sprawie egzorcyzmów (Łk 11,14–23). Kontrowersja jest umieszczona w pouczeniach skierowanych do różnych grup słuchaczy (Łk 10,25–11,54), natomiast logion w wezwaniach do wyrzeczenia, czujności i na-

⁴⁸ Por. np. B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: KKK, s. 916.

⁴⁹ Por. M. Moj, *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka* (Attende Lectioni Series Nova 1), Tarnów 2018, s. 75–106.

⁵⁰ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1 Rozdziały 1,1–8,26 (NKBNT 2.1), Częstochowa 2013, s. 161–210.

wrócenia (Łk 12,1–21). W pierwszej kolejności mamy wezwanie do męstwa w czasie prześladowań (Łk 12,1–12). Perykopa ta zawiera sentencje mądrościowe (w. 1–7), przestrogi (w. 8–10) i obietnice (w. 11–12). Pod względem treści dzieli się na:

1. Wstęp: gromadzenie się tłumów i ostrzeżenie przed faryzeuszami (w. 1);
2. Ujawnienie prawd ukrytych (w. 2–3);
3. Zachęta do odważnego świadectwa (w. 4–7);
4. Przestrogi i obietnice (w. 8–12).

Te luźne wezwania odcinają się od kontekstu poprzedzającego (napiętnowanie faryzeuszów i uczonych w prawie w Łk 11,37–54, do faryzeuszów nawiązuje 12,1) i następującego (ostrzeżeniem przed chciwością w Łk 12,13–21)⁵¹.

Wypowiedź dotycząca bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu była pierwotnie chyba niezależnym logionem, który w Mt i Mk został dołączony do oskarżenia, że Jezus mocą Belzebuba wyrzuca złe duchy. To połączenie wydaje się jednak bardziej spójne niż w Łk, gdzie wezwania są luźno połączone ze sobą, a nadto istnieje pewna niezgodność między Łk 12,9 (wyparcie się Jezusa nie zostanie wybaczone w niebie) a Łk 12,10 (słowo przeciw Jezusowi będzie odpuszczone). Próbuje się tłumaczyć tę niezgodność w ten sposób, że w w. 8–9 chodzi o Chrystusa transcendentnego na sądzie Bożym, natomiast w w. 10 chodzi o Chrystusa ziemskiego, którego Boska natura nie była łatwa do rozpoznania. Logion o grzechu przeciw Duchowi Świętemu występuje w dwóch tradycjach. Jedna znajduje się w Mk 3,28–29, a druga w Łk 12,10, przejęta ze źródła Q. W Mt 12,31–32 obie tradycje zostały połączone⁵². Zobaczmy tekst grecki⁵³ i polski⁵⁴.

⁵¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1 Rozdziały 1–11 (NKBNT 3.1), Częstochowa 2011, s. 555; cz. 2 Rozdziały 12–24 (NKBNT 3.2), Częstochowa 2012, s. 27–29.

⁵² Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 594–595; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 34–35; R. T. France, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids 2007, s. 476.

⁵³ Tekst grecki Nowego Testamentu za: *Novum Testamentum graece*, red. B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, wyd. 27 poprawione, Stuttgart 1998.

⁵⁴ Biblijny tekst polski za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. 4, Poznań 1984.

Mt 12,31–32

³¹ Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν,
πᾶσα ἁμαρτία καὶ
βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς
ἀνθρώποις,

ἢ δὲ τοῦ πνεύματος
βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.

³² καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον
κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ
ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται
αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ
τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου,
οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε
ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν
τῷ μέλλοντι.

³¹ Dlatego powiadam wam:
Każdy grzech i bluźnierstwo
będą ludziom odpuszczone,

ale bluźnierstwo przeciwko
Duchowi nie będzie odpusz-
czone.

³² Jeśli ktoś powie słowo
przeciw Synowi Człowie-
czemu, będzie mu odpusz-
czone, lecz jeśli powie prze-
ciw Duchowi Świętemu, nie
będzie mu odpuszczone ani
w tym wieku, ani w przy-
szłym.

Mk 3,28–30

²⁸ Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα
ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν
ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα
καὶ αἱ βλασφημίας ὅσα ἐὰν
βλασφημήσωσιν·

²⁹ ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει
ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ
ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου
ἁμαρτήματος.

³⁰ ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα
ἀκάθαρτον ἔχει.

²⁸ „Zaprawdę, powiadam
wam: wszystkie grzechy i
bluźnierstwa, których by się
ludzie dopuścili, będą im
odpuszczone.

²⁹ Kto by jednak zbluźnił
przeciw Duchowi Świętemu,
nigdy nie otrzyma odpusz-
czenia, lecz winien jest
grzechu wiecznego”.

³⁰ Mówili bowiem: „Ma du-
cha nieczystego”.

Łk 12,10

Καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς
τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,
ἀφεθήσεται αὐτῷ·
τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα
βλασφημήσαντι οὐκ
ἀφεθήσεται.

Każdemu, kto powie jakieś
słowo przeciw Synowi
Człowieczemu, będzie od-
puszczone, lecz temu, kto
bluźni przeciw Duchowi
Świątemu, nie będzie od-
puszczone.

Z zestawienia synoptycznego widać, że Mk mówi o odpuszczeniu każdego grzechu i bluźnierstwa z wyjątkiem bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu. Natomiast Łk stwierdza, że słowo przeciw Synowi Człowieczemu będzie odpuszczone,

a bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu nie będzie odpuszczone. Mt przejmuje obie tradycje – Mt 12,31 odpowiada Mk 3,28–29, a Mt 12,32 odpowiada Łk 12,10. Trudno ustalić, która wersja – Marka czy Q jest starsza i która z nich pochodzi z ust Jezusa⁵⁵. Pod względem gatunku literackiego wypowiedź jest przestrożą, ostrzeżeniem przed konsekwencjami złego postępowania. W Mt i Mk Jezus kieruje tę przestrożę do swoich oponentów, natomiast w Łk do uczniów, choć w obecności tłumu. Teksty mają budowę antytetyczną: będzie odpuszczone – nie będzie odpuszczone.

Ostrzeżenie przed bluźnierstwem jest lepiej zrozumiałe, gdy czyta się je razem z perykopą o zarzutach wobec Jezusa (Mt 12,22–32; Mk 3,22–30; Łk 11,14–23; 12,10). Należy ona do gatunku kontrowersji i ma następującą strukturę:

1. Uzdrowienie opętanego (Mt 12,22; Łk 11,14a);
2. Pozytywna odpowiedź tłumu (Mt 12,23; Łk 11,14b);
3. Negatywna odpowiedź oponentów – zarzut (Mt 12,24; Mk 3,22; Łk 11,15);
4. Odpowiedź Jezusa (Mt 12,25–32; Mk 3,23–30; Łk 11,17–23; 12,10);
 - a. Królestwo podzielone (Mt 12,25–26; Mk 3,23–26; Łk 11,17–18);
 - b. Wyrzucanie demonów przez synów (Mt 12,27–28; Łk 11,19–20);
 - c. Pokonanie siłacza (Mt 12,29; Mk 3,27; Łk 11,21–22);
 - d. Bycie z Jezusem (Mt 12,30; Łk 11,23);
 - e. Grzech bluźnierstwa (Mt 12,31–32; Mk 3,28–30; Łk 12,10)⁵⁶.

Podstawą do oskarżenia Jezusa jest fakt uzdrowienia człowieka opętanego (δαίμονιζόμενος), mającego w sobie demona (δαίμόνιον). Cud opisany jest bardzo skróto (Mt 12,22; Łk 11,14a), bo stanowi tylko wstęp do kontrowersji⁵⁷. Mateusz wcześniej przedstawił podobny cud (Mt 9,32–33a) w wersji zbliżonej bardziej do wersji Łukasza i podkreślał egzorcyzmy i uzdrowienia w streszczeniach posługi Jezusa i Jego uczniów (Mt 4,24; 8,16; 10,1.8)⁵⁸. Według Mt 12,22 przyprowadzony do

⁵⁵ Por. W. D. Davies, D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 2 Commentary on Matthew 8–18 (ICC), Edinburgh 1991, s. 345; W. Chrostowski, *Bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31 n. i paral.)*, „Przegląd Powszechny” 258 (1988), nr 2 (798), s. 208–221.

⁵⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 503.

⁵⁷ Por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew* (PNTC), Grand Rapids 1992, s. 313.

⁵⁸ Por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 477.

Jezusa człowiek był niewidomy (τυφλός) oraz niemy i głuchy (κωφός)⁵⁹, według Łk 11,14 tylko niemy i głuchy, podobnie jak w Mt 9,32. Jezus uleczył (θεραπεύω) go, wyrzucając (ἐκβάλλω) złego ducha, tak że człowiek ten mógł mówić (λαλέω) i widzieć (βλέπω).

Mateusz określa wyrzucenie demona uzdrowieniem. Grecki rzeczownik δαιμόνιον oznacza demona, złego ducha, który potrafi opanować całego człowieka, zarówno jego ciało, jak i jego psychikę, ducha, i spowodować, że człowiek traci zdolność komunikacji z otoczeniem⁶⁰. W czasach Jezusa granica między opętaniem a chorobą była mniej wyraźna niż dzisiaj. Właściwie wszystkie choroby łączono z działaniem złego ducha. Surowe warunki życia i złe warunki higieniczne przyczyniały się do różnych chorób, szczególnie skóry i oczu. Niski poziom techniki i wiedzy medycznej utrudniał walkę z chorobami⁶¹. Demony łatwo wykorzystują ludzi osłabionych i oddziałują na nich, zaciemniając ich umysły i wpędzając w choroby fizyczne. W tym przypadku opętany jest dotknięty ślepotą, głuchotą i niemotą. Jezus i świadkowie wydarzenia nie mają wątpliwości, że ten człowiek jest kaleki przez działanie demona.

Gdy Jezus swoją nadzwyczajną mocą dokonał cudu, uzdrowił ciężko chorego, to wzbudził podziw tłumów i pytanie o Jego tożsamość: „Czyż nie jest to Syn Dawida?” (Mt 12,23; por. J 4,29). Partykuła pytajna μήτι (czy nie?) domaga się odpowiedzi zaprzeczającej, oznacza wątplenie. Tutaj wyraża nieśmiałą sugestię, że Jezus może być Mesjaszem, skoro takie rzeczy czyni⁶². Tytuł „Syn Dawida” jest ulubiony przez Mateusza, „wskazuje na Jezusa jako królewskiego Mesjasza, który ma współczucie i leczy”⁶³. Powoli tytuł ten stał się powszechnym określeniem mesjańskim,

⁵⁹ Przymiotnik κωφός może oznaczać głuchego lub niemego, najczęściej oznacza głuchoniemego, bo głuchota i niemota idą zwykle w parze, choć jest też możliwa niemota przy prawidłowym słuchu; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 354.

⁶⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 504.

⁶¹ Por. C. Gawrysiak, *Niewidomi w literaturze starożytnej*, w: *Wypisy tyflogiczne*, oprac. C. Gawrysiak, cz. 1, Warszawa 1977, s. 21–24.

⁶² Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 399.

⁶³ G. R. Osborne, *Matthew* (Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2010, s. 473.

odnoszonym przez prostych ludzi do Jezusa w kontekście Jego nadzwyczajnych dzieł (Mt 9,27; 15,22; 20,30–31; Mk 10,47–48; Łk 18,38–39)⁶⁴.

Ten sam czyn Jezusa prowadzi faryzeuszów (Mt 12,24), uczonych w Piśmie (Mk 3,22), niektórych z tłumów (Łk 11,22) do przeciwnego wniosku. Usłyszawszy opinię tłumów, że Jezus może być Mesjaszem, faryzeusze kwestionują Bożą naturę i pochodzenie mocy Jezusa. Przeciwdziałają natychmiast mesjańskiej interpretacji uzdrowienia opętanego, aby nie rozchodziła się wśród ludzi, bo uważają ją za błędną i niebezpieczną⁶⁵. Oskarżają Jezusa o to, że „ma Belzebuba i przez władcę złych duchów wyrzuca złe duchy” (Mk 3,22; por. Mt 12,24; Łk 11,15). Uważają zatem, że Jezus jest opętany przez władcę (ἄρχων) złych duchów i jego mocą (ἐν) dokonuje egzorcyzmów. W Łk 11,16 inni z tłumów wystawiają Jezusa na próbę i domagają się od Niego znaku z nieba. Być może byli w pewien sposób otwarci na godność mesjańską Jezusa, ale i oni zostaną ocenieni przez Niego negatywnie (Łk 11,29–32; por. Mt 12,38–42; Mk 8,11–12).

Imię Βεελζεβούλ⁶⁶ występuje w Nowym Testamencie tylko w analizowanych tutaj tekstach i jeszcze w Mt 10,25, w Starym Testamencie nie pojawia się, jak również w literaturze judaistycznej⁶⁷. Imię to nawiązuje do nazwy filistyńskiego boga Ekronu Baal-Zebul (pan wzniosłości), który miał wywoływać choroby i leczyć z nich. W 2 Krl 1,2–16 nazwa ta jest przekręcona na pogardliwe בַּעַל זְבוּב *báal z'wuw* (władca much). Wersja nowotestamentalna Beelzebul jest jeszcze bardziej deprecjująca, bo oznacza władcę odchodów. Określenie „władca demonów” wskazuje na pewną hierarchię w królestwie złych duchów, ale nie wiadomo, czy Beelzebul był ponad wszystkimi złymi duchami, czy tylko ponad jakąś ich częścią, podlegając sam wyżej stojącym demonom⁶⁸.

⁶⁴ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3.1), Poznań–Warszawa 1979, s. 207.

⁶⁵ Por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 477; M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka* (Rozprawy i Studia Biblijne 15), Warszawa 2004, s. 267.

⁶⁶ Imię to ma w Ewangeliach także wariant Βεεζεβούλ, a w starożytnych przekładach Beelzebub.

⁶⁷ Por. C. H. Talbert, *Matthew* (Paideia), Grand Rapids 2010, s. 153; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 478.

⁶⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 596–597; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka*, w: KKK, s. 994; L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słow-*

W starożytnym świecie śródziemnomorskim cudotwórcy musieli mierzyć się z zarzutami, że wykorzystują swoją moc do złych celów, aby skrzywdzić ludzi, zdobyć dla siebie bogactwo lub wywrócić ustalony porządek⁶⁹. W czasie życia ziemskiego Jezus także musiał stawić czoło podobnym wyzwaniom. Faryzeusze wiele razy atakowali Jego osobę i działalność, zarzucali Mu, że jest żarłokiem i pijakiem, przyjacielem grzeszników (Mt 11,19; Mk 2,16), że bluźni (Mt 9,3; 26,65; Mk 2,7) i lekceważy prawo sabatu (Mt 12,14; Łk 6,7). Oskarżenie o posiadanie złego ducha i działanie jego mocą (Mt 9,34; 12,24; Mk 3,22; Łk 11,15) jest najmocniejsze ze wszystkich oskarżeń, wyjątkowo obraźliwe i podkopujące wiarygodność Jezusa w oczach ludzi (por. J 8,48)⁷⁰.

Ewangelisti podkreślają boską wiedzę Jezusa, jest On nie tylko Synem Dawida, ale i Bogiem. Wiedza ta nie dotyczy samych zarzutów ze strony oponentów, bo wypowiadają (λέγω) je głośno. Ale Jezus zna (οἶδα) także ich myśli (ἐνθούμησις, διανόημα) (Mt 12,25; Łk 11,17), czyli motywacje stojące za oskarżeniem. Jezus zna ludzi na wskroś, co przekracza możliwości zwykłego człowieka (Mk 2,8; J 2,24–25; por. 1 Sm 16,7; 1 Krl 8,39; Dz 15,8)⁷¹.

Aby bronić swego postępowania, Jezus w odpowiedzi oponentom opiera się na trzech argumentach: podzielone królestwo (Mt 12,25–26; Mk 3,23–26; Łk 11,17–18), egzorcyzmy synów (Mt 12,27–28; Łk 11,19–20), pokonanie siłacza (Mt 12,29; Mk 3,27; Łk 11,21–22) i dodaje dwa ostrzeżenia: nie być przeciw Jezusowi (Mt 12,30; Łk 11,23), nie bluźnić przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31–32; Mk 3,28–30; Łk 12,10)⁷². W argumentacji posługuje się przykładami (παραβολή) (Mk 3,23). Rzeczywiście przypowieści służą Jezusowi w polemice z oponentami. Przy pomocy

nik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym, tłum. Z. Kościuk (PSB 20), Warszawa 2003, s. 55.

⁶⁹ Por. C. H. Talbert, *Matthew*, s. 153.

⁷⁰ Por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 337; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 994; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 207.

⁷¹ R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 479.

⁷² Por. C. H. Talbert, *Matthew*, 153.

znanych obrazów odpiera On zarzuty i przełamuje stereotypy swoich słuchaczy, wykazując im nielogiczność w myśleniu i postępowaniu⁷³.

Pierwszy argument polega na tym, że gdyby Jezus mocą władcy złych duchów wyrzucał złe duchy, to znaczyłoby, że występują one przeciwko sobie, że królestwo szatana jest wewnętrznie podzielone, a taki podział prowadzi do rozpadu. Królestwo, miasto czy dom wewnętrznie podzielone nie mogą trwać, ale pustoszeją i padają – rozluźniają się więzy międzyludzkie, osłabiona jest zdolność obrony i oddziaływania na innych, niszczeję zasoby materialne (Mt 12,25–26; por. 3,24–26; Łk 11,17–18). Tymczasem zdaniem Jezusa królestwo szatana istnieje, jest dobrze uporządkowane i zorganizowane, dysponuje środkami i siłami, wywiera wpływ na ludzi, chce panować nad światem, przeciwstawia się królestwu Bożemu. Nic nie wskazuje na to, że jest wewnętrznie podzielone, rozdarte jakąś wewnętrzną schizmą, że jedne demony występują przeciw innym demonom. Jezus nie może zatem działać mocą Beelzebula⁷⁴.

Drugi argument wyprowadza Jezus z faktu, że i inni dokonują egzorcyzmów w Izraelu: „I jeśli Ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo je wyrzucają wasi synowie? Dlatego oni będą waszymi sędziami” (Mt 12,27; Łk 11,19). Rzeczownik *υἱός*, używany przez Mateusza częściej niż w innych księgach Nowego Testamentu, oprócz męskiego potomka w rodzinie może oznaczać także ucznia, który jest kształtowany przez nauczyciela, mędrca (Syr 7,3). Zwrot „wasi synowie” (*οἱ υἱοὶ ὑμῶν*) może wskazywać na egzorcystów spośród synów lub uczniów faryzeuszy. Praktyki egzorcystyczne były znane w Izraelu (por. 1 Sm 16,23) i w świecie pogańskim. W I w. po Chr. był to kwitnący biznes. Poza Izraelem egzorcyzmy mia-

⁷³ Na temat przypowieści jako narzędzia dialogiczno-argumentacyjnego zob. V. Fusco, *Parabola/Parabole*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 1081–1097; V. Fusco, *Oltre la parabola*, V. Fusco, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (Kyrios Collana di Cristologia), Roma 2002; S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, w: „*Utwierdzaj twoich braci*” (Łk 22,32), red. T. M. Dąbek, Kraków 2003, s. 245–260.

⁷⁴ *Gospel. One of the Bible Books*, red. Studium Biblicum Franciscanum, Hong Kong 1957, s. 175; W. D. Davies, D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 2, s. 336; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 598.

ły charakter magiczny, nie zawsze były skuteczne⁷⁵. Natomiast w Izraelu egzorcyści mieli świadomość działania mocą Bożą i tak byli postrzegani. Jezus również tak ich postrzega, sam odwołuje się do mocy Bożej i działa skutecznie samym słowem, nie wykonuje dodatkowych gestów. Jeśli zatem oponenti przypisują Jezusowi działanie mocą złego ducha, to tym samym podejrzewają również swoich egzorcyistów o kontakty z demonami. Zarzut skierowany przeciw Jezusowi godzi również w nich. Dlatego ci egzorcyści będą sądzić faryzeuszów za fałszywe oskarżenia skierowane przeciw Jezusowi i przeciw nim⁷⁶.

Przeciwnie do zarzutu Jezus stwierdza, że wyrzuca złe duchy mocą Ducha Bożego (ἐν πνεύματι θεοῦ) (Mt 12,28), który spoczął na Nim w czasie chrztu (Mt 3,16) i którym został obdarowany jako Sługa Boży (Mt 12,18). W Jezusie przebywa Duch Święty i to dzięki Niemu Jezus wypełnia dzieło zbawcze. Rola Ducha Świętego jest podkreślona przy cudach Jezusa, natomiast przy słowach Jezusa uwypuklony jest bardziej Jego własny autorytet⁷⁷. Według Łk 11,20 Jezus wyrzuca demony palcem Bożym (ἐν δακτύλῳ θεοῦ). Wyrażenie „palec Boży”, podobnie jak „Duch Boży”, oznacza moc Bożą, która uwidoczniła się w dziele stwórczym (Ps 8,4) i przy wprowadzaniu Izraelitów z niewoli egipskiej (Wj 8,15). Częściej jednak używany jest zwrot „ramię Boże” lub „prawica Boża”. Teraz ta moc Boża uwidacznia się w działaniu Jezusa, który wyrzucając demony z ludzi, ogranicza królestwo szatana, a wprowadza królestwo Boże (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Przychodzi ono w Nim na różne sposoby: przez głoszenie Ewangelii, uzdrowienia chorych fizycznie i duchowo, zwycięską walkę z szatanem, wypędzanie złych duchów. Królestwo Boże wprowadzają w świat i odsłaniają ludziom zwłaszcza cuda dokonywane przez Jezusa. Dzięki Jezusowi królestwo to jest już nie tylko bliskie (ἐγγίζω) (Mt 3,2; 4,17; 10,7), ale nadeszło, jest obecne (φθάνω) (Mt 12,28; Łk 11,20). Czasownik φθάνω oznacza „wyprzedzić, nadchodzić, przychodzić” i jest użyty w aoryście strony czynnej⁷⁸. Je-

⁷⁵ G. R. Osborne, *Matthew*, s. 474; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk (PSB 16), Warszawa 2000, s. 37.

⁷⁶ Por. B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 949–950; R. T. France, *Gospel of Matthew*, s. 479; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 208.

⁷⁷ Por. R. T. France, *Gospel of Matthew*, s. 479; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 949.

⁷⁸ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 638.

zus zatem nie korzysta z mocy Beelzebula, ale z mocy Bożej, dzięki której wyrzuca demony i wprowadza Boże panowanie. Moc Boża objawiająca się w Jezusie wskazuje, że stanowi On jedno z Bogiem, jest Mesjaszem obdarzonym zgodnie z zapowiedziami proroków Duchem Bożym (Iz 11,2; 61,1–2) i Królem panującym nad niebem i ziemią⁷⁹.

Trzeci argument przeciw zarzutom faryzeuszów i uczonych w Piśmie zaczerpnięty jest ze stosunków ludzkich (Mt 12,29; Mk 3,27; Łk 11,21–22). Jezus zauważa, że jeśli ktoś chce ograbić dom dobrze uzbrojonego mocarza (ισχυρός), który strzeże swego dobytku, musi najpierw okazać się od niego silniejszy (ισχυρότερος), zabrać mu całą broń, zwyciężyć (νικάω) go, związać (δέομαι) i dopiero wtedy może zgrażyć jego dobra (σκεῦος, ὑπάρχοντα), wziąć je jako łup (σκῦλον) i rozdać. Obraz wydaje się nawiązywać do Iz 49,24–25, gdzie Bóg deklaruje się jako wszechmocny Zbawca i Odkupiciel Izraelitów zabranych jako zdobycz do Babilonii. Mimo potęgi przeciwnika Bóg rozprawi się z nim i uwolni swój lud z ręki okrutnego mocarza. W naszym kontekście mocarzem jest przywódca złych duchów – Beelzebul uważający się za pana świata, którego Jezus neguje (Łk 4,5–8). Domem mocarza jest królestwo szatana, a jego „naczynia” to ludzie (por. Dz 9,15; 1 Tes 4,3–4; 2 Tm 2,20), których wziął jako jeńców i uważa za swoją własność. Egzorcyzm Jezusa to wtargnięcie do domu szatana, pokonanie go, związanie i wyrwanie ludzi z jego destruktywnej mocy. Jezus nie działa przez złego ducha, jak twierdzą oponenty, ale przeciwstawia się mu i okazuje się mocniejszy od niego, ma władzę nad nim, może mu rozkazywać. Inni egzorcyci nie są tak mocni i skuteczni w walce z demonami. W przypadku Jezusa jest to możliwe dlatego, że znajduje się On bliżej Boga i działa bardziej mocą Bożą niż inni. W Nim Bóg zwycięża jak kiedyś przez Dawida stojącego do walki z Goliatem (1 Sm 17,37.45–47) czy przez Machabeuszy walczących z wojskami Ni-

⁷⁹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 208; R. T. France, *Gospel of Matthew*, s. 480; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 949; H. H. Langkammer *Ewangelia według św. Mateusza, Ewangelia według św. Marka* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia Nowy Testament 1.1), Poznań 2014, s. 131–132; G. R. Osborne, *Matthew*, s. 475; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 599.

kanora (2 Mch 8,18.27). Jezus, Syn Boży, przybywa na ziemię jako potężny wojownik, podejmuje walkę z szatanem i uwalnia ludzi z jego mocy⁸⁰.

Gdy Jezus przedstawił argumenty przeciw zarzutom oponentów, jakoby wyrzucał złe duchy przez ich władcę, przechodzi do ofensywy i wypowiada dwa ostrzeżenia, przytoczone tylko przez Mateusza i Łukasza. Pierwsze z nich mówi o zdecydowanym wyborze Jezusa: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną, rozprasza” (Mt 12,30; Łk 11,23). Podobnie jak żydowscy nauczyciele Jezus przedstawia swą myśl w sposób bardzo wyrazisty i radykalny. Trzeba być z Jezusem, bo inaczej jest się faktycznie przeciw Niemu⁸¹. Wymaganie to zdaje się stać w sprzeczności z inną wypowiedzią Jezusa, bardziej otwartą i tolerancyjną: „Kto bowiem nie jest przeciwko nam/wam, ten jest z nami/wami” (Mk 9,40; Łk 9,50). Nie są to warianty jednej wypowiedzi Jezusa, lecz dwa stwierdzenia odnoszące się do różnych sytuacji. Ta ostatnia wypowiedź dotyczy nie samego Jezusa, lecz głównie Jego uczniów (my/wy). Poza tym osoba, która w imię Jezusa dokonuje egzorcyzmów, szanuje Jezusa, wierzy w Niego, choć nie należy do kręgu uczniów. W jakimś stopniu współpracuje z Jezusem i Jego uczniami. Natomiast w naszym tekście chodzi o samego Jezusa. Wrogowie zaprzeczają, że ma władzę nad szatanem, a nawet twierdzą, że to On jest pod jego wpływem i korzysta z jego mocy. Jezus przestrzega, że nie tylko nie można być przeciw Niemu, ale nie można nawet nie być z (μετά) Nim, bo wtedy jest się już praktycznie przeciw (κατά) Niemu. Niezbieranie (συνάγω) z Jezusem jest rozpraszeniem (σκορπίζω), działaniem negatywnym. Jezus zwraca uwagę na swoją niezwykłą rolę. W walce przeciw szatanowi i w budowaniu królestwa Bożego trzeba być zdecydowanie z Nim. Trzeba dokonać wyboru: albo z Jezusem, albo przeciw Niemu, innej możliwości nie ma. Trzeba się wyraźnie zaangażować, neutralność jest już wyborem przeciw Jezusowi. To mocne ostrzeżenie jest skierowane nie tylko do przeciwników, ale do wszystkich słuchaczy, zwłaszcza niezdecydowanych. Logion ten funkcjonował zresztą jako odrębna jednostka i nie wiadomo, do kogo pierwotnie się odnosił. Słowa te mobilizują każdego do poznania Je-

⁸⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 506; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 131–133.

⁸¹ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 37.

zusa i podjęcia radykalnego wyboru bycia z Jezusem i włączenia się w walkę z szatanem. Obraz zbierania i rozpraszania ludu Bożego jest znany w Starym Testamencie (Iz 40,11; 49,6; Jr 23,2–3; Ez 34,13–16; Za 13,7–9). Bóg jak pasterz gromadzi rozproszonych Izraelitów. Teraz Jezus jest pasterzem, który gromadzi swoje owce z Izraela i ze wszystkich narodów w jednej owczarni (J 10,1–16; 11,52). Nie zmusza jednak nikogo, każdy musi wybrać: albo dołączyć do Niego, albo być przeciw Niemu. Nie ma pośredniego miejsca⁸².

Drugie ostrzeżenie, przez Łukasza umieszczone w innym kontekście, dotyczy grzechu przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31–32; Mk 3,28–29; Łk 12,10) i jest dla tematu pracy najważniejsze. Mateusz łączy to ostrzeżenie nie tylko z w. 30, ale z całą kontrowersją w sprawie egzorcyzmów Jezusa (Mt 12,22–30) przy pomocy wyrażenia *διὰ τοῦτο* (dlatego, z tego powodu). Oponenti zarzucają Jezusowi bycie pod wpływem władcy demonów i działanie jego mocą, podczas gdy Jezus ma Ducha Bożego i działa Jego mocą. Błuźnią w ten sposób przeciw Duchowi Bożemu i dlatego ich grzech nie będzie odpuszczony. Marek zaznacza związek ostrzeżenia z kontrowersją (Mk 3,22–30), dodając na końcu zdanie przyczynowe: „Mówili bowiem (ὅτι): «Ma ducha nieczystego»” (Mk 3,30).

Terminy „błuźnierstwo” (*βλασφημία*) i „błuźnić” (*βλασφημέω*) występują odpowiednio 18 i 34 razy w Nowym Testamencie. Oznaczają krzywdzące mówienie, oczernianie, bluźnienie, przeklinanie, lżenie, obrażanie, wypaczanie, przypisywanie zła w stosunku do Boga, Chrystusa, Ducha Świętego, istot duchowych, dóbr nadprzyrodzonych, ludzi, bóstw pogańskich. Podmiotem bluźnienia są ludzie i apokaliptyczna bestia, niesłusznie oskarżany jest o bluźnierstwo także Jezus⁸³. Błuźnierstwo może być wypowiedziane głośno albo pozostać tylko we wnętrzu. Odpowiednikami hebrajskimi greckich terminów są: czasownik *הגד* *gdp* (lżyć, bluźnić) oraz

⁸² Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 506; G. R. Osborne, *Matthew*, s. 476; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 949; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, wyd. 2, t. 1, Poznań–Warszawa 1999, s. 77.

⁸³ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 97.

rzeczowniki גִּדּוּף *gidduf* (zniesławienie, zniewaga, bluźnierstwo) i גִּדּוּפָא *g^edufa* lub גִּדּוּפָא *giddufa* (zniewaga, bluźnierstwo)⁸⁴.

W naszym tekście chodzi wyraźnie o bluźnierstwo wypowiedziane przez ludzi przeciw Synowi Człowieczemu i Duchowi Świętemu. Najpierw Jezus stwierdza, że „każdy grzech i bluźnierstwo (πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία) będą odpuszczone (ἀφίημι) ludziom” (Mt 12,31a). Ogłasza zatem uniwersalność przebaczenia ludziom ze strony Boga, na co wskazuje *passivum theologicum* ἀφεθήσεται – Bóg i Jego Syn mogą odpuścić człowiekowi każdy grzech. Marek podkreśla tę uniwersalność, oddzielając πάντα (wszystko, wszystkie) od τὰ ἁμαρτήματα καὶ βλασφημίαι (grzechy i bluźnierstwa). Można πάντα rozumieć jako rzeczownik (wszystko, grzechy i bluźnierstwa) lub jako przymiotnik (wszystkie grzechy i bluźnierstwa) (Mk 3,28). Bluźnierstwa mogą dotyczyć także ludzi, lecz w naszym kontekście głównie chodzi o Boga i Chrystusa. Nie ma podanych żadnych warunków przebaczenia, ale nie oznacza to, że ich w ogóle nie ma. Trzeba by zobaczyć, czy inne teksty o przebaczeniu nie zawierają jakichś warunków i czy tych warunków nie należy rozciągnąć również na analizowany tekst⁸⁵.

Bóg, a także Jezus mogą też odpuścić bluźnierstwo przeciw Synowi Człowieczemu: „Jeśli ktoś powie słowo przeciw (λέγω λόγον κατά/εις) Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone (ἀφίημι)” (Mt 12,32a; Łk 12,10a). Wyrażenie „syn człowieczy” może oznaczać po prostu istotę ludzką, ale w Nowym Testamencie poza Hbr 2,6 odnosi się zawsze do Jezusa. Akcentuje Jego człowieczeństwo, a jednocześnie staje się tytułem mesjańskim w nawiązaniu do Dn 7,13 (Mt 26,64). Bluźnierstwem jest słowo wypowiedziane przeciw Jezusowi – fałszywa opinia, oczernienie, obelga. W kontekście Mateusza i także Marka, choć on tego zdania nie ma, słowem przeciw Jezusowi jest oskarżenie Go o to, że ma złego, nieczystego ducha i że mocą władcy złych duchów wyrzuca demony, co stoi w sprzeczności z faktycznym stanem, bo Jezus ma Ducha Bożego i działa Jego mocą. U Łukasza trudno z kontekstu doprecyzować, o jakie słowo przeciwne Jezusowi chodzi, trzeba to wyrażenie

⁸⁴ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 169, 171; W. Turek, *Grzech przeciw Duchowi świętemu w tradycji patrystycznej*, Kraków 2000, s. 20–26, 44.

⁸⁵ Por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 318.

zostawić otwarte na różne znaczenia. W każdym razie słowo wypowiedziane przeciw Jezusowi jest dla Niego i Ojca możliwe do odpuszczenia, bo Jezus jest wprawdzie Synem Bożym i Mesjaszem zachowującym się inaczej niż ówczesni rabini i cudotwórcy, ale występuje w postaci człowieka i to sługi (Flp 2,7), stąd trudno było rozpoznać Jego prawdziwą tożsamość i nie urazić Go swoim słowem. Rozpoznanie działania Ducha Świętego w spektakularnych działaniach Jezusa powinno być łatwiejsze. Poważniejszą sprawą jest zaparcie się (ἀρνέομαι) Jezusa, poznawszy Go wcześniej, z lęku przed prześladowaniami, a tym bardziej w łatwiejszych okolicznościach. Wtedy i Syn Człowieczy zaprze się (ἀπαρνέομαι) takiego ucznia w niebie (Łk 12,9). Przykład Piotra pokazuje jednak, że można na nowo przyznać (ὁμολογέω) się do Jezusa i wtedy również On przyzna się do nawróconego ucznia (Łk 12,8), ogarniętego żalem i miłością (Mt 26,69–75; J 21,15–19). Nie skorzystał z takiej drogi Judasz, zdrajca Jezusa, który odebrał sobie życie. Wprawdzie opamiętał się (μεταμέλομαι) i stwierdził, że wydał krew niewinną, ale chyba nie wybaczył sobie potwornego błędu i nie uwierzył w miłosierdzie Jezusa i Boga wobec ludzi (Mt 27,3–5). Jest ono podkreślane w Starym i Nowym Testamencie (Wj 34,6–7; J 1,11; Ef 2,4; 1 Tm 1,1) i ujawnia się nawet w obliczu zaparcia się i zdrady⁸⁶.

W przypadku bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu nie ma możliwości przebaczenia ze strony Boga i Jezusa: „ale (δέ) bluźnierstwo przeciwko Duchowi (βλασφημία τοῦ πνεύματος) nie będzie odpuszczone (οὐκ ἀφήμι)” (Mt 12,31b; por. Łk 12,10b); „lecz (δέ) jeśli powie przeciw (λέγω κατά) Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone (οὐκ ἀφήμι) ani w tym wieku (αἰών), ani w przyszłym” (Mt 12,32b; por. Mk 3,29). W kontekście Mateusza i Marka bluźnierstwo, słowo przeciwko Duchowi Świętemu polega na tym, że przeciwnicy utożsamiają Go z Beelzebulem, odwracając całkowicie znaczenia, myląc Boga z szatanem. Wykazują złośliwość i przewrotność posuniętą do ostatecznych granic, są zamknięci w swych stereotypach i uprzedzeniach, ślepi na rzeczywistość. U Łukasza to bluźnierstwo nie jest bliżej określone przez bezpośredni kontekst. Trzeba w nim widzieć wszelkie

⁸⁶ Por. D. A. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas 1993, s. 347; L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 319; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 35.

oszczerstwa i zniewagi kierowane w stronę Ducha Świętego obecnego i działającego w Jezusie i w Jego uczniach⁸⁷.

Taka wroga postawa wobec Ducha Świętego nie może znaleźć przebaczenia ani w tym świecie, ani w przyszłym. Jest to grzech nieodpuszczalny, grzech wieczny (αἰώνιον ἁμάρτημα) (Mk 3,29; por. Hbr 6,4–6; 10,26–31; 1 J 5,16). Według Kpł 24,10–16 bluźnierstwo przeciw Bogu jest jednym z najcięższych przestępstw, za które wymierzano karę śmierci przez ukamienowanie. W czasach Jezusa uczeni w Piśmie uważali, że nie ma odpuszczenia dla tych, którzy bluźnią przeciwko Torze i gardzą obrzezaniem. Być może Jezus staje mocniej w obronie Ducha Świętego niż we własnej, mając na uwadze swoją kondycję człowieka. Jako Syn Boży może z miłości stawia Osobę Ducha przed swoją. Nieodpuszczalność bluźnierstwa przeciw Duchowi Bożemu nie wynika tyle z całkowitego zamknięcia się Boga i Jezusa na bluźniercę, ile z zawziętej postawy grzesznika, w którym niemożliwa wydaje się jakakolwiek zmiana nastawienia. Znając Ewangelie, można jednak sobie wyobrazić, że gdyby przeciwnicy Jezusa odwołali swe oszczerstwa i przyznali, że w Jezusie działa Duch Boży, Jezus by im zapewne wybaczył. Niewybaczalność bluźnierstwa na wieki nie jest więc chyba absolutna, tylko uzależniona od postawy człowieka. Jeśli się nawrócił, otrzymałby przebaczenie nawet grzechu przeciw Duchowi Świętemu. Bez nawrócenia jest on według Jezusa nieodpuszczalny (por. Iz 63,10)⁸⁸. Niewykluczone, że Jezus wypowiada te radykalne słowa pod wpływem oburzenia z

⁸⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 506–507, 509–510; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 253–255; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 34–36.

⁸⁸ Por. G. R. Osborne, *Matthew*, s. 477; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 1176; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 482; D. A. Hagner, *Matthew 1–13*, s. 347; W. D. Davies, D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 2, s. 348; L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 320; J. Nolland, *The Gospel according to Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids 2005, s. 504; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3.2), Poznań–Warszawa 1977, s. 134; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 36–37, 39. Wypowiedzi Jezusa wyglądają dość często jako absolutne, ale w rzeczywistości nie są takimi. Gdy np. Jezus wymaga, aby stać się jak dziecko (Mt 18,3), nie oznacza to, że mamy we wszystkim upodobnić się do dziecka. W innych tekstach precyzuje bowiem, że chodzi o zdolność bycia uniżonym czy przyjmowania (Mt 18,4; Mk 10,15). Wskazuje też na negatywne postawy dziecka, których powinniśmy unikać. Trzeba zawsze czytać teksty w ich bliższym i dalszym kontekście; por. S. Wronka, *Pozytywne i negatywne postawy dziecka w Ewangeliach*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46 (2013) nr 2, s. 276–291.

powodu przewrotności swoich oponentów i że do pewnego stopnia są one przesadzane⁸⁹.

W refleksji teologicznej na temat grzechu przeciw Duchowi Świętemu wyróżnia się jego trzy rodzaje. Pierwszym jest świadome i dobrowolne opieranie się działaniu Ducha Bożego i odmowa uznania Jego godności i mocy. Drugim przewrotne postrzeganie dobra jako zła, a zła jako dobra i czynienie zła nawet dobrem. Trzecim jest wzgardzenie orędziem o królestwie Bożym, odrzucenie Jezusa, który przynosi ludziom wieczne zbawienie. Grzeszący przeciw Duchowi Świętemu jest pełen złej woli, zamyka się na natchnienia Boże w sposób złośliwy, zatwardziały i przewrotny⁹⁰.

Podsumowując, bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu polega na utożsamieniu Go ze złym duchem, co oznacza zupełne odwrócenie pojęć i najwyższą zniewagę (Mt 12,22–32; Mk 3,22–30). Szerzej można rozumieć ten grzech jako wszelkie słowo przeciwne Duchowi Świętemu obecnemu i działającemu w Jezusie i Jego uczniach (Łk 12,10). W takiej postawie grzesznika widać złośliwość i przewrotność, stałe zamknięcie na prawdę i rzeczywistość Bożą, brak nadziei na nawrócenie. Grzech ten jest wieczny, nieodpuszczalny ani w tym, ani w przyszłym świecie, ale nie ze względu na surowość Boga i Jego Syna, ale ze względu na zatwardziałość bluźniercy. Jeśliby się nawrócił, mógłby skorzystać z miłosierdzia Bożego i uzyskać przebaczenie (ἀφίημι, ἄφεσις) nawet tak poważnego grzechu. W każdym razie analizowane perykopy pokazują, że przebaczenie ze strony Boga i Jezusa nie jest bezwarunkowe.

2.2. Grzechy zatrzymane (J 20,23)

O możliwości zatrzymania grzechów, nieprzebaczenia ich mówi werseł J 20,23, który należy do jednostki J 20,19–23. Znajduje się w ona w sekcji narracyjnej

⁸⁹ Na temat hiperboli w Biblii zob. S. Wronka, *Hiperboliczne wypowiedzi w Biblii*, w: „*Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi*”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska (Ad Multos Annos 17), Warszawa 2012, s. 678–703.

⁹⁰ Por. J. Wichrowicz, *Grzech przeciwko Duchowi Świętemu*, „W drodze” nr 1 (1978), s. 67–73.

o zmartwychwstaniu Jezusa ukrzyżowanego (J 20,1–31), która stanowi kulminacyjny punkt czwartej Ewangelii. Sekcja obejmuje parę perykop: odkrycie pustego grobu (20,1–10), ukazanie się Jezusa Marii Magdalenie (20,11–18), uczniom (20,19–23) oraz uczniom z obecnym Tomaszem (20,24–29), pierwszy epilog (20,30–31). Jednostka J 20,19–23 mówi o ukazaniu się Jezusa uczniom i odcina się wyraźnie od najbliższego kontekstu przez zmianę czasu (wieczór pierwszego dnia tygodnia), miejsca (zamknięty dom), uczestników (uczniowie Jezusa bez Tomasza). Wcześniej ewangelista opowiadał o Marii Magdalenie oraz Piotrze i Janie przy grobie rankiem owego dnia, a potem przedstawi ukazanie się Jezusa uczniom i Tomaszowi po ośmiu dniach w tym samym domu⁹¹. Co do gatunku literackiego perykopa J 20,19–23 jest opisem teofanii (θεός – Bóg, φανερώω – ukazać się, objawiać się, stawać się znanym), czyli opisem ukazania się Boga, a ściślej chrystofanii, czyli ukazania się Chrystusa zmartwychwstałego, którego ciało nabrało nowej jakości, pozwalającej Mu wejść przez zamknięte drzwi⁹².

Perykopa J 20,19–23 ma pewną paralełę w Łk 24,36–49. Oba teksty zawierają ukazanie się zmartwychwstałego Jezusa uczniom (J 20,19; Łk 24,36–37), pozdrowienie Jezusa (J 20 19; Łk 24,36), pokazanie swoich ran (J 20,20; Łk 24,39–40), wzmiankę o Duchu Świętym (J 20,22; Łk 24,49) i odpuszczeniu grzechów (J 20, 23; Łk 24, 47)⁹³. Łukasz łączy jednak odpuszczenie grzechów z nawróceniem, dlatego jego tekst będzie analizowany w rozdziale trzecim. Słowa o odpuszczeniu grzechów w J 20,23 wyróżniają się w najbliższym kontekście J 20,19–23 swoją treścią i budową opartą na paralelizmie antytetycznym.

ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἀμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς,
ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται.

Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone,
a którym zatrzymacie, są im zatrzymane.

⁹¹ Por. R. P. Martin, *John* (WBC 36), Dallas 1987, s. 408; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, cz. 2 Rozdziały 13–21 (NKBNT 4.2), Częstochowa 2010, s. 301.

⁹² Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, s. 1007–1009.

⁹³ Por. K. Wojciechowska, *Odpuścić grzechy, zachować wiernych (J 20,23)*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 7 (2013), s. 195–206.

Perykopa J 20,19–23 składa się z dwóch scen: w pierwszej mamy chrystofanie – Jezus ukazuje się uczniom (J 20,19–20), a w drugiej zleca im misję, przekazuje Ducha Świętego i udziela władzy odpuszczania grzechów (J 20,21–23). Jezus zmarłychwstały zjawia się wieczorem pierwszego dnia po szabacie uczniom, których liczby ani imion autor nie podaje. Według Łk 24,33 było tam Jedenastu, ale z J 20,24–29 wiadomo, że w momencie zjawienia się Chrystusa nie było Tomasza. Autor nie określa dokładnie miejsca, gdzie uczniowie byli zebrani, najprawdopodobniej w wieczerniku, w Jerozolimie, gdzie czują się u siebie. Drzwi zamknięte (κλείω) z lęku przed Żydami odgrywają ważną rolę, bo ukazują, że zmarłychwstały Chrystus nie jest już związany normalnymi warunkami ziemskimi. Jego ciało jest autentyczne, ale posiada nową, nadprzyrodzoną naturę, istnieje przede wszystkim na płaszczyźnie ducha, może przenikać materialne struktury⁹⁴.

Jezus pozdrawia uczniów znaną formułą: „Pokój wam!” (J 20,19). Była to i jest codzienna forma powitania w Izraelu (1 Sm 25,6). Rzeczownik ειρήνη oznacza przede wszystkim czas i stan pokoju, jest odpowiednikiem hebrajskiego rzeczownika שָׁלוֹם *szalom*, który pochodzi od rdzenia oznaczającego „być nietkniętym, pełnym”. Pokój oznacza taki stan, w którym człowiek jest całkowicie zaspokojony i czuje się bezpieczny, co jest darem Bożym. W prostej formule pozdrowienia kryje się zatem głęboka treść religijna. W ustach Jezusa zmarłychwstałego pozdrowienie to nabiera jeszcze głębszej treści, staje się orędziem zwycięstwa i radości. Pokój jest owocem Jego śmierci i zmarłychwstania, płynie z Jego obecności, nie jest kruchy, jak pokój, który daje świat (J 14,27). Jezus usuwa z uczniów lęk i smutek, a wlewa w nich radość (χαίρω), której nikt nie może im odebrać (J 16,20–22). Radość jest podstawowym nastrojem wielkanocy i fundamentalnym błogosławieństwem królestwa Bożego (Iz 25,6–9; 54,1–5; 61,1–3; Mt 25,21.23; J 15,11; 16,24)⁹⁵.

Jezus pokazuje uczniom swoje rany na rękach i boku, które są śladami Jego męki (J 20,20). W tradycji żydowskiej człowiek miał zmarłychwstać w takiej po-

⁹⁴ Por. E. Szymanek, *Zesłanie Ducha Świętego według św. Jana spełnieniem obietnicy (J 20,19–23)*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), s. 463–466; J. Barton, J. Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford–New York 2001, s. 285; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 645, s. 161.

⁹⁵ Por. W. Foerster, G. von Rad, *ειρήνη κτλ.*, w: TDNT, t. 2, s. 401–402; X. Léon-Dufour, *Pokój*, w: STB, s. 700–705; R. P. Martin, *John*, s. 415.

staci, w jakiej umarł. Jezus pokazuje przebite ręce i bok, aby uczniowie poznali, że nie jest zjawą ani duchem, lecz ich Mistrzem, który został ukrzyżowany i pogrzebany (por. Łk 24,37–43). Zranione ręce należą do dobrego pasterza, który oddał życie za swoje owce (J 10,11), a otwarty bok (J 19,34) jest źródłem Ducha, którym Zmartwychwstały obdaruje swoich uczniów⁹⁶.

Na początku drugiej części narracji o ukazaniu się zmartwychwstałego Jezusa uczniom (J 20,21–23) Jezus ponawia pozdrowienie: „Pokój wam!” (J 20,21). Chce uspokoić uczniów do końca, umocnić ich swoim pokojem, aby się nie lękali więcej, bo ma dla nich ważną misję. Pójdą z nią do świata, w którym doznają ucisku, ale mają być odważni, pamiętając, że Jezus zwyciężył świat. W Nim mogą mieć zawsze pokój, o ile są z Nim złączeni, a nie ze światem (J 16,33). Obdarowani pokojem, uczniowie są uzdolnieni do przyjęcia i wypełnienia misji, która Jezus im zleca⁹⁷.

Jest to misja paralelna do Jego misji: „Jak Ojciec Mnie posłał (ἀποστέλλω), tak i Ja was posyłam (πέμπω)” (J 20,21). Werset ten należy rozumieć jako polecenie, a nie jako proste stwierdzenie faktów. Dwa czasowniki mają identyczne znaczenie. Pierwszy ἀποστέλλω jest użyty w perfectum – Jezus został posłany przez Ojca i wypełnił zleconą Mu misję, a jej skutki ciągle trwają. Natomiast drugi πέμπω występuje w czasie teraźniejszym – Jezus posyła teraz na nowo swoich uczniów. Autor buduje paralelizm, stawiając na początku członów podobnie rozpoczynające się słowa: καθώς (jak) ... κἀγώ (i Ja). Podobny paralelizm znajdujemy w J 17,18: „Jak (καθώς) Ty Mnie posłałeś (ἀποστέλλω) na świat, tak i Ja (κἀγώ) ich na świat posłałem (ἀποστέλλω)” (J 17,18). Użyty jest tu dwukrotnie jeden czasownik w aoryście – oba posłania miały miejsce w przeszłości. I Jezus, i uczniowie zostali posłani do świata. Posłanie należy do głównych tematów w Ewangelii Jana⁹⁸.

⁹⁶ Por. R. P. Martin, *John*, s. 415; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, cz. 2, s. 299; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 231; H. Witczyk, *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa*, w: *Słowo Twoje jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędały CM w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 3), Warszawa 2000, s. 348.

⁹⁷ Por. H. Witczyk, *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa*, s. 346–348.

⁹⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 304; R. E. Brown, *The Gospel according to John (XIII–XXI). Introduction, translation, and notes* (AB 29), Garden City 1970, s. 1022.

Paralelna struktura i perspektywa teologiczna posłannictwa Jezusa i uczniów podkreśla wagę misji uczniów. Ich działanie będzie ściśle związane z Jezusem (J 14,12), tak jak Jezus działał w jedności z Ojcem (J 5,19–20). Według zasady żydowskiej ten, kto jest posłany, jest tym, który go posyła. Działania posłanego są działaniami tego, który go posyła. W osobie Jezusa jest obecny Ojciec (J 8,29; 12,44–45; 14,10; 16,32), w Jego słowach i czynach mówi i działa Ojciec (J 5,17–21.36; 8,18; 10,25; 12,50; 14,11). Jezus posyła uczniów, będzie im towarzyszył i działał w nich, tak jak Ojciec działa w Nim, przez wszystkie czasy (por. Mt 28, 20). Ojciec jest źródłem posłania, Jezus podejmuje misję od Ojca i z kolei posyła na nią uczniów. Paralelizm literacki między zdaniem wyrażającym posłanie Jezusa i uczniów podkreśla ciągłość i wewnętrzną jedność tych posłań. Uczniowie przejmą od Jezusa głoszenie Ewangelii i gromadzenie dzieci Bożych, a On będzie dalej obecny w nich i w ich działaniu. Kto ich przyjmie, przyjmie również Jego i Ojca (J 13,20)⁹⁹.

Aby uczniowie mogli podjąć i dobrze wypełnić zleconą misję, Jezus przekazuje im Ducha Świętego (J 20,22), którego wcześniej zapowiadał (J 14,16; 15,26). Czyni to poprzez tchnienie. Czasownik „tchnąć” (ἐμφυσάω), występujący tylko tutaj w Nowym Testamencie, odsyła do Rdz 2,7, gdzie Bóg Stwórca przez tchnienie dał życie człowiekowi (por. Wj 15,11), oraz do Ez 37,9, gdzie duch ożywił pobitych. Tchnienie Jezusa zmartwychwstałego można by rozumieć jako dzieło nowego stworzenia, przekazanie nowego życia, ożywienie nadziei. Wydaje się jednak, że trzeba je raczej powiązać z udzieleniem Ducha Świętego, bo tchnąwszy na uczniów, Jezus mówi: „Weźmijcie (λαμβάνω) Ducha Świętego”. Jego tchnienie kojarzy się także z wiatrem, w którym Duch Święty zstąpił na uczniów Jezusa w wieczerniku (Dz 2,1–13). Obdarowanie Duchem Świętym w dniu zmartwychwstania jest antycypacją zesłania Ducha Świętego w dniu pięćdziesiątnicy. Czasownik λαμβάνω oznacza w sensie bardziej aktywnym „brać, chwytać”, a w sensie bardziej pasywnym „otrzymywać, dostawać, przyjmować”¹⁰⁰. Uczniowie otrzymują od Jezusa w darze Ducha Świętego, ale muszą Go przyjąć i dać Mu się prowadzić. Wówczas zostaną stworze-

⁹⁹ Por. R. P. Martin, *John*, s. 416; H. Witczyk, *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa*, s. 349.

¹⁰⁰ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 356–357.

ni na nowo, otrzymają nowe życie i będą działać w imię Jezusa, a ich misja będzie mieć charakter zbawczy. Dzięki Duchowi obecnemu w uczniach uwielbiony Chrystus będzie kontynuował swoją misję w świecie¹⁰¹.

Misyjne polecenie Jezusa zmartwychwstałego w Mt 28,19–20 ma koncentrować się na nauczaniu i udzielaniu chrztu, w Dz 1,8 na dawaniu świadectwa o Jezusie zmartwychwstałym, natomiast w J 20,23 na odpuszczaniu lub zatrzymywaniu grzechów.

Werset J 20,23 ma formę paralelizmu antytetycznego, który występuje często w Biblii. W Ewangelii Mateusza znajdujemy paralele do tekstu Janowego: „cokolwiek zwiążesz (δέομαι) na ziemi, będzie związane (δέομαι) w niebie, a co rozwiążesz (λύω) na ziemi, będzie rozwiązane (λύω) w niebie” (Mt 16,19; por. 18,18). Jezus przekazuje Piotrowi, a także innym uczniom, władzę w Kościele – będą podejmować decyzje, które będą aprobowane w niebie. Wersety Mateuszowe mogą mieć wspólne pochodzenie w tekście Iz 22,22: „Położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu; gdy on otworzy (פתח *pth*), nikt nie zamknie (גס *sgr*), gdy on zamknie (גס *sgr*), nikt nie otworzy (פתח)”. Manuskrypty *Septuaginty* zawierające te zdania używają czasowników ἀνοίγω (otwierać) oraz ἀποκλείω, κλείω (zamykać). Jest to zapowiedź przekazania Eliakimowi władzy nad pałacem królewskim w Jerozolimie. Słowa te odniesione są do Jezusa w Ap 3,7, aby wyrazić Jego pełną i wyłączną władzę nad Kościołem. W jej ramach mieści się też władza odpuszczania grzechów, podobnie jak we władzy przekazanej Piotrowi i uczniom. Zwłaszcza kontekst Mt 18,15–18 wskazuje na ten wymiar. Czasowniki „związać” (δέομαι) i „rozwiązać” (λύω) w Starym Testamencie i u rabinów odnosiły się do władzy sędziowskiej, do zabrania i zezwalania czegoś w obszarze administracyjnym i doktrynalnym, do brania kogoś w niewolę lub zwalniania z niej (Iz 58,6). Słowo λύω mogło także oznaczać uwolnienie od grzechów (Iz 40,2; por. Łk 6,37). Roztrząsanie sumień,

¹⁰¹ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 4), Poznań–Warszawa 1975, s. 391–392; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 231; D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak (PSB 22), Warszawa 2004, s. 349; H. Witczyk, *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa*, s. 355–358; E. Szymanek, *Zesłanie Ducha Świętego według św. Jana spełnieniem obietnicy (J 20,19–23)*, SW 12 (1975), s. 436–466; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 216; H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998, s. 134.

przebaczenie i uwolnienie od grzechów są więc jakoś zawarte w teksach Mateuszowych, które mogły stanowić inspirację dla J 20,23¹⁰².

Zdania w J 20,23 rozpoczynają się od partykuły ἄν, która wskazuje na czynność możliwą, ponadczasową i bliska jest znaczeniowo spójnikowi warunkowemu ἐάν (jeśli, jeśliby)¹⁰³. Następujący po niej czasownik ἀφίημι (odpuścić) jest użyty w aoryście trybu przypuszczającego ἀφίητε, wskazując na dokonaną czynność przebaczenia grzechów (ἁμαρτία). Za drugim razem czasownik ten występuje w perfectum trybu oznajmującego, w stronie biernej ἀφέωνται, wyrażając dokonane przebaczenie ze strony Boga i Jego uwielbionego Syna, którego skutki trwają. Bóg odpuszcza zaraz grzechy i to trwale, jeśli uczniowie je odpuścili. W drugim zdaniu po partykule ἄν jest użyty czasownik κρατέω (zatrzymać) w czasie teraźniejszym trybu przypuszczającego κρατήτε, co oznacza czynność kontynuowanego zatrzymania, nieprzebaczenia grzechów. Drugi raz czasownik ten jest użyty również w perfectum trybu oznajmującego, w stronie biernej κεκράτηνται, wskazując na dokonane i trwające wciąż zatrzymanie grzechów ze strony Boga i jego Syna. Jeśli więc uczniowie zatrzymają komuś grzechy, to i Bóg je od razu zatrzyma na trwałe. Bóg i uwielbiony Chrystus będą aprobować w pełni decyzje uczniów o odpuszczeniu lub zatrzymaniu grzechów i to nie dopiero w przyszłości, ale w momencie tych decyzji. Dotyczy to jakichkolwiek grzechów jakichkolwiek ludzi, bo użyta jest w odniesieniu do nich liczba mnoga (ἁμαρτία, τινες) i poza tym nie są bliżej określani¹⁰⁴.

Przebaczenie lub nieprzebaczenie grzechów należy według Pisma Świętego do kompetencji Boga i Chrystusa. Uczniowie otrzymują tę władzę od Jezusa zmar-

¹⁰² J. A. Emerton, *Binding and Loosing – Forgiving and Retaining*, „The Journal of Theological Studies” 13 (1962) nr 2, s. 325–331; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 347–350; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2 Rozdziały 14–28 (NKBNT 1.2), Częstochowa 2008, s. 129, 227; T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2 Rozdziały 13–39 (NKBST 22.2), Częstochowa 2014, s. 291; M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 20), Częstochowa 2012, s. 162; K. Wojciechowska, *Odpuścić grzechy, zachować wiernych*, s. 196; P. Ternant, *Kościół*, w: STB, s. 383–393.

¹⁰³ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 30, 149–150; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, Unabridged, revised edition in one volume, Rome 1981, s. 345.

¹⁰⁴ Por. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, wyd. 2, Philadelphia 1978, s. 571; R. E. Brown, *The Gospel according to John (XIII–XXI)*, s. 1024; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, cz. 2, s. 306–307.

twychwstałego, więc nie działają własną mocą i autorytetem, lecz w imieniu Chrystusa i Boga oraz mocą Ducha Świętego. On pozwala im rozeznąć dobrze grzech i podjąć odpowiednie decyzje. Będą kontynuować zbawcze dzieło uwalniania od grzechów, zapoczątkowane przez Jezusa, głównie przez sakrament pokuty i pojednania. Przebaczenie grzechów jest darem Ojca i Syna, którego człowiek nie otrzymuje bezpośrednio od Bożych Osób, lecz przez posługę uczniów w Kościele. Są oni niezbędnym narzędziem Bożego miłosierdzia wobec ludzi¹⁰⁵.

Według J 20,23 pewne grzechy mogą być zatrzymane, nieodpuszczone. Rodzi się pytanie, z jakiego powodu może to nastąpić. Sam werset ani jego najbliższy kontekst nie wymieniają żadnego warunku. Ewangelia Jana bardzo wyraźnie uwydatnia potrzebę wiary do zbawiania (J 3,15–16.36; 6,40; 10,28; 11,25–26; 17,2; 20,31). Można stąd wnioskować, że wiara w Chrystusa i Jego Ojca jest głównym warunkiem uzyskania przebaczenia grzechów. Brak wiary, zatwardziałość w niewierze oddala od Jezusa i Jego odkupienia, skazuje człowieka na potępienie. Jezus został posłany nie po to, by świat potępić, ale go zbawić. „Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,18; por. 3,36; 6,36; 10,25–26; 16,9). Ojciec pociąga ludzi do Syna, ale trzeba na tę łaskę odpowiedzieć pozytywnie (J 6,37.44). Kto nie wierzy w Jezusa, jest ślepy duchowo i pozostaje w swoich grzechach (J 8,24; 9,41). Nie otwiera się na światło Chrystusa, chodzi w ciemności i dalej spełnia złe uczynki (J 3,19–21; 8,12; 12,35.46). W ten sposób sam siebie pozbawia łaski przebaczenia, nie korzysta z niej¹⁰⁶.

Podsumowując, J 20,23 mówi o przekazaniu przez Jezusa zmartwychwstałego uczniom władzy odpuszczania (ἀφίημι) i zatrzymywania grzechów. Dzięki otrzymanemu Duchowi Świętemu (J 20,22) będą mogli dobrze rozpoznawać grzechy ludzi i podejmować decyzje o ich odpuszczeniu lub nieodpuszczeniu. Ich decyzje będą aprobowane od razu przez Boga i uwielbionego Chrystusa. Tekst wyraźnie mówi o

¹⁰⁵ Por. T. L. Brodie, *The Gospel according St. John. A literally Theological Commentary*, New York–Oxford 1993, s. 569; L. Morris, *The Gospel according to John (The New International Commentary on the Old and New Testament)*, Garden City 1995, s. 848; K. Wojciechowska, *Odpuścić grzechy, zachować wiernych*, s. 197.

¹⁰⁶ C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 571; H. Witczyk, *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa*, s. 361–365.

możliwości zatrzymania grzechów, co oznacza, że ich przebaczenie nie jest bezwarunkowe. Najbliższy kontekst nie wymienia jednak żadnych warunków przebaczenia. Z całości Ewangelii Jana można wywnioskować, że jest nim wiara w Jezusa i Jego Ojca oraz porzucenie złych uczynków.

2.3. Grzech ukarany (2 Kor 2,5–11)

Kolejny grzech nieodpuszczony przez jakiś czas jest opisany w 2 Kor 2,5–11. Tekst ten znajduje się w sekcji poświęconej obronie apostołskiemu postępowaniu (2 Kor 1,12–2,13), na którą składają się następujące perykopy: wiarygodność apostołska (1,12–14), zmiana planu podróży (1,15–22), miłość apostołska motywem zmiany planu podróży (1,23–2,4), przebaczenie i wezwanie do przebaczenia (2,5–11), z Troady do Macedonii (2,12–13). Perykopa 2 Kor 2,5–11 łączy się z poprzednią przez słowa: λύπη – „smutek” (2,1.3.7), λυπέω – „zasmucać (się), gniewać (się)” (2,2.4.5), ἀγάπη – „miłość” (2,4.8). Jednocześnie odcina się od niej nowym tematem, jakim jest przebaczenie winowajcy. Po niniejszym fragmencie Paweł informuje o swojej podróży do Troady i Macedonii (2,12–13). Pod względem gatunku literackiego cała sekcja 2 Kor 1,12–2,13 jest obroną swego postępowania ze strony Pawła¹⁰⁷. Tekst 2 Kor 2,5–11 przedstawia się następująco.

⁵ Εἰ δέ τις λελύπηκεν, οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν, ἀλλὰ ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ, πάντας ὑμᾶς. ⁶ ἰκανὸν τῷ τοιοῦτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἢ ὑπὸ τῶν πλειόνων, ⁷ ὥστε τοῦναντίον μᾶλλον ὑμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι, μὴ πως τῇ περισσοτέρῳ λύπῃ καταποθῆ ὁ τοιοῦτος. ⁸ διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην· ⁹ εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἔγραψα, ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν, εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε. ¹⁰ ᾧ δέ τι χαρίζεσθε, κἀγὼ· καὶ γὰρ ἐγὼ ὁ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι, δι' ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, ¹¹ ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν.

⁵ Jeżeli zaś ktoś smutek sprawił, to nie mnie, lecz po części – by nie przesadzać – wam wszystkim. ⁶ Niech już takiemu wystarczy kara, wymierzona przez większość spośród was. ⁷ Raczej wypada teraz wybaczyć mu i podtrzymać go

¹⁰⁷ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 8), Częstochowa 2017, s. 156; D. Muszytowska, *Apostoł Chrystusa Jezusa. Obraz apostoła w 2 Kor w świetle analizy epistolarnej i retorycznej*, Warszawa 2009, s. 54.

na duchu, aby nie popadł ów człowiek w rozpaczliwy smutek.⁸ Dlatego napominam was, abyście jego sprawę rozstrzygnęli z miłością.⁹ W tym też celu napisałem, aby was wypróbować i aby się przekonać, czy we wszystkim jesteście posłuszni.¹⁰ Komu zaś cokolwiek wybaczyliście, ja też [mu wybaczam]. Co bowiem wybaczyłem, o ile coś wybaczyłem, uczyniłem to dla was wobec Chrystusa,¹¹ ażeby nie uwiódł nas szatan, którego knowania dobrze są nam znane.

Perykopa 2 Kor 2,5–11 posiada wyraźnie swoją strukturę.

1. Winowajca wobec Pawła i wobec wspólnoty (w. 5);
2. Wystarczająca kara nałożona przez większość (w. 6);
3. Wezwanie do darowania winy (w. 7–9);
4. Potrzeba i cel darowania winy (w. 10–11)¹⁰⁸.

W 2 Kor 2,5–11 Paweł wzywa wspólnotę w Koryncie do przebaczenia winowajcy, któremu sam już przebaczył. Nie podaje jednak bliżej, kim jest ta osoba i o jaką zniewagę chodzi. Nie wymienia jego imienia, tylko używa na jego określenie zaimka nieokreślonego τις – „ktoś” (w. 5) i przymiotnika τοιοῦτος – „taki” (w. 6–7). Czyni tak może dlatego, że sprawa ta jest dobrze znana adresatom listu albo że chce pokazać, jak postępować w tego rodzaju przypadkach, albo że dystansuje się od swego przeciwnika. Niewykluczone, że późniejszy wydawca listu usunął szczegóły przekazane przez Pawła. Człowiek, który znieważył Pawła, nie jest raczej spoza wspólnoty korynckiej, misjonarzem, skoro ta nakłada na niego karę. O przybyszach przeciwnych Pawłowi wiadomo, że mieli listy polecające z Judei (2 Kor 3,1) i byli uważani przez niektórych Koryntian za apostołów Chrystusa (2 Kor 10,7; 11,13). Przeciwnik Pawła należał do wspólnoty korynckiej, ale nie był to kazirodca z 1 Kor 5,1–5, choć mógł należeć do grona tych, którzy kwestionowali dyscyplinę Pawła odnośnie do tego przypadku. Najprawdopodobniej znieważył on Apostoła w czasie jego drugiego pobytu w Koryncie (2 Kor 12,21) pomiędzy pierwszym przybyciem do tego miasta a wysłaniem „listu we łzach” (2 Kor 2,4). Zniewaga, niesprawiedliwość (ὀδικία) wobec Pawła polegałaby na ataku słownym odbierającym Apostołowi prawo do głoszenia Ewangelii z braku odpowiednich poleceń. Chrześcijanie w Ko-

¹⁰⁸ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, s. 156; M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids–Milton Keynes 2005, s. 222.

ryncie nie wzięli Pawła w obronę, co bardzo go zabolalo, ale po jego „liście we łzach”, który ich zasmucil, ale doprowadzil wiekszość do nawrócenia, naprawili swój bład, stanęli po stronie Pawła i wymierzili winowajcy karę (2 Kor 7,7–12)¹⁰⁹.

Paweł nawiązuje teraz do tej sytuacji i stwierdza, że zniewaga, jakiej doznał, zasmucila nie tylko jego, ale w pewnym stopniu wszystkich Koryntian (w. 5). Używa przy tym negacji „nie mnie zasmucil”, którą trzeba rozumieć relatywnie, bo Paweł też był przecieź zasmucony doznana zniewagą. Z drugiej strony nie wszyscy Koryntianie byli zasmuceni tym wydarzeniem. Dochodzi tu do głosu semicka tendencja do wyrażania się w sposób przesadzony. Paweł aprobował karę (ἐπιτιμία)¹¹⁰ nałożoną na winowajcę przez wiekszość (πλειόνες) wspólnoty, ale teraz uważa, że jest ona wystarczająca (ικανός) dla winowajcy i dla wspólnoty, więc trzeba ją zakończyć. Nie wiadomo, jaki charakter miała wymierzona kara. Nie wydaje się, żeby to było usunięcie winowajcy ze wspólnoty jak w 1 Kor 5,2–5, które było dotkliwe, ale miało na celu ratowanie ducha kazirodca¹¹¹.

Paweł zaleca teraz Koryntianom postawę pozytywną wobec winowajcy. Wzywa do darowania (χαρίζομαι) mu winy i pocieszenia (παρακαλέω) go, aby nie został pochłonięty przez nadmierny smutek z powodu dalej trwających sankcji (w. 7). Wydaje się, że wymierzona kara odniosła zamierzony skutek, winowajca smuci się nią, ale chyba też nawraca się. Paweł nie chce, aby się załamał duchowo, utracił

¹⁰⁹ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, s. 157–158; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1970, s. 55; J. Lambrecht, *Second Corinthians* (SPS 8), Collegeville 1999, s. 31; M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, s. 225; M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, t. 1 Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII, Edinburgh 2000, s. 68–69; C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentaries), London 1986, s. 89–90; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 7), Poznań 1965, s. 409–410; D. Muszytowska, *Wspólnoty wymiar przebaczenia w świetle 2 Kor 2,5–11*, w: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Książka pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, red. B. Strzałkowska, t. 3, Warszawa 2011, s. 1136–1137.

¹¹⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, s. 280; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 228.

¹¹¹ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, s. 156–159; M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, s. 223, 228; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, s. 56–58; J. Murphy-O'Connor, *Drugi List do Koryntian*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, tłum. K. Bardski i inni (PSB 17), Warszawa 2001, s. 1352; M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, t. 1, s. 173–176; S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*, New York 1964, s. 260.

może wiarę, lecz aby uczestniczył dalej we wspólnocie. Zachęca (παρακαλέω) do potwierdzenia na nowo miłości (ἀγάπη) względem niego (w. 8). Odwołuje się przy tym do posłuszeństwa Koryntian, którego oczekuje teraz, gdy wzywa do łagodności wobec winowajcy, tak jak go oczekiwał, gdy wzywał do wymierzenia mu kary w „liście we łzach”, pisanym z miłości (2 Kor 2,4) i troski (2 Kor 7,12) o chrześcijan w Koryncie (w. 9). Wymaga posłuszeństwa dla siebie jako reprezentanta Chrystusa i głosiciela Jego Ewangelii, rezygnując jednak z panowania nad wiarą Koryntian (2 Kor 1,24)¹¹².

Paweł aprobeuje to, co Koryntianie komuś darowują (χαρίζομαι w czasie teraźniejszym), sam to również daruje. Zresztą już darował (χαρίζομαι w perfectum), o ile w ogóle miał coś darować. Czyni to ze względu (διά z biernikiem) na Koryntian, przed obliczem (ἐν προσώπῳ) Chrystusa, co nie oznacza, że występuje w osobie Chrystusa jako Jego reprezentant, ale raczej że Chrystus jest świadkiem aprobującym i potwierdzającym jego szczere przebaczenie. Apostoł podkreśla jeszcze raz, że winowajca dotknął także wspólnotę, i chce, żeby wspólnota szczerze mu wybaczyła, bo on już się z tym uporał. Zostawia im jednak wolność (w. 10). Brak przebaczenia winowajcy oznaczałby zwycięstwo szatana nad winowajcą i nad wspólnotą. Jak wiadomo, szatan sprzeciwia się przebaczeniu i pojednaniu oraz wprowadza zamieszanie, co jest działaniem sprzecznym z dziełem Chrystusa dążącym do przebaczenia i pojednania¹¹³.

W 2 Kor 2,5–11 Paweł przedstawia sześć etapów postępowania w celu skutecznego przewyciężenia grzechu: 1. niesprawiedliwy czyn (ἀδικία) spowodowany przez winowajcę (ἀδικῆσας) na szkodę pokrzywdzonego (ἀδικηθείς) (7,12); 2. kara

¹¹² Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, s. 159–161; S. Stasiak, *Przebaczenie w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa według św. Pawła*, VV nr 18 (2010), s. 123–140; A. Bash, *Forgiveness and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, Cambridge 2007, s. 98; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, s. 410; D. Muszytowska, *Wspólnoty wymiar przebaczenia w świetle 2 Kor 2,5–11*, s. 1137; R. F. Collins, *Second Corinthians* (Paideia), Grand Rapids 2013, s. 54; Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, s. 231.

¹¹³ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, s. 161–162; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, s. 62; M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, t. 1, s. 180; R. P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40), Grand Rapids 1985, s. 78; S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1–2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia Nowy Testament 2), Poznań 2014, s. 532.

(ἐπιτιμία) wymierzona przez wspólnotę (2,6); 3. smutek (λυπέω, λύπη) doznawany przez winowajcę i wspólnotę (2,5.7; 7,8–11); 4. nawrócenie (7,9–10); 5. przebaczenie (μετάνοια) (2,7.10); 6. potwierdzenie miłości (ἀγάπη) prowadzące do pełnego włączenia do wspólnoty¹¹⁴.

Podsumowując, w 2 Kor 2,5–11 mamy do czynienia z grzechem, niesprawiedliwością, która zasmuciła Pawła i wspólnotę w Koryncie. Wspólnie wymierzają oni karę winowajcy, która trwa pewien czas. Gdy Paweł uznaje, że jest ona wystarczająca, czyli przyniosła zamierzony skutek w postaci smutku, skruchy winowajcy, sam przebacza (χαρίζομαι) mu i wzywa Koryntian, aby również przebaczyli mu, podnieśli go na duchu i przyjęli na nowo z miłością. Przebaczenie następuje tutaj wyraźnie po wymierzeniu kary i przyjęciu jej przez grzesznika. Zmiana jego postawy umożliwia przebaczenie, bez tej zmiany nie miałyby ono miejsca¹¹⁵.

Podsumowanie rozdziału 2

W analizowanych tekstach przebaczenie grzechów ze strony Boga, Chrystusa i ludzi nie jest bezwarunkowe. Błuznierstwo przeciw Duchowi Świętemu jest w ogóle nieodpuszczalne (ἀφίημι, ἄφεσις) w tym i w przyszłym świecie, choć chyba tylko wtedy, gdy bluźnierca trwa w tym grzechu (Mt 12,31–32 || Mk 3,28–30 || Łk 12,10).

Zmartwychwstały Chrystus przekazuje uczniom władzę odpuszczania (ἀφίημι) i zatrzymywania grzechów mocą Ducha Świętego. Ich decyzje będą aprobowane przez Boga i Chrystusa. W kontekście całej Ewangelii Jana powodem nieodpuszczenia grzechów jest brak wiary i porzucenia złych uczynków (J 20,23).

Paweł i chrześcijanie w Koryncie przebaczą (χαρίζομαι) winowajcy dopiero po wymierzeniu mu kary i przyjęciu jej przez niego. Przebaczenie następuje wtedy, gdy kara okazała się wystarczająca, czyli spełniła swoją rolę, doprowadzając winowajcę do nawrócenia (2 Kor 2,5–11).

¹¹⁴ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, s. 162; M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, s. 234.

¹¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Błaganie pokutnika*, „Ethos” 23 (2010), nr 2–3, s. 21.

Rozdział 3

Nawrócenie i chrzest a przebaczenie

W tym rozdziale będziemy zajmować się tekstami, w których przebaczenie związane jest z nawróceniem człowieka i przyjęciem przez niego chrztu. Do takich postaw w kontekście przebaczenia nawołują Jan Chrzciciel (Mk 1,4 || Łk 3,3), Jezus (Mk 4,12; Mt 18,21–22 || Łk 17,3–4; Łk 24,47), Piotr (Dz 2,38; 5,31; 8,22) i Paweł (Kol 2,13).

3.1. W nauczaniu Jana Chrzciciela (Mk 1,4 || Łk 3,3)

Wszyscy trzej synoptycy rozpoczynają opis publicznej działalności Jezusa od wystąpienia Jana Chrzciciela, który jako zwiastun zapowiadanego przez proroków Mesjasza wzywa ludzi do przygotowania Mu drogi, głosi chrzest nawrócenia i udziela go, oznajmia Mesjasza i udziela Mu chrztu, Łukasz wspomina także o uwięzieniu Jana (Mk 1,1–11; Mt 3,1–17; Łk 3,1–22). U Mateusza Jan Chrzciciel rozpoczyna swój kerygmat od wezwania: „Nawracajcie się (μετανοέω)¹¹⁶, bo bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 3,2), tak samo jak uczyni to potem Jezus (Mt 4,17; por. Mk 1,15). Jan wzywa słuchaczy do wydania owocu godnego nawrócenia (μετάνοια) (Mt 3,8) oraz chrzci wodą dla nawrócenia (Mt 3,11), jednak chrzest ten nie łączy się bezpośrednio z przebaczeniem grzechów, jak w Mk 1,4 i Łk 3,3. Z tego powodu skupimy się na opisie Marka i Łukasza, wykorzystując także przekaz Mateusza. Narracja o Janie Chrzcicielu u wszystkich synoptyków ma charakter opowiadania historycznego.

Sekcję dotyczącą Jana Chrzciciela w Mk 1,2–11 można podzielić na: wystąpienie Jana Chrzciciela (w. 2–6), świadectwo o Mesjaszu (w. 7–8), chrzest Jezusa (w. 9–11). Zdanie mówiące o odpuszczeniu grzechów (Mk 1,4) znajduje się zatem

¹¹⁶ „Nawracajcie się” za *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5; *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4 ma tutaj „nawróćcie się”.

w pierwszej części, którą zanalizujemy dokładnie. Podobny jest podział interesującej nas sekcji w Łk 3,1–22: wystąpienie Jana Chrzciciela (w. 1–6), jego nauczanie (w. 7–14), świadectwo o Mesjaszu (w. 15–18), uwięzienie Jana (w. 19–20), chrzest Jezusa (w. 21–22). Tutaj przeciągniemy analizę aż do Łk 3,18, bo także druga i trzecia część zawierają informacje mające znaczenie dla odpuszczenia grzechów¹¹⁷. Wersety zawierające wzmiankę o odpuszczeniu grzechów mają następującą postać.

Mk 1,4	Łk 3,3
ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ	καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν [τὴν] περιχώρον τοῦ Ἰορδάνου
καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Wystąpił Jan Chrzciciel na pustyni i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów.	Obchodził więc całą okolicę nad Jordanem i głosił chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów.

Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego (Mk 1,1)¹¹⁸, jest związany z osobą Jana Chrzciciela, który zostaje wprowadzony przy pomocy odwołania do Mt 3,1 oraz Iz 40,3 jako wysłaniec Pana mający przygotować Mu drogę i na pustyni wzywać ludzi do prostowania dróg (Mk 2,2–3). Łukasz odwołuje się do Iz 40,3–5, ale po krótkiej prezentacji działalności Jana (podobnie Mateusz w 3,3, ale cytuje tylko Iz 40,3), kończąc cytat zapowiedzią proroka o zbawieniu (σωτήριον) Bożym, którą ma tylko *Septuaginta* (Łk 3,4–6). Panu przynoszącemu zbawienie, którego częścią składową jest odpuszczenie grzechów, trzeba zatem przygotować drogę, bo inaczej to zbawienie nie stanie się udziałem człowieka. Obietnica Boża została spełniona z pojawieniem się Jana. Z nim nadchodzi szczególny etap historii zbawienia.

¹¹⁷ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 66–68; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 209–235.

¹¹⁸ Ten prolog streszcza całą Ewangelię Marka, która ma na celu doprowadzić czytelnika do wiary w Jezusa, obiecanego Mesjasza i Syna Bożego, niosącego zbawienie człowiekowi; por. A. Y. Collins, *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, s. 130–135; J. Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), New York 2000, s. 139–147; D. Smith, *Mark. A Commentary for Bible Students* (Wesleyan Bible Commentary), Indianapolis 2007, s. 45–49; P. Podeszwa, „Ewangelia Boga, obiecana od dawna przez proroków w Pismach Świętych” (Rz 1,2). *Stary Testament w interpretacji Apostoła Pawła*, BPTH 7 (2014) nr 3, s. 59; R. T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand Rapids 2002, s. 52.

Łk 3,2 wspomina, że jest on synem kapłana Zachariasza, który zapowiadał wyjątkową misję swojemu synowi narodzonemu wbrew ludzkiej nadziei (Łk 1,76). Zwyczajem w Starym Testamencie było wymienienie imienia ojca proroka podczas wprowadzania go do posługi (Oz 1,1; Jl 1,1, Za 1,1). Teraz Jan podejmuje tę misję na mocy słowa Bożego skierowanego do niego (Łk 3,2)¹¹⁹.

Skierowanie słowa Bożego do Jana czyni z niego proroka. Wzmianka o przebywaniu na pustyni, nad Jordanem, o odzieniu z sierści wielbłądziej oraz pasie skórzanym wokół bioder, jak również o pożywieniu w postaci szarańczy i miodu polnego (Mt 3,1.4; Mk 1,4.6; Łk 3,2) nasuwa na myśl postać Eliasza (1 Krl 17,2–3; 2 Krl 1,8; 2,6–8). Nie chodzi tylko o zewnętrzny wygląd i styl życia, lecz o gorliwość ducha, obronę Boga, walkę z fałszywymi prorokami i z niesprawiedliwością (1 Krl 18–21; Mk 6,17–29; Łk 3,10–14). Eliasza spodziewano się jako wysłannika w czasach mesjańskich zapowiadanego przez Ml 3,1. Jezus uznaje Jana Chrzciciela za największego z proroków Starego Testamentu i za nowego Eliasza (Mt 11,7–14; 17,10–13)¹²⁰.

Miejscem przebywania i działania Jana jest pustynia (ἐρημος) (Mt 3,1; Mk 1,4; Łk 3,2). W tradycji biblijnej pustynia ma podwójną symbolikę. Z jednej strony jest miejscem niebezpiecznym z powodu braku właściwych warunków do życia i dzikich zwierząt, z drugiej miejscem szczególnej opieki Boga. Jest więc miejscem próby i spotkania z Bogiem (Wj 15,22–25; 16,9–21; 17,4–6), miejscem powrotu do dawnej zażyłości z Bogiem (Jr 2,2; Oz 2,16). Jan jest głosem Boga wołającym na pustyni, aby ludzie przygotowali Mu drogę. Nie pozostawał w jednym miejscu, ale obchodził całą okolicę nad Jordanem (Łk 3,3) jak wędrowny kaznodzieja. Przychodzili do niego mieszkańcy Jerozolimy, całej Judei i całej okolicy nad Jordanem (Mt 3,5; Mk 1,5)¹²¹. Wielu pobożnych Żydów wychodziło wtedy na pustynię judzką, aby gorliwie oddawać cześć Bogu. Wśród nich byli esseńczycy osiedli w Qumran. Nie-

¹¹⁹ Por. J. Marcus, *Mark 1–8*, s. 75; J. Daniélou, *Święty Jan Chrzciciel świadek Baranka*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2016, s. 44.

¹²⁰ Por. J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (PNTC), Grand Rapids 2002, s. 29; S. Hareźga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji według św. Marka*, Lublin 2006, s. 42; P. Łabuda, *Eliasz w chrystologii Łukasza* (Rozprawy Naukowe 12), Tarnów 2012, s. 154.

¹²¹ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999, s. 145–162; J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, s. 27–29.

którzy sugerują, że Jan przebywał z nimi i przygotowywał się do swojej misji (Łk 1,80). Rzeczywiście, wycofanie się na pustynię, ascetyczny styl życia, obmycia chrzcielne, wzywianie do nawrócenia i przygotowania się na przyjście Boga, aby uniknąć Jego gniewu (Mt 3,7–12; Łk 3,7–9), łączyła go z eseneńczykami. Niektórzy próbują go nawet utożsamiać z Nauczycielem Sprawiedliwości. Ale jakieś bliższe kontakty Jana ze wspólnotą w Qumran są raczej wykluczone¹²².

Jan działał nad rzeką Jordan (Mt 3,6; Mk 1,5), gdzie ludzie mogli łatwo zanurzyć się w wodzie. Wydaje się, że miało to miejsce po wschodniej stronie Jordanu w Perei, naprzeciw Jerycha, gdzie przebiegała droga uczęszczana przez ludzi. Tam lud Izraela na pustyni przygotowywał się do wejścia do Ziemi Obiecanej pod wodzą Jozuego, aby być ostatecznie wyzwolonym, i dokonał tego przez przekroczenie Jordanu (Joz 3–4). Byłoby to nawiązanie do historii Izraela i miałoby teologiczne znaczenie. Jan mógł celowo wybrać to miejsce i teraz na pustyni przygotowuje ludzi na nową erę zbawienia. Dzięki chrztowi w Jordanie otwierają się na łaskę uwolnienia od grzechów i są gotowi na wejście do królestwa Bożego, które zostanie zainaugurowane przez Chrystusa¹²³.

Głównym przesłaniem Jana Chrzciciela jest głoszenie chrztu nawrócenia (βάπτισμα μετανοίας) i udzielanie go ludziom przez zanurzenie (βαπτίζω) w wodach Jordanu (Mt 3,6–7.11; Mk 1,4–5; Łk 3,3.7.16). Czasownik βαπτίζω w literaturze pozabiblijnej i w *Septuagincie* (2 Krl 5,14; Jdt 12,17; Syr 34,25; Iz 21,4) oznacza „zanurzyć, zatopić, obmyć” w sensie dosłownym i przerośnym. W Nowym Testamencie czasownik ten oznacza wyłącznie „chrzczyć przez zanurzenie” w znaczeniu dosłownym i przerośnym (Mt 20,22) i odnosi się do chrztu udzielanego przez Jana (Mt 3,6), rzekomo przez Jezusa (J 4,1–2) i przez Jego uczniów (Dz 2,41). Rzeczownik

¹²² Por. H. Stegemann, *Eseneńczycy z Qumran, Jan Chrzciciela i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Trojina (Biblioteka Zwojów Tłó Nowego Testamentu 9), Kraków 2002, s. 167–179, 248; M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, s. 250–253; J. Macuta, B. Tatarewicz, P. Zaborny, *Jan Chrzciciel czyli Zwiastun*, Warszawa–Skierniewice 2010, s. 69; A. Y. Collins, *Mark*, s. 140.

¹²³ Por. H. Stegemann, *Eseneńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, s. 249–251.

βάπτισμα nie występuje poza Nowym Testamentem, a w nim ma również takie znaczenie jak czasownik¹²⁴.

Trudno wskazać, jaka jest geneza chrztu Janowego. Nie nawiązuje raczej do obmycia się syryjskiego dowódcy w Jordanie na polecenie proroka Elizeusza, bo czyni to on sam, siedmiokrotnie, a nie prorok (2 Krl 5,1–14). Trudno też wyprowadzić chrzest Janowy z obmyć w Qumran mających na celu usunięcie nieczystości fizycznych i moralnych (CD 4,14–7,4; 1QS 5,10–14). Istnieje pomiędzy dwoma rytami kilka różnic. Jan udzielał innym chrztu w Jordanie, jednorazowo, a obrzęd wymagał wewnętrznego nawrócenia i otwierał dostęp do nadchodzącego zbawienia. Natomiast esseńczycy sami obmywali się gdziekolwiek i nawet parę razy na dzień, a skutkiem ich kąpieli była rytualna czystość i odnowione posłuszeństwo Torze¹²⁵. Innym sugerowanym porównaniem jest chrzest prozelitów, który był ceremonią inicjacyjną dla pogan pragnących przejść na judaizm. Praktyka ta nie jest jednak do końca potwierdzona w I w. po Chr., a poza tym Jan zwraca się przede wszystkim do Żydów, którzy nie potrzebują jakiejś nowej inicjacji, tylko potwierdzenia relacji z Bogiem i dostosowania do niej swego życia. Chrzest Jana nie był też łączony z jakimiś ofiarami jak w judaizmie¹²⁶. W tradycji żydowskiej istniał szereg rytuałów oczyszczających, także poprzez zanurzenie całego ciała, bo ludzie byli przekonani, że pewne wody posiadają moc boską. Kpł 11–15 wymienia różne ryty oczyszczające, połączone także z kąpielą ciała, dla pozbycia się rytualnej nieczystości. Niektórzy dopatrują się źródła chrztu Janowego w ogólnym ruchu chrzcielnym, o którym wiadomo, że istniał w Palestynie między 150 r. przed Chr. a 250 po Chr. W tym okresie pojawiło się wiele grup żydowskich i chrześcijańskich, które praktykowały jakąś formę rytualnego obmycia. Każdy jednak dokonywał tego sam, nikt nie udzie-

¹²⁴ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 413; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 90–91; J. Marcus, *Mark 1–8*, s. 150.

¹²⁵ Por. J. A. Fitzmyer J. A., *The Gospel according to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes* (AB 28), New York 1981, s. 459–460; J. Nolland J., *Luke 1:1–9:20* (WBC 35A), Dallas 2002, s. 141–142; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50* (BECNT), Grand Rapids 1994, s. 288; A. Y. Collins, *Mark*, s. 140; H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzcziciel i Jezus*, s. 260.

¹²⁶ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 82; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 460; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 288–289.

łał chrztu innym ludziom ani w judaizmie, ani w krajach sąsiadujących z Izraelem¹²⁷.

Wydaje się, że Jan jako pierwszy chrzczył innych w wodzie. Być może z tego powodu otrzymał tytuł „Chrzciiciel” (βαπτιστής, βαπτίζων). Z pewnością jednak nie on wymyślił ten obrzęd, ale miał wzór w rytach świeckich i religijnych istniejących w różnych środowiskach. Obrzęd obmycia w wodzie miał ogólnie na celu oczyszczenie, ale każda grupa nadawała mu specyficzne znaczenie. Jan nie rozumiał tego rytu magicznie, nie przypisywał wodom Jordanu jakiejś cudownej mocy ani nie odnosił chrztu do rytualnej nieczystości, lecz koncentrował się na wymiarze moralnym w perspektywie nadchodzącego Mesjasza. Chciał, aby ludzie uniknęli Jego gniewu, uwierzyli w Niego i otwarli się na Jego chrzest Duchem i ogniem (Mt 3,11–12; Mk 1,7–8; Łk 3,15–17; Dz 19,4). Pewną zapowiedzią chrztu Jana, a zwłaszcza Jezusa są słowa w Ez 36,25–28. Chrzest Jezusa leży na przedłużeniu chrztu Jana, podejmuje go i dopełnia¹²⁸.

Chrzest Jana jest ściśle powiązany z nawróceniem – chrzest nawrócenia (Mt 3,2.8.11; Mk 1,4; Łk 3,3.8). Terminy *μετάνοια* (nawrócenie) i *μετανοέω* (nawracać się) oznaczają „zmieniać myśl, odczuwać skruchę, nawracać się, pokutować”¹²⁹. Etymologicznie słowa te podkreślają zmianę myślenia (*μετά* i *νοῦς*), od czego prawdziwe nawrócenie powinno się zaczynać, ale za myśleniem musi iść zmiana całego postępowania. W *Septuagincie* terminy greckie oddają głównie hebrajskie czasowniki *שׁוּב* *szwb* i *נָחַם* *nhm*. Pierwszy z nich oznacza „wracać, zawracać” w sensie dosłownym (wracać skądś, zawracać z drogi) oraz przenośnym (zawracać z obranej drogi, zmieniać postępowanie, odwracać się od kogoś), natomiast drugi czasownik ma znaczenie „żałować, martwić się, pocieszać się, litować się”, także w sensie wykazać skruchę¹³⁰. W kontekście religijnym nawrócenie wskazuje na reorientację

¹²⁷ Por. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 459–460; H. Stegemann, *Esseńcy z Qumran, Jan Chrzciiciel i Jezus*, s. 256.

¹²⁸ Por. J. Daniélou, *Święty Jan Chrzciela świadek Baranka*, s. 49–50; A. Y. Collins, *Mark*, s. 138–139; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 79.

¹²⁹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 391.

¹³⁰ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 647–648; t. 2, s. 430–435.

własnej perspektywy – odwrócenie się od grzechu i ukierunkowanie się na Boga (1 Krl 8,47; 13,33; 2 Krl 23,25; Tb 13,6; Ps 78/77,34; Iz 6,10; Ez 3,19; Am 4,6.8)¹³¹.

Przyjęcie chrztu Janowego wyraża gotowość nawrócenia. Jest ona jeszcze podkreślona przez głośne wyznawanie (ἐξομολογέω) grzechów (ἁμαρτία) przy tej okazji (Mt 3,6; Mk 1,5). Jan zresztą wzywał wyraźnie i w ostrych słowach faryzeuszów i saduceuszów, ale także tłumy, do wydawania godnych owoców nawrócenia, aby uniknąć nadchodzącego gniewu i potępienia (Mt 3,7–10.12; Łk 3,7–9.17)¹³². Pytających o konkretne czyny pouczał (παρακαλέω), dając wskazania odpowiednie do ich stanu i zawodu (Łk 3,10–14). Jan wykonuje dwie równoległe czynności: głoszenie chrztu nawrócenia dla odpuszczenia grzechów oraz zanurzanie w wodach Jordanu połączone z wyznawaniem grzechów. Te dwie aktywności są ściśle ze sobą związane i wzajemnie się uzupełniają. Podkreśla to także użycie przez Marka imiesłowa βαπτίζων (chrzczący), a nie jak zwykle rzeczownika βαπτιστής (chrzciciel), który harmonizuje z analogicznym imiesłowem κηρύσσων (głoszący). Jan chrzci i głosi, aktywności te są różne, ale postawione na jednym poziomie (Mk 1,4)¹³³.

Chrzest nawrócenia jest bliżej określony przez wyrażenie (βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) (Mk 1,4; Łk 3,3). Przyimek εἰς wskazuje ogólnie kierunek, w tym kontekście chodzi o ukierunkowanie chrztu na odpuszczenie grzechów, to jest cel tego obmycia¹³⁴. Chrzest i związane z nim nawrócenie prowadzą do odpuszczenia grzechów, stanowią jego warunek. Powstaje jednak problem, czy obrzęd Janowy rzeczywiście przynosi odpuszczenie grzechów, czy jest tylko symbolem oczyszczenia. Stary Testament uczy, że oprócz Boga nikt nie może odpuszczać grzechów, choćby był kapłanem, prorokiem, a nawet Mesjaszem (Mk 2,7). Czynność Jana Chrzciciela nie mogła więc przynosić odpuszczenia grzechów. To przekonanie po-

¹³¹ Por. D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 287. Więcej na temat nawrócenia zob. T. M. Dąbek, „Nawracajcie się!” *Metanoia w Nowym Testamencie* (Attende Lectioni 18), Katowice 1996.

¹³² Zgodnie z zapowiedziami części proroków Jan spodziewał się, że Mesjasz rozpocznie swoją misję od osądzenia i ukarania grzeszników. Stąd chyba jego pytanie, czy Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. Jezus natomiast rozpoczął od miłosierdzia, pomocy, odkładając sąd na koniec (Mt 11,2–6).

¹³³ Por. J. Daniélou, *Święty Jan Chrzciciel świadek Baranka*, s. 49; J. Marcus, *Mark 1–8*, s. 155; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 289; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 78–79.

¹³⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 170–172; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, s. 100, 182.

twierdza też Józef Flawiusz. Sądzi on, że chrzest Janowy uświęcał tylko ciała i to wtedy, gdy dusza została już wcześniej oczyszczona przez prawe postępowanie (*Antiquitates judaicae* 18,117). Trzeba rozróżnić w działalności Jana udzielanie chrztu i głoszenie chrztu. Udzielanie chrztu w Jordanie połączone z wyznawaniem grzechów nie przynosi odpuszczenia tych grzechów, a jedynie świadczy, że ludzie mają świadomość grzechów i potrzeby ich odpuszczenia przez Boga. Natomiast głoszenie Jana odnosi się do chrztu Jezusa Duchem Świętym i ogniem (Mt 3,11; Mk 1,8; Łk 3,17), bo κηρύσσω zawsze odnosi się do Jezusa i Jego czynów. W Mk 1,4 Jan głosi chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów, a w Mk 1,7 chrzest Duchem Świętym i wodą udzielany przez Jezusa (por. Dz 10,37; 13,24; 19,4). Ten właśnie chrzest będzie skutkował odpuszczeniem grzechów. Chrzest Jana jest tylko przygotowaniem (aoryst ἐβάπτισα – „chrzcilem”) do chrztu ustanowionego przez Jezusa (czas przyszły βαπτίσει – „będzie chrzczył”) (Mk 1,8). W każdym razie jasno widać, że chrzest i nawrócenie są warunkami uzyskania odpuszczenia grzechów¹³⁵.

Podsumowując, Jan Chrzciel udziela chrztu w Jordanie ludziom, którzy wyznają przy tym swoje grzechy, i wzywa do nawrócenia. Przyjmując chrzest od Jana, ludzie wyrażają świadomość swej grzeszności i gotowość do nawrócenia, aby przygotować się na przyjście Mesjasza, którym okaże się Jezus. Jan głosi, że Jezus będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem, będzie to chrzest nawrócenia na odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów (Mk 1,4; Łk 3,3). W przeciwieństwie do chrztu Janowego chrzest ustanowiony przez Jezusa będzie skutkował odpuszczeniem grzechów. Warunkami dostąpienia łaski odpuszczenia grzechów będzie przyjęcie tego chrztu i nawrócenie, czyli odwrócenie się od zła i uwierzenie w Jezusa.

¹³⁵ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 83–87; H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciel i Jezus*, s. 256–257; J. Szłaga, *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Piśmie Św.*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. L. Stachowiak, t. 6, Lublin 1983, s. 35; Ch. H. H. Scobie, *Jan the Baptist. A Portrait Based on Biblical and Extra-Biblical Sources, Including Recent Archeological Finds*, London 1964, s. 91; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 212.

3.2. W nauczaniu Jezusa

Również Jezus łączy w swoim nauczaniu odpuszczenie grzechów z nawróceniem. Widać to w tekstach: Mk 4,12; Mt 18,21–22 || Łk 17,3–4; Łk 24,47, które poddamy teraz analizie.

3.2.1. Mk 4,12

Werset Mk 4,12 należy do perykopy Mk 4,10–12, która znajduje się pomiędzy przypowieścią o siewcy (Mk 4,1–9) a wyjaśnieniem tej przypowieści (Mk 4,13–20). Razem te trzy teksty tworzą kompozycję warstwową i stanowią część sekcji zawierającej przypowieści Jezusa (Mk 4,1–34). Pytanie uczniów wynika z opowiedzianej przypowieści o siewcy, a ogólna odpowiedź Jezusa przejdzie w wyjaśnienie tej konkretnej przypowieści. W Mk 4,10 nowa jednostka jest zaznaczona zmianą osób (Jezus i uczniowie są teraz sami) oraz tematu (pytanie ogólne o powód i sens przypowieści). W Mk 4,13 Jezus przechodzi do wyjaśnienia przypowieści o siewcy. Perykopa Mk 4,10–12 ma paralele w Mt 13,10–17 i Łk 8,9–10, lecz nie ma w nich mowy o odpuszczeniu (ἀφίημι). W Mt 13,15 występuje zbliżony znaczeniowo czasownik ἰάομαι (uzdrawiać), bo chodzi głównie o uzdrowienie z grzechów i jego skutków¹³⁶. Zobaczmy perykopę Mk 4,10–12 w wersji greckiej i polskiej.

¹⁰ Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας,
 ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.
¹¹ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ·
 ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,
¹² ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν,
 καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν,
 μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἰαυτοῖς.

¹⁰ A gdy był sam,
 pytali Go ci, którzy przy Nim byli, razem z Dwunastoma, o przypowieść.
¹¹ On im odrzekł: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego,
 dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach,

¹³⁶ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 279–281; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 995.

¹² aby patrzyli oczami, a nie widzieli,
słuchali uszami, a nie rozumieli,
żeby się nie nawrócili i nie była im wydana *tajemnica*”¹³⁷.

Perykopa Mk 4,10–12 składa się z dwóch części: ogólne pytanie Dwunastu i towarzyszy o przypowieści (w. 10), dwuczęściowa odpowiedź Jezusa: sytuacja Jego uczniów wobec tajemnicy królestwa Bożego (w. 11a), sytuacja pozostających na zewnątrz podparta cytatem z Iz 6,9–10 (w. 11b–12)¹³⁸.

Jezus został sam z Dwunastoma i zgromadzonymi wokół Niego, bez tłumów. Nie wiadomo, czy było to nadal nad jeziorem (Mk 4,1), czy w innym miejscu. Bycie na osobności z Jezusem wyraża uprzywilejowaną pozycję uczniów, którzy idą za Nim dosłownie i duchowo (Mk 4,34; 6,31.32; 9,2.28; 13,3). Wykorzystują to i pytają Go o powód i cel mówienia w przypowieściach (Mk 4,10; por. Mt 13,10). Widać, że nie wszystko było jasne, gdy Jezus posługiwał się przypowieściami. Była to główna forma nauczania Jezusa (Mt 13,34; Mk 4,33–34). Wygłaszał je do wszystkich, a na osobności wyjaśniał uczniom ich znaczenie (Mk 4,34; 7,17; 9,28; 10,10)¹³⁹.

Konieczność wyjaśniania przypowieści wydaje się trochę dziwna, bo porównania wzięte z życia powinny ułatwiać zrozumienie nauki Jezusa. Przypowieści są bowiem porównaniem, zestawieniem dwóch rzeczywistości, między którymi istnieje jakieś podobieństwo. Na takie znaczenie wskazuje grecki rzeczownik παραβολή, powstały ze złożenia przyimka παρά (obok) i czasownika βάλλω (rzucać, stawiać). Przypowieść jest gatunkiem znanym i popularnym we wszystkich kulturach. W *Septuagincie* termin παραβολή jest przeważnie tłumaczeniem hebrajskiego rzeczownika מַשָּׁל *maszal*, który ma wiele znaczeń: „podobieństwo, porównanie, zagadka (Lb

¹³⁷ *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, ma na końcu tekstu zamiast „wydana *tajemnica*” słowa „odpuszczona [wina]”.

¹³⁸ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 279.

¹³⁹ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 281; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 141.

23,7), przysłowie (1 Sm 10,12), sentencja mądrościowa, alegoria (Ez 24,3–14), wypowiedź szydercza” (Iz 14,4)¹⁴⁰.

Trudność w rozumieniu przypowieści bierze się stąd, że obrazy nie do końca są precyzyjne, nie zawsze wiadomo, które elementy obrazu można przenieść na rzeczywistość. Dochodzi do tego czasem celowa zagadkowość, element zaskoczenia, aby dotrzeć w dyskusji do interlokutora, przełamać jego stereotypy, uprzedzenia, opór. Przypowieści są dobrym narzędziem dialogiczno-argumentacyjnym. Za ich pomocą można łatwiej przekonać drugiego, wykazać mu nielogiczność, błąd, grzech, który skrywa. Przy pomocy przypowieści o bogaczu, który zabrał biedakowi jedyną owcę, prorok Natan doprowadził króla Dawida do uznania swoich zbrodni cudzołóstwa i zabójstwa, które Dawid tak skrętnie chciał ukryć (2 Sm 12,1–7). Bez tego narzędzia byłoby mu trudniej dotrzeć do sumienia króla. Jezus również używał przypowieści w polemice z oponentami. Zmuszał ich do oceny ludzi przedstawianych w obrazach, aby potem niespodziewanie odnieść tę ocenę do nich samych. Trudność w odbiorze przypowieści nie dotyczyła tyle samego obrazu, ile jego aplikacji do myślenia i postępowania konkretnych ludzi. Gdy Jezus opowiadał przypowieść o przewrotnych rolnikach, słuchacze prawidłowo odpowiedzieli na pytanie, co uczyni właściciel winnicy zbrodniczym dzierżawcom (Mt 21,41). Ale gdy arcykapłani i faryzeusze zorientowali się, że to o nich mowa, to chcieli Jezusa pochwycić (Mt 21,45–46)¹⁴¹.

W odpowiedzi na pytanie uczniów Jezus stwierdza, że im jest dana (δέδοται) tajemnica (μυστήριον) królestwa Bożego (Mk 4,11a). Perfectum strony biernej δέδοται wskazuje, że uczniowie otrzymali od Boga (passivum theologicum) dostęp do tajemnicy i to poznanie (por. Mt 13,11; Łk 8,10) trwa. Rozpoczęło się z chwilą spotkania z Jezusem i ciągle się pogłębia. To poznanie jest darem, ale człowiek musi na ten dar się otworzyć, uwierzyć w Jezusa, przyjąć Jego słowo. On stanowi najgłębszą tajemnicę królestwa Bożego. Termin μυστήριον (tajemnica) ma tu pewne

¹⁴⁰ Por. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki (Myśl Teologiczna 51), Kraków 2005, s. 8–47; R. Bartnicki, *Współczesna interpretacja przypowieści Jezusa Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010) z. 2, s. 226.

¹⁴¹ Por. S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, s. 246, 256–259; V. Fusco, *Parabola/Parabole*, s. 1081–1097; V. Fusco, *Oltre la parabola*.

aspekty wspólne z filozofią grecką (prawda o Bycie niezmiennym i transcendentnym) czy kultami misteryjnymi (obrzędy inicjacji prowadzące do więzi z bóstwem). Jego znaczenie jest jednak bliższe rozumieniu w Starym Testamencie (Jr 23,18–22; Dn 2; Ps 89/88,8) i judaizmie (4 Ezd, *Księga Henocha*), gdzie oznacza postanowienia Boże, wolę Bożą, plan zbawczy objawiany prorokom i ludziom sprawiedliwym. Ten plan jest teraz realizowany w Jezusie, a będzie zwieńczony przez Jego śmierć, zmartwychwstanie i chwalebne przyjście powtórne. Jezus, Mesjasz i Syn Boży, Jego życie i dzieło, stanowią tajemnicę królestwa Bożego, na którą ci, co są blisko Niego, otwierają się i którą pragną poznać. To poznanie ma wymiar intelektualny i egzystencjalny, chodzi o więź z Chrystusem¹⁴².

Osobom będącym wokół Jezusa przeciwstawieni są ci, którzy są na zewnątrz, poza kręgiem Jego uczniów. Nie chodzi tu tylko o bliskość czy dystans fizyczny, ale także duchowy, o otwartość na Jezusa i Jego orędzie lub zamknięcie się na Niego. W każdej chwili człowiek może być przy Jezusie lub daleko od Niego. Dla tych na zewnątrz wszystko dzieje się w przypowieściach (Mk 4,11b). Nie trafia do nich bezpośrednie słowo, dlatego Jezus ucieka się do przypowieści. Wyjaśnia ten sposób postępowania cytatem z Iz 6,9–10 (Mk 4,12).

Posyłając proroka do ludu Izraela, Bóg zapowiada, że spotka się z oporem, że nie będą chcieli widzieć, słyszeć, rozumieć jego przesłania, tak że się nie nawrócą i Bóg nie będzie mógł ich uzdrowić. Jest to przedstawione na sposób semicki, jakoby sam prorok miał na celu doprowadzić słuchaczy do takiego oporu. Ale jest to raczej opis przewidywanej reakcji słuchaczy na słowo Izajasza. Bóg uprzedza go, że napotka niezrozumienie, aby się nie zniechęcał, bo jego wysiłek nie będzie daremny, Reszta Izraela przyjmie jego słowo, dzięki czemu ocaleje i stanie się nasieniem przyszłych pokoleń (Iz 6,1–13). Jezus również spotyka się z oporem, Izraelici, zwłaszcza elity narodu, patrzą na Jego czyny, ale nie widzą ich prawdziwego znaczenia, słuchają Jego słów, ale ich nie rozumieją, nie chcą się nawrócić (ἐπιστρέφω)

¹⁴² Por. A. Paciorek, *Moc Bożego Słowa – przypowieść o siewcy (Mk 4,3–20)*, w: *Adhortacja apostołska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, s. 26; B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica*, w: STB, s. 978–982; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 530; T. J. Gedert, *Mark* (Believers Church Bible Commentary), Scottsdale–Waterloo 2001, s. 95.

i dlatego ich wina nie może być odpuszczona (ἀφίημι). Większość egzegetów odnosi ostatni czasownik do grzechów (odpuścić grzechy), a nie do tajemnicy (wydać tajemnicę). Jezus jednak nie zniechęca się, działa i naucza, bo wie, że nawet jeśli tylko jedna czwarta słuchaczy przyjmie Jego Ewangelię, to wyda plon przewyższający poniesione trudy, jak pokazuje to przypowieść o siewcy. Ziarna, które padają na dobrą glebę, przynoszą nawet stokrotny plon (Mt 13,8.23; Mk 4,8.20; Łk 8,8). Są to ci, którzy słuchają Jego słowa, rozumieją i przyjmują je, zatrzymują w dobrym sercu i przynoszą owoc dzięki wytrwałości (Mt 13,23; Mk 4,20; Łk 8,15)¹⁴³.

Problemem są użyte spójniki przy cytacie z Izajasza *ἵνα* i *μήποτε*. Podstawowe znaczenie obydwu jest celowe: „aby” i „żeby nie”. Przyjmując to znaczenie, trzeba by rozumieć, że Jezus mówi w przypowieściach po to, aby oporni wobec Niego nie rozumieli Jego nauki i czynów i żeby się nie nawrócili i nie otrzymali przebaczenia grzechów. Przypowieść byłaby tu używana jako zagadka, wypowiedź bardziej zakrywająca niż odsłaniająca prawdę. Takie rozumienie przeczy jednak pragnieniu Jezusa, aby dotrzeć do wszystkich i przekazać im tajemnicę królestwa Bożego. Spójnik *ἵνα* może mieć również inne znaczenia: skutkowe (tak że), przyczynowe (ponieważ), dopełnieniowe (że)¹⁴⁴, tym bardziej jeśli jest tłumaczeniem aramejskiej partykuły *ܝܢܐ di*. Marek nie cytuje Izajasza według wersji hebrajskiej czy greckiej, ale prawdopodobnie aramejskiej. Partykuła ta ma jeszcze więcej znaczeń niż spójnik grecki, m.in. występuje w roli zaimka względnego (który). Z kolei *μήποτε* może oddawać aramejską partykułę *ܕܝܠܡܐ* *dilma*, która oznacza „o ile nie”. Wydaje się, że wszystkie te znaczenia spójników *ἵνα* i *μήποτε* można by widzieć w analizowanym tekście. Jezus mówi w przypowieściach do tych na zewnątrz, którzy nie rozumieją, o ile się nie nawrócą i nie uzyskają przebaczenia grzechów. Wtedy będzie mówił do nich otwarcie. W innym rozumieniu, Jezus używa przypowieści, zwracając się do nastawionych obojętnie lub wrogo, ponieważ (por. przyczynowe *ὅτι* w Mt 13,13) nie chcą rozumieć, nawrócić się i otrzymać przebaczenia. Wykorzystując przedstawiony mechanizm przypowieści, Jezus chce przełamać ich upór,

¹⁴³ Por. S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, s. 250–252.

¹⁴⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 298, 398.

dotrzeć do ich wnętrza. Nie zawsze jednak przyniesie to pożądaný rezultat i wtedy skutkiem słów Jezusa będzie jeszcze większe ich zamknięcie i wrogość¹⁴⁵.

Jak widać, odpuszczenie (ἀφίημι) grzechów w Mk 4,12 stoi na końcu całego ciągu postaw. Bóg, także Chrystus, przebacza, jeśli człowiek stara się uważnie patrzeć i słuchać Jezusa, zrozumieć Go, Jego czyny i słowa, otworzyć się na tajemnicę królestwa Bożego, które przychodzi w Nim, i nawrócić się, zmienić kierunek swego życia. Spotkanie z Chrystusem, bycie blisko Niego musi zaowocować nawróceniem, które umożliwia uzyskanie odpuszczenia grzechów. Kto pozostaje zamknięty na Jezusa, nie jest w stanie skorzystać z przebaczenia Bożego.

3.2.2. Mt 18,21–22 || Łk 17,3–4

Perykopa Mt 18,21–22 należy do sekcji zawierającej wskazania dla wspólnoty (Mt 18,1–35). Jej pierwsza część poucza o postawach wobec „małych” (Mt 18,1–20), natomiast druga o postawach wobec siebie nawzajem (Mt 18,21–35), gdzie najpierw mamy wskazówki dotyczące przebaczenia (w. 21–22), a potem przypowieść o nielitościwym dłużniku (w. 23–35). Perykopa Mt 18,21–22 stanowi zwartą jednostkę mówiącą o przebaczeniu, która łączy się z poprzednią perykopą o upomnieniu braterskim i wspólnej modlitwie (Mt 18,15–20) czasowo (wtedy) i tematycznie (upomnienie, jedność, przebaczenie). Jednocześnie wprowadza (διὰ τοῦτο – dlatego) przypowieść o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18,23–35), która ponagla do przebaczenia na wzór Boga. Termin ἀφίημι przewija się przez cały rozdział Mt 18: w. 12.21.27.32.35, choć w 18,12 nie ma znaczenia „odpuszczać grzechy”¹⁴⁶.

Perykopa Łk 17,3b–4 znajduje się w sekcji poświęconej dobremu wykorzystaniu dóbr materialnych (Łk 16,1–17,10) i stanowi ostatnią jej część zawierającą reguły obowiązujące w życiu uczniów (Łk 17,1–10): przestrożę przed zgorzeniem (w.

¹⁴⁵ Por. S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, s. 249–256; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1, s. 284–285; D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 996; M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, London 1991, s. 129; U. Szwarz, „(...) żeby nie widział (...) nie słyszał (...) i nie nawrócił się (...)”. *Sens wersetu Iz 6,10b w świetle wypowiedzi synoptyków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34 (1987) z. 1, s. 41–42.

¹⁴⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 200–201; W. D. Davies, D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3 Commentary on Matthew 19–28 (ICC), London 2004, s. 794.

1–3a), nakaz przebaczenia (w. 3b–4), apoftegmata na temat mocy wiary (w. 5–6), przypowieść o służbie (w. 7–10)¹⁴⁷.

Materiał zawarty w obu perykopach (Mt 18,21–22; Łk 17,3b–4) pochodzi ze źródła Q, ale Mateusz znacznie go przerobił w porównaniu z Łukaszem. Ten ostatni zachował formę logionu, natomiast Mateusz ujął słowa Jezusa w dialog (*chreia*)¹⁴⁸. Oto interesujące nas teksty zestawione paralelnie.

Mt 18,21–22

²¹ Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;
²² λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.

²¹ Wtedy Piotr zbliżył się do Niego i zapytał: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?”

²² Jezus mu odrzekł: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy”.

Łk 17,3b–4

³ Ἐὰν ἀμάρτη ὁ ἀδελφός σου ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφες αὐτῷ.
⁴ καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἀμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.

³ Jeśli brat twój zawini, upomnij go; i jeśli żałuje, przebacz mu!

⁴ I jeśli by siedem razy na dzień zawinił przeciw tobie i siedem razy zwróciłby się do ciebie, mówiąc: „Żałuję tego”, przebacz mu!

Perykopa o przebaczeniu w Mt 18,21–22 składa się z dwóch elementów: Piotr pyta o zakres przebaczenia (w. 21), w odpowiedzi Jezus wskazuje na powszechność przebaczenia (w. 22). Pytanie Piotra: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?” nawiązuje do Mt 18,15, gdzie Jezus pouczał: „Gdy brat twój zgrzeszy przeciw tobie...”. Piotr podejmuje ważny temat dla życia wspólnoty i pragnie wiedzieć, ile razy należy przebaczyć (ἀφήμι), jakie są granice przebaczenia. Rzeczownik ἀδελφός (brat) oznacza tu członka Kościoła, mężczyznę lub kobietę (por. 18,15.21.35). Pytanie dotyczy wspólnoty wiary – co robić, gdy członek grzeszy (ἀμαρτάνω), niszczy relacje? Wzajemne przebaczenie

¹⁴⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 176–177, 217–218.

¹⁴⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 230–231; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 218.

jest skutecznym sposobem naprawienia tych relacji, ale ile razy można i trzeba to robić? Piotr traktuje tę sprawę bardzo osobiście – brat zgrzeszy przeciw mnie¹⁴⁹.

W pytaniu „Czy aż siedem razy?” granica zdaje się przeciągnięta do kresu ludzkich możliwości. Rabini uważali, że wystarczy przebaczyć trzykrotnie, bo Bóg wybacza trzykrotnie, a za czwartym razem karze (Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6). Sprawiedliwość bowiem wymaga, aby miłosierdzie było ograniczone. Liczba siedem wyraża pełnię, doskonałość w czymś i występuje często w Biblii w odniesieniu do pomsty (Rdz 4,15), pokropienia (Kpł 16,14), kary (Kpł 26,18.21.28), rekompensaty (2 Sm 12,6), podnoszenia się z upadków (Prz 24,16), zanurzeń w Jordanie (2 Krl 5,10.14). Piotr pyta zatem, czy musi doskonale wybaczać¹⁵⁰.

Jezus odpowiada, że siedem nie jest granicą ostateczną, przesuwa ją aż po siedemdziesiąt siedem razy (Mt 18,22). Niektórzy rozumieją greckie liczebniki ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ (siedemdziesięciokrotnie siedem) jako siedemdziesiąt razy siedem. Nie ma jednak potrzeby rozwiązywać tego problemu, bo ta wielka liczba oznacza po prostu, że trzeba przebaczać bez liczenia, zawsze. Wyraża się tu maksymalizm Jezusa, który stoi w symetrycznej opozycji do prawa zemsty w Rdz 4,24: „Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!”. Odpowiedź Jezusa musiała być dla Piotra i uczniów zaskakująca¹⁵¹.

Wersja Łk 17,3b–4 różni się od Mateuszowej. Jezus poucza, jak się zachować we wspólnocie, jeśli by zgrzeszył (ἐὼν ἀμάρτη – sytuacja ewentualna) brat twój. Trzeba go upomnieć, skarcić (ἐπιτιμάω w aoryście trybu rozkazującego). Nie można przejść obojętnie wobec grzechu, ale upomnienie nie może być odwetem, wyładowaniem gniewu, tylko powinno mieć na celu nawrócenie grzesznika. A jeśli by się nawrócił (ἐὼν μετανοήσῃ), trzeba mu przebaczyć (ἀφίημι w aoryście trybu rozkazu-

¹⁴⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 231; R. B. Gardner, *Matthew* (Believers Church Bible Commentary), Scottdale 1991, s. 280.

¹⁵⁰ Por. G. R. Osborne, *Matthew*, s. 683; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 231; Cz. Parzyszek, *Ile razy mam przebaczyć? Upomnienie braterskie (siostrzane) we wspólnocie zakonnej*, „Życie Konsekwane” nr 5 (67) (2007), s. 19; M. Bednarz, *Ile razy mam przebaczyć? (Mt 18,21–35)*, s. 18.

¹⁵¹ Por. W. D. Davies, D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3, s. 793; G. R. Osborne, *Matthew*, s. 683; R. B. Gardner, *Matthew*, s. 283; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 231–232; H. Witczyk, *Krąg biblijny, materiały dla duszpasterzy animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, z. 16, Tarnów 2011, s. 19.

jącego) (Łk 17,3b; por. Mt 18,15; Kpł 19,17). I jeśli ten brat zgrzeszył siedem razy w ciągu dnia i siedem razy zwróciłby się (ἐπιστρέφω, ale w zwykłym znaczeniu) do ciebie, mówiąc: „nawracam się” (μετανοέω), trzeba mu odpuścić (ἀφήμι w czasie przyszłym jako mocny nakaz). Liczba siedem wyraża pełnię i oznacza, że zawsze trzeba wybaczyć. Jest jednak warunek, że grzesznik się nawróci, zmieni myślenie i postępowanie, przyjdzie i wyrazi żal z powodu popełnionego zła, zapewne poprosi o wybaczenie i będzie starał się naprawić szkodę. Takie pełne nawrócenie świadczy o prawości człowieka mimo jego słabości (Prz 24,16). Przebaczenie jest tutaj wyraźnie uwarunkowane nawróceniem grzesznika, w przeciwnym razie przebaczenia nie musi się udzielać, a nawet nie można, aby nie utwierdzać grzesznika w złym, ale bronić przed nim i jego, i siebie, i całą wspólnotę¹⁵².

Mateusz nie podaje żadnych warunków, wypowiedź o przebaczeniu zdaje się mieć charakter absolutny, bezwarunkowy. K. Romaniuk uważa, że wersja Mateusza, teologicznie trudniejsza z powodu braku warunków przebaczenia, jest bliższa oryginalnej postaci logionu Jezusa. Łukasz zgodnie ze swą skłonnością wygładził tekst i uściślił go teologicznie, dodając warunek nawrócenia. Gdyby wersja Łukasza była oryginalna, to trudno wytłumaczyć, dlaczego Mateusz miałby usunąć warunek nawrócenia¹⁵³.

Trzeba jednak zauważyć, że niemało wypowiedzi Jezusa zdaje się mieć charakter absolutny, natomiast jest on łagodzony przez inne wypowiedzi. Zresztą każdą wypowiedź trzeba interpretować w bliższym i dalszym kontekście. W bliskim kontekście Mt 18,21–22 mamy perykopę o upomnieniu braterskim (Mt 18,15–18), która pokazuje, jak postępować z grzesznikiem. Nie przebacza mu się od razu, lecz upomina się go, najpierw w cztery oczy. Jeśli usłucha, będzie odzyskany dla wspólnoty, można mu wtedy przebaczyć. Jeśli nie usłucha, to trzeba go dalej strofować w obecności jeszcze dwóch lub trzech świadków, a potem wobec całej wspólnoty. Jeśli nawet wspólnoty nie usłucha, to trzeba go traktować jak poganina i celnika. Przebaczenie jest więc wstrzymane, ale nie całkiem wykluczone, bo grzesznik może zaw-

¹⁵² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 220–221.

¹⁵³ Por. K. Romaniuk, *Problem uwarunkowań w biblijnym rozumieniu przebaczenia, pojednania i pokuty*, s. 120–121; L. Cardellino, *Mt 18: l'obbligo di assolvere sempre tutti senza condizioni*, s. 3–56.

sze wrócić. Postępowanie wobec niego ma cel wychowawczy, chce pomóc mu dorosnąć do życia we wspólnocie, a jednocześnie broni wspólnotę przed złem. Z kolei po analizowanej perykopie dołączona jest przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23–35), która pokazuje konieczność przebaczenia dłużnikowi, skoro Bóg przebaczył nam wcześniej. Trzeba jednak zauważyć, że darowanie ogromnego długu ze strony króla następuje po prośbie ze strony dłużnika. Podobnie sługę króla prosi jego dłużnik, ale on nie daruje mu długu (Mt 18,26.29.32). Prośba o darowanie długu jest tu czymś oczywistym, bez niej król nie okazałby miłosierdzia dłużnikowi. Istnieje też sporo innych tekstów w Starym i Nowym Testamencie, w których przebaczenie jest uwarunkowane postawą grzesznika. W pierwszym rzędzie paralelny tekst w Łk 17,3b–4. Nawet gdyby wersja Mateusza była oryginalnym słowem Jezusa, to i tak nie można by rozumieć przebaczenia jako nieobwarowanego żadnymi warunkami ze względu na inne teksty zawierające warunki¹⁵⁴.

Nakaz przebaczenia (ἀφίημι) w Mt 18,21–22 i Łk 17,3b–4 jest nieograniczony co do liczby. Siedem czy siedemdziesiąt siedem razy oznacza właściwie zawsze. Warunkiem przebaczenia jest jednak nawrócenie grzesznika. Widać to wyraźnie w Łk i tekst Mt trzeba czytać w jego świetle i w kontekście wypowiedzi zawierających warunki przebaczenia. Zawsze trzeba człowiekowi dać szansę powrotu, ale bez nawrócenia nie skorzysta on z przebaczenia, zło będzie dalej niszczyło jego i innych.

3.2.3. Łk 24,47

Werset Łk 24,47 należy do perykopy przedstawiającej ostatnie spotkanie Jezusa zmartwychwstałego z uczniami (Łk 24,36–49). Jak wspomnieliśmy w rozdziale drugim, perykopa ta ma wspólne elementy z J 20,19–23. Łukaszczy tekst dzieli się na dwie części: ukazanie się Jezusa apostołom (Łk 24,36–43) i kerygmat paschalny (Łk 24,44–49). W drugiej części można wyróżnić: wyjaśnienie zbawczego znaczenia ziemskiej działalności Jezusa (w. 44–47) oraz wyznaczenie apostołowskiego zadania uczniom (w. 48–49). Przed tą perykopą Łukasz opowiada o uczniach w Emaus

¹⁵⁴ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 232; D. L. Turner, *Matthew* (BECNT), Grand Rapids 2008, s. 449.

(Łk 24,13–35), a po niej relacjonuje o wniebowstąpieniu Jezusa i powrocie apostołów do Jerozolimy (Łk 24,50–53). Pod względem gatunku literackiego pierwsza część (24,36–43) jest narracją, a druga (24,44–49) kerygmatem o zmartwychwstaniu¹⁵⁵. Przytaczamy Łk 24,47 wraz z w. 46 i 48, bo stanowią one syntaktyczną całość.

⁴⁶ καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ⁴⁷ καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ⁴⁸ ὑμεῖς μάρτυρες τούτων.

⁴⁶ i rzekł do nich: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstał, ⁴⁷ w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy. ⁴⁸ Wy jesteście świadkami tego”.

Po ukazaniu się Jedenastu w wieczerniku wieczorem, w dniu zmartwychwstania i zjedzeniu kawałka ryby na dowód, że jest obecny fizycznie (Łk 24,36–43), Jezus przypomina swoje wcześniejsze słowa, że musi się wypełnić (πληρῶω) wszystko, co jest napisane o Nim w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (Łk 1,20; 4,21). Wymienia trzy części kanonu hebrajskiego: Prawo, Prorocy i Pisma. Psalmi stanowią główną część Pism. Słowo „musi” (δεῖ) wskazuje, że zbawczy plan Boga, objawiany stopniowo i zapisany w księgach biblijnych, na pewno się zrealizuje (Łk 2,49; 4,33; 9,22) (w. 44). Jezus nie czuje się przymuszony przez Boga do wypełniania tego planu, ale podziela całkowicie zamysł Boga. Wyjaśnia, że cały Stary Testament o Nim mówił, wskazywał zwłaszcza na Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Jezus zapowiadał te wydarzenia uczniom, ale oni wtedy nie rozumieli tych słów, były dla nich zakryte (Łk 9,22.43–45; 18,31–34). Musiał stopniowo wprowadzać ich w rozumienie swoich słów i czynów. Teraz, gdy te zapowiedzi się spełniły, apostołowie zaczynają rozumieć sens tych wydarzeń, ale własnymi siłami nie są w stanie pojąć tego do końca. Dlatego Jezus oświeca, otwiera całkowicie (διανοίγω) ich umysł (νοῦς), aby rozumieli (συνίημι) Pisma, umieli je czytać w odniesieniu do

¹⁵⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 605–608; S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento* (Commenti Biblici), Roma 1999, s. 633–634.

Niego, bo On jest ich najgłębszą treścią (w. 45). Przypomina jeszcze raz, że zapowiadały one przede wszystkim cierpienie Mesjasza (Ps 2; 22/21; 69/68) i Jego zmartwychwstanie (Ps 16/15; 22/21; 110/109; 118/117; Iz 53; Za 12–13) trzeciego dnia (w. 46). Jezus mówi teraz otwarcie o swej godności i misji mesjańskiej, bo nie ma już niebezpieczeństwa fałszywego rozumienia tych pojęć¹⁵⁶.

Według Jezusa Pisma zapowiadały również misję Kościoła, którą jest głoszenie (κηρύσσω) nawrócenia na odpuszczenie grzechów (μετάνοια εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν) (w. 47)¹⁵⁷. Celem planu zbawczego Boga jest zbawienie, uwolnienie człowieka od grzechów (Łk 1,77). Odpuszczenie grzechów jest owocem męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, jest łaską Boga. Ale warunkiem jego otrzymania jest nawrócenie, nie tyle czyny pokutne, ile uznanie swoich win i uwierzenie w Chrystusa. Nawrócenie jest ukierunkowane na odpuszczenie grzechów. Nie jest źródłem przebaczenia, tylko otwiera na tę łaskę Boga. Apostołowie mają obwieszczać ten zbawczy sens wydarzeń paschalnych Jezusa i wzywać do zmiany myślenia i postępowania wszystkie narody, poczynając od Jerozolimy. Izrael zachowuje w optyce Jezusa pierwsze miejsce, ale Jego zbawienie jest skierowane do wszystkich narodów. Wyrażenie „w imię Mesjasza” oznacza, że apostołowie podejmą misję z mandatu Jezusa i w Jego duchu. Będą świadczyć o Nim i Jego zbawczych dziełach, a także o zbawczym sensie Jego życia (w. 48). Pomagać im w tym będzie Duch Święty (Dz 1,8) obiecany przez Ojca. Jezus ześle uczniom tego Ducha, który przyoblecze ich swoją mocą (w. 49)¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Por. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV, Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A), New Haven–London 2008, s. 1583; R. H. Stein, *Luke* (NAC 24), Nashville 1992, s. 619–620; D. L. Bock, *Luke 9:51–24:53* (BECNT), Grand Rapids 1996, s. 1937; F. Bovon, *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53* (Hermeneia), Minneapolis 2012, s. 384; P. F. Szymański, *Imperatyw cierpienia według Łk 24,44–48*, SS 10 (2006), s. 137–149; A. Jankowski, *Keyrygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989, s. 115–116; G. Dellings, *πλήρης κτλ.*, w: TDNT, t. 6, s. 295–296; G. Schrenk, *γράφω κτλ.*, w: TDNT, t. 1, s. 748; J. Behm, *voέω κτλ.*, w: TDNT, t. 4, s. 958–969.

¹⁵⁷ W niektórych rękopisach przyimek εἰς (ku, na) jest zastępowany przez spójnik καί (i), czyli zamiast „nawrócenie na odpuszczenie” otrzymujemy „nawrócenie i odpuszczenie”. Łukasz używa obu form tego wyrażenia (Łk 3,3; Dz 5,31); por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth revised edition)*, wyd. 2, Stuttgart 2002, s. 161; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 605.

¹⁵⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 608–618; S. Grasso, *Luca*, s. 634–640; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NICNT), Grand

Jezus zapowiada w Łk 24,47, że w Jego imię będzie głoszone wszystkim narodom nawrócenie w celu uzyskania odpuszczenia (ἄφεσις) grzechów. Odpuszczenie grzechów jest owocem Jego śmierci i zmartwychwstania, łaską Boga, ale warunkiem jego przyjęcia jest nawrócenie, zmiana myślenia i działania.

Podsumowując wypowiedzi Jezusa, łączy On nawrócenie z przebaczeniem. Pokazuje, że bez rozumienia Jego słów i czynów, bez nawrócenia grzechy nie mogą być odpuszczone (ἀφίημι) (Mk 4,12). Wzywa do przebaczenia (ἀφίημι) zawsze grzesznikom, ale jeśli się nawracają (Mt 18,21–22; Łk 17,3–4). Zleca apostołom głoszenie nawrócenia, które umożliwia odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów (Łk 24,47). Widać więc wyraźnie w tych tekstach, że nawrócenie człowieka jest warunkiem przebaczenia ze strony Boga.

3.3. W nauczaniu Piotra i Pawła

W słowach apostołów Piotra i Pawła połączenie nawrócenia i chrztu z przebaczeniem występuje również. Znajdujemy je w Dz 2,38; 5,31; 8,22 oraz Kol 2,13.

3.3.1. Dz 2,38

Pierwszy raz wyrażenie „odpuszczenie grzechów” w Dziejach Apostolskich pojawia się w pierwszej mowie Piotra po zesłaniu Ducha Świętego. Sekcja o Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1–47) obejmuje pięć części: zesłanie Ducha Świętego (2,1–4), zdumienie tłumu (2,5–13), pierwsza mowa Piotra (2,14–36), wezwanie do pokuty (2,37–41) oraz pierwszy Kościół chrześcijański (2,42–47)¹⁵⁹. Jednostka 2,37–41 łączy się z poprzednią poprzez wyrażenie „gdy usłyszeli”, które odnosi się do mowy Piotra, na którą słuchacze reagują. Następną jednostką (2,42–47) ukazuje życie

Rapids 1978, s. 905–906; K. Heer, *Luke. A Commentary for Bible Students*, Indianapolis 2007, s. 330; J. Nolland, *Luke 18:35–24:53* (WBC 35C), Dallas 1993, s. 1219; J. B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids 1997, s. 858–859; J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostoelskiej* (Łk 4,47; Dz 1,8), w: *Materiały Kongresu biblijnego w Krakowie (6–8 czerwca 1972)*, red. S. Grzybek, J. Chmiel, Kraków 1974, s. 129–131; H. Bietenhard, *ὄνομα, ὀνομάζω, ἐπονομάζω, ψευδώνυμος*, w: TDNT, t. 5, s. 278; W. Grundmann, *δύναμαι κτλ.*, w: TDNT, t. 2, s. 291–292.

¹⁵⁹ Por. F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NICNT), Grand Rapids 1986, s. 53 – 80.

pierwszej wspólnoty chrześcijan, która się uformowała pod wpływem mowy Piotra i działalności apostołów. Werset Dz 2,38 przedstawia się następująco.

Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε, [φησίν,] καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

„Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego”.

Fragment Dz 2,37–41 posiada swoją strukturę: reakcja słuchaczy (w. 37), wezwanie do nawrócenia (w. 38–39), świadectwo Piotra (w. 40), skuteczność tego świadectwa (w. 41). Pod względem gatunku literackiego perykopa jest wezwaniem do nawrócenia.

W swojej mowie (Dz 2,14–36) Piotr zwraca się do Judejczyków, Izraelitów, zwłaszcza do mieszkańców Jerozolimy, i wyjaśnia, że spełnia się obietnica wylania Ducha Świętego. Następnie przypomina wielkie dzieła Jezusa, oskarża słuchaczy o Jego śmierć i ogłasza, że Bóg Go wskrzesił i ustanowił Panem i Mesjaszem. Słuchacze przeszli się do głębi serca tymi słowami i pytają apostołów, co mają czynić (por. Łk 3,12; Mk 10,17) (w. 37). Piotr trafia do sumienia słuchaczy, rodzi w nich świadomość grzechu i wiarę w Jezusa oraz gotowość do nawrócenia¹⁶⁰.

W odpowiedzi Piotr podaje dwa zalecenia (w. 38). Najpierw wzywa wszystkich do nawrócenia. Aoryst trybu rozkazującego μετανοήσατε wyraża wezwanie do natychmiastowego działania: nawróćcie się! Greckie terminy μετανοέω i μετάνοια, często pojawiające się w Łk i Dz, oznaczają zmianę sposobu myślenia i całego życia, odejście od grzechu i skierowanie się ku Bogu, przyjęcie Chrystusa¹⁶¹. Drugim

¹⁶⁰ Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (rozdz. 1–3)*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. S. Łach, t. 3, Lublin 1978, s. 121; D. Adamczyk, *Przykazanie miłości Boga i bliźniego w Ewangeliach synoptycznych*, „Zeszyt Formacji Katechetów” 8 (2008) nr 4 (32), s. 41; P. Kasłowski, *Odpuszczenie grzechów (aphesis hamartion) w Dziejach Apostolskich*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 16), Warszawa 2011, s. 221.

¹⁶¹ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 31), New York 1998, s. 265; C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (ICC), t. 1, Edinburgh 1998, s. 154; B. J. Malina, J. J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, Minneapolis 2008, s. 35.

zaleceniem Piotra jest przyjęcie chrztu (również aoryst trybu rozkazującego βαπτισθήτω) w imię Jezusa Chrystusa. Ten apel kieruje do każdego z obecnych (ἕκαστος ὑμῶν – każdy z was). Wyrażenie „w imię Jezusa” odróżnia ten chrzest od chrztu Jana Chrzciciela i innych obmyć i podkreśla więź z Jezusem. Imię Jezusa oznacza bowiem autentyczną i skuteczną reprezentację samego Jezusa. Chrzest w Jego imię niekoniecznie był pierwotną formą chrztu w Kościele, zastąpioną potem formą trynitarną, która oznaczała przyjęcie nowej wiary (Mt 28,19). Mógł to nawet nie być formalny ryt, tylko znak przynależności do Jezusa, wyznanie wiary w Niego jako Mesjasza i Boga, związanie się z Nim, zanurzenie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (Rz 6,3–11). Być może Łukasz wybrał przyimek ἐπί, a nie ἐν, aby nawiązać do czasownika ἐπικαλέω, który oznacza wzywać czyjeś imię, aby wyrazić przynależność do niego (Jk 2,7). Ci, którzy zostali ochrzczeni, nazywają się chrześcijanami (Dz 11,26)¹⁶².

Nawrócenie i chrzest mają na celu odpuszczenie grzechów (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν). Jest ono przede wszystkim owocem chrztu, ale warunkiem i pewnym aspektem chrztu jest nawrócenie. Stąd jest ono także warunkiem przebaczenia. W drugiej mowie w Jerozolimie Piotr powie: „Pokutujcie więc i nawróćcie się (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε), aby grzechy wasze zostały zglądzone (ἐξάλειψω)” (Dz 3,19). Grzechy odnoszą się tu szczególnie do odrzucenia Jezusa jako Mesjasza, przyczynienia się do Jego śmierci. Odpuszczenie grzechów jest pierwszym skutkiem chrztu w imię Jezusa oraz początkiem zbawienia, które zrealizuje się w pełni w czasach eschatologicznych¹⁶³.

Drugim skutkiem tego chrztu jest dar Ducha Świętego, który może obejmować różnorodne dary, ale przede wszystkim zbawcze korzyści płynące z zasług Chrystusa. Uwolniony od grzechów człowiek może otrzymać i jest w stanie przyjąć Ducha Świętego. Czasownik λαμβάνω posiada oba te znaczenia: otrzymać i przyjąć, wziąć.

¹⁶² F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, s. 75; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 266; H. Conzelmann, *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia), Minneapolis 1987, s. 22; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 5), Poznań 1961, s. 247; C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, t. 1, s. 154.

¹⁶³ Por. D. Adamczyk, *Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w Dziejach Apostolskich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11 (2012) z. 2, s. 29.

Obiecany Duch staje się teraz udziałem wszystkich, którzy się nawracają się i przyjmują chrzest. Jednak Duch działa, jak chce, może przychodzić także poza chrztem (Dz 10,44–48), przez nałożenie rąk (Dz 8,16–17). Ważne jest, aby człowiek był otwarty na Jego obecność i działanie¹⁶⁴.

Wezwanie do nawrócenia i przyjęcia chrztu Piotr wzmacnia zapewnieniem, że obietnica Boża jest aktualna i dla Żydów, i dla pogan (w. 39). Warto z niej skorzystać, żeby zbawić się spośród zepsutego pokolenia (w. 40). Świadcstwo i słowo Piotra przyniosło wielki plon w postaci trzech tysięcy ludzi, którzy przyjęli chrzest (w. 41).

Piotr łączy w Dz 2,38 ściśle nawrócenie i chrzest w imię Jezusa, wymieniając najpierw nawrócenie, a potem chrzest. Przeorientowanie życia musi bowiem poprzedzać chrzest, umożliwić go, otworzyć człowieka na jego łaskę. Chrzest w imię Jezusa sprawia (εἰς) odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów i obdarowanie Duchem Świętym, czego nie powodował chrzest Janowy. Nawrócenie jest więc też warunkiem odpuszczenia grzechów i otrzymania Ducha Świętego.

3.3.2. Dz 5,31

Słowa Piotra w Dz 5,31 należą do perykopy o apostołach przed sanhedrynem (Dz 5,17–42). Wcześniej stawali już przed tym gremium Piotr i Jan (Dz 4,1–22). Arcykapłan i jego zwolennicy spośród saduceuszów byli pełni zawiści z powodu popularności apostołów wśród ludzi na skutek ich nauki i cudów (Dz 4,12–16). Wtrącili ich zatem do więzienia, aby następnego dnia postawić ich przed sanhedrynem. W nocy jednak anioł uwolnił apostołów i nakazał im dalej głosić słowa o życiu przyniesionym przez Jezusa. Apostołowie nauczali więc w świątyni, skąd zostali zabrani przez straż przed zgromadzony sanhedryn. Arcykapłan przypomniał im o całkowitym zakazie nauczania w imię Jezusa, który Piotr i Jan od razu odrzucili (Dz 4,18–21), i oskarżał ich o szerzenie nauki o Jezusie i obarczanie elit odpowiedzialnością za Jego śmierć. Odpowiedź Piotra razem z apostołami stanowi małą jednost-

¹⁶⁴ Por. F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, s.76; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 266; S. Wypych, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, w: *Vademecum biblijne*, red: S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 38.

kę (Dz 5,29–32) w formie mowy sądowej zawierającej krótki kerygmat o Jezusie (w. 30–31). Po ich słowach członkowie sanhedrynu wpadli w gniew i chcieli ich zabić. Gamaliel, wybitny uczonek w Prawie, uspokoił ich i doradził, żeby wypuścili apostołów, bo jeśli sprawa propagowana przez nich pochodzi od ludzi, to sama się rozpadnie, a jeśli od Boga, to nie potrafią ich zniszczyć. Sanhedryn przystał na to rozwiązanie i po ubiczowaniu apostołów i zakazie przemawiania w imię Jezusa zwolnił ich. Apostołowie ucieszyli się, że mogli cierpieć dla imienia Jezusa, i dalej głosili Ewangelię o Nim w świątyni i po domach¹⁶⁵. Przytoczmy tekst Dz 5,31.

τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψώσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ
[τοῦ] δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Bóg wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela,
aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów.

W odpowiedzi na zarzuty arcykapłana Piotr przypomniał najpierw zasadę, że trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi (por. Dz 4,19). Apostoł nie neguje całkiem posłuszeństwa ludziom, ale jeżeli sprzeciwiają się oni Bogu, to nie można iść za nimi. Członkowie sanhedrynu są przeciw Bogu, bo stracili Jezusa przez ukrzyżowanie (w. 30). Bóg jednak Go wskrzesił i wywyższył jako Władcę (ἀρχηγός) i Zbawiciela (σωτήρ) na miejsce po swojej prawicy. Jezus zajmuje pozycję równą Bogu i dzieli z Nim chwałę i władzę. Przewodzi wszystkim w przechodzeniu ze śmierci do życia. Celem wywyższenia i wcześniejszej śmierci Jezusa jest dać Izraelowi nawrócenie (μετάνοια) i odpuszczenie grzechów (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν). Piotr oskarża członków sanhedrynu o śmierć Jezusa, ale czyni to po to, by doprowadzić ich i cały naród do nawrócenia. Muszą stanąć w prawdzie i żałować za swoje występki, aby rozpocząć nowe życie. Taka postawa jest możliwa w perspektywie śmierci i zmartwychwstania Jezusa i umożliwia przebaczenie (w. 31). „Nawrócenie” i „odpuszczenie grzechów” są tutaj połączone nie przyimkiem εἰς (ku, na), lecz spójnikiem καί (i). Ich kolejność wskazuje jednak, że nawrócenie musi poprzedzić odpuszczenie grzechów. Obydwa

¹⁶⁵ Por. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, tłum. B. Noble, G. Shinn, Oxford 1982, 247–258; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 266–272; W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, tłum. D. Krupińska (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2021, s. 91–102.

akty są łaską Bożą. Rolą apostołów jest dawanie świadectwa Chrystusowi, opowiadanie o Jego śmierci i zmartwychwstaniu oraz wyjaśnianie zbawczego sensu wydarzeń paschalnych. Pomaga im w tym Duch Święty, którego Bóg udziela tym, którzy są Mu posłuszni. Otwartość i uległość wobec Boga stwarza przestrzeń do przyjęcia darów Bożych, wśród których Duch jest największym¹⁶⁶.

Również w Dz 5,31 nawrócenie i odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów występują razem. Połączone są spójnikiem „i”, lecz ich kolejność wskazuje, że nawrócenie poprzedza przebaczenie, umożliwia je. Oba fakty są owocem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ale człowiek musi się otworzyć na tę łaskę i współpracować z nią.

3.3.3. Dz 8,22

Perykopa Dz 8,14–25 opowiada o działalności Piotra i Jana w mieście Samaria i wspomina o ich głoszeniu Ewangelii w innych miastach samarytańskich. Wcześniej Łukasz przedstawiał aktywność diakona Filipa w tym mieście, akcentując zwłaszcza epizod z Szymonem zajmującym się czarną magią. On również uwierzył i przyjął chrzest w imię Jezusa jak wielu mieszkańców Samarii. Odtąd towarzyszył Filipowi zafascynowany jego cudami (Dz 8,4–13). Łukasz powróci do Filipa w Dz 8,26–40, opowiadając, jak nawrócił dworzanina etiopskiego, i wspominając o jego działaniu pomiędzy Gazą i Cezareą Nadmorską (Dz 8,26–40). Całą sekcję (Dz 8,4–40) łączy temat ewangelizacji, dwie pierwsze – miasto Samaria i postać Szymona, a pierwszą i trzecią – postać Filipa. Środkowa perykopa (Dz 8,14–26) ma za głównych protagonistów Piotra i Jana, którzy głoszą słowo Pańskie i udzielają nie chrztu, lecz Ducha Świętego. Można ją podzielić na dwie części. W pierwszej apostołowie przez modlitwę i nałożenie rąk udzielają Ducha Świętego mieszkańcom Samarii, którzy przyjęli słowo Boże i chrzest w imię Jezusa (w. 14–17), natomiast w drugiej Szymon pragnie kupić taką władzę, ale strofowany przez Piotra, porzuca ten zamysł

¹⁶⁶ Por. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 251, 256; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 267–269; W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 97–100.

(w. 18–25). W ramach tej drugiej części znajduje się werset Dz 8,22, który zawiera słowa Piotra skierowane do Szymona¹⁶⁷.

μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης καὶ δεήθητι τοῦ κυρίου,
εἰ ἄρα ἀφεθήσεται σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου.

Odwróć się więc od swego grzechu i prosź Pana,
a może ci odpuści twój zamiar.

Gdy Szymon ujrzał efekt nałożenia rąk przez Apostołów, przyniósł pieniądze, aby kupić tę władzę udzielania Ducha (w. 18–19). Pragnienie Szymona jasno pokazuje, że przyjęty chrzest nie zmienił go bardzo, dalej pociągają go przede wszystkim cuda i pragnie zdobyć władzę (ἐξουσία), jaką mają apostołowie. Jest to jednak specyficzny, duchowy, darmowy dar, który tylko oni otrzymali i który mogą przekazać innym, uznanym za godnych, przez modlitwę i nałożenie rąk. Tego daru nie można kupić za pieniądze, chociaż w świecie greckim w tym czasie można było kupić funkcję kapłańską, a i w Izraelu kupczono urzędem arcykapłana. Widać tu kontrast z magią, która polega na odwoływaniu się do nadprzyrodzonej siły w celu zmiany rzeczywistości według własnej woli. Przy pomocy magii człowiek chce panować nad Bogiem, nie ma w nim miejsca dla Ducha Świętego. Pieniądz zdradza, że mamy do czynienia z podejściem magicznym, bo dar Boży nie ma żadnego powiązania z pieniędzmi. Szymon chce kontynuować rzemiosło magiczne, które uprawiał przed chrztem (Dz 8,9–11), tyle że w innym wydaniu¹⁶⁸.

Piotr reaguje zdecydowanie na żądanie Szymona: „Niech pieniądze twoje przepadną razem z tobą” (w. 20). Użyty rzeczownik ἀπώλεια oznacza „zniszczenie, zagładę”, ale tu można widzieć ostateczny stan udręki i śmierci. Piotr uzasadnia swoją ostrą opinię właśnie tym, że Szymon sądził, iż dar Boży można nabyć za pie-

¹⁶⁷ Por. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, s. 300–317; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 291–297; W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 141–154.

¹⁶⁸ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 294; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostle*, s. 400; T. Siuda, *Duch święty w Dziejach Apostolskich*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. Pytel (Nie wstydę się Ewangelii 1), Szczecin 1999, s. 291; R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym u ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 287; D. Adamczyk, *Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w Dziejach Apostolskich*, s. 32; P. Paczewski, *Trudność młodego Kościoła w głoszeniu Ewangelii w świetle Dziejów Apostolskich (8,5–24; 14,8–18). Refleksja biblijno-teologiczna*, BPTH 1 (2008), s. 208.

niądze. Jest to jakiś rodzaj bluźnierstwa. I wyjaśnia, że on nie może mieć żadnego udziału w dziele (λόγος) apostołskim związanym z Duchem Świętym i korzyści płynących z Ewangelii, bo jego serce nie jest prawe (εὐθύς) wobec Boga (w. 21). Nie chce karać Szymona, jak Ananiasza i Safirę (Dz 5,1–11), ale uświadomić mu jego nieprawość i wezwać do nawrócenia, do porzucenia zła: „Odwróć się (μετανοέω w aoryście trybu rozkazującego) od swego grzechu (κακία)” (w. 22). Zaleca mu też modlitwę (δέομαι w aoryście trybu rozkazującego) do Pana, żeby odpuścił (ἀφήμι w stronie biernej wskazującej na działanie Pana) mu zamysł jego serca. Według Piotra Bóg odpuszcza grzechy, gdy człowiek szczerze odwraca się od zła i prosi o przebaczenie. W tym przypadku to przebaczenie nie jest takie pewne. Spójnik εἰ (czy) zaznacza niepewne oczekiwanie: może Pan ci odpuści. Dla Piotra niepewność nie płynie ze strony Boga, ale ma przyczynę w postawie Szymona, w którym widzi „żółć gorzkości” i „supel niesprawiedliwości” (w. 23). Są to obrazy wyrażające głębokie zepsucie człowieka owładniętego złem, z którego niełatwo się uwolnić. Upomnienie Piotra jest skuteczne, bo Szymon prosi o modlitwę do Pana, aby nie spotkała go jakaś kara. Być może wyraża w tej prośbie swoją skruchę, a może tylko boi się magicznej siły, która może mu zaszkodzić. Tymczasem kary można uniknąć dzięki prawdziwemu nawróceniu i szczerzej modlitwie¹⁶⁹.

W Dz 8,22 Piotr wyraża przekonanie, że odpuszczenie (ἀφήμι) grzechów ze strony Boga jest możliwe, gdy człowiek szczerze się odwraca od zła i zwraca się do Niego w modlitwie. Jeśli te akty nie są autentyczne, to przebaczenie nie jest takie pewne. Grzech jest tutaj konkretny i poważny, chodzi o próbę kupczenia darem Bożym przez Szymona, ale i taki grzech może być odpuszczony.

3.3.4. Kol 2,13

W ramach sekcji mówiącej o więzi z Chrystusem i zagrożeniach wiary (Kol 2,6–3,4) znajduje się perykopa poświęcona udziałowi wierzących w śmierci i zmar-

¹⁶⁹ Por. L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (SPS 5), Collegeville 1992, s. 149; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 294; A. Tronina, *Miłość większa niż grzech. Tropem biblijnego wyznania wiary*, w: *Miłość większa niż grzech*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 41.

twychwskrzeszeniu Chrystusa triumfującego nad siłami przeciwnymi zbawieniu (Kol 2,9–15). Do niej należy interesujący nas werset Kol 2,13.

καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας [ἐν] τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.

I was, umarłych na skutek występków i „nieobrzezania” waszego *grzesznego* ciała, razem z Nim przywrócił do życia. Darował nam wszystkie występki.

Perykopa dzieli się na część wstępną (w. 9–10) i zasadniczą (w. 11–15). Pierwsza przedstawia udział wierzących w pełni Chrystusa (w. 9–10a, A) i Jego władzę nad potęgami (w. 10b, B), natomiast druga mówi o włączeniu wierzących w śmierć i zmartwychwskrzeszenie Chrystusa (w. 11–13, A’) oraz pokonaniu sił wrogich zbawieniu (w. 12–15, B’). Struktura ma zatem formę paralelną: A B, A’ B’. Podmiotem jest Bóg działający na wierzących (w. 9–10a i 11–13) i na siły przeciwne zbawieniu (w. 10b i 14–15). Perykopa ma charakter demonstratywny, ukazuje duchową sytuację wierzących¹⁷⁰.

W Kol 2,9 autor listu przypomina, że w Chrystusie mieszka cała pełnia bóstwa cieleśnie, aby uzasadnić, dlaczego wierzący nie powinni dać się obrabować ze skarbu wiary w Niego i zniewolić przez jakieś złudne ludzkie idee (2,8). Pełnia (πλήρωμα) oznacza tu życie, moc, chwałę, mądrość i władzę Bożą (θεότης), wręcz obecność Boga, co rzeczywiście się ujawniło w ciele (σωματικῶς) Chrystusa zmartwychwstałego (Rz 1,4). Raczej nie chodzi tu o Ciało Chrystusa, jakim jest Kościół. Tą pełnią Bożą, samym Bogiem (Ef 3,19) zostali w Chrystusie napełnieni wierzący. Wyrażenie peryfrastyczne z perfectum ἔστε πεπληρωμένοι (zostaliście i jesteście napełnieni) opisuje aktualny stan zbawczy wierzących. Chrystus jest Głową wszystkich zwierzchności i władz. „Głowa” symbolizuje tu wyższość i władzę Chrystusa nad wszelkimi siłami materialnymi i duchowymi mogącymi kwestionować autorytet Chrystusa – osobami, grupami, siłami, ideologiami (Kol 2,10).

¹⁷⁰ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 12), Częstochowa 2006, s. 246–247, 256–257; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*, tłum. R. Torti (Scritti delle Origini Cristiane 12), Bologna 1994, s. 140–141.

Napełnienie wierzących pełnią Bożą jest owocem paschalnego dzieła Boga w Chrystusie, opisywanego w aoryście. Wierzący otrzymali obrzezanie nie z ręki ludzkiej, fizyczne, które nie ma już większej wartości (Rz 2,25–29), ale obrzezanie Chrystusowe, polegające na zdjęciu z siebie ciała grzesznego (σῶμα τῆς σαρκός), co oznacza moralną śmierć „starego człowieka”, odrzucenie jego grzesznych uczynków (Kol 2,11). Dokonało się to w czasie chrztu (βαπτισμός), w którym wierzący zostali przez Boga w Chrystusie współpogrzebani (συντάφτω) i współwskrzeszeni (συνεγείρω). Wierzący już uczestniczą w zmartwychwstaniu Chrystusa, co w pełni ujawni się w czasach eschatologicznych. Było to możliwe przez (διὰ z dopełniaczem) wiarę (πίστις) w moc Boga, który wskrzesił Chrystusa z martwych (Kol 2,12). Wiara umożliwiła działanie (ἐνέργεια) Boga, które miało miejsce w czasie chrztu¹⁷¹.

Przedtem adresaci listu byli umarłymi duchowo z powodu występków (παράπτωμα) i nieobrzezania ciała (σάρξ). Rzeczownik παράπτωμα wskazuje ogólnie grzechy czy to Żydów, czy pogan. Natomiast „nieobrzezanie” ma tu sens moralny, duchowy – pozbycie się grzeszności. Może także odnosić się do sytuacji nieobrzezanych fizycznie, co w oczach Żydów było kultyczną hańbą i pozostawaniem poza ludem Izraela. Teraz ta kultyczna hańba została zdjęta przez obrzezanie Chrystusowe, które wprowadza w nowy lud Boży i przewycięża grzech (Kol 2,11). Bóg ożywił (συζωοποιέω) umarłych razem z Chrystusem, darowawszy (χαρίζομαι) im wszystkie występki (παράπτωμα) (Kol 2,13). Czasownik χαρίζομαι oznacza tu łaskawe darowanie przewinień ze strony Boga, dzięki czemu człowiek powraca duchowo do życia. Darowanie win miało miejsce w czasie chrztu i było możliwe dzięki wierze, wszystko dokonało się w ścisłej łączności z Chrystusem.

Bóg ożywił także wierzących, wymazawszy (ἐξάλειψω) dokument (χειρόγραφον) przeciwny im, obciążający ich przepisami. W tym kontekście nie chodzi o jakiś zapis długu ludzkości zaciągniętego wobec Boga przez ludzkie grzechy ani o ludzkie, grzeszne ciało prowadzące do upadków, lecz o Prawo przekazane

¹⁷¹ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 257–265; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, s. 146–148; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 8), Poznań 1962, s. 261–263.

przez ręce Mojżesza, zawierające judaistyczne przepisy religijne, przede wszystkim nakaz obrzezania. Przepisy te obciążały pogan przyjmujących wiarę w Chrystusa moralną winą i kultyczną hańbą. Bóg usunął skutecznie (αἴρω w perfectum) całe to Prawo przeciwne wierzącym, przygwoździwszy je do krzyża. Na krzyżu Chrystusa dla wierzących umarł stary świat, w tym także kultyczne przepisy Prawa, a nastąpiła epoka nowego stworzenia (Ga 6,14–15) (Kol 2,14).

Usunąwszy bezosobowe prawa przeciwne zbawieniu, Bóg rozbroił także osobowe zwierzchności i władze, które podważają autorytet Chrystusa zmartwychwstałego. Czasownik ἀπεκδύομαι (rozbierać, zdzierać, rozbierać) w stronie zwrotnej trzeba tu rozumieć wyjątkowo w stronie czynnej. Wskazują na to dwa pozostałe czasowniki δειγματίζω (wystawiać na pokaz, widowisko) i θριαμβεύω (triumfować, wieść w triumfie). Bóg wystawił na pośmiewisko odarte z szat i broni osoby, grupy, siły przeciwne zbawieniu, poprowadziwszy je w triumfalnej procesji (Kol 2,15). W czasach eschatologicznych te zwierzchności, władze i potęgi zostaną unicestwione (καταργέω) przez Chrystusa (1 Kor 15,24), tu na razie są poskromione przez Boga. Dzięki darowaniu grzechów, skreśleniu nieaktualnych przepisów Prawa i podporządkowaniu wszelkich sił przeciwnych Chrystusowi i wysłużonemu przez Niego zbawieniu Bóg doprowadził wierzących do życia¹⁷².

W Kol 2,13 autor stwierdza, że Bóg darował (χαρίζομαι) nam wszystkie występki, upadki (παράπτωμα). Występki czyniły nas umarłymi i nieobrzezаныmi duchowo. Przez chrzest otrzymaliśmy Chrystusowe obrzezanie, odarcie grzesznego ciała, zostaliśmy też z Nim pogrzebani i wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga (Kol 2,9–13). Darowanie występków miało miejsce w kontekście chrztu i wymagało wiary. Przyjęcie chrztu zakłada nawrócenie człowieka, odwrócenie od grzechu i zwrócenie się do Boga. Stąd można wnioskować, że i w tym tekście mamy do czynienia z nawróceniem połączonym z wiarą, które prowadzi do chrztu. W nim człowiek otrzymuje darowanie grzechów.

Podsumowując wypowiedzi apostołów, w Dz 2,38 Piotr wzywa do nawrócenia i chrztu w imię Jezusa, którego skutkiem (εἰς) jest odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów i

¹⁷² Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 255–274; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, s. 148–163; A. Jankowski, *Listy więzienne*, s. 263–272.

obdarowanie Duchem Świętym. Nawrócenie poprzedza chrzest, jest więc też warunkiem odpuszczenia grzechów i otrzymania Ducha Świętego. W Dz 5,31 nawrócenie i odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów występują razem połączone spójnikiem „i”. Nawrócenie poprzedza przebaczenie, umożliwia je. Oba fakty są owocem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ale człowiek musi się otworzyć na tę łaskę i współpracować z nią. Według Dz 8,22 odpuszczenie (ἀφίημι) grzechów ze strony Boga jest możliwe, gdy człowiek szczerze się odwraca od zła i zwraca się do Niego w modlitwie. Grzech jest tutaj konkretny i poważny, chodzi o próbę kupczenia darem Bożym przez Szymona uprawiającego magię. W Kol 2,13 według Pawła (lub autora listu) Bóg darowuje (χαρίζομαι) wszystkie występki temu, kto wierzy, w kontekście chrztu, w którym człowiek jest ożywiony razem z Chrystusem. Chrzest zakłada i wyraża nawrócenie, które otwiera na darowanie grzechów.

Podsumowanie rozdziału 3

Analizowane teksty uzależniają odpuszczenie grzechów od nawrócenia i chrztu. Jan Chrzciciel udziela chrztu nawrócenia, który przygotowuje ludzi na przyjście Mesjasza, i głosi chrzest nawrócenia na (εἰς) odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów (Mk 1,4; Łk 3,3). Będzie to chrzest Duchem Świętym ustanowiony przez Jezusa, sprawiający odpuszczenie grzechów. Warunkami uzyskania odpuszczenia grzechów będzie przyjęcie tego chrztu i nawrócenie.

Jezus wyjaśnia, że bez rozumienia Jego słów i czynów, bez nawrócenia grzechy nie mogą być odpuszczone (ἀφίημι) (Mk 4,12). Wzywa do przebaczenia zawsze grzesznikom, ale jeśli się nawracają (Mt 18,21–22; Łk 17,3–4). Zleca apostołom głoszenie nawrócenia, które umożliwia (εἰς) odpuszczenie grzechów (Łk 24,47). Z tekstów tych wynika wyraźnie, że nawrócenie i chrzest są warunkami odpuszczenia grzechów.

Piotr w Dz 2,38 wzywa do nawrócenia i chrztu w imię Jezusa, którego skutkiem (εἰς) jest odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów i obdarowanie Duchem Świętym. Nawrócenie poprzedza chrzest, jest więc też warunkiem odpuszczenia grzechów i otrzymania Ducha Świętego. W Dz 5,31 nawrócenie (ἄφεσις) i odpuszczenie grzechów występują razem połączone spójnikiem „i”. Nawrócenie poprzedza przeba-

czenie, umożliwia je. Oba fakty są owocem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ale człowiek musi się otworzyć na tę łaskę. Według Dz 8,22 odpuszczenie (ἀφίημι) grzechów ze strony Boga jest możliwe, gdy człowiek szczerze się odwraca od zła i zwraca się do Niego w modlitwie. Grzech jest tutaj konkretny i poważny, chodzi o próbę kupczenia darem Bożym przez Szymona uprawiającego magię. W Kol 2,13 według Pawła (lub autora listu) Bóg daruje (χαρίζομαι) wszystkie występki temu, kto wierzy, w kontekście chrztu, w którym człowiek jest ożywiony razem z Chrystusem. Chrzest zakłada i wyraża nawrócenie, które otwiera na darowanie grzechów.

Rozdział 4

Przebaczenie Boże a przebaczenie ludzkie

W kolejnym rozdziale poddamy analizie teksty, w których przebaczenie ze strony Boga jest uwarunkowane przebaczeniem ze strony człowieka (Mt 6,12 || Łk 11,4 || Mk 11,25–26; Łk 6,37; Mt 18,23–35; Ef 4,32 || Kol 3,13). Człowiek nielitościwy nie może liczyć na miłosierdzie Boga.

4.1. W modlitwie (Mt 6,12.14–15 || Łk 11,4 || Mk 11,25–26)

Związek między przebaczeniem ze strony Boga i ze strony człowieka jest widoczny w modlitwie Pańskiej (Mt 6,9–13; Łk 11,2–4) razem z dodatkiem w Mt 6,14–15, który znajduje swą paralelę w Mk 11,25–26. Uwzględniamy w. 26, chociaż jest on pomijany w wydaniach greckich Nowego Testamentu i w tłumaczeniach, bo potwierdzają go tylko rękopisy mniej znaczące: A, (C, D), Θ, (f^{1.13}, 33), ℳ, lat, sy^{p,h}, bo^{pt}, Cyp. Kopiści najprawdopodobniej włączyli ten werset, wzorując się na Mt 6,15¹⁷³.

Mateusz umieszcza modlitwę Pańską w ramach kazania na górze (Mt 5,1–7,29), w sekcji poświęconej sprawiedliwości przed Bogiem (Mt 6,1–18), w której Jezus poucza odnośnie do jałmużny (w. 2–4), modlitwy (w. 5–15) i postu (w. 16–18). Są to trzy ważne praktyki pobożnościowe podkreślane w katechezie pierwszego Kościoła, znane też w judaizmie. W kwestii modlitwy Jezus przestrzega przed zachowaniami na pokaz (w. w. 5–6) i gadatliwością (w. 7–8) oraz przekazuje tekst „Ojcze nasz” (w. 9–13), do którego dołącza wyjaśnienia dotyczące przebaczenia (w.

¹⁷³ Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, s. 93; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 269.

14–15). W kazaniu na górze można zobaczyć budowę koncentryczną, której centrum stanowiłaby modlitwa Pańska, co wskazywałoby na jej wielkie znaczenie¹⁷⁴.

Łukasz lokuje modlitwę Pańską w innym kontekście. Znajduje się ona w pouczeniach skierowanych do różnych grup słuchaczy (Łk 10,25–11,54). Pouczenie o modlitwie (Łk 11,1–4) poprzedzone jest pouczeniem o ważności słuchania słowa Jezusa w domu Marty i Marii (Łk 10,38–42), a po niej wezwanie do wytrwałości w modlitwie w formie przypowieści o natrętnym przyjacielu (Łk 11,5–8) i dołączonych logiów (Łk 11,9–13). Cały ten blok (Łk 10,38–11,13) koncentruje się zatem na słuchaniu słowa i modlitwie. Sama modlitwa Pańska nie jest osadzona w schemacie katechetycznym jak u Mateusza, lecz w kontekście życiowym Jezusa i uczniów. Widząc Jezusa modlącego się i wiedząc, że Jan Chrzciciel nauczył modlitwy swoich uczniów, jeden z uczniów poprosił Go, aby i On nauczył ich się modlić (Łk 11,1). Jezus spełnia tę prośbę i podaje im tekst „Ojcze nasz” (Łk 11,2–4)¹⁷⁵.

Logion Mk 11,25–26 znajduje się w pouczeniach Jezusa dotyczących wiary i modlitwy (Mk 11,20–25), których inspiracją było uschnięcie przeklętego przez Jezusa figowca z powodu braku owoców (Mk 11,12–14). Razem z perykopą o wypędzeniu przekupniów z dziedzińca świątyni jerozolimskiej (Mk 11,15–19) teksty te tworzą kolejną kompozycję warstwową w Ewangelii Marka. Fakt, że tekst Mk 11,25–26 znajduje się w innym kontekście niż u Mateusza, niekoniecznie świadczy o tym, że słowa te nie pochodzą od Jezusa i że nie były o początku związane z modlitwą Pańską. Użycie rzeczownika παράπτωμα pochodzącego z wcześniejszej tradycji i zgodność tych słów z Jezusowym nauczaniem na temat przebaczenia przemawiają za tym, że wypowiedź ta pochodzi od Jezusa¹⁷⁶.

Modlitwa Pańska ma u Mateusza i Łukasza podobną strukturę i treść, natomiast różni się w szczegółach. Wersja Mateusza zawiera siedem prośb, Łukasza tylko pięć, brak trzeciej (niech się dzieje wola Boża) i siódmej (ocal od złego), bo wydają się powtórzeniem prośby drugiej (niech przyjdzie królestwo Boże) i szóstej (nie wprowadzaj w próbę). Inwokacja w Mt jest rozbudowana („Ojcze nasz w niebio-

¹⁷⁴ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 186, 255–282.

¹⁷⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 555–556, 578–579.

¹⁷⁶ Por. M. Moj, *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka*, s. 215–245; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 278–279.

sach”), w Łk krótka („Ojczy”). W Mt prośba o chleb dotyczy „dzisiaj”, w Łk „każdego dnia”. W Mt chodzi o przebaczenie „długów”, w Łk „grzechów”, przy czym Mt używa partykuły porównawczej i perfectum (jak przebaczyliśmy), a Łk spójnika przyczynowego i czasu teraźniejszego (bowiem przebaczymy).

Te różnice nasuwają pytanie, która wersja jest pierwotna. Historyczny kontekst genezy modlitwy i jej zwięzłość przemawiałyby za Łukaszem. Trudno przyjąć, że usuwał on pewne elementy z tekstu Jezusa. Bardziej prawdopodobne, że Mateusz rozwinął krótki tekst Jezusa i dopracował literacko (dwie strofy, każda po pięć linii, liczba siedem wyrażająca pełnię) i ta wersja została przyjęta do liturgii pierwotnego Kościoła (por. *Didache* 8,2). Z drugiej strony słownictwo w Mt jest bardziej pierwotne, co świadczyłoby o tym, że Łukasz przejął tekst od Mateusza, dostosowując go do mentalności helleńskiej. Niewykluczone, że sam Jezus przekazał modlitwę w dwóch wersjach, które były pielęgnowane równolegle.

Wychodzi na to, że geneza modlitwy jest dość złożona. Zapewne Jezus nauczył uczniów tej modlitwy (Łk 11,1) prawdopodobnie w języku hebrajskim, bo choć Izraelici używali wtedy na co dzień języka aramejskiego, to modlitwy były odmawiane w języku świętym. Uczniowie przejęli tę modlitwę i postawili w centrum swej pobożności. W Antiochii Syryjskiej modlitwę tę przekazał być może Barnaba, tłumacząc ją na język grecki i dostosowując do środowiska helleńskiego. Tę wersję mamy dzisiaj w Łk. Natomiast środowisko palestyńskie rozwinęło pierwotną modlitwę Jezusa, dodając prośby idące po linii nauczania Jezusa, w wyniku czego powstała modlitwa streszczająca najważniejsze idee Ewangelii. Ta wersja została włączona do Mt i sukcesywnie przyjmowana do liturgii. Żadna zatem z wersji modlitwy Pańskiej może nie być pierwotną formą modlitwy Jezusa, ale na pewno obie pochodzą od Niego i wyrażają dobrze Jego ducha¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 268–269; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 577–579; T. Johnson, *The Gospel of Luke* (SPS 3), Collegeville 1991, s. 177; S. O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, tłum. M. Kulikowska, Warszawa 2000, s. 1272; M. Z. Pietrzyk, *Pierwotna wersja Modlitwy Pańskiej w świetle badań Jeana Carmignaca*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3 (1981), s. 19; F. Gryglewicz, *Pierwotny tekst Modlitwy Pańskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 5 (1962) nr 2, s. 17–19; M. Rucki, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza* (Bi-

Gatunek literacki i struktura „Ojczy nasz” są identyczne w obu wersjach. Jest to modlitwa błagalna, podobna zwłaszcza od strony formalnej do żydowskich modlitw *Osiemnaście błogosławieństw* i *Qaddisz*. Teksty żydowskie zawierają jednak oprócz prośb także pochwały, dziękczynienia i błogosławieństwa¹⁷⁸.

Modlitwa Pańska dzieli się na inwokację (Mt 6,9b; Łk 11,2b) oraz dwie części: teologiczną (Mt 6,9c–10; Łk 11,2c) i antropologiczną (Mt 6,11–13; Łk 11,3–4). Przedmiotem prośb dotyczących człowieka jest chleb materialny i duchowy (słowo Boże, Eucharystia), przebaczenie grzechów, niewprowadzanie w próbę, doświadczenie albo obrona przed uleganiem pokusie oraz wybawienie od zła¹⁷⁹. Przytoczmy prośbę o przebaczenie grzechów i jej rozszerzenia w Mt i Mk.

Mt 6,12.14–15	Łk 11,4	Mk 11,25–26
<p>¹² καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·</p>	<p>καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·</p>	
<p>¹⁴ Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος·</p>		<p>²⁵ Καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῆ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.</p>
<p>¹⁵ ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.</p>		<p>²⁶ εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.</p>
<p>¹² i przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili.</p>	<p>i przebacz nam nasze grzechy, bo i my przebaczamy każdemu, kto nam zawini.</p>	

bliotheca Biblica), Wrocław 2014, s. 44; F. Gryglewicz, *Modlitwa Pańska*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrany teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 45.

¹⁷⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 268–269; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 580.

¹⁷⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 268–276; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 579–586; S. Wronka, *Osobliwości języków hebrajskiego i greckiego w polskich przekładach Biblii*, w: *Dziedzictwo antyczne i biblijne dziś*, red. M. Puda-Blokesz, M. Ryszka-Kurczab (Dialog z Tradycją 8), Kraków 2020, s. 235–237.

¹⁴ Jeśli bowiem przebaczy-
cie ludziom ich przewinie-
nia, i wam przebaczy Ojciec
wasz niebieski.

¹⁵ Lecz jeśli nie przebaczy-
cie ludziom, i Ojciec wasz
nie przebaczy wam waszych
przewinień.

²⁵ A kiedy stajecie do modli-
twy, przebaczcie, jeśli macie
co przeciw komu, aby także
Ojciec wasz, który jest w
niebie, przebaczył wam wy-
kroczenia wasze.

²⁶ A jeśli wy nie odpuścicie,
ani Ojciec wasz w niebie nie
odpuści waszych wykro-
czeń.

W prośbie o przebaczenie użyty jest czasownik ἀφίημι. Jak w każdej prośbie modlitwy Pańskiej czasownik występuje w trybie rozkazującym, w negacji oddaje go μή (nie) z trybem przypuszczającym (μὴ εἰσενέγκης – „nie wprowadź” w Mt 6,13; Łk 11,4b). Aoryst trybu rozkazującego ἄφεξ (odpuść) wyraża usilną prośbę, aby Bóg odpuścił nam grzechy. W Mt występuje rzeczownik ὀφείλημα oznaczający „dług, należność, powinność, winę” w sensie świeckim i religijnym¹⁸⁰. Pojęcie grzechu jako długu należnego Bogu było znane w Biblii (Pwt 15,1–2; Mt 18,23–35; Łk 7,41–43) i w literaturze rabinicznej. Natomiast w Łk mamy ἀμαρτία oznaczający grzech jako chybienie celu. Trzeba pod tymi terminami rozumieć każdy grzech, winę człowieka w odniesieniu do Boga i do ludzi. Prośba jest skierowana do Boga, ponieważ tylko On i Jego Syn mogą przebaczać grzechy. Ludzie czynią to w imieniu Boga i Chrystusa. Jest to prośba o uwolnienie człowieka z winy, aby nie ciążyła na nim¹⁸¹.

Prośba jest poparta naszym postępowaniem: my też odpuszczamy naszym dłużnikom (Mt ma rzeczownik ὀφειλέτης – „dłużnik, winowajca”, Łk imiesłów ὀφείλων – „mający dług, winę”). Mt użył aorystu ἀφήκαμεν (odpuściliśmy) i partykuły porównawczej ὡς (jak), podkreślając, że proszący już dokonał tego aktu i teraz prosi Boga, aby postąpił tak jak on i również przebaczył mu winy, aby poniekąd

¹⁸⁰ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 452.

¹⁸¹ Por. D. A. Hagner, *Matthew 1–13*, s. 290; J. Drozd, *Ojciec nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy* (Attende Lectioni 9), Katowice 1983, s. 48; B. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012, s. 177; J. Witkom, *Ojciec Nasz. Modlitwa wtajemniczenia*, Bydgoszcz 1995, s. 94; E. J. Jezierska, *Wypowiedzi Jezusa o przebaczeniu w przekazie Ewangelii Mateusza*, s. 152; A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, tłum. B. Widła, Warszawa 2000, s. 1160.

wziął z niego wzór. Natomiast Łk użył czasu teraźniejszego ἀφίμεν (odpuszczamy) i spójnika przyczynowego γάρ (bowiem), akcentując, że stale przebaczymy i dlatego Bóg może i powinien odpuścić nam grzechy. Aoryst w Mt może jednak oddawać perfectum w języku hebrajskim i aramejskim, który niekiedy ma też znaczenie czasu teraźniejszego¹⁸².

Jezus wyraził w tym uzasadnieniu swoją postawę – On rzeczywiście odpuszcza ludziom grzechy, także te dotyczące wprost Niego. Takiej postawy uczy w tej prośbie i do niej zobowiązuje. Możemy wypowiadać te słowa, jeśli rzeczywiście przebaczymy innym. W przeciwnym razie argument ten utraci siłę, a nawet obróci się przeciw nam. Bóg może bowiem wziąć wzór z nas i przebaczać nam tak i w takim stopniu, jak my przebaczymy innym.

Dopowiedzenia w Mt 6,14–15 i Mk 11,25–26 wskazują, że Bóg właśnie tak postąpi. Jeśli my przebaczymy (ἀφίμηι) ludziom ich występki (παράπτωμα), to i On nam odpuści (ἀφίμηι) nasze występki (παράπτωμα), a jeśli nie odpuścimy, to i On nam nie odpuści. Przebaczenie ze strony Boga jest tutaj ściśle uwarunkowane naszym przebaczeniem względem ludzi wszystkich grzechów, ponieważ nie są one w żaden sposób uszczegółowione. Zanim poprosimy Boga o przebaczenie naszych grzechów, musimy najpierw przebaczyć naszym winowajcom (por. Mt 5,23–24; Syr 28,1–2)¹⁸³.

Rodzi się pytanie, czy mamy bezwarunkowo przebaczać innym. Analizowane teksty nie mówią nic na ten temat. Trzeba jednak zauważyć, że my prosimy Boga o przebaczenie, czyli uznajemy naszą winę i chcemy się z niej uwolnić. W prośbie wyraża się nasze nawrócenie, odejście od zła i skierowanie się do Boga. Możemy tego oczekiwać także od innych. Na taką prośbę wskazuje przypowieść o nielitościwym dłużniku – i on, i jego dłużnik proszą o czas do spłaty długu (Mt 18,26.29.32). Poza tym inne teksty mówią, że otrzymanie i przyjęcie przebaczenia wymaga na-

¹⁸² D. A., Hagner, *Matthew 1–13*, s. 150; L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 147.

¹⁸³ Por. D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (SPS 1), Collegeville 1991, s. 96; L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 149; J. R. Donahue, D. J. Harrington, *The Gospel of Mark* (SPS 2), Collegeville 2002, s. 329; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 269; M. S. Wróbel, „Przebacz nam nasze winy, tak jak i my przebaczymy naszym winowajcom” (Mt 6,12), w: *Modlitwa dziękczynienia. Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski, Lublin 2006, s. 36.

wrócenia. Trzeba te teksty uwzględniać przy interpretacji wypowiedzi bardzo ogólnych i absolutnych.

Podsumowując, w Mt 6,12.14–15 || Łk 11,4 || Mk 11,25–26 przebaczenie (ἀφίημι) ze strony Boga wszelkich grzechów, win względem Boga i ludzi jest uwarunkowane naszym przebaczeniem wszelkich występków naszym winowajcom. Jeśli im nie przebaczymy, to i Bóg nam nie przebaczy. Jeśli natomiast im przebaczymy, to jest to mocny argument, by także Bóg przebaczył nam i On rzeczywiście tak czyni. Nasze przebaczenie innym nie jest obwarowane tutaj żadnym warunkiem, lecz trzeba przyjąć, że oni powinni o nie prosić, tak jak my prosimy Boga, wyrażając w ten sposób nawrócenie, którego inne teksty wyraźnie wymagają.

4.2. W napomnieniu mądrościowym (Łk 6,37)

Werset Łk 6,37 należy do perykopy Łk 6,36–38, która wzywa do miłosierdzia i wielkoduszności i stanowi część mowy na równinie (Łk 6,20–49). Poprzedzają ją perykopy zawierające błogosławieństwa i przekleństwa (6,20–26) oraz nakaz miłości nieprzyjaciół (6,27–35), po niej zaś następuje seria przypowieści o niewidomym i uczniu (6,39–40), drzazdze i belce w oku (6,41–42), drzewie i jego owocach (6,43–45) oraz domu zbudowanym na fundamencie i bez fundamentu (6,46–49). Werset 6,36 łączy dziś egzegeci z 6,37, bo 6,35 tworzy z 6,27 inkluzję, wyznaczając koniec perykopy o miłości nieprzyjaciół. Perykopa 6,36–38 kontynuuje w pewien sposób wskazania dotyczące postaw względem nieprzyjaciół (6,27–35), teraz w odniesieniu do braci. Obie perykopy stoją obok siebie i wzajemnie się wspierają. Miłość wroga opiera się bowiem na miłości bliskich ludzi, a miłość bliskich ludzi wymaga także kochać ludzi, którzy się nam sprzeciwiają, na wzór Ojca niebieskiego. Z kolei przypowieści o niewidomym i uczniu oraz drzazdze i belce wyjaśniają, dlaczego nie należy sądzić drugich. Jesteśmy jak niewidomi i uczniowie, którzy nie mogą prowadzić i pouczać innych. Łatwo dostrzegamy drobne błędy drugich, a nie dostrzegamy dużo poważniejszych błędów własnych. Jedyńm nauczycielem jest Chrystus (Mt 23,8).

Łk 6,36–38 zawiera wezwanie do miłosierdzia (w. 36), wezwanie do wielkoduszności (w. 37–38a) i obietnicę nagrody za wielkoduszność (w. 38bc). Wersety 37–38 wypełniają dwa zakazy (nie sądzić, nie potępiać), dwa nakazy (do miłosierdzia i dawania) oraz motywacja tych napomnień. Są to napomnienia mądrościowe w formie przysłów znanych ze starotestamentalnych ksiąg mądrościowych, zwłaszcza Prz. Różnią się jednak od nich tym, że zamiast odpłaty doczesnej posiadają perspektywę eschatologiczną¹⁸⁴. Przytoczmy interesujący nas werset Łk 6,37, w którym pojawia się motyw przebaczenia.

Καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε·
καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε.
ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε·

Nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni;
nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni;
odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone.

Wezwanie do miłosierdzia (w. 36) dotyczy odniesienia do nieprzyjaciół i do braci. Jezus wzywa, abyśmy stawali się (γίνομαι) miłosierni (οἰκτίρων), jak (καθώς) Ojciec jest miłosierny (οἰκτίμων). Tryb rozkazujący w czasie teraźniejszym γίνεσθε wskazuje na ciągły proces. Użyty przymiotnik οἰκτίμων oznacza „litościwy, współczujący, miłosierny, zdolny do przebaczenia”. Jest on odpowiednikiem hebrajskiego przymiotnika רַחֵם *rahum*, który pochodzi od rzeczownika רַחַם *rehem* oznaczającego „łono”, a w liczbie mnogiej רַחֲמִים *rahamim* „dobroć, miłosierdzie, tkliwość, wyrozumiałość, zdolność do przebaczenia”. Odpowiednikiem greckim rzeczownika hebrajskiego jest οἰκτιρμός. Przymiotnik jest odnoszony przede wszystkim do Boga (Wj 34,6; Jk 5,11), ale w Łk 6,37 tak samo do człowieka. Mamy stawać się miłosierni jak Ojciec, On ma być dla nas wzorem i motywacją postawy miłosiernej. Przysłówek καθώς ma oba znaczenia: „jak” i „ponieważ”. W paralelnym tekście Mt 5,48 Jezus wzywa, abyśmy byli doskonali (τέλειος) jak Ojciec, kładąc nacisk na sprawiedliwość, tutaj podkreśla miłosierdzie. Mamy naśladować Boga w tym największym przymiocie, na ile możemy w ludzkich ograniczeniach. Jezus

¹⁸⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 334–335, 354.

jest nam w tym pomocą, bo ucieleśnia Boże miłosierdzie pośród ludzi. Podobne wezwanie było znane w judaizmie. W *Targumie Pseudo-Jonatana* do Kpł 22,28 czytamy: „Ludu mój, synowie Izraela, jak wasz Ojciec miłosierny jest w niebie, tak i wy powinniście być miłosierni na ziemi”¹⁸⁵.

Miłosierdzie wobec drugich powinno się wyrazić najpierw w tym, by nie osądzać (κρίνω) i nie potępiać (καταδικάζω) ich (w. 37ab). Zaprzeczony tryb rozkazujący w czasie teraźniejszym wskazuje na zaniechanie tych czynności i na stałą postawę. Czasowniki należą do słownictwa sądowniczego, ale tutaj chodzi o zachowania w życiu codziennym. Zakaz oceniania drugich wydaje się absolutny, ale ocenianie, rozróżnianie dobra i zła jest czymś wskazanym. Przypowieść o drzazdze i belce dopuszcza ocenę drugiego, ale nakazuje najpierw ocenić siebie. Nie można osądzać pochopnie i ze złym nastawieniem, widząc w drugim tylko złe strony, najlepiej w ogóle nie osądzać, gdy nie jest to konieczne, ale zostawić osąd Bogu, który zna ludzkie serca. Człowiek bowiem nie potrafi do końca prawidłowo oceniać, chyba że jest wypełniony Duchem (1 Kor 2,15). Tym bardziej nie można upowszechniać złej oceny i potępiać drugiego, niszcząc go w oczach ludzi. Takie miłosierne oszczędzanie drugich sprawia, że i oni nie będą osądzać nieprawdziwie i złośliwie nas i nie będą nas potępiać. Użyty tu spójnik καί (i, a) jest oddany w paralelnym tekście Mt 7,1 przez spójnik celowo-skutkowy ἵνα: nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni, tak że nie będziecie sądzeni. Stronę bierną (nie będziecie osądzeni, potępieni) trzeba rozumieć jako *passivum theologicum*. To Bóg oszczędzi nas, nie osądzi i nie potępi już teraz i w przyszłości. Możemy liczyć na Jego miłosierdzie. On uzależnia w pewnej mierze swoje postępowanie wobec nas od naszego postępowania wobec drugich¹⁸⁶.

Miłosierdzie wobec drugiego ma wyrazić się pozytywnie, w pierwszym rzędzie przez przebaczenie (ἀπολύω) (w. 37c). Bóg okazuje najpełniej swoje miłosierdzie, przebacząc grzesznikowi (Ps 103/102,3–8; Syr 2,11). Czasownik ἀπολύω

¹⁸⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 355–356; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 604; S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki* (Studia 18), Kraków 2011, s. 264; *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, s. 265–266.

¹⁸⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 356–357; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 606; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 641; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 302–303.

oznacza tu odpuszczenie wszelkich grzechów, win, długów, przebaczenie. Zamiast osądzać i potępiać powinniśmy przebaczać i ma to być stała dyspozycja (tryb rozkazujący w czasie teraźniejszym). Ponownie skutkiem takiej postawy będzie często przebaczenie ze strony ludzi i na pewno przebaczenie ze strony Boga (*passivum theologicum*). Gdy przebaczymy innym, możemy liczyć na przebaczenie Boże. Zależność między przebaczeniem naszym i Bożym jest tu ujęta pozytywnie. Można wywnioskować negatywne ujęcie, że jeśli nie przebaczymy drugim, to i Bóg nam nie przebaczy. Do nakazu przebaczenia nie jest dołączony żaden warunek. Jak wspomnieliśmy, zakaz sążnienia nie jest absolutny, stąd można przyjąć, że i nakaz przebaczenia nie jest bezwarunkowy. Trzeba go rozumieć w kontekście innych wypowiedzi, które takie warunki podają. Zakazy i nakazy w Łk 6,37–38 są krótkimi przysłowiami, koncentrują się na zależności postępowania innych wobec nas od naszego postępowania. Nie mówią o innych aspektach, ale to nie znaczy, że je negują. Jest to przykład krótkich, radykalnych wypowiedzi, które wyglądają na absolutne, ale takimi nie są. Trzeba je czytać w kontekście całej Biblii¹⁸⁷.

Drugim pozytywnym wyrazem miłosierdzia wobec innych jest ciągle dawanie, obdarowywanie (w. 38a). Chodzi o wszelkiego rodzaju jałmużny, zalecane i w Starym, i w Nowym Testamencie, pomoc drugiemu w potrzebie. Taka wielkoduszna i hojna postawa prowokuje podobną odpowiedź. I my będziemy wsparci w potrzebie ze strony ludzi i przede wszystkim ze strony Boga. On odpowie pełną, przelewającą się miarą, a nawet ponad wszelką miarę. Działanie Boga jest tu wyrażone przez trzecią osobę liczby mnogiej. To zapewnienie ma motywować nas do hojności. Motywacja oparta na zasadzie odpłaty: „Odmierzają wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie” (w. 38b) wydaje się bardzo interesowna, ale Jezus ją akceptuje, bo ona pomaga człowiekowi do czynienia i promowania dobra. Wydaje się zresztą, że bezinteresowność nie jest z niej całkiem wykluczona, bo tylko bezinteresowna pomoc rodzi hojną, a nie wyrachowaną odpowiedź. Ostatecznie Jezus wzywa do bezinteresownej miłości wobec wszystkich, nawet wobec nieprzyjaciół.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 356.

¹⁸⁸ Por. F. Bovon, *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia), Minneapolis 2002, s. 242; Ch. M. Tuckett, *Luke*, London 2000, s. 109; Gryglewicz F., *Ewangelia według*

Podsumowując, w Łk 6,37 Jezus wzywa do przebaczenia (ἀπολύω), bo wtedy ludzie i Bóg przebaczą nam. Możemy stąd wysnuć wniosek, że jeśli my nie przebaczymy, to i inni nam nie przebaczą. Nie ma tu wymienionych żadnych grzechów, chodzi więc o wszelkie grzechy, winy i długi. Niepodane też są żadne warunki dotyczące naszego przebaczenia ze względu na lapidarność wypowiedzi. Nie można jej jednak rozumieć absolutnie, ale trzeba ją czytać w kontekście tekstów, które mówią o warunkach przebaczenia.

4.3. W przypowieści (Mt 18,23–35)

Przypowieść o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18,23–35) znajduje się w sekcji poświęconej regułom życia we wspólnocie (Mt 18,1–35), w jej drugiej części mówiącej o postawach członków wspólnoty wobec siebie nawzajem (Mt 18,21–35). Poprzedza ją wypowiedź Jezusa, że zawsze trzeba przebaczać, o ile winowajca się nawraca, sprowokowana przez pytanie Piotra (Mt 18,21–22). Wypowiedź ta wprowadza przypowieść, która rozpoczyna się wyrażeniem διὰ τοῦτο (dlatego). Można by połączenie tych dwóch tekstów rozumieć w ten sposób: Piotr pyta, ile razy ma przebaczać, gdy brat zgrzeszy przeciw niemu. Jezus mu odpowiada, że zawsze ma przebaczać, dlatego że w królestwie Bożym panuje zasada, iż kto nie przebaczy z serca swemu bratu, temu też Bóg nie przebaczy (Mt 18,35)¹⁸⁹. Przytaczamy całą przypowieść, którą poddamy analizie, koncentrując się na kwestii przebaczenia.

²³ Διὰ τοῦτο ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησεν συναῖρει λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. ²⁴ ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν προσηνέχθη αὐτῷ εἷς ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. ²⁵ μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριοςπραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι. ²⁶ πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνη αὐτῷ λέγων· μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι. ²⁷ σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτὸν καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ.

²⁸ ἔξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὗρεν ἓνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ, ὃς ὄφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγεν λέγων· ἀπόδος εἰ τι

świętego Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PŚNT 3.3), Poznań–Warszawa 1974, s. 160; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 303.

¹⁸⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 234–235; J. Czernski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (18,23–35)*, STHSO 7 (1979), s. 50.

ὀφείλεις. ²⁹ πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. ³⁰ ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδοῦ τὸ ὀφειλόμενον.

³¹ ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἐαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα. ³² τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφήκα σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με. ³³ οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς ἐγὼ σὲ ἠλέησα; ³⁴ καὶ ὀργισθεῖς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδοῦ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον.

³⁵ οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφήτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.

²³ Dlatego podobne jest królestwo niebieskie do króla, który chciał rozliczyć się ze swymi sługami. ²⁴ Gdy zaczął się rozliczać, przyprowadzono mu jednego, który mu był winien dziesięć tysięcy talentów. ²⁵ Ponieważ nie miał z czego ich oddać, pan kazał sprzedać go razem z żoną, dziećmi i całym jego mieniem, aby tak dług odzyskać. ²⁶ Wtedy sługa upadł przed nim i prosił go: „Panie, miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam”. ²⁷ Pan ulitował się nad tym sługą, uwolnił go i dług mu darował.

²⁸ Lecz gdy sługa ów wyszedł, spotkał jednego ze współsług, który mu był winien sto denarów. Chwytał go i zaczął dusić, mówiąc: „Oddaj, coś winien!”

²⁹ Jego współsługa upadł przed nim i prosił go: „Miej cierpliwość nade mną, a oddam tobie”. ³⁰ On jednak nie chciał, lecz poszedł i wtrącił go do więzienia, dopóki nie odda długu. ³¹ Współsłudzy jego widząc, co się działo, bardzo się zasmucili. Poszli i opowiedzieli swemu panu wszystko, co zaszło.

³² Wtedy pan jego wezwał go przed siebie i rzekł mu: „Sługo niegodziwy! Darowałem ci cały ten dług, ponieważ mnie prosiłeś. ³³ Czyż więc i ty nie powinieneś być ulitować się nad swoim współsługą, jak ja ulitowałem się nad tobą?”

³⁴ I uniesiony gniewem pan jego kazał wydać go katom, dopóki mu całego długu nie odda.

³⁵ Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu.

Przypowieść o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18,23–35) nie ma paraleli w innych Ewangeliach. Składa się z trzech scen poprzedzonych formułą wprowadzającą (w. 23a) i zakończonych konkluzją (w. 35): król i jego sługa (w. 23–27), sługa i współsługa (w. 28–31), reakcja króla (w. 32–34)¹⁹⁰.

Jezus porównuje królestwo (βασιλεία) niebieskie, a właściwie Boga do króla (βασιλεύς), potem nazywanego panem (κύριος), który chce się rozliczyć ze swoimi

¹⁹⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 235.

sługami (δοῦλος) (w. 23). Pierwszy i jedyny, z którym król się rozlicza w przypowieści, winien (ὀφειλέτης – „dłużnik”) jest mu 10 000 talentów (w. 24). Jeden talent odpowiadał wtedy ok. 42 kilogramom złota lub srebra. Suma była równoważna 60 milionom denarów, a jeden denar był zapłatą za jeden dzień pracy. Kwota jest więc ogromna, zapewne hiperboliczna, nawet bogaty człowiek nie mógłby jej spłacić. Pan zatem decyduje sprzedać sługę razem z żoną, dziećmi i całym dobytkiem, aby w ten sposób odzyskać choć część długu (w. 25). Niewola za długi miała często miejsce w starożytności, występowała także w Izraelu, łagodzona prawem roku szabatowego. Sługa jednak pada, oddaje mu hołd i prosi o cierpliwość, obiecując oddać wszystko, co właściwie jest nierealne (w. 26). Zachowanie pana jest zaskakujące, bo lituje się (σπλαγχνίζομαι) nad sługą, uwalnia (ἀπολύω) go i darowuje (ἀφήμι) mu dług (δάνειον) (w. 27)¹⁹¹.

Doświadczwszy tak wielkiego miłosierdzia, sługa ów nie miał żadnego miłosierdzia dla współsługi (σύνδουλος), który winien (ὀφείλω) mu był tylko 100 denarów. Chwyta go, dusi i żąda zwrotu długu (ὀφείλω) (w. 28). Dłużnik zachowuje się przed nim jak on przed chwilą przed panem. Pada i usilnie błaga, aby miał cierpliwość, a odda dług, co w tym wypadku jest zupełnie realne (w. 29). Ten jednak nie chciał, co zdradza, że mógł postąpić inaczej, bo przecież darowano mu ogromny dług. Wtrąca swego dłużnika do więzienia, dopóki nie odda mu długu (ὀφείλω) (w. 30). Współsłudzy zasmucili się bardzo takim bezlitosnym zachowaniem, bo dłużnik obiecał przecież zwrot długu, i donieśli o wszystkim panu (w. 31)¹⁹².

¹⁹¹ Por. C. L. Blomberg, *Matthew* (NAC 22), Nashville 1992, s. 282–283; Z. Żywica, *Wspólnotwórcze napomnienie, przebaczenie i nawrócenie*, s. 114; C. S. Keener, *The Gospel of the Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2009, s. 458–459; B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 961; J. Czerski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (18,23–35)*, s. 51; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 236. B. B. Scott, *The King's Accounting: Matthew 18:23–34*, „Journal of Biblical Literature” 104 (1985) nr 3, s. 430; L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 472–473; J. Chmiel, *The semiotics on forgiveness in the New Testament*, w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. A. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 30; H. Słotwińska, *Podstawy dla katechezy o Bożym miłosierdziu w Piśmie Świętym Starego Testamentu*, „Rocznik Pastoralno-Katechetyczny” 4 (2012), s. 163; E. Szymanek, *Boże przebaczenie*, „Msza Święta Miesięcznik Biblijno-Liturgiczny” 46 (1990) nr 3, s. 50–53.

¹⁹² Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, s. 239–240; Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak (*Źródła Myśli Teologicznej* 10), Kraków 2003, s. 214.

Reakcja pana jest adekwatna do zachowania sługi. Nazywa go złym (πονηρός), przypomina mu, że darował (ἀφίημι) mu cały dług (ὀφειλή), bo go usilnie prosił (w. 32). Powinien (δεῖ) więc ulitować się (ἐλεέω) nad swoim współsługą tak, jak (ὡς) on ulitował się (ἐλεέω) nad nim (w. 33). Rozgniewany, przekazał go katom, dopóki nie odda całego długu (ὀφείλω) (w. 34)¹⁹³.

Król z przypowieści zachowuje się wspaniałomyślnie wobec sługi, lituje się nad nim i daruje mu ogromny dług. Spodziewa się, że sługa będzie postępował podobnie, powinien tak zrobić. Tymczasem on zachowuje się odwrotnie, nie chce pomóc współsłudze, nie ma litości, dochodzi bezdusznie swoich pieniędzy. Dlatego pan postąpi z nim dokładnie tak, jak on potraktował swego dłużnika. Uderza identyczne zachowanie sługi przed panem: pada, oddaje hołd, błaga i dłużnika przed sługą: nie oddaje tylko hołdu; przeciwstawne zachowanie króla: lituje się, daruje dług, choć sługa prosi go tylko o odroczenie i sługi: nie chce nawet czekać, nie lituje się, wtrąca do więzienia i identyczne zachowanie króla: przekazanie sługi katom, aż odda dług i sługi: wtrącenie współsługi do więzienia, dopóki nie odda długu.

Jezus kończy przypowieść stwierdzeniem, że tak samo (οὕτως) postąpi Bóg, jeżeli ktoś z serca nie przebaczy (ἀφίημι) swemu bratu (w. 35). Bóg jawi się w przypowieści jako król, który rozlicza, sądzi. Wcześniej jednak zaprosił ludzi do swego królestwa, obdarował ich, uczynił swoimi sługami. Rozlicza ich, jak wykorzystali te dary. Człowiek otrzymał tak wiele, że jest niewypłacalny przed Bogiem. Ale On lituje się nad nim, daruje mu wszystko, jeśli człowiek Go prosi. Wymaga jednak, żeby człowiek podobnie postępował wobec drugich. Jeśli nie, potraktuje go tak samo, jak on potraktował bliźnich¹⁹⁴.

Podsumowując, przypowieść o niemiłosiernym dłużniku w Mt 18,23–35 pokazuje, że Bóg przebaczy (ἀφίημι) wszystko człowiekowi, jeśli Go o to prosi, bo w prośbie wyraża się skrucha, nawrócenie. Uzależnia jednak swoje przebaczenie od

¹⁹³ Por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 476–477; S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, s. 83–85. J. Czerski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (18,23–35)*, s. 52; B. B. Scott, *The King's Accounting: Matthew 18:23–34*, s. 432; C. L. Blomberg, *Matthew*, s. 284.

¹⁹⁴ Por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 477; S. Kaczmarek, *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23–35) i wezwania modlitwy Pańskiej (Mt 6,12; Łk 11,4) wraz z jej uzupełnieniem (Mt 6,14–15)*, Kraków 2005, s. 8; J. Chmiel, *The semiotics on forgiveness in the New Testament*, s. 32.

przebaczenia (ἀφίημι) ludzkiego. Jego przebaczenie jest więc uwarunkowane po-dwójnie: prośbą człowieka i jego przebaczeniem bliźniemu, który go o to prosi.

4.4. W parenezie (Ef 4,32 || Kol 3,13)

Listy do Efezjan i Kolosan mają wiele tekstów paralelnych, wśród nich są tak-że te dotyczące przebaczenia (Ef 4,32; Kol 3,13), zamieszczone w sekcjach parenetycznych obu listów. Zobaczmy najpierw kontekst w Kol, który jest krótszy, aby na jego tle objąć kontekst w Ef.

Sekcja parenetyczna w Kol 3,5–4,6 jest poświęcona chrześcijańskiemu stylowi życia. Składają się na nią trzy części: zasadnicze wyróżniki stylu życia we wspólno-cie eklezjalnej (3,5–17), wskazania moralne dotyczące życia we wspólnocie domo-wej (3,18–4,1), wskazania dotyczące kontaktu ze światem (4,2–6). W części pierw-szej mowa jest o odrzuceniu wad (3,5–9a), przemianie człowieka (3,9b–11) i rozwi-janiu cnót (3,12–17) przy wykorzystaniu motywu członków i ciała oraz odzienia. Jednostka 3,12–14 wzywa do przyodziania się w cnoty¹⁹⁵.

W Ef sekcja parenetyczna jest obszerniejsza (4,1–6,20). Można w niej wyróż-nić następujące części: jedność i różnorodność w Kościele (4,1–16), chrześcijańskie i niechrześcijańskie postępowanie (4,17–5,20), zasady życia domowego (5,21–6,9), życie chrześcijańskie jako walka ze złem (6,10–20). Jak widać Ef 4,17–5,20 odpow-ia Kol 3,5–17. Tekst Ef 4,17–5,20 dzielony jest zwykle na mniejsze jednostki: chrześcijanin nowym człowiekiem (4,17–24), zamiast wad cnoty (4,25–5,2), prze-ciw nadużyciom pogańskim (5,3–7), strzec nowej światłości (5,8–14), złe i dobre upojenie (5,15–20)¹⁹⁶. Zobaczmy napomnienia dotyczące przebaczenia, zestawione paralelnie: Ef 4,32 i Kol 3,12–13.

¹⁹⁵ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 301–304.

¹⁹⁶ Por. P. J. Kobelski, *List do Efezjan*, w: KKK, s. 1390; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 8), Poznań 1962, s. 360; E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on the Ephesians*, Edinburgh 1998, s. 443; S. M. Baugh, *Ephesians. Exegetical Commentary*, Bellingham 2015, s. 339, 383; H. Heron, *Ephesians. A Commentary*, Edinburgh 1991, s. 203.

Ef 4,32

γίνεσθε [δὲ] εἰς ἀλλήλους χρηστοί,
εὐσπλαγχοί,

χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν
Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν.

Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miło-
sierni!

Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam
przebaczył w Chrystusie.

Kol 3,12–13

¹² Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ
ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ
χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραῦτητα
μακροθυμίαν,

¹³ ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι
ἑαυτοῖς ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν·
καθὼς καὶ ὁ κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως
καὶ ὑμεῖς·

¹² Jako więc wybrańcy Boży – święci i umi-
łowani – obłeczcie się w serdeczne miło-
sierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpli-
wość,

¹³ znosząc jedni drugich i wybacząc sobie
nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw
drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy!

W Kol 3,5–17 najpierw chodzi o zadanie śmierci w członkach przyziemnym wadom, w których Kolosanie żyli przedtem: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości. Motywacją do uczynienia tego jest gniew Boży, który dosięgnie synów buntu (w. 5–7). Trzeba odłożyć jak szatę wady: gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę, kłamstwo (w. 8–9a) i starego człowieka z jego uczynkami, a przyoblec człowieka nowego według obrazu Bożego, wypełnionego Chrystusem, w którym różnice narodowościowe nie odgrywają już większej roli (w. 9b–11). Skoro Kolosanie zostali wybrani i uświęceni przez Boga, to muszą też oblec się w cnoty: serdeczne współczucie (σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ), dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość. Wybija się na pierwszym miejscu miłosierdzie¹⁹⁷.

Konkretnym wyrazem tych cnót jest wzajemne znoszenie się, wytrzymanie (ἀνέχομαι) uciążliwości wspólnego życia, to znaczy wyrozumiałość dla słabości innych. Ale to nie wystarczy, trzeba wzajemnie sobie przebaczać (χαρίζομαι), jeśli ktoś miałby jakiś zarzut przeciw komuś. Rzeczownik μομφή jest hapax legomenon w całej Biblii i oznacza ogólnie „zarzut, oskarżenie”¹⁹⁸. Nie wiadomo, o jakie grze-

¹⁹⁷ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 304–315; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 280–287.

¹⁹⁸ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 402.

chy może chodzić, ale skoro autor wymienia katalogi wad, to widocznie takie problemy występowały we wspólnocie. Motywacją do przebaczenia jest postępowanie Pana, którym tutaj jest Chrystus, a nie Bóg jak zawsze u Pawła: „jak Pan wybaczył (χαρίζομαι) wam, tak i wy!” (w. 13). Przebaczenie otrzymane od Chrystusa zobowiązuje do przebaczenia innym. On jest wzorem (jak) i powodem, uzasadnieniem (ponieważ, skoro) naszego przebaczenia. Powinna istnieć ścisła korelacja między postępowaniem Jego i nas: jak (καθώς) On, tak (οὕτως) my (w. 12–13). Momentem przebaczenia ze strony Jezusa (χαρίζομαι w aoryście) jest najprawdopodobniej chrzest, w którym człowiek otrzymał skutki odkupienia. Chrzest zakłada nawrócenie. Nie ma dołączonych żadnych warunków przebaczenia, ale wezwanie do odrzucenia wad uświadamia wszystkim ich grzeszność sprzeczną ze statusem chrześcijanina. Zresztą według w. 16 sami powinni się napominać. Nie brakowało więc zapewne ducha nawrócenia, zachęta do przebaczenia sobie nawzajem wskazywałyby raczej na to, że niełatwo przebaczano sobie, czekano na wyraźną poprawę postępowania. Przebaczenie pomagało zwalczać wady i budować wspólnotę, dając nową szansę tym, którzy ulegli złu i chcieli się z niego podnieść.

Autor zachęca, aby wszystko okryć miłością (ἀγάπη), co połączy wszystkie cnoty i poprowadzi do doskonałości całą wspólnotę, zjednoczoną między sobą i z Chrystusem (w. 14). Jako członki jednego Ciała mają dążyć do pokoju i harmonii i być przepełnieni wdzięcznością (w. 15). Słowo Chrystusa powinno w nich mieszkać, aby mogli wzajemnie się pouczać i napominać oraz wysławiać Boga i wszystko czynić w imię Pana Jezusa¹⁹⁹.

W sekcji parenetycznej Ef 4,17–5,20 tematy są podobne, choć nieco inaczej rozłożone. W Ef 4,17–24 autor zaklina, aby adresaci nie postępowali już więcej jak poganie, pogrążeni w niewiedzy i w grzechach nieczystych, lecz zgodnie z nauką Chrystusa porzucili dawnego, zepsutego człowieka, a przyoblekli się w nowego, świętego według obrazu Bożego.

Następstwa tego nawrócenia przedstawia autor w Ef 4,25–5,2. Trzeba odrzucić kłamstwo, gniew, kradzież, szkodliwą mowę, gorycz, uniesienie, wrzaskliwość,

¹⁹⁹ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 315–323; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 287–293.

znieważanie i wszelką złość. Nie można dawać miejsca diabłu ani zasmucać Ducha Świętego, którym chrześcijanie zostali opieczetowani. Przeciwnie, należy być dobrym (χρηστός) i miłosiernym (εὐσπλαγχνός) dla siebie nawzajem (w. 32). Uprzejmość i miłosierdzie powinny wyrazić się w przebaczeniu (χαρίζομαι) sobie nawzajem. Zobowiązuje do tego fakt, że Bóg przebaczył (χαρίζομαι w aoryście) ludziom w Chrystusie. Jak (καθώς) Bóg przebaczył, tak powinni czynić i oni. Bóg jest dla ludzi przyczyną, uzasadnieniem i wzorem przebaczenia. Przebaczenie Boże dokonało się w Chrystusie, to znaczy przez Niego czy razem z Nim, skoro w Kol 3,13 to Chrystus przebacza. Aoryst wskazuje, że przebaczenie już się dokonało w dziele odkupienia albo w czasie chrztu. Tekst nie wymienia żadnych przewinień, które są odpuszczone, można więc przyjąć, że w pierwszym rzędzie chodzi o wady wymienione w kontekście. Brak też warunków przebaczenia ze strony Boga i ze strony ludzi. Jeśli przebaczenie Boże wiąże się z chrztem, to chrzest zakłada nawrócenie, które umożliwia przyjęcie przebaczenia gotowego od chwili odkupienia. Boże przebaczenie trzeba przyjąć, inaczej nie zadziała w człowieku. Zachęta do przebaczenia innym pada w kontekście walki z wadami i nabywaniem cnót, która jest elementem nawrócenia, a ono umożliwia przebaczenie. Przebaczenie jest wyrazem miłości Boga i Chrystusa. Autor zachęca do podążania jej drogą, naśladując Boga²⁰⁰.

W dalszej części parenezy (Ef 5,3–20) autor napomina chrześcijan w Efezie, aby nie mieli nic wspólnego z niestosownymi zachowaniami pogan, żyli w światłości i nawracali pogrążonych w ciemności, nie upijali się winem, lecz napełniali się Duchem Świętym. Kończy wezwaniem do budowania się nawzajem pieśniami pełnymi ducha oraz do wystawiania i dziękowania Bogu w imię Pana Jezusa. Wersety

²⁰⁰ Por. E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on the Ephesians*, s. 460; S. M. Baugh, *Ephesians*, s. 399–405; M. A. Holme, *Ephesians. A Bible commentary in the Wesleyan tradition*, Indianapolis 1997, s. 138; Z. Wanat, *Soteryjne uzasadnienie nakazu przebaczenia chrześcijańskiego w Ef 4,32*, „Theologica Thoruniensia” 4 (2003), s. 254–257; A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42), Dallas 1990, s. 309–311; K. Romaniuk, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła* (Sprawy Biblijny 25), Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 17; *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, tłum. L. Canghellaris i inni (PSB 34), Warszawa 2010, s. 98. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 274–275; T. O’Brien, *Letter to the Ephesians* (PNTC), Grand Rapids 1999, s. 353; T. M. Dąbek, „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane” (Ef 5,1). *Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie Świętym* (Biblijne Wezwania do Rozwijania Kultury 6), Kraków 2015, s. 150; M. Barth, *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on chapters 4–6* (AB 34A), London 2008, s. 524, 548.

Ef 4,32–5,2 stoją w centrum całej sekcji parenetycznej. Przypominają o miłości Boga i Chrystusa do nas, która przejawia się w przebaczeniu, i wzywają do naśladowania Boga²⁰¹.

Podsumowując, Ef 4,32 i Kol 3,13 wzywają do wzajemnego przebaczenia (χαρίζομαι) sobie, do czego zobowiązuje przebaczenie ludziom ze strony Boga (Ef) i Chrystusa (Kol). Boże przebaczenie dokonało się w dziele odkupienia lub w czasie chrztu. W przebaczeniu Bożym człowiek znajduje zobowiązanie i wzór przebaczenia innym wszelkich grzechów, zwłaszcza wad przytoczonych w kontekście. Brak warunków przebaczenia Bożego i ludzkiego. Jeśli przebaczenie Boże nastąpiło w chwili odkupienia, to znaczy, że Bóg przygotował już przebaczenie, ale ono musi zostać przyjęte w chrzcie, który zakłada nawrócenie. Wymagania stawiane adresatom są wezwaniem do ciągłego nawracania się, które umożliwi ciągłe przebaczenie. Zalecenie, aby sobie wzajemnie przebaczać, zdaje się zdradzać, że były z tym trudności pomimo oznak skruchy grzeszników.

Podsumowanie rozdziału 4

Teksty zebrane tutaj ukazują, że Bóg uzależnia swoje przebaczenie od przebaczenia człowieka innym. W modlitwie Pańskiej z rozszerzeniami (Mt 6,12.14–15 || Łk 11,4 || Mk 11,25–26) przebaczenie (ἀφίημι) ze strony Boga wszelkich grzechów względem Boga i ludzi jest uwarunkowane naszym przebaczeniem wszelkich występków naszym winowajcom. Jeśli im nie przebaczymy, to i Bóg nam nie przebaczy. Nasze przebaczenie innym nie jest obwarowane tutaj żadnym warunkiem, lecz trzeba przyjąć, że oni powinni o nie prosić, tak jak my prosimy Boga, wyrażając w ten sposób nawrócenie.

W napomnieniu (Łk 6,37) Jezus wzywa do przebaczenia (ἀπολύω), bo wtedy ludzie i Bóg przebaczą nam. Można przyjąć, że jeśli my nie przebaczymy, to i inni nam nie przebaczą. Nie ma wymienionych żadnych grzechów, chodzi więc o wszelki grzech. Niepodane też są żadne warunki przebaczenia, ale trzeba czytać tę lapiarną wypowiedź w kontekście tekstów podających warunki.

²⁰¹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 453–479.

Przypowieść o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18,23–35) pokazuje, że Bóg przebaczy (ἀφίημι) wszystko człowiekowi, jeśli Go o to prosi, bo w prośbie wyraża się nawrócenie. Uzależnia jednak swoje przebaczenie od przebaczenia ludzkiego. Jego przebaczenie jest więc uwarunkowane podwójnie: prośbą człowieka i jego przebaczeniem bliźniemu, który go o to prosi.

Napomnienia w Ef 4,32 i Kol 3,13 wzywają do wzajemnego przebaczenia (χαρίζομαι) sobie, jak/bo Bóg (Ef) i Chrystus (Kol) przebaczyli nam w dziele odkupienia czy w czasie chrztu. Przebaczenie ze strony Boga i Chrystusa jest gotowe, ale musi zostać przyjęte przez człowieka przez chrzest i każdorazowe nawrócenie. Chodzi o przebaczenie wszelkich grzechów, zwłaszcza przytoczonych w kontekście. Człowiek ma być jak Bóg i Chrystus zawsze gotowy do przebaczenia, ale jego przyjęcie wymaga nawrócenia.

Rozdział 5

Inne akty a przebaczenie

Obecnie skoncentrujemy się na tekstach, w których przebaczenie związane jest z innymi aktami: wiarą (Mt 9,1–8 || Mk 2,1–12 || Łk 5,17–26; Łk 7,36–50; Dz 10,43; 13,38; 28,18; Rz 3,25; 4,7), modlitwą, namaszczeniem i wyznaniem grzechów (Jk 5,15; 1 J 1,9).

5.1. Wiara

Wśród aktów otwierających człowieka na Boże przebaczenie poza omówionymi już nawróceniem, przyjęciem chrztu i przebaczeniem wybijają się wiara, którą w kontekście odpuszczenia grzechów wymienia kilka tekstów nowotestamentowych, poza analizowanym już Kol 1,12.

5.1.1. Mt 9,1–8 || Mk 2,1–12 || Łk 5,17–26

Wiara jako warunek odpuszczenia grzechów jest widoczna w scenie uzdrowienia paralityka przez Jezusa²⁰². Jest to znany cud, który nastąpił, gdy paralytyk został spuszczonej przez otwór w dachu domu, gdzie nauczał Chrystus. Scena pojawia się we wszystkich Ewangeliach synoptycznych (Mt 9,1–8; Mk 2,1–12; Łk 5,17–26). U Marka i Łukasza znajduje się ona w sekcji kontrowersji galilejskich (Mk 2,1–3,6; Łk 5,17–6,11)²⁰³. U Mateusza kontekst jest nieco inny, umieścił interesującą nas perypokę w sekcji działalności Jezusa (Mt 8,1–9,38). Ewangeliści precyzują, że uzdrowienie paralityka wydarzyło się w Kafarnaum (Mk 2,1), mieście Jezusa (Mt

²⁰² Por. K. Wu, *Warunki odpuszczenia grzechów ze strony Boga w wybranych tekstach Nowego Testamentu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 52 (2019) nr 2, s. 292–299.

²⁰³ Konflikty dotyczą władzy odpuszczania grzechów (Mk 2,1–12; Mt 9,1–8; Łk 5,17–26), powołania celnika Lewiego (Mk 2,13–17, Mt 9,9–13; Łk 5,27–32), postów (Mk 2,18–22; Łk 5,33–39) oraz świętowania szabat (Mk 2,23–28; 3,1–6; Łk 6,1–5; 6–11).

9,1)²⁰⁴, w konkretnym miejscu – ἐν οἴκῳ (w domu) (Mk 2,1; por. Łk 5,19). Z powodu słowa Jezusa wypowiedziane do paralytyka: „odpuszczone są twoje grzechy” (Mk 2,5; Mt 9,4; Łk 5,20) w przeciwnikach Jezusa zrodził się wewnętrzny opór. Gdy Jezus uzasadnił swoją władzę odpuszczania grzechów poprzez uzdrowienie chorego, ludzie zdumieni się i wielbili Boga (Mk 2,12; Mt 9,8; Łk 5,26). Perykopa o uzdrowieniu paralytyka odcina się wyraźnie od tego, co ją poprzedza, i od tego, co następuje po niej. Opowiada o wydarzeniu, które zdarzyło się w konkretnym miejscu, ma swój odrębny temat i swoich bohaterów. Oto tekst grecki i polski.

Mt 9,1–8

¹ Καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. ² καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· θάρσει, τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. ³ καὶ ἰδοὺ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ. ⁴ καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν· ἰνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; ⁵ τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει; ⁶ ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας – τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἔγερθεὶς ἄρον σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε

Mk 2,1–12

¹ Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοῦμ δι’ ἡμερῶν ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν. ² καὶ συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον. ³ καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων. ⁴ καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράβαττον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο. ⁵ καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ· τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. ⁶ ἦσαν δὲ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν· ⁷ τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς

Łk 5,17–26

¹⁷ Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων, καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κόμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ· καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν. ¹⁸ καὶ ἰδοὺ ἄνδρες φέροντες ἐπὶ κλίνης ἄνθρωπον ὃς ἦν παραλελυμένος καὶ ἐζήτουν αὐτὸν εἰσενεγκεῖν καὶ θεῖναι [αὐτόν] ἐνώπιον αὐτοῦ. ¹⁹ καὶ μὴ εὐρόντες ποίας εἰσενέγκωσιν αὐτόν διὰ τὸν ὄχλον, ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ. ²⁰ καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν· ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. ²¹ καὶ ἤρξαντο διαλογίζεσθαι οἱ

²⁰⁴ Kafarnaum znajduje się na północno-zachodnim wybrzeżu Jeziora Galilejskiego. Jezus osiadł w tej miejscowości, w domu Piotra na początku swojej działalności (Mt 4,13) i stąd podejmował swoją misję ewangelizacyjną. Dlatego bywa nazywane w Ewangeliach Jego miastem.

εις τὸν οἶκόν σου.⁷ καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.⁸ ἰδόντες δὲ οἱ ὄγλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.

δύναται ἀφιέναι ἀμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;⁸ καὶ εὐθὺς ἐπιγνούς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς· τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;⁹ τί ἐστὶν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ· ἀφιένταί σου αἱ ἀμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει;¹⁰ ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἀμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς – λέγει τῷ παραλυτικῷ·¹¹ σοὶ λέγω, ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.¹² καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν.

γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι λέγοντες· τίς ἐστὶν οὗτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας; τίς δύναται ἀμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεός;²² ἐπιγνούς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;²³ τί ἐστὶν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφέωνταί σοι αἱ ἀμαρτίαι σου, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει;²⁴ ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἀμαρτίας – εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ· σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιον σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.²⁵ καὶ παραχρῆμα ἀναστὰς ἐνώπιον αὐτῶν, ἄρας ἐφ' ὃ κατέκειτο, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ δοξάζων τὸν θεόν.²⁶ καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἶδομεν παράδοξα σήμερον.

¹ On wszedł do łodzi, przeprowił się z powrotem i przyszedł do swego miasta.
² I oto przynieśli Mu paralietyka, leżącego na łożu. Jezus, widząc ich wiarę, rzekł do paralietyka: „Ufaj, synu! Opuuszczają ci się twoje grzechy”.³ Na to pomyśleli sobie niektórzy z uczonych w Piśmie: „On bluźni”.⁴ A Jezus, znając ich myśli, rzekł: „Dlaczego złe myśli

¹ Gdy po pewnym czasie wrócił do Kafarnaum, posłyszeli, że jest w domu.
² Zebrało się tyle ludzi, że nawet przed drzwiami nie było miejsca, a On głosił im naukę.³ Wtem przyszli do Niego z paralietykiem, którego niosło czterech.⁴ Nie mogąc z powodu tłumu przynieść go do Niego, odkryli dach nad miejscem, gdzie Jezus się znajdował, i

¹⁷ Pewnego dnia, gdy nauczał, siedzieli przy tym faryzeusze i uczeni w Prawie, którzy przyszli ze wszystkich miejscowości Galilei, Judei i Jerozolimy. A była w Nim moc Pańska, że mógł uzdrawiać.¹⁸ Wtem jacyś ludzie niosąc na łożu człowieka, który był sparaliżowany, starali się go wnieść i położyć przed Nim.¹⁹ Nie mogąc z powodu tłumu w

nurtują w waszych sercach?⁵ Cóż bowiem jest łatwiej powiedzieć: «Odpuszczają ci się twoje grzechy», czy też powiedzieć: «Wstań i chodź!»⁶ Otóż żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów – rzekł do paralityka: Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!”⁷ On wstał i poszedł do domu.⁸ A tłumy ogarnął lęk na ten widok, i wielbiły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom.

przez otwór spuścili łoże, na którym leżał paralytyk.⁵ Jezus, widząc ich wiarę, rzekł do paralytyka: „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy”.⁶ A siedziało tam kilku uczonych w Piśmie, którzy myśleli w sercach swoich:⁷ „Czemu On tak mówi? On bluźni. Któż może odpuszczać grzechy, oprócz jednego Boga?”⁸ Jezus poznał zaraz w swym duchu, że tak myślą, i rzekł do nich: „Czemu nurtują te myśli w waszych sercach?”⁹ Cóż jest łatwiej: powiedzieć do paralytyka: «Odpuszczają ci się twoje grzechy», czy też powiedzieć: «Wstań, weź swoje łoże i chodź?»¹⁰ Otóż, żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów – rzekł do paralytyka:¹¹ Mówię ci: Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!”¹² On wstał, wziął zaraz swoje łoże i wyszedł na oczach wszystkich. Zdumie-li się wszyscy i wielbili Boga mówiąc: „Jeszcze nigdy nie widzieliśmy czego podobnego”.

żaden sposób go przynieść, wyszli na płaski dach i przez powałę spuścili go wraz z łożem w sam środek przed Jezusa.²⁰ On widząc ich wiarę rzekł: „Człowieku, odpuszczają ci się twoje grzechy”.²¹ Na to uczeni w Piśmie i faryzeusze poczęli się zastanawiać i mówić. „Któż On jest, że śmie mówić bluźnierstwa? Któż może odpuszczać grzechy prócz samego Boga?”²² Lecz Jezus przejrzał ich myśli i rzekł do nich: „Co za myśli nurtują w sercach waszych?”²³ Cóż jest łatwiej powiedzieć: «Odpuszczają ci się twoje grzechy», czy powiedzieć: «Wstań i chodź?»²⁴ Lecz abyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów – rzekł do sparaliżowanego: Mówię ci, wstań, weź swoje łoże i idź do domu!”²⁵ I natychmiast wstał wobec nich, wziął łoże, na którym leżał, i poszedł do domu, wielbiąc Boga.²⁶ Wtedy zdumienie ogarnęło wszystkich; wielbili Boga i pełni bojaźni mówili: „Przedziwne rzeczy widzieliśmy dzisiaj”.

Oprzemy się na analizie najstarszej Ewangelii Marka, uwzględniając szczegóły pozostałych Ewangelii synoptycznych. W sekcji konwersji pomiędzy Jezusem a przywódcami żydowskimi (Mk 2,1–3,6), jednostka Mk 2,1–12 jest pierwszą perykopą, która zawiera dłuższe opowiadanie wymieniające wiele czynności: Jezus naucza, odpuszcza grzechy paralytyka, uzdrawia go, świadkowie wydarzeń oskarżają

Go, a potem się zdumiewają. Konflikt dotyczący władzy odpuszczania grzechów jest centralnym tematem.

Perykopa Mk 2,1–12 posiada strukturę koncentryczną²⁰⁵:

Pobyć Jezusa w domu i zgromadzenie Jego słuchaczy (w. 1–2)

Przybycie czterech z paralitykiem (w. 3–4)

Słowa Jezusa do paralityka o odpuszczeniu grzechów (w. 5)

Reakcja i zarzut uczonych w Piśmie (w. 6–7)

Odpowiedź Jezusa (w. 8–10a)

Uzdrowienie paralityka (w. 10b–11)

Reakcja wszystkich świadków cudu (w. 12)

Wprowadzające zdanie εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοῦμ (gdy znowu wszedł do Kafarnaum) (Mk 2,1) nawiązuje do poprzedniego wersetu, który mówił, że Jezus nie może otwarcie wejść do miasta (Mk 1,45). Okolicznik czasu δι' ἡμερῶν (po pewnym czasie) tłumaczy, dlaczego teraz Jezus może jawnie wrócić do Kafarnaum. Po odkryciu Jego przybycia ożywił się wcześniejszy entuzjazm. Marek podkreśla, że zebrało się tylu ludzi w domu, gdzie Jezus się zatrzymał, iż nawet przed drzwiami nie było miejsca. To zdanie podkreśla, że ludzie pragnęli słuchać słowa Bożego, stojąc zapewne także na wąskiej uliczce przechodzącej koło domu (Mk 2,2–3). W środku domu Jezus był ściśnięty przez tłum, który utrudnił niosącym paralityka dostać się do Niego (Mk 2,4)²⁰⁶.

Podczas gdy Jezus mówił słowo do słuchaczy, ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικόν (przychodzą niosący do Niego paralityka). Czasownik φέρω występuje także w Mk 1,32: „przynosili do Niego wszystkich chorych i opętanych”, gdzie imperfectum podkreśla powtarzający się akt przynoszenia chorych. Jest to sformułowanie wspólne dla edukacyjnej narracji o uzdrowieniach (Mk 7,32; 8,22; 9,17–20)²⁰⁷. Marek podał informację, że wniesiony przez czterech mężów paralityk leżał na κράβατος (mata) (Mk 2,4). Mateusz i Łukasz używają terminu κλίνη (łóżko) (Mt 9,2; Łk 5,18), a Łukasz mówi też o κλινίδιον (lektyka) (Łk 5,19). Grecki rzeczownik

²⁰⁵ Por. A. Malina, *Dotyk miłosierdzia (Mk 2,1–12)*, VV nr 3 (2003), s. 121; A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, cz. 1, s. 165–166.

²⁰⁶ Por. J. G. Butler, *Mark (Analytical Bible Expositor 32)*, Clinton 2008, s. 32.

²⁰⁷ Por. R. A. Guelich, *Mark 1–8:26 (WBC 34A)*, Dallas 1998, s. 65.

κράβαττος wskazuje na tanie łóżko lub materac, które można łatwo przenosić²⁰⁸. Z powodu wielkiego tłumu pomocnicy paralityka odkryli dach i spuścili chorego człowieka na klepisko (Mk 2,4; Łk 5,19). Warto zwrócić uwagę na trzy czasowniki, które odnoszą się do pomagających paralitykowi: φέρω (przynieść), ἀποστεγάζω (odkryć) oraz χαλάω (spuścić). Ich wysiłki jasno wyrażają niewzruszone zaufanie i wiarę w moc Jezusa, że może On uzdrowić paralityka. Dlatego niosący go uciekają się do nadzwyczajnego środka, jakim jest odkrycie dachu, aby pokonać przeszkodę, którą stanowi tłum, i położyć chorego przed Jezusem²⁰⁹. Cud najczęściej dokonuje się przy współpracy ludzi z łaską Bożą. Gdyby nie było pomocnych ludzi, paralityk nie zostałby uzdrowiony.

Trzej ewangeliści wspólnie potwierdzają, że wiara pomocników jest zauważona przez Jezusa: ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν (Jezus, widząc ich wiarę) (Mk 2,5; Mt 9,2; Łk 5,20). Rzeczownik πίστις (wiara) u Marka jest ściśle związana z cudem. Silna wiara sprawia, że człowiek może skorzystać z nadprzyrodzonej mocy dla pożytku duszy i ciała (por. Mk 11,20–24)²¹⁰, wręcz „zmusza” Jezusa do uczynienia cudu (np. Mk 5,28.34 – kobieta cierpiąca z powodu krwotoku; Mk 10,52 – niewidomy spod Jerycha). Z powodu wiary Jezus często uwalnia duszę od złych duchów i uzdrawia chorych (por. Mk 5,36; 9,23–24 i wiele innych przykładów w Nowym Testamencie). W naszym tekście wiara odnosi się przede wszystkim do niosących paralityka, ale łączy się najwyraźniej z wiarą pacjenta, który zapewne prosił o zanieśenie go do Jezusa, a w każdym razie nie oponował, żeby to zrobiono²¹¹. Ta wiara staje się warunkiem i motywacją odpuszczenia grzechów przez Jezusa. Zdanie z imiesłowem: „widząc ich wiarę” można rozumieć jako: „ponieważ/skoro zobaczył ich wiarę”. Bez tej wiary Jezus prawdopodobnie by nie zareagował.

Jezus zwraca się do chorego: τέκνον, ἀφίενται σοι αἱ ἁμαρτίαι (Dziecko, odpuszczone są twoje grzechy) (Mk 2,5; Mt 9,2). Zamiast czasu terażniejszego ἀφίενται Łukasz używa perfectum ἀφέωνται (zostały i są odpuszczone), podkreśla-

²⁰⁸ Por. M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, s. 85.

²⁰⁹ Por. A. Y. Collins, *Mark*, s. 185; J. Twardy, *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, Kielce 2001, s. 226.

²¹⁰ Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, s. 123.

²¹¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 369.

jąc, że odpuszczenie już nastąpiło i jego skutki trwają (Łk 5,20.23). Podobnie jak Marek, Mateusz również używa słowa τέκνον, dodając jeszcze „ufaj!” (θήρασει) (Mt 9,2), natomiast Łukasz ma ἄνθρωπε (człowieku). Ewangelisci używają ogólnych słów, ponieważ nie znają imienia paralytyka. Termin „dziecko” wyraża pewne współczucie i bliskość. Był to jeden z typowych sposobów, w jaki zwracał się ojciec do swojego syna lub nauczyciel do swojego ucznia, a także Bóg do Izraela czy Izraelity (por. Prz i Syr). W Nowym Testamencie oprócz tego miejsca Jezus tylko jeden raz zwraca się do swoich uczniów przez „dzieci” (Mk 10,24). Natomiast termin „człowiek” zdaje się podkreślać godność sparaliżowanego człowieka²¹².

Bierną formę czasownika w czasie teraźniejszym ἀφίενται (Mk 2,5) czy w perfectum ἀφέωνται (Łk 5,20) należy traktować jako passivum theologicum zgodnie z żydowskim sposobem mówienia w celu unikania imienia Boga²¹³. Zatem podmiotem dokonującym odpuszczenia grzechów paralytykowi jest Bóg. W omawianym jednak tekście Jego miejsce zajmuje Jezus. Tak rozumieją to świadkowie tego wydarzenia i Jezus to potwierdzi (Mk 2,7.10).

Zdanie „odpuszczone są twoje grzechy” jest niezwykłą deklaracją w tradycji żydowskiej, ponieważ istniał taki precedens, że Bóg przebaczył wszystkie grzechy Izraela w przeszłości (Ps 85/84,2–4) dzięki modlitwom proroków i świętych mężów, np. Mojżesza (Wj 32,32; Lb 14,19; Hi 42,10; 2 Sm 12,13), ale nie było mowy o tym, że Bóg w tej chwili przebacza czyjeś grzechy²¹⁴. W niniejszym przypadku, z powodu wiary paralytyka i jego pomocników przebaczenie Boże w bieżącym czasie okazuje się możliwe.

Interesujące jest to, że ludzie przynieśli sparaliżowanego, aby Jezus go uzdrowił, a Jezus nie mówi nic o uzdrowieniu z choroby fizycznej, tylko o odpuszczeniu grzechów. Czy choroba fizyczna jest związana z grzechem? Literatura biblijna niejednokrotnie sugeruje, że choroba i śmierć są konsekwencją grzechu i karą²¹⁵. W Starym Testamencie cierpienie jest wynikiem własnego grzechu, wręcz sam grzech

²¹² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. 1, s. 298.

²¹³ Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, cz. 1, s. 171–172; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. 1, s. 298.

²¹⁴ Por. A. Y. Collins, *Mark*, s. 185.

²¹⁵ Por. A. Israel, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, t. 1, Los Angeles 2013, s. 140.

człowieka jest chorobą (por. Wj 15,26; Pwt 28,27; Ps 41/40,5; 107/106,17–18; Jr 3,22; życie Hioba; Iz 40,2). Choroba jest także wymownym znakiem przekleństwa z powodu naruszenia prawa (Pwt 30,15–20)²¹⁶. W Nowym Testamencie choroby i śmierć są również postrzegane jako kara za grzechy (por. J 5,14; 9,2; Dz 5,1–11; 1 Kor 11,30; 1 J 5,16). W rezultacie przebaczenie grzechów i uzdrowienie fizyczne są ze sobą powiązane. Ich związek w omawianej perykopie jest jasny. Słowo Jezusa o przebaczeniu grzechów paralityka wskazuje na to, że paraliż był związany z jego grzechami i jest karą za nie²¹⁷. Dlatego leczenie może mieć miejsce tylko wtedy, gdy źródło choroby zostanie usunięte. Ponadto odpuszczając najpierw grzechy paralitykowi, Jezus publicznie pokazuje, że jego główną misją na ziemi jest odpuszczenie grzechów, które jest znakiem zwycięstwa królestwa Bożego nad szatanem, sprawcą grzechów. Konsekwencją odpuszczenia grzechów jest uzdrowienie duszy²¹⁸.

Tylko Bóg jeden ma moc zmasać grzechy – korzeń cierpienia. Jeśli w naszym przypadku Chrystus może przebaczyć grzechy (źródło paraliżu), to człowiek zostanie uzdrowiony (por. Lb 12,9–15; Ps 103/102,3). Taki argument można znaleźć nie jeden raz w Starym Testamencie. „Oto w zdrowie zamienił moją gorycz. Ty zachowałeś mą duszę od dołu unicestwienia, gdyż poza siebie rzuciłeś wszystkie moje grzechy” (Iz 38,17). Tekst mówi o królu Ezechiaszu, którego uzdrowienie jest jednoznaczne z odpuszczeniem grzechów²¹⁹. Uzdrowienie z choroby fizycznej ma często znaczenie metaforyczne dla przywrócenia zdrowia duchowego (np. Ps 41/40,4; 103/102,3; Iz 53,4–6; J 5,14)²²⁰. Jeśli Jezus najpierw odpuszcza grzechy paralitykowi, a nie odwrotnie, to chce uświadomić nam, że odpuszczenie grzechów jest o wiele ważniejsze niż fizyczne uzdrowienie, bo człowiek może wejść do królestwa Bożego z fizyczną chorobą, ale fizycznie zdrowy człowiek nie może tam wejść bez przebaczenia grzechów.

²¹⁶ Por. M. Rosik, *Uzdrowienie paralityka (Mk 2,1–12) na tle tradycji taumaturgicznej judaizmu i świata grecko-rzymskiego*, „Quaestiones Selectae” 10 (2003) nr 16, s. 11.

²¹⁷ Por. M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, s. 86.

²¹⁸ Por. T. Szałanda, *Przepowiadanie perykopy o uzdrowieniu paralityka Mk 2,1–12*, „Studia Warmińskie” 46 (2009), s. 62; T. Hergesel, K. Socha, *Paralityk – mój niepełnosprawny bliźni*. „Quaestiones Selectae” 10 (2003) nr 16, s. 7; F. Mickiewicz, „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy” (*Mk 2,1–12*), RBL 49 (1996) nr 1, s. 30.

²¹⁹ Por. M. Rosik, *Uzdrowienie paralityka (Mk 2,1–12)*, s. 11.

²²⁰ Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, s. 124.

Stwierdzenie przez Jezusa faktu odpuszczenia grzechów wywołuje pierwszy konflikt. Marek napisał, że było zaś tam kilku uczonych w Piśmie (Mk 2,6). Partykuła δέ (zaś) sugeruje rozróżnienie pomiędzy tą grupą a pozostałymi. Ich charakterystyczną pozycję określają także imiesłowy: καθήμενοι (siedzący) w przeciwieństwie do raczej stojących innych słuchaczy oraz διαλογιζόμενοι (dyskutujący). Uczeni w Piśmie mocno i negatywnie reagują na wypowiedź Jezusa o odpuszczeniu grzechów, co zdradza ich niewiarę i sprzeciw (Mk 2,7–8; por. 11,31–32)²²¹. Odpuszczenie grzechów traktują jako bluźnierstwo, gdyż uważają, że Jezus jako człowiek przypisuje sobie przywileje Boże (Mt 26,25; J 10,33) i czyni to, co tylko Bóg może zrobić. Τίς δύναται ἀφιέναι ἀμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; (Kto może odpuszczać grzechy, jeśli nie jeden Bóg?) (Mk 2,7)²²². I wydaje się, że mają rację, która opiera się na Starym Testamencie, gdzie mocno podkreśla się, iż władza odpuszczania grzechów należy wyłącznie do Boga (Iz 43,25; 44,22). Bóg przebacza winy ludowi poprzez ryt liturgiczny w dniu przebłagania (Kpł 16,15–22; Hbr 5,1–3; 10,1–4)²²³. Takiej nadprzyrodzonej władzy nie przypisywano nawet Mesjaszowi. Człowiek może być posłany przez Boga, aby doprowadzić innych do uzyskania przebaczenia (np. Jan Chrzciciel), ale sam nie może go udzielić²²⁴. Jednak Jezus czynił to na mocy swojego autorytetu boskiego²²⁵. Stwierdzenie Jezusa o przebaczeniu grzechów wydaje się Żydom niezgodne z ich pojęciem władzy Bożej, a także z ich ideą Mesjasza, którego Izrael oczekiwał. W tym właśnie leży zarzut uczonych w Piśmie, że Jezus uzurpuje sobie przywileje Boga, czyni siebie równym Bogu, a to jest bluźnierstwo.

Marek pisze, że Jezus natychmiast (εὐθύς) poznał ukryte myśli w sercach uczonych w Piśmie obecnych wśród słuchaczy (Mk 2,8). Zgodnie z mentalnością

²²¹ Por. D. Kotecki, *Bałwochwalstwo duchowe w Ewangelii według św. Marka na przykładzie uczonych w Piśmie w Mk 2,1–12*, „Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK” 3 (2004), s. 52; A. Malina, *Dotyk miłosierdzia (Mk 2,1–12)*, s. 125.

²²² Por. J. Czerski, *Perspektywa eklezjalna opowiadania Mateusza o uzdrowieniu paralityka. Analiza lingwistyczna Mt 9,1–8*, w: *Ad plenam unitatem*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2002, s. 185. Zamiast bezokolicznika czasu teraźniejszego ἀφιέναι (odpuszczać) Łukasz w 5,21 ma bezokolicznik aorystu ἀφεῖναι (odpuścić), co nie zmienia w niczym sensu. W Łk 5,24 użyto również ἀφιέναι.

²²³ Por. F. Mickiewicz, „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mk 2,1–12), s. 30.

²²⁴ Por. W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – Ewangelie (Jak rozumieć Pismo Święte 13)*, Lublin 2002, s. 118–119.

²²⁵ Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, s. 126.

semicką, człowiek myśli sercem (καρδία) (Mk 7,21; Rdz 17,17; Pwt 7,17). Czasownik ἐπιγινώσκω (poznać) na kartach Biblii często odnosi się do powszechnej wiedzy przenikającej serce człowieka (Ps 139/138; 7,10; 1 Sm 16,7; 1 Krl 8,39; 1 Krn 28,9; Jr 11,20; 17,10; Dz 1,24; 15,8). Tutaj zarówno ἐπιγινώσκω, jak i wcześniej ὁράω („widzieć” wiarę w Mk 2,4) podkreślają boską wiedzę Jezusa (por. Mk 12,15; Mt 9,4; 22,18; Łk 5,22; 6,8; 20,23; 22,48; 9,47). Tylko On jest zdolny odczytywać ludzkie myśli i je właściwie ocenić (Łk 16,15; Rz 8,27; 1 Tes 2,4; Ap 2,23).

Wobec myśli nurtujących uczonych w Piśmie Jezus zadał im pytanie: Τί ἐστὶν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ, Ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν, ἔγειρε καὶ ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει; (Cóż jest łatwiej: powiedzieć paralitykowi: Odpuszczone są twoje grzechy, czy też powiedzieć: Wstań, weź swoje nosze i chodź?) (Mk 2,9). Jezus zamiast obalić ich oskarżenie, zadaje pytanie, aby oni wpiery wyrazili swoje zdanie (por. Mk 11,29). Uczni w Piśmie przyjmowali słowa Jezusa jako wyzwanie dla przywileju Boga. Na pytanie Jezusa można by odpowiedzieć, że odpuszczenie grzechów jest łatwiejsze, bo nie można go wprost sprawdzić²²⁶. Jednak w rzeczywistości jedna i druga rzecz wymykają się mocy ludzkiej, obie należą do Boga, który ma zarówno władzę odpuszczać grzechy, jak i moc uzdrawiać z chorób.

W Ewangelii Marka Jezus po raz pierwszy nazywa siebie tutaj „Synem Człowieczym” (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) (Mk 2,10). Tytuł ten pojawił się w kilku miejscach w Starym Testamencie, gdzie ma różne znaczenia. W Ps 8,5 „syn człowieczy” oznacza istotę ludzką. W całej Księdze Ezechiela Bóg zwraca się do proroka jako „syna człowieczego”. W Dn 7,13–14 pojawia się przed tronem Bożym postać jakby „syna człowieczego”, aby otrzymać wieczną władzę i panowanie nad wszystkimi narodami i ludźmi świata (por. Dn 7,27)²²⁷. G. Vermes utrzymuje, że „syn człowieka” oznacza po prostu „ja”²²⁸. W Ewangeliach synoptycznych Jezus używa tego tytułu w odniesieniu do siebie aż 64 razy (Mt 27 razy, Mk 12 razy, Łk 25 razy). H. Räisänen

²²⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. 1, s. 299; W. Rakocy, *Faryzeusze*, s. 120.

²²⁷ Por. R. J. Kernaghan, *Mark*, Downers Grove 2007, s. 57.

²²⁸ Por. M. Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts; with an appendix on the Son of Man* by G. Vermes, Oxford 1967, s. 321.

twierdzi, że tytuł „Syn Człowieczy” jest związany z tajemnicą mesjańską²²⁹. R. T. France uważa, że charakterystyczne użycie tytułu „Syna Człowieczego” przez Jezusa wywodzi się z Jego własnego wyboru wyrażenia o jasnym mesjańskim wydźwięku, ale bez gotowej treści nacjonalistycznej, jaką zawierały tytuły „Mesjasz” lub „Syn Dawida”²³⁰. K. Kertelge sądzi, że „Syn Człowieczy” jest tytułem chrystologicznym pochodzącym ze starochrześcijańskiej tradycji, która odnosi się do posłannictwa Jezusa podczas Jego ziemskiej posługi (Mt 10,45; Mt 11,19; Łk 7,34; 19,19), do Jego wezwania do naśladowania (Mt 8,20; Łk 9,58; 6,22) oraz do Jego władzy (Mk 2,8), a widziana jest w świetle śmierci i zmartwychwstania Jezusa²³¹.

Aby udowodnić swój boski autorytet upoważniający Go do odpuszczania grzechów, Jezus nakazał paralitykowi: „wstań, weź swoje nosze i idź do swego domu” (Mk 2,11; Mt 9,6; Łk 5,24). Trzy czasowniki ukazują skuteczność słowa Jezusa: 1. ἔγειρε (wstań) – ἠγέρθη εὐθὺς (powstał natychmiast); 2. ἄρον τὸν κράβαττον (weź matę) – ἄρας τὸν κράβαττον (wziąwszy matę); 3. ὕπαγε (chodź) – ἐξῆλθεν (wyszedł). Czasownik ὑπάγω (chodzić) znajduje się również w innych miejscach Ewangelii, gdzie dotyczy uzdrowienia paralityków (np. J 5,8.9; Dz 3,6.8; 14,10). Fraza ἔμπροσθεν πάντων (wobec wszystkich) uwydatnia publiczność tego wydarzenia. Jezus może odpuszczać grzechy, skoro paralytyk został uzdrowiony przez Jego słowo, gdyż uzdrowienie opiera się na przebaczeniu grzechów²³². Nie chodzi tu tyle o związek między przebaczeniem a uzdrowieniem w życiu jednostki, ile o związek między tymi dwiema rzeczywistościami w autorytatywnej służbie Jezusa²³³. To uzdrowienie stało się dowodem bóstwa Jezusa. Jest to oczywisty i niepodważalny dowód, gdyż został wykonany na oczach uczonych w Piśmie oraz wszystkich obecnych.

²²⁹ Opinia przytoczona w: A. Y. Collins, *Mark*, s. 186.

²³⁰ Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, s. 128.

²³¹ Wypowiedź za: R. Bartnicki, *Pełne mocy działanie Jezusa w Kafarnaum (uzdrowienie paralytyka i władza odpuszczenia grzechów, Mk 2,1–13)*, w: „Słowo Jego płonęło jak pochodnia” (*Syr 48,1*). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, red. P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 44; por. *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, tłum. G. Berny i inni (PSB 9), Warszawa 2004, s. 1164.

²³² Por. J. G. Butler, *Mark*, s. 35; R. Bartnicki, *Pełne mocy działanie Jezusa w Kafarnaum (uzdrowienie paralytyka i władza odpuszczenia grzechów, Mk 2,1–13)*, s. 42.

²³³ Por. T. J. Gedert, *Mark*, Scottdale 2001, s. 62.

Na końcu tego wydarzenia Marek opisuje, że ludzie zdumieni się na ten widok. Czasownik ἐξίστημι (zdumiewać się) ma znaczenie paralelne do reakcji na pierwszy cud Jezusa w egzorcyzmie w Kafarnaum (Mk 1,27). Tutaj wyrażają swoje zdumienie słowami: „Nigdy jeszcze nie widzieliśmy czegoś podobnego” (Mk 2,12). Druga reakcja ludzi to uwielbienie (δοξάζω) Boga z powodu objawienia mocy Bożej w fakcie uzdrowienia paralytyka. Przeciwnicy Jezusa doznali zapewne wstydu z powodu błędnego oskarżenia Go o bluźnierstwo, które zobaczyli w słowach Jezusa: „odpuszczone są twoje grzechy” (Mk 2,5). „Najlepsze dowody są często ignorowane przez serca zatwardziałe w niewierze. A dowody zawsze zawstydzają niewiarę, ale nie zawsze powstrzymują niewiarę”²³⁴, nie zawsze otwierają serce człowieka na działanie Boga.

Jezus rzeczywiście odpuszcza (ἀφίημι) grzechy (ἁμαρτία) paralytkowi, czego dowodem jest jego uzdrowienie z paraliżu. Jezus czyni to, widząc wiarę (πίστις) człowieka chorego i jego towarzyszy, którzy przynieśli go do Jezusa mimo zebranego tłumu. O wielkości ich wiary świadczy niecodzienne rozwiązanie, na które się zdecydowali, spuszczać przez otwór w dachu łożę z paralytykiem przed Jezusa. Ta wiara była warunkiem, motywacją, aby odpuścić grzechy człowiekowi sparaliżowanemu. Bez niej nie doszłoby do tego aktu. Uczeni w Piśmie i faryzeusze gorszą się czynem Jezusa, gdyż odpuszczenie grzechów, podobnie jak cudowne uzdrowienie, jest według nich wyłączną prerogatywą Boga.

5.1.2. Łk 7,36–50

Perykopa Łk 7,36–50 opowiadająca o przebaczeniu grzesznej kobiecie znajduje się w sekcji Łk 7,1–50, która przedstawia Jezusa jako miłosiernego proroka i Mesjasza. Uzdrowiając sługę setnika i wskrzeszając zmarłego młodzieńca (Łk 7,1–17) oraz przebacząc grzesznej kobiecie (Łk 7,36–50), Jezus jawi się jako wielki prorok. Czyny te wskazują również, że jest Mesjaszem, którego Jan zapowiadał. Niestety ani Jan, ani Jezus nie zostali przyjęci przez ówczesne pokolenie Izraelitów, zwłaszcza przez elity narodu (Łk 7,18–35). Interesująca nas perykopa Łk 7,36–50

²³⁴ J. G. Butler, *Mark*, s. 35.

odcina się od tekstu poprzedzającego i następującego zmianą miejsca, osób i tematyki²³⁵. Oto jej tekst.

³⁶ Ἡρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγη μετ' αὐτοῦ, καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη. ³⁷ καὶ ἰδοὺ γυνή ἣτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου, κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου ³⁸ καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασεν καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ.

³⁹ ἰδὼν δὲ ὁ Φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων· οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπή ἢ γυνή ἣτις ἄπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἀμαρτωλός ἐστιν. ⁴⁰ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν. ὁ δὲ διδάσκαλε, εἰπέ, φησίν. ⁴¹ δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανιστῆτινι· ὁ εἷς ὤφειλεν δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πενήκοντα. ⁴² μὴ ἐχόντων αὐτῶν ἀποδοῦναι ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν; ⁴³ ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν· ὑπολαμβάνω ὅτι ὃ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ὀρθῶς ἔκρινας.

⁴⁴ καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα τῷ Σίμωνι ἔφη· βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; εἰσηλθὼν σου εἰς τὴν οἰκίαν, ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξίν αὐτῆς ἐξέμαξεν. ⁴⁵ φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ ἀφ' ἧς εἰσηλθὼν οὐ διέλιπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας. ⁴⁶ ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψεν τοὺς πόδας μου. ⁴⁷ οὗ χάριν λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἀμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολὺ· ὃ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ.

⁴⁸ εἶπεν δὲ αὐτῇ· ἀφέωνταί σου αἱ ἀμαρτίαι. ⁴⁹ καὶ ἤρξαντο οἱ συνανακείμενοι λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ ἀμαρτίας ἀφήσιν; ⁵⁰ εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην.

³⁶ Jeden z faryzeuszów zaprosił Go do siebie na posiłek. Wszedł więc do domu faryzeusza i zajął miejsce za stołem. ³⁷ A oto kobieta, która prowadziła w mieście życie grzeszne, dowiedziawszy się, że jest gościem w domu faryzeusza, przyniosła flakonik alabastrowy olejku, ³⁸ i stanawszy z tyłu u nóg Jego, płacząc, zaczęła łzami oblewać Jego nogi i włosami swej głowy je wycierać. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkim.

³⁹ Widząc to faryzeusz, który Go zaprosił, mówił sam do siebie: „Gdyby On był prorokiem, wiedziałby, co za jedna i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka, że jest grzesznicą”. ⁴⁰ Na to Jezus rzekł do niego: „Szymonie, mam ci coś powiedzieć”. On rzekł: „Powiedz, Nauczycielu!” ⁴¹ „Pewien wierzyciel miał dwóch dłużników. Jeden winien mu był pięćset denarów, a drugi pięćdziesiąt. ⁴² Gdy nie mieli z czego oddać, darował obydwoim. Który więc z nich będzie go bar-

²³⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. 1, s. 369–370; J. R. Edwards, *The Gospel according to Luke* (PNTC), Grand Rapids 2015, s. 225.

dziej miłował?”⁴³ Szymon odpowiedział: „Sądzę, że ten, któremu więcej darował”. On mu rzekł: „Słusznie osądziłeś”.

⁴⁴ Potem zwrócił się do kobiety i rzekł Szymonowi: „Widzisz tę kobietę? Wszedłem do twego domu, a nie podałeś Mi wody do nóg; ona zaś łzami oblała Mi stopy i swymi włosami je otarła. ⁴⁵ Nie dałeś Mi pocałunku; a ona, odkąd wszedłem, nie przestaje całować nóg moich. ⁴⁶ Głowy nie namaściłeś Mi oliwą; ona zaś olejkiem namaściła moje nogi. ⁴⁷ Dlatego powiadam ci: Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała. A ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje”.

⁴⁸ Do niej zaś rzekł: „Twoje grzechy są odpuszczone”. ⁴⁹ Na to współbiedniacy zaczęli mówić sami do siebie: „Któż On jest, że nawet grzechy odpuszcza?”

⁵⁰ On zaś rzekł do kobiety: „Twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju!”

Perykopa Łk 7,36–50 jest pod względem gatunku literackiego sympozjonem. Opisuje konkretną ucztę, która dla Jezusa, honorowego gościa, stanowi dogodną okoliczność, aby przedstawić swoje poglądy, do czego prowokuje Go gospodarz, faryzeusz Szymon, swoim oburzeniem. Opowiadanie zawiera cztery sceny: namaszczenie Jezusa przez grzeszną kobietę (w. 36–38), dialog Jezusa z faryzeuszem z wykorzystaniem przypowieści o dwóch dłużnikach (w. 39–43), rozwiązanie konfliktu w postaci nagany faryzeusza i pochwały kobiety (w. 44–47), zakończenie perykopy trzema sentencjami teologicznymi (w. 48–50)²³⁶.

Pierwsza scena zaczyna się od przybycia Jezusa do domu faryzeusza Szymona, który zaprosił Go na posiłek. Być może chciał w ten sposób nawiązać dobry kontakt z wędrownym Nauczycielem (διδάσκαλος) (w. 40), czegoś dowiedzieć się od Niego i przy tym osłabić Jego negatywne nastawienie do faryzeuszy. Zdaje się być otwarty na Jezusa, ale i wyczulony na Jego słowa i zachowanie²³⁷. Jezus zajął miejsce za stołem, dosłownie położył się (κατακλίνω) na niskiej sofie oparty na lewym łokciu, z głową przy niskim stole i bosymi stopami na zewnątrz. Ta pozycja świadczy o wystawnej uczcie, bo normalnie Izraelici jadal, siedząc na stołkach przy wyższym stole (w. 36).

²³⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. 1, s. 399–400.

²³⁷ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz)*. *Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 177; A. Węgrzyn, *Postawy wobec Jezusa ofiarującego miłość. Analiza narracyjna (Łk 7,36–50)* (Studia Biblica Lublinensia 16), Lublin 2016, s. 135–136.

I oto wchodzi kobieta, bo dom pozostawał otwarty dla przygodnych widzów, która była grzeszna (ἀμαρτωλός) w mieście. Określenie to nasuwa myśl, że może chodzić o prostytutkę. Na Zachodzie od VI w. utożsamiano tę kobietę z cudzołożnicą (J 7,53–8,11), Marią Magdaleną (Łk 8,2) czy nawet z Marią z Betanii (Łk 10,39; 11,1; 12,3). Nie ma jednak podstaw w tekście do takich utożsamień. Podobnie nie można tego wydarzenia łączyć z uczną w Betanii (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; J 12,1–8). Grzechy kobiety miały raczej charakter moralny, skoro Jezus mówi o jej licznych grzechach wymagających odpuszczenia (w. 47), a nie tylko rytualny na skutek nieprzestrzegania przepisów religijnych, np. miała za męża celnika, który wykonywał „nieczysty” zawód. Kobieta przystępuje do stóp Jezusa, zrasza je łzami, wyciera swymi włosami, całuje gorąco (καταφιλέω) i namaszcza olejkami. Gesty te świadczą o jej zamożności i ofiarności. Flakonik alabastrowy (ἀλάβαστρος), a tym bardziej olejek (μύρον) były kosztowne, tym bardziej jeśli to był olejek nardowy (Mk 14,3; J 12,3). Gesty te mogłyby być niemałą prośbą o przebaczenie jej grzechów znanych publicznie, tak że jej miłość stałaby się przyczyną przebaczenia. Z dalszej opowieści wynika jednak, że kobieta raczej dziękuje za przebaczenie, które już otrzymała od Boga przez Jezusa. Teraz wyraża skruchę, wdzięczność, radość, szacunek i miłość względem Niego. Jej wdzięczność jest tak wielka, że kobieta posuwa się do zachowań przekraczających ówczesne zwyczaje. Samo rozpuszczenie włosów wobec obcych mężczyzn było nieprzyzwoite, poufałość wobec Jezusa wydaje się być podszyta erotyką. Jezus akceptuje te wyrazy wdzięczności i miłości (w. 37–38)²³⁸.

Druga scena mówi o wewnętrznym oburzeniu gospodarza na bezwstydną zachowanie kobiety i jego akceptację przez Jezusa oraz o sceptycyzmie faryzeusza co do tożsamości prorockiej Jezusa. Prorok powinien wiedzieć, że ta kobieta jest grzesznikiem, i nie powinien pozwolić się jej dotykać (w. 39). Jezus daje mu po-

²³⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 400–402; J. Nolland, *Luke 1:1–9:20*, s. 353–354; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 689; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 308; W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury* (Biblia – Katecheza – Życie 4.1), Kielce 2011, s. 121–123, 126–127; W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeusza w dziele Łukasowym*, s. 103; D. Białek, *Przebaczenie grzesznicy (Łk 7,36–50)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 121, *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, s. 24; H. Schlier, *ἀλείψω*, w: TDNT, t. 1, s. 229 – 230.

znać, że jest prorokiem, który zna nawet jego myśli i zna też prawdziwy stan kobiety. Czyni to nie wprost, ale przy pomocy przypowieści, zwanej sądowniczą, która będzie argumentem w dialogu z oponentem (w. 40). Przedstawia sytuację wierzyciela, który miał dwóch dłużników, jeden był mu winien (ὀφείλω) pięćset denarów, a drugi pięćdziesiąt. Denar był zapłatą za dzień pracy zwykłego robotnika, ale urzędnicy cesarscy zarabiali nawet 20 denarów dziennie. Gdy dłużnicy nie mieli z czego oddać, wierzyciel darował (χαρίζομαι) im łaskawie długi. I stawia pytanie Szymonowi: „Który więc z nich będzie go bardziej miłował (ἀγαπάω)?” (w. 42). Miłość jest tu synonimem wdzięczności, bo w języku hebrajskim, aramejskim i syryjskim nie ma słów „dziękować”, „wdzięczność”. Faryzeusz osądza zgodnie z narzucającą się logiką, że ten, któremu więcej darował. Jezus czekał na ten osąd, bo usprawiedliwia on zachowanie kobiety i stawia w złym świetle samego faryzeusza. Nie wiedząc o tym, faryzeusz sam siebie osądził – źle zinterpretował zachowanie kobiety i Jezusa i źle postrzega siebie (w. 43)²³⁹.

W trzeciej scenie Jezus aplikuje przypowieść do kobiety i faryzeusza. Potępione przez faryzeusza zachowanie kobiety jest logiczne i zrozumiałe, wypływa z wdzięczności za darowane grzechy. W przeciwieństwie do niej faryzeusz okazuje mało wdzięczności, bo jemu mało darowano. Zapewne czuje się sprawiedliwy przed Bogiem i ludźmi, nie ma za co dziękować. Jezus pokazuje mu, że z jego doskonałością nie jest jednak tak dobrze, jak mu się wydaje. Wyrzuca mu brak uprzejmości i szacunku, które kobieta okazała w sposób tak dosadny, bo nie podał Mu wody do obmycia stóp z drogi, nie dał pocałunku na powitanie i nie namaścił głowy oliwą (w. 44–46). Gesty te nie były obowiązkiem gospodarza, ale wyrażały przyjazne nastawienie i respekt wobec gościa. Jezus nie zatrzymuje się nad grzechami faryzeusza, ale wypomina mu jego postawę dlatego, że niesprawiedliwie ocenił kobietę i Jego samego. Faryzeusz nie odpowiada na zarzuty Jezusa, co świadczy chyba o tym, że

²³⁹ Por. S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, s. 258; W. Pikor, *Przypowieści Jezusa*, s. 123–124; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 402–403; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, wyd. 7 przejrane, Berlin 1966, s. 126–127; J. Nolland, *Luke 1:1–9:20*, s. 355–356; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 310–311; J. B. Green, *The Gospel of Luke*, s. 311; D. Białek, *przebaczenie grzesznicy (Łk 7,36–50)*, s. 119.

argument zawarty w przypowieści spełnił swoją rolę. Pozwolił mu zobaczyć, że mało miłuje i że na tle pogardzanej przez niego kobiety wypada niekorzystnie²⁴⁰.

Jezus wyciąga wniosek z przedstawionego zachowania kobiety: „Dlatego (ὅτι χάρις) powiadam ci: Odpuszczone (ἀφίημι) są jej liczne grzechy (ἁμαρτία), ponieważ (ὅτι) bardzo umiłowała (ἀγαπάω)”. Gesty kobiety będące wyrazem jej wdzięcznej miłości dowodzą, że uzyskała wcześniej przebaczenie od Jezusa. Czasownik jest użyty w perfectum strony biernej ἀφέωνται (zostały i są odpuszczone) w przeciwieństwie do czasu teraźniejszego strony biernej ἀφιένται (są odpuszczone) przy odpuszczeniu grzechów paralitykowi (Mt 9,2; Mk 2,5, choć w Łk 5,20 jest także perfectum ἀφέωνται). Tam grzechy są odpuszczone w momencie wypowiedzania słów przez Jezusa. Tutaj natomiast zostały już odpuszczone wcześniej. Spójnik ὅτι nie ma więc tutaj znaczenia przyczynowego (ponieważ), lecz skutkowe (dlatego). Miłość nie jest przyczyną odpuszczenia grzechów, choć mogłaby też nią być, lecz jego skutkiem. Kobieta miłuje dlatego, że jej grzechy zostały odpuszczone. Jest to zgodne z wymową przypowieści (w. 42–43) i z antytetycznym stwierdzeniem Jezusa, że „ten, komu mało się odpuszcza (ἀφίημι), mało miłuje (ἀγαπάω)” (w. 47). Oba czasowniki są tutaj w czasie teraźniejszym. Można też spójnik ὅτι rozumieć jako przyczynowy, ale nie w odniesieniu do odpuszczenia grzechów, lecz jego ujawnienia (skoro). Skoro kobieta bardzo umiłowała, to dowodzi, że jej grzechy zostały odpuszczone. Strona bierna wskazuje, że to Bóg odpuścił jej grzechy²⁴¹.

W ostatniej scenie Jezus potwierdza kobiecie, że jej grzechy zostały i są odpuszczone (ἀφίημι w perfectum strony biernej), jest wolna od nich (w. 48). Jezus nie odpuszcza jej grzechów, tylko ujawnia to, czego Bóg w niej dokonał, bo jak Bóg

²⁴⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 403–404; W. Pikor, *Przypowieści Jezusa*, s. 124–125, 127; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 690–691; R. H. Stein, *Luke*, s. 237; D. Białek, *przebaczenie grzesznicy (Łk 7,36–50)*, s. 121; K. Ziaja, *Jezus nie odtrąca grzesznicy (Łk 7,36–50)*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. Mateja, R. Pierskała, Opole 2009, s. 219; K. Ziaja, *Dialog Jezusa z faryzeuszem Szymonem (Łk 7,40–43). Analiza syntaktyczna*, SS 12 (2008) s. 113; J. J. Kilgallen, *What Does It Mean to Say That There Are Additions in Luke 7,36–50?*, „Biblica” 86 (2006) nr 4, s. 529; M. Wolniewicz, *Z rozmów o posłudze słowa. Chrystus a grzesznicy w Ewangelii św. Łukasza*, CT 46 (1976), s. 158.

²⁴¹ Por. W. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 442–443; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 404–405; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 313; R. H. Stein, *Luke*, s. 237; J. Nolland, *Luke 1:1–9:20*, s. 338; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 692; W. Pikor, *Przypowieści Jezusa*, s. 124.

zna ludzkie serca. W przypadku paralytyka przypisywał jednak sobie władzę odpuszczania grzechów. Tak rozumieją to też współbiesiadnicy, którzy zdziwieni, może również zgorszeni, pytają między sobą, kim On jest, że nawet grzechy odpuszcza (ἀφίημι w czasie teraźniejszym strony czynnej) (w. 49). Jezus nie zważa na te pytania, tylko podkreśla rolę wiary (πίστις) kobiety w odpuszczeniu grzechów. To ona ją zbawiła, ocaliła (σώζω w perfectum). Wiara polegająca na zwróceniu się do Boga, zaufaniu Mu była przyczyną, a nawet sprawcą jej zbawienia, które zawiera odpuszczenie grzechów (Łk 1,77). Fraza „twoja wiara cię ocaliła” powtarza się przy uzdrowieniach z chorób fizycznych (Mt 9,22; Mk 5,34; 10,52; Łk 8,48; 17,19; 18,42). Tutaj mamy do czynienia z uzdrowieniem duchowym. Dlatego Jezus odsyła kobietę w pokoju (εἰρήνη). Jest wolna od grzechów, może czuć się spokojnie i bezpiecznie wobec Boga i ludzi. Jej reputacja została naprawiona. Odesłanie w pokoju jest też życzeniem Jezusa, aby nic nie zmąciło tego daru Boga, i zobowiązaniem, aby tego daru nie naruszać przez powrót do starych grzechów²⁴².

W Łk 7,36–50 Jezus zapewnia kobietę, że Bóg odpuścił (ἀφίημι) jej liczne grzechy. Skutkiem odpuszczenia grzechów była wielka miłość i wdzięczność kobiety wyrażające się w kosztownych i czułych gestach względem Jezusa. Po tej miłości można było poznać, że kobieta dostała łaski odpuszczenia grzechów. Wielkie znaczenie miała w tym wiara, była nie tylko warunkiem i przyczyną zbawienia, którego aspektem jest odpuszczenie grzechów, ale jego współsprawcą. Ona zbawiła kobietę, umożliwiając działanie Boga w niej.

5.1.3. Dz 10,43

Wypowiedź o odpuszczeniu grzechów dzięki wierze w Jezusa (Dz 10,43) można znaleźć w przemówieniu Piotra w domu rzymskiego setnika Korneliusza (Dz 10,34–43), która jest jego kolejną misyjną mową kerygmatyczną. Wcześniej przemówienia Piotra były bardziej skierowane do Żydów (Dz 2,14–41; 3,11–26; 4,8–12), tym razem jest skierowane do pogan. Ta perykopa znajduje się w dłuższej rela-

²⁴² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 404–408; R. H. Stein, *Luke*, s. 238; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 314; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 224.

cji na temat nawrócenia rzymskiego setnika Korneliusza w Cezarei Nadmorskiej (Dz 10,1–11,18). Ostatnie kerymatyczne przemówienie Piotra (10,34–43) stanowi osobną jednostkę i jest najważniejszą częścią opowiadania o Korneliuszu. Wczesniejsze perykopy (wizja Korneliusza, wizja Piotra, przyjęcie wysłanników w Jafie, spotkanie z Korneliuszem w Cezarei) są tylko przygotowaniem do niego, a następne (przyjęcie Ducha i chrztu, relacja Piotra w Jerozolimie) jego skutkami²⁴³.

Mowa Piotra w domu Korneliusza (Dz 10,34–43) posiada następującą strukturę: 1. Wprowadzenie: Jezus posłany przez Boga jest Panem wszystkich (10,34–36); 2. Kerymat: Jezus napełniony Duchem czynił dobrze w czasie ziemskiego życia (10,37–41); 3. Wniosek: apostołowie świadczą o Jezusie i odpuszczeniu grzechów w Jego imię (10,42–43). Tekst Dz 10,43 kończy mowę Piotra.

τούτω πάντες οἱ προφηῆται μαρτυροῦσιν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν.

Wszyscy prorocy świadczą o tym, że każdy, kto w Niego wierzy, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów.

Na początku przemówienia Piotr podkreśla uniwersalizm Boga. Nie faworyzuje On nikogo, ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi, czyli oddaje Mu cześć i jest Mu posłuszny, i kto czyni sprawiedliwość (w. 34–35). Jest to niezwykle otwarcie na pogan, nieznane dotąd wśród judeochrześcijan, którzy unikali kontaktu z poganami, chociaż zapowiadane choćby w Iz 56,6–7. Bezstronność Boga jest potwierdzona w Starym (Pwt 10,17–18) i Nowym Testamencie (Rz 2,11–12). Lud Boży, zwłaszcza sędziowie powinni również unikać stronniczości (Kpł 19,15; 2 Krn 19,7). Tak postępował Jezus (Łk 20,21) i wierzący w Niego (Jk 2,1–4). Piotr przypomina, że Bóg posłał Izraelowi swoje słowo, głosząc (εὐαγγελίζω) pokój (εἰρήνη) przez Jezusa Chrystusa. Pokój jako dar Boży oznaczający nie tylko brak konfliktów, ale stan dobrobytu, harmonii, bezpieczeństwa jest główną treścią Dobrej Nowiny, synonimem zbawienia, które realizuje się przez Jezusa Mesjasza. Jego mi-

²⁴³ Por. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, s. 357–360; W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 177–200.

sja nie zacieśnia się tylko do Izraela, On jest Panem (κύριος) niosącym pokój i zbawienie wszystkim (w. 36)²⁴⁴.

Następnie Piotr przedstawia kerygmat o Jezusie z Nazaretu, przedstawiając Jego posługę w czasie działalności publicznej. Słuchacze słyszeli już coś o nim, bo Piotr zakłada, że znają (οἶδα) wydarzenia w Galilei i Judei (w. 37). Nawiązuje do Jana, który głosił (κηρύσσω) chrzest z Ducha i ognia, jaki miał przynieść Jezus. Następnie prezentuje Jezusa jako namaszczonego Duchem Świętym (πνεῦμα ἅγιον) i mocą (δύναμις), z którym był Bóg. Dzięki temu mógł przejść przez życie, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich zawładniętych przez diabła. Chodzi tu o uzdrowienia fizyczne i duchowe, łączone zawsze ze złym duchem (w. 38). Apostołowie są świadkami (μάρτυς) wszystkich działań Jezusa w Judei i Jerozolimie, zwłaszcza Jego haniebnej śmierci na drzewie (ξύλον) krzyża i wskrzeszenia (ἐγείρω) z martwych przez Boga, ponieważ Jezus ukazywał im się po zmartwychwstaniu. Piotr nie podaje, kto zgładził (ἀναιρέω) Jezusa, ale podkreśla, że apostołowie jedli i pili z Jezusem zmartwychwstałym. Chce w ten sposób wzmocnić swoje świadectwo, aby przekonać Korneliusza i jego bliskich do zupełnie obcej im idei zmartwychwstania (w. 39–41)²⁴⁵.

Na koniec swej mowy Piotr przypomina o nakazie, jaki apostołowie otrzymali od Chrystusa, aby ogłosili (κηρύσσω) i zaświadczyli (διαμαρτύρομαι) ludowi Izraela, że Bóg ustanowił Go sędzią (κριτής) żywych i umarłych, czyli wszystkich (w. 42). Ta funkcja Chrystusa zmartwychwstałego była zrozumiała dla pogan, dlatego Piotr nie mówi o Chrystusie jako Bogu i Mesjaszu (Dz 2,36). W eschatologicznym Sędzim mamy jednak najpierw Zbawcę, do którego Piotr chciał doprowadzić słuchaczy swoją mową. Ogłasza, że przez (διά z dopełniaczem) imię (ὄνομα) Jezusa każdy człowiek może otrzymać, przyjąć (λαμβάνω) odpuszczenie grzechów (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) (por. Łk 24,47). Jedynym warunkiem zarówno dla Żydów, jak i pogan

²⁴⁴ Por. W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 186–189; C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, t. 2 3:1–14:28, Grand Rapids 2013, s. 1796; W. Foerster, G. von Rad, *εἰρήνη κτλ.*, s. 402–403; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 169; P. Kasiłowski, *Odpuszczenie grzechów (aphesis hamartion) w Dziejach Apostolskich*, s. 230.

²⁴⁵ Por. W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 191–192; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 465–466; C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, t. 1, s. 526–527; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles (PNTC)*, Grand Rapids 2009, s. 338; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 416.

jest wiara (πιστεύω) w Chrystusa. Dla pogan oznacza ona porzucenie bałwochwalstwa i zwrócenie się do Chrystusa, a przez Niego do Boga, słuchanie słowa Bożego, powierzenie się Bogu w Chrystusie. Sama wiara wystarczy, nie muszą przyjmować judaizmu. Piotr potwierdza to zbawcze orędzie odwołaniem się do wszystkich proroków, którzy również świadczyli (μαρτυρέω) o przebaczeniu grzechów (Iz 33,24; 53,11; 55,7) wierzącym w Chrystusa, bo cały Stary Testament mówi o Jezusie (Łk 24,25–27). Imię Jezusa utożsamia się z osobą Jezusa, tak jak imię Jahwe w Starym Testamencie (Wj 34,23; Ez 20,9). Oznacza ono realną i skuteczną obecność samego Jezusa. Stąd apostołowie wzywali imienia Jezusa, aby uleczyć chorych (Dz 3,6; 9,34), wyrzucić złe duchy (Mk 9,38, 16,17; Łk 10,17; Dz 16,18; 19,13) czy dokonać jakiegoś innego cudu (Mt 7,22; Dz 4,30). Imię Jezusa jest jedynym imieniem, w którym można rozpoznać samego Boga i znaleźć zbawienie (Dz 4,12). Wyrażenie „przez imię Jezusa” sugeruje, że przebaczenie grzechów jest aktem Boga, który czyni to ze względu na zasługi Jezusa. Odpuszczenie grzechów jest dostępne wszędzie, bo imieniem można przywoływać osobę w każdym miejscu na świecie (w. 43)²⁴⁶.

Przemówienie Piotra zostaje przerwane przez zstąpienie Ducha Świętego na wszystkich słuchających pogan, którzy zaczęli mówić językami i wielbić Boga. Fakt ten potwierdził, że poganie mają rzeczywiście otwartą drogę do zbawienia. Zdziwiło to wiernych pochodzenia żydowskiego towarzyszących Piotrowi, ale on zarządził chrzest tych pogan w imię Jezusa, bo zobaczył, że mają wystarczającą wiarę, wzbudzoną jego słowem o Jezusie. Wiara i chrzest ściśle się ze sobą łączą (Mk 16,16; Dz 8,37) (w. 44–48). Chrześcijanie jerozolimscy, wysłuchawszy wyjaśnień Piotra na temat wydarzeń w Cezarei, podsumowali je słowami: „A więc i poganom udzielił

²⁴⁶ Por. W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 192–193; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 466; P. Kasiłowski, *Odpuszczenie grzechów (aphesis hamartion) w Dziejach Apostolskich*, s. 230–232; H. Bietenhard, *ὄνομα, ὀνομάζω, ἐπονομάζω, ψευδώνυμος*, s. 278; H. Cazelles, *Imię*, w: STB, s. 324; F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska (PSB 18), Warszawa 2001, s. 286; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz 1 Od chrztu w Jordanie do Przemienienia, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 126–127.

Bóg *laski* nawrócenia (μετάνοια), aby żyli” (Dz 11,18). Wiara, nawrócenie i chrzest prowadzą do odpuszczenia grzechów, do życia²⁴⁷.

Z analizy przemówienia Piotra wynika, że odpuszczenia (ἄφεσις) grzechów (Dz 10,43) wiąże się z krzyżem i zmartwychwstaniem Jezusa. Dokonuje go Bóg przez Jego imię, czyli przez Niego, w Nim. Koniecznym i jedynym warunkiem uzyskania odpuszczenia grzechów zarówno dla Żydów, jak i pogan jest wiara w Chrystusa. W bliskim kontekście mowa jest także o chrzcie i nawróceniu, które łączą się ściśle z wiarą i razem z nią umożliwiają odpuszczenie grzechów.

5.1.4. Dz 13,38

Tekst Dz 13,38 mówiący o odpuszczeniu grzechów znajduje się w długim przemówieniu Pawła w synagodze, w Antiochii Pizydyjskiej (13,16–41) w ramach jego pierwszej podróży misyjnej (Dz 13,1–14,28). Jest to pierwsza mowa Apostoła Narodów, w której integruje historię biblijną z głoszoną Ewangelią. Mowę poprzedza krótki opis drogi misjonarzy z Pafos na Cyprze przez Perge do Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,13–15), natomiast po niej następuje opis reakcji Żydów i innych mieszkańców Antiochii na działalność apostołów (Dz 13,42–52).

Struktura mowy Pawła (Dz 13,16–41) jest podobna do struktury mów Piotra (2,14–36; 10,34–43) i Szczepana (Dz 7,2–53). U Pawła wyznaczają ją potrójny zwrot do słuchaczy (w. 16.26.38) oraz trzy jasne zakresy tematyczne: 1. Era obietnicy (w. 16–25); 2. Kerygmat o Jezusie (w. 26–37); 3. Napomnienie (w. 38–41)²⁴⁸. W tej ostatniej części znajduje się werset dotyczący odpuszczenia grzechów. Cytujemy go razem z wersetem następnym, bo stanowią pewną całość (Dz 13,38–39).

³⁸ γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, [καὶ] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ³⁹ ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται.

²⁴⁷ Por. P. Kasilowski, *Odpuszczenie grzechów (aphesis hamartion) w Dziejach Apostolskich*, s. 232; J. B. Polhill, *Acts* (NAC 26), Nashville 1992, s. 303; C. S. Keener, *Acts*, s. 1808.

²⁴⁸ Por. R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, w: KKK, s. 1220–1222.

³⁸ Niech więc będzie wam wiadomo, bracia, że zwiastuje się wam odpuszczenie grzechów przez Niego: ³⁹ Każdy, kto uwierzy, jest przez Niego usprawiedliwiony ze wszystkich *grzechów*, z których nie mogliście zostać usprawiedliwieni w Prawie Mojżeszowym.

Paweł kieruje swoje słowa do Izraelitów i bojących się Boga, czyli prozelitów (w. 16.26), nazywając ich braćmi (w. 26.38). Najpierw streszcza historię Izraela. Bóg wybrał go na swój lud, wywyższył w Egipcie, a potem z niego uwolnił. Prowadził go cierpliwie przez pustynię i oddał mu w dziedzictwo Kanaan. Dawał im sędziów, a następnie króla Saula, po którym powołał (ἐγείρω) Dawida, człowieka według Jego serca. Zgodnie z obietnicą (ἐπαγγελία) z potomstwa Dawida Bóg wywiódł Jezusa Zbawiciela (σωτήρ). Paweł przywołuje tytuł Chrystusa wyrażający cel Jego misji – zbawienie. Jan Chrzciciel przygotowywał lud na Jego przyjście, głosząc (προκηρύσσω) chrzest, który Jezus miał ustanowić (w. 17–25)²⁴⁹.

W kerygmacie o Jezusie apostoł koncentruje się na zbawieniu (σωτηρία), bo wraz z innymi apostołami otrzymał o nim naukę (λόγος), którą głosi wszystkim. Zbawienie zostało dokonane przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, dlatego Paweł na tych wydarzeniach paschalnych się zatrzymuje. Przypomina, że mieszkańcy Jerozolimy i ich przywódcy nie rozpoznali (ἄγνοέω, por. ἄγνοια – „niewiedza” w Dz 3,17 i οὐκ οἶδα – „nie wiedzieć” w Łk 23,34) Jezusa, potępili Go i zażądali od Piłata, aby Go stracił, mimo że był On niewinny. A potem złożyli Go w grobie. W ten sposób wypełnili wszystko, co było o Nim napisane w Starym Testamencie, zwłaszcza u Proroków, którzy zapowiadali, że Mesjasz będzie cierpieć za grzechy ludzi (Dz 3,18). Mamy tu do czynienia z ironią znaną z dramatów greckich – zabójcy Jezusa realizowali Boży plan zbawienia, nie wiedząc o tym. Bóg jednak wskrzesił (ἐγείρω, ἀνίστημι) Jezusa z martwych, o czym świadczą Jego uczniowie, którym Zmartwychwstały się ukazywał. W ten sposób Bóg spełnił obietnicę (ἐπαγγελία) daną ojcom, zwłaszcza Dawidowi (2 Sm 7,13; Iz 55,3). Jezus nie pozostał w grobie i

²⁴⁹ Por. W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 229–232; L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 230–232; J. B. Polhill, *Acts*, s. 300–302; W. Chrostowski, *Apostoł Paweł w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,14–51) – u początków rozdziału Synagogi i Kościoła*, w: *Wiem, komu zawierzyłem... Radomskie spotkania ze św. Pawłem*, red. J. Kucharski, Radom 2009, s. 147.

nie uległ rozkładowi jak Dawid (Ps 16/15,10), panuje nad całym światem bez końca (Ps 2,7), aby dać wszystkim zbawienie (w. 26–37)²⁵⁰.

Rezultatem (οὖν – „więc”) śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest odpuszczenie grzechów (ἄφεσις ἁμαρτιῶν). Boży plan zbawienia to właśnie ma na celu. Bóg urzeczywistnił go przez swego Syna i obdarza nas przez (διά z dopełniaczem) Niego przebaczeniem. Paweł chce, żeby ta Dobra Nowina dotarła do słuchaczy – mają dostęp do łaski odpuszczenia grzechów. Jest ono równoważne z usprawiedliwieniem (δικαιώω). Było ono niemożliwe przy pomocy Prawa (ἐν νόμῳ) Mojżeszowego, natomiast w Jezusie (ἐν τούτῳ – „w Nim”) jest możliwe usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jedynym warunkiem jest wiara – każdy wierzący (πᾶς ὁ πιστεύων) w Niego jest usprawiedliwiony. Można powiedzieć, że każdy wierzący dostępuje też odpuszczenia wszystkich grzechów (w. 38–39). Wierzyć w Chrystusa znaczy uznawać, że jest On posłany przez Ojca i za nasze grzechy umarł na krzyżu i zmartwychwstał trzeciego dnia, oraz trwać w Jego nauce. W ostatnich słowach Paweł przestrzega słuchaczy przed niewiarą, odrzuceniem orędzia Jezusie, o przebaczeniu i usprawiedliwieniu z grzechów dzięki wierze w Jezusa, bo w przeciwnym razie pójdzie z tym przesłaniem do pogan, a oni zginą. Wykorzystuje do tego tekst Ha 1,5 według *Septuaginty*, gdzie prorok ostrzegał Izrael przed groźbą inwazji Chaldejczyków (Babilończyków), jeśli lud nie odwróci się od niesprawiedliwości (w. 40–41)²⁵¹.

W Dz 13,38 Paweł obwieszcza odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów, które jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i którego dokonuje Bóg przez Jezusa. Jest ono równoważne z usprawiedliwieniem ze wszystkich grzechów w Jezusie.

²⁵⁰ Por. W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 233–237; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 517; B. J. Malina, J. J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, s. 95; F. J. Matera, *Romans* (Paideia), Michigan 2010, s. 29; D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 423; H. Langkammer, *Jezus o swojej śmierci – Paweł o śmierci Jezusowej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 33.

²⁵¹ Por. P. Kasiłowski, *Odpuszczenie grzechów (aphesis hamartion) w Dziejach Apostolskich*, s. 233–236; W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 237–238; C. S. Keener, *Acts*, s. 2074, 2085; J. B. Polhill, *Acts*, s. 304; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 179; *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, s. 889–890; G. Schrenk, *δίκη κτλ.*, w: TDNT, t. 2, s. 202–204.

Jedynym warunkiem, aby zostać usprawiedliwionym, jest wiara w Chrystusa (Dz 13,39). Ona także umożliwia odpuszczenie grzechów.

5.1.5. Dz 26,18

Uzyskanie Bożego przebaczenia przez wiarę w Jezusa (Dz 26,18) potwierdza Paweł w mowie przed królem Herodem Agryppą II w Cezarei, w której broni swojej niewinności przed zarzutami Żydów (Dz 26,2–23). Jest to ostatnia jego obrona (Dz 22,1–21; 24,11–21). Mowa stanowi część sekcji opisującej wystąpienie uwięzionego Pawła przed królem Agryppą (Dz 25,23–26,32). Można w niej wyróżnić pięć części, kierując się m.in. występowaniem partykuł *μὲν οὖν* – „tak więc” (26,4.9) i *ὅθεν* – „stad, dlatego” (26,19): 1. Zagajenie (26,2–3); 2. Gorliwe życie faryzeusza (26,4–8); 3. Prześladowanie chrześcijan (26,9–11); 4. Nawrócenie i misja (26,12–18); 5. Głoszenie Chrystusa (26,19–23)²⁵². Werset mówiący o odpuszczeniu grzechów znajduje się w części czwartej, przytaczamy go razem z werselem następnym, bo stanowią syntaktyczną całość (Dz 26,17–18).

¹⁷ ἐξαιρουμένους σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε

¹⁸ ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτῶν εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληῖρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ.

¹⁷ Obronię cię przed ludem i przed poganami, do których cię posyłam,

¹⁸ abyś otworzył im oczy i odwrócił od ciemności do światła, od władzy szatana do Boga. Aby przez wiarę we Mnie otrzymali odpuszczenie grzechów i dziedzictwo ze świętymi.

Paweł rozpoczyna mowę obronną (*ἀπολογέομαι*) (w. 1.24) na sali posłuchań przed królem Agryppą, jego siostrą Bereniką i towarzyszącymi mu osobami w obecności prokuratora Festusa i jego ludzi zwrotem do króla, aby pozyskać przede wszystkim jego uwagę i życzliwość (w. 2–3). Następnie mówi o swoim ścisłym związku z narodem Izraela, bo żył od młodości pośród niego w Jerozolimie i jako

²⁵² Por. R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1183, 1244; W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 397, 401.

faryzeusz przestrzegał najsurowszych zasad judaizmu (Ga 1,13–14). Jak cały naród pokłada nadzieję w obietnicy (ἐπαγγελία) danej ojcom przez Boga i oczekuje jej wypełnienia, za co jest oskarżany przez Żydów i teraz sądzony przez Rzymian. Tą nadzieją nie jest dla Pawła odrodzenie narodowe, lecz wskrzeszenie (ἐγείρω) umarłych przez Boga (Dz 23,6; 24,15), znane także w Starym Testamencie (Iz 26,19; Oz 6,2; Ez 37,1–14; 2 Mch 7,9–10.14.23.29; Dz 12,1–3). Pierwszym wskrzeszonym jest Jezus, w którym obietnica Boża się spełniła (w. 4–8). Wcześniej Paweł uważał, że należy (δεῖ) występować przeciw imieniu Jezusa, że tego wymaga wola Boża, jak dotąd sądzą Żydzi oskarżający go. Jezus wydawał się bowiem fałszywym prorokiem, naruszającym prawa podane przez Mojżesza. Paweł prześladował więc Jego wyznawców jako odstępców i zdrajców w Jerozolimie i po innych miastach w Izraelu i poza nim. Ścigał ich, głosował za karą śmierci dla nich, przymuszał ich karami (prawdopodobnie chłostą, biczowaniem) do bluźnierstwa przeciw Jezusowi, do odstępstwa od Niego we wszystkich synagogach (w. 9–11)²⁵³.

Wszystko zmieniło się, gdy spotkał Jezusa w drodze do Damaszku, dokąd jechał z upoważnienia i polecenia najwyższych kapłanów, aby pochwycić chrześcijan (Dz 9,1–18; 22,1–21). Jezus objawia mu się w świetle (φῶς) oślepiającym nawet przy śródziemnomorskim słońcu w zenicie (w. 12–13). Światło to jest symbolem bóstwa, poznania, życia, zbawienia. Jednocześnie dochodzi do Pawła głos (φωνή): „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz? Trudno ci wierzgać przeciwko ościeniowi” (w. 14). Druga część wypowiedzi jest przysłowiem, które oznacza, że opór wobec wpływu Boga na przyszłe postępowanie jest bezskuteczny jak opór zwierzęcia popędzanego zaostrzonym kijem. Dalej głos ten wyjaśnia: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (w. 15). Jezus utożsamia się ze swoimi prześladowanymi uczniami. Każe powstać Pawłowi i powołuje go na sługę (ὑπηρέτης) i świadka (μάρτυς) tego, co mu objawi (w. 16). Paweł ma więc jak inni apostołowi doświadczenie żywego Chrystusa, będzie jak oni Jego naocznym świadkiem. Jezus zapewnia go o obronie przed ludem Izraela i poganami, do których go posyła (ἀποστέλλω), aby się nie lękał (Dz 18,9–10), i wskazuje cel jego misji. Ma otwierać ludziom oczy

²⁵³ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s.756; J. B. Polhill, *Acts*, s. 500; J. M. Musielak, *Mowy w Dziejach Apostolskich*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. Pytel (Nie wstydzę się Ewangelii 1), Szczecin 1999, s. 150.

i odwracać (ἐπιστρέφω) ich od ciemności (σκότος) do światła, od władzy szatana do Boga, tak żeby przez wiarę (πίστις) w Jezusa otrzymali (λαμβάνω) odpuszczenie grzechów (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) i dział (κλήρος) wśród świętych (w. 17–18). „Ciemność” symbolizuje niewiedzę, zło, w czym pogrążeni są ludzie będący poza Chrystusem, który przynosi światło, aby w nim żyć. Natomiast „dziedzictwo, dział” oznacza życie wieczne w królestwie Boga. Odpuszczenie grzechów jest początkiem zbawienia, życie wieczne jego wypełnieniem. „Wiarę” trzeba raczej odnieść do bezokolicznika λαβεῖν (aby otrzymali dzięki wierze), a nie do imiesłowu ἡγιασμένοις (uświęconych dzięki wierze). W sumie człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów i dziedzictwo oraz zostaje uświęcony dzięki wierze. Przedtem musi się nawrócić, odejść od zła, szatana i zwrócić się do dobra, Boga²⁵⁴.

Spotkanie z Chrystusem było dla Pawła tak mocnym doświadczeniem, że nie mógł być Mu nieposłuszny. Przyjął Chrystusa i zaraz zaczął ogłaszać najpierw mieszkańcom Damaszku i Jerozolimy, a potem całej Judei i poganom, aby zmieniali myślenie (μετανοέω) i nawracali się (ἐπιστρέφω), spełniając uczynki (ἔργον) godne nawrócenia (μετάνοια). Paweł podkreśla bardzo potrzebę nawrócenia, idąc za wskazaniem Chrystusa pod Damazkiem, aby nawracać ludzi. Ono jest konieczne obok wiary, aby dostąpić odpuszczenia grzechów i udziału w życiu wiecznym. Za to głoszenie Żydzi usiłowali zabić Pawła, ale on dalej świadczy (μαρτύρομαι) wobec wszystkich, głosząc tylko to, co przepowiedzieli Prorocy i Mojżesz, że Mesjasz będzie cierpiał, zmartwychwstanie jako pierwszy i światło (φῶς) będzie głosił Izraelowi i poganom. Apostoł czuje się w pełni zgodny z tekstami Starego Testamentu,

²⁵⁴ Por. J. Munk, *The Acts of the Apostles* (AB 31), Garden City 1967, s. 243; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 664–669; J. B. Polhill, *Acts*, s. 502–504; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 758–760; P. Kasiłowski, *Odpuszczenie grzechów (aphesis hamartion) w Dziejach Apostolskich*, s. 236–242; W. Chrostowski, *Mowa obronna Pawła przed królem Herodem Agryppą II podczas uwięzienia w Cezarei Nadmorskiej (Dz 26,2–23)*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 16), Warszawa 2011, s.129–130; R. Orłowski, *Łukaszczy przekazy o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, Wrocław 2008, s. 183; A. Paciorek, *Wydarzenie pod Damazkiem w świetle nowotestamentowych wypowiedzi*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 2), Warszawa 1999, s. 166; P. Podeszwa, *Memoria scripturarum w opowiadaniu o prorockim powołaniu św. Pawła (Dz 26,12–18)*. SB t. 6 (2012), s. 16; D. Adamczyk, *Przesłanie dotyczące grzechu i nawrócenia w Dziejach Apostolskich*, s. 29.

widzi ich spełnienie w Jezusie (w. 19–23). On znalazł w Nim wszystko (Flp 3,7–12) i głosi Go wszędzie, pragnąc wszystkich do Niego przekonać (Dz 26,29)²⁵⁵.

W Dz 26,18 Jezus zleca Pawłowi, aby nawracał ludzi od szatana do Boga, tak żeby mogli dzięki wierze w Jezusa otrzymać przebaczenie (ἄφεσις) grzechów i udział w życiu wiecznym. Apostoł podejmuje tę misję i wzywa do nawrócenia Żydów i pogan. Jest ono konieczne obok wiary, aby otrzymać przebaczenie Boże. Oznacza ono początek zbawienia, które jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

5.1.6. Rz 3,25

Tekst Rz 3,25 mówiący o odpuszczeniu grzechów należy do perykopy Rz 3,21–26, która rozpoczyna sekcję przedstawiającą usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa (Rz 3,21–4,25). Perykopa uroczyście proklamuje to usprawiedliwienie, następnie wyklucza chlubienie się (3,27–31), a kolejna stawia przykład Abrahama (4,1–25). Perykopa 3,21–26 odcina się wyraźnie od kontekstu poprzedzającego, który mówi o gniewie Bożym wobec Żydów i pogan (1,18–3,20), natomiast ma wspólny temat z perykopami następującymi po niej. W Rz 3,21–26 Paweł omawia sprawiedliwość Bożą pod kątem Prawa (w. 21), uniwersalnego przeznaczenia (w. 22), konieczności (w. 23), natury i darmowego charakteru (w. 24a), sposobu objawienia (w. 24b–25a) i jego ostateczności (w. 25b–26)²⁵⁶. Przytaczamy tekst Rz 3,25–26, który stanowi całość.

²⁵ ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ²⁶ ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

²⁵⁵ Por. W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 406–409; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, s. 692.

²⁵⁶ Por. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1 Introduction and Commentary on Romans I–VIII (ICC), Edinburgh 1987, s. 28–29; J. A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: KKK, s. 1260–1261, 1272–1273; S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 6), Częstochowa 2020, s. 56–59, 233–234, 239.

²⁵ Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej – za dni cierpliwości Bożej – wyrażała się ²⁶ w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i *aby pokazać*, że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa.

Paweł rozpoczyna prezentację usprawiedliwienia od zwrotu *vuvì dé* (teraz zaś), który czasem oznacza logiczny kontrast (Rz 7,17), ale zwykle zaznacza punkt zwrotny w czasie (Rz 15,23). W 3,21 zwrot ten wyraźnie wskazuje na zmianę sytuacji w czasie, w kontraście do tego, co było poprzednio (1,18–3,20), na nowy etap w historii zbawienia, który wykracza poza Prawo. „Prawo” (*νόμος*) oznacza tutaj różne przykazania, które trzeba wypełnić, aby być sprawiedliwym. Sprawiedliwość Boża (*δικαιοσύνη θεοῦ*) ujawniła się poza Prawem, bo nie oznacza tu oddawania każdemu, co mu się należy, choć takie znaczenie sprawiedliwości występuje też u Pawła i w całej Biblii, ale wierność Boga wobec przymierza i danych obietnic. Jest to sprawiedliwość zbawcza, bliska miłości i miłosierdziu, a nie sądu. Charakteryzuje Boga i Jego działanie, ale Bóg przekazuje ją także ludziom, usprawiedliwia ich, czyni sprawiedliwymi. Taka sprawiedliwość jest poświadczona przez Prawo i Proroków, czyli w Starym Testamencie. „Prawo” oznacza tu Pięcioksiąg Mojżesza. Została ujawniona (*φανερόω* w perfectum) najpełniej w zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, objawia się (*ἀποκαλύπτω*) w Ewangelii (Rz 1,17)²⁵⁷.

Paweł doprecyzowuje (powtórzone *δέ*), że sprawiedliwość Boża, usprawiedliwienie ze strony Boga jest dostępne przez (*διὰ* z dopełniaczem) wiarę (*πίστις*) Jezusa Chrystusa (3,22). Wyrażenie „wiara Jezusa” może być rozumiane w sensie: wiara w Jezusa (człowiek jest jej podmiotem), ewentualnie z odcieniem wiara dana człowiekowi przez Jezusa lub wierność Jezusa (On jest jej podmiotem). Kontekst pod-

²⁵⁷ Por. C. G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans* (PNTC), Grand Rapids–Cambridge–Nottingham 2012, s. 179; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38A), Dallas 1998, s. 164; J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33), London 2008, s. 342; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 201–203; R. Bożemska, *List do Rzymian*, tłum. H. Langkammer, Lublin 1999, s. 46–47; S. Witkowski, *Usprawiedliwiająca sprawiedliwość Boga (Rz 3,21–26)*, w: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski (Ad Multos Annos 11), Warszawa 2007, s. 455.

powiada, że chodzi o wiarę w Jezusa²⁵⁸. Dzięki wierze w Niego człowiek może mieć udział w sprawiedliwości Bożej. To jest jedyny warunek i cecha wyróżniająca uczniów Chrystusa spośród innych ludzi. Sprawiedliwość Boża jest przeznaczona dla wszystkich wierzących (πιστεύω). Gdyby rozumieć wyrażenie „wiara Jezusa” w sensie wierności Jezusa, otrzymalibyśmy sens: sprawiedliwość Boża dzięki wierności Chrystusa, Jego posłuszeństwu Ojcu aż do śmierci jest dostępna dla wszystkich wierzących niezależnie od narodowości i stanu. Nie ma bowiem różnicy pomiędzy ludźmi i narodami, pomiędzy Żydami i poganami. Wszyscy bowiem zgrzeszyli (Rz 3,9), nie osiągnęli wyznaczonego celu moralnego (ἀμαρτάνω) i pozbawieni są chwały (δόξα) Bożej (3,23), którą człowiek posiadał przed upadkiem Adama i którą odzyskuje, zbliżając się do Chrystusa (2 Kor 3,18; 4,6). W pełni będzie się nią cieszyć w życiu wiecznym (Rz 8,17–18), gdy stanie się znów nieskażonym obrazem Boga²⁵⁹.

Paweł podkreśla mocno, że wszyscy są usprawiedliwiani (δικαιόω) darmo (δωρεάν), dzięki łasce χάρις Boga (3,24). Usprawiedliwienie jest darem Bożej łaskawości, miłosierdzia, a nie nagrodą czy zapłatą za uczynki nakazane przez Prawo. Nikt nie potrafi wypełnić do końca przykazań Prawa (Dz 15,10; Ga 5,3), a nawet gdyby komuś się to udało, to uczynki te nie są i tak w stanie usprawiedliwić człowieka (Dz 13,39; Rz 3,28; Ga 2,16). Usprawiedliwienie dokonuje się przez (διά z dopełniaczem) odkupienie (ἀπολύτρωσις) w Chrystusie Jezusie. Pojęcie odkupienia wiąże się z wykupem niewolników wojennych czy społecznych na skutek niespłacalnych długów czy przestępstw przez krewnego, przyjaciela, bogatego człowieka (*goel*). W historii Izraela najważniejszym aktem odkupienia ze strony Boga było wyzwolenie z Egiptu (Wj 15,13; Pwt 7,8), dokonane m.in. za pomocą krwi baranka (Wj 12,7.13). Teraz Jezus dokonał odkupienia na rzecz wszystkich ludzi przez swoją krew, oferując im wyzwolenie z grzechu, wolność duchową (1 Kor 1,30; Ef 1,7; Kol 1,14). Człowiek nie może sam siebie wykupić z niewoli grzechu, czyni to darmo

²⁵⁸ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 495–496.

²⁵⁹ J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, s. 166–168; T. R. Schreiner, *Romans* (BECNT 6), Grand Rapids 1998, s. 181; J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 344–345; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2016, s. 417; D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 525; R. N. Longenecker, *Paul Apostle of Liberty*, New York 1964, s. 408–409.

Chrystus Odkupiciel. Wyzwolenie z grzechów jest jednym z aspektów usprawiedliwienia²⁶⁰.

Chrystus jest nie tylko Odkupicielem, ale Bóg zaplanował mu także rolę i okazał ją w procesie prześlągania (3,25). Czasownik $\pi\rho\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\alpha\iota$ ma te dwa znaczenia: okazać i planować. Wydaje się, że oba dochodzą tutaj do głosu. Jezus został zaplanowany i okazany jako $\dot{\iota}\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$. Jako rzeczownik rodzaju nijakiego słowo to oznacza miejsce prześlągania lub środek, narzędzie, ofiarę prześlągania. Jako przymiotnik rodzaju męskiego oznacza tego, który dokonuje prześlągania²⁶¹. Wydaje się, że i tu można odnieść te trzy znaczenia do Jezusa. Prześląganie dokonało się za pomocą krwi Jezusa ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omega}\ \alpha\dot{\iota}\mu\alpha\tau\iota$), za cenę Jego życia (Kpł 17,11.14). Widać tu odniesienie do liturgii Dnia Prześlągania, kiedy arcykapłan wchodził do miejsca najświętszego w namiocie spotkania, a potem w świątyni jerozolimskiej i skrapiał krwią cielca i kozła prześlągalnię ($\eta\kappa\upsilon\beta\eta\tau\alpha\iota$ *kapporet*, $\dot{\iota}\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$) przykrywającą arkę świadectwa dla prześlągania za grzechy swoje i ludu (Kpł 16,1–28; Hbr 9,7). Jezus na krzyżu dokonał prześlągania za wszystkie grzechy, będąc sam arcykapłanem, miejscem i ofiarą prześlągania. Stał się miejscem, kapłanem i narzędziem sprawiedliwości zbawczej, miłosierdzia Boga. Prześląganie dokonane na krzyżu usuwa grzechy, oczyszcza z nich, uśmierza słuszny gniew Boga jako reakcję na grzechy. Wyrażenie „przez wiarę” ($\delta\iota\grave{\alpha}\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$) odnosi się do ludzi, nie do Jezusa. Człowiek musi przez wiarę zaakceptować i przyswoić sobie owoce prześlągania dokonanego przez Jezusa z woli Boga i tylko przez wiarę może uzyskać te owoce²⁶².

Dzieło prześlągania zostało dokonane, aby pokazać, dowieść ($\epsilon\dot{\iota}\varsigma\ / \pi\rho\delta\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\dot{\iota}\xi\iota\nu$) Bożą sprawiedliwość (3,25b–26). Można przyjąć oba te znaczenia rzeczownika $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\dot{\iota}\xi\iota\varsigma$, bo są one dość bliskie sobie. Bóg chciał usunąć grzechy ludzi, oczyścić ich całkowicie. Dotąd można było mówić o sprawiedliwości Bożej w odniesieniu do odpuszczania ($\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\nu$) grzechów ($\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\mu\alpha$) wcześniej po-

²⁶⁰ Por. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 205–208; S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 241–243; S. Witkowski, *Usprawiedliwiająca sprawiedliwość Boga (Rz 3,21–26)*, s. 548–549; F. Büchsel, *λόω κτλ.*, w: TDNT, t. 4, s. 352.

²⁶¹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 297, 536.

²⁶² Por. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 208–211, 214–218; S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 243–244; J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 348–349; C. G. Kruse, *Paul’s Letter to the Romans*, s. 186–187.

pełnionych. Rzeczownik πάρεσις może oznaczać odesłanie, osłabienie, odpuszczenie i pominięcie. Przyjmujemy znaczenie „odpuszczenie”. Bóg w swojej cierpliwości (ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ) odpuszczał grzechy. Teraz, w czasie zbawienia (ἐν τῷ νῦν καιρῷ) dokonanego przez Jezusa jeszcze bardziej ujawnia się Boża sprawiedliwość. Bóg jest sprawiedliwy (δίκαιος) i usprawiedliwia (δικαιῶ) każdego czerpiącego z wiary w Jezusa (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) (Rz 1,17). Wyrażenie „wiara Jezusa” trzeba także tu odnieść do człowieka. Wiara w Jezusa jest konieczna, aby mieć udział w usprawiedliwieniu, odkupieniu, prześląganu, przebaczeniu. Są to cztery sposoby manifestowania się zbawczej sprawiedliwości Boga, Jego łaskowości, cierpliwości i miłosierdzia.

Dzisiaj większość egzegetów rozumie πάρεσις w sensie pomijania. Bóg przechodził ponad grzechami dawniej popełnionymi, przed odkupieniem dokonanym przez Chrystusa, znosił je cierpliwie, nie karał za nie. Teraz je w pełni odpuszcza, usuwa. Taka interpretacja podkreśla zmianę, jaka się dokonała przez dzieło Chrystusa (3,21). Egzegeci ci powołują się m.in. na Rz 2,4, gdzie Paweł upomina ludzi osądających innych, którzy popełniają złe czyny, sami dopuszczając się podobnych, aby nie gardzili bogactwem cierpliwości (ἀνοχῇ) Boga. On nie odpuszcza im grzechów, ale i nie karze, tylko daje czas na nawrócenie. Nie oznacza to jednak, że skruszonym osobom Bóg nie mógł przebaczyć przed dziełem Chrystusa. W Rz 4,1–8 Paweł stwierdzi, że Abraham został usprawiedliwiony, potwierdzając to cytatem z Ps 32/31,1–2 o odpuszczeniu grzechów.

Można więc przyjąć, że w 3,25 πάρεσις oznacza odpuszczenie, które dzięki Chrystusowi stało się pełne. Odpuszczenie znajduje się obok usprawiedliwienia i prześlągania, które domagają się wiary w Jezusa ze strony człowieka. Wynika z tego, że również odpuszczenie grzechów i odkupienie są uwarunkowane wiarą w Jezusa, przez którą człowiek otwiera się na te łaski²⁶³.

²⁶³ Por. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 211–214; S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 244–248; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, s. 432; R. H. Mounce, *Romans* (NAC 27), s. 118; T. R. Schreiner, *Romans*, s. 198; H. Langkammer, *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 1999, s. 53; W. Lee, *Studium krystalizujące Listu do Rzymian*, Warszawa 2001, s. 47; M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, Goleiszów 2009, s. 76–77; S. Bielecki, *Dar usprawiedliwienia i przyjęcie go według Rz 3,21–26*, w: *Słowo Twoje jest Prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stani-*

W Rz 3,25 zbawcza sprawiedliwość Boga ujawnia się w usprawiedliwieniu człowieka, odkupieniu z niewoli grzechu, prześląganiu i przebaczeniu (πάρεσις) grzechów. Dokonało się to wszystko w krzyżu Jezusa Chrystusa. Człowiek przyswaja sobie Bożą sprawiedliwość przez wiarę w Jezusa. Dzięki niej jest usprawiedliwiony i odkupiony, jego grzechy są prześlągane i odpuszczone. Uczynki zgodne z Prawem nie są w stanie mu tego zapewnić.

5.1.7. Rz 4,7

Perykopa Rz 4,1–8, która zawiera interesujący nas werset, rozpoczyna dowód biblijny na przykładzie Abrahama (4,1–25), że Bóg usprawiedliwia człowieka przez wiarę, niezależnie od pełnienia uczynków wymaganych przez Prawo, co odbiera podstawę do chlubienia się (3,27–28). Tym samym Paweł chce też pokazać, że nauka o usprawiedliwieniu przez wiarę nie obala Starego Testamentu, lecz go właściwie ustawia (3,31). Paweł wyjaśnia, że Abraham został usprawiedliwiony dzięki wierze (w. 1–8), jeszcze przed obrzezaniem (w. 9–12), otrzymał dla siebie i swego potomstwa obietnicę dziedzictwa na podstawie usprawiedliwienia z wiary (w. 13–17a), bo uwierzył wbrew nadziei (w. 17b–22) i jest wzorem wiary dla nas (w. 23–25). Ostatni werset 4,25 stanowi konkluzję całej sekcji 1,18–4,25. Perykopa 4,1–8 rozpoczyna się pytaniami w stylu diatryby (w. 1.3) i stanowi rodzaj midraszu do Rdz 15,6 i Ps 32/31,1–2a. Wersety psalmu są zacytowane w Rz 4,7–8, który przytaczamy w całości²⁶⁴.

⁷ μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι
καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι·

⁸ μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.

⁷ Błogosławieni ci, których nieprawości zostały odpuszczone
i których grzechy zostały zakryte.

śława Mędałi CM w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 3), Warszawa 2000, s. 50–58; Z. Kiernikowski, *Dwa oblicza sprawiedliwości Bożej (Rz 3,25n)*, BPTH 3 (2010), s. 66–67; G. Schrenk, *δίκη κτλ.*, s. 203.

²⁶⁴ Por. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 28, 224–225; S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 57, 259–260; J. A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, s. 1276.

⁸ Błogosławiony mąż, któremu Pan nie poczyna grzechu.

Paweł rozpoczyna perykopę pytaniem, jaką sprawiedliwość znalazł Abraham, praojciec Izraelitów według ciała (κατὰ σάρκα) (4,1). Niektórzy łączą wyrażenie „według ciała” z czasownikiem „znaleźć” (εὕρισκω), co daje sens: co znalazł Abraham o ludzkich siłach? Dla Pawła odpowiedź na takie pytanie byłaby oczywista: nic nie znalazł, bo człowiek o własnych siłach niczego ważnego nie osiągnie. Abraham znalazł łaskę (χάρις) u Pana (Rdz 18,3). Odnosi się to do jego sprawiedliwości. Jeśli Abraham zostałby usprawiedliwiony (δικαιώω) na podstawie uczynków (ἔξ ἔργων), miałby powód do chluby (καύχημα) (4,2). W czasach Pawła tak myślano, podkreślając chwałę Abrahama, jego przymierze z Bogiem i zasługi: zachował prawo Najwyższego, obrzezał się, w próbie okazał się wierny, dlatego Bóg obiecał mu liczne potomstwo i wielkie dziedzictwo i usprawiedliwił go (Syr 44,19–21; 1 Mch 2,52; Jk 2,21; *Księga Jubileuszów* 6,19; 21,2; 23,10). Podstawę do takiego myślenia można było znaleźć w Rdz 26,3–5²⁶⁵.

Paweł jednak myśli inaczej. Abraham nie został usprawiedliwiony z uczynków i nie ma powodów do chluby przed Bogiem. Na potwierdzenie swojej tezy cytuje Rdz 15,6 dokładnie według *Septuaginty*, zastępując jedynie spójnik καί spójnikiem δέ: „Uwierzył (πιστεύω) Abraham Bogu i zostało mu to poczytane (λογίζομαι) za sprawiedliwość (δικαιοσύνη)” (4,3.9.22). Tekst grecki oddaje dobrze treść wersji hebrajskiej. Różni się od niej tylko tym, że stawia drugi czasownik w stronie biernej (zostało poczytane), co nie ma znaczenia dla sensu zdania. Czasownik λογίζομαι używany był w księgowości, w znaczeniu przenośnym odnosi się do ludzkiego postępowania (Pwt 24,13; 2 Sm 19,20; 1 Mch 2,52; Ps 106/105,31), dobre i złe uczynki zapisywane były w księgach (Est 6,1; Dn 7,10). Rzeczownik δικαιοσύνη, odno-

²⁶⁵ Por. C. G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, s. 202; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, s. 486; T. R. Schreiner, *Romans*, s. 213–216; F. F. Bruce, *Romans. An Introduction and Commentary* (TNTC 6), Downers Grove 1985, s. 117; R. H. Mounce, *Romans*, s. 122; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, s. 229; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 226–228; A. Kuśmirek, *Abraham w Dziejach Apostolskich*, w: *Dzieje Apostolskie: egzegeza, interpretacja, teologia*, BPTH 1 (2008), s. 184; S. Witkowski, *Usprawiedliwienie Abrahama i jego powszechne ojcostwo w wierze (Rz 4,1–12)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy (1944–2009)*, red. W. Chrostowski (Ad Multos Annos 13), Ząbki 2009, s. 496;

szony dotąd do Boga, jest po raz pierwszy wykorzystany w sensie antropologicznym. Sprawiedliwość zawiera ideę doskonałości w relacji z Bogiem i ludźmi. Cytat z Rdz 15,6 podkreśla mocno, że podstawą usprawiedliwienia Abrahama jest tylko wiara. Polegała ona na tym, że Abraham zawierzył słowu Boga, który obiecał mu potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie w momencie, gdy Abraham zbliżał się do kresu swego życia (Rdz 15,5; Rdz 4,18–21). Bóg obiecał mu potem także kraj Kanaan (Rdz 15,7; 17,8), którego nie posiadał do końca życia. Abraham uwierzył wbrew nadziei i nie zachwiał się w wierze, nie okazał wahania ani niedowierzania (Rz 4,18–21). Był posłuszny słowu Boga, gotowy do postępowania według niego. Usprawiedliwienie Abrahama miało miejsce, zanim jeszcze się obrzezał (Rdz 17,10–14.23–26; Rz 4,10–12) i został poddany próbie (Rdz 22,1–18). Dla Pawła jest on czystym przypadkiem usprawiedliwienia na podstawie samej wiary²⁶⁶.

W 4,4–5 Paweł porównuje ideę usprawiedliwienia z wiary do stosunków w pracy. W przypadku pracującego (ἐργάζομαι) zapłaty (μισθός) nie uważa się (λογίζομαι) za łaskę (χάρις), lecz za należność (ὀφείλημα). Natomiast w przypadku niepracującego, ale wierzącego (πιστεύω) w Tego, który usprawiedliwia (δικαίωω) bezbożnika (ἄσεβής), wiarę (πίστις) uważa się (λογίζομαι) za sprawiedliwość (δικαιοσύνη). Wiara zastępuje pracę, uczynki, a usprawiedliwienie jest łaską, nie zapłatą. Bóg nie jest niczym dłużnikiem, człowiek nie może wymuszać na Nim żadnej łaski. Usprawiedliwianie bezbożnego jest sprzeczne z pojęciami Starego Testamentu (Wj 23,7; Iz 5,23; Pr 15,8; 17,15). Bezbożność oznacza bowiem lekceważenie Prawa i jego przepisów, a więc samego Boga (np. Ps 1,1; Syr 41,8). Bóg zawsze okazywał miłosierdzie i łaskę skruszonym, nie uniewinniając tych, którzy są winni i nie pokutują (Wj 34,6–7). Dla Pawła wszyscy nieusprawiedliwieni przez Boga są mniej lub bardziej bezbożni. Abraham w momencie usprawiedliwienia był już powołany (Rdz 12,1–4), ale potrzebował także usprawiedliwienia. Wcześniej był przybyszem (Rdz 23,4), służył innym bogom (Joz 24,2). Paweł chce w ten sposób podkreślić, że usprawiedliwienie jest łaską i nie wymaga uczynków. Podstawowy uczynek prześlągnięcia wykonał Jezus, a grzesznicy korzystają z niego. Potrzebna jest

²⁶⁶ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 262–263; C. G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 205; J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 373; S. Witkowski, *Usprawiedliwienie Abrahama i jego powszechne ojcostwo w wierze*, s. 497.

z ich strony tylko wiara, przez którą czyn Jezusa staje się ich czynem. Wiara oznacza jednak przejęcie Bożego spojrzenia na swoją kondycję grzesznika i pragnienie jej przewyciężenia²⁶⁷.

Dla potwierdzenia takiego pojęcia usprawiedliwienia Paweł cytuje kolejny tekst ze Starego Testamentu (Ps 32/31,1–2a), łączący się z poprzednim i z kwestią usprawiedliwienia przez czasownik λογίζομαι i motyw usunięcia grzechów. Zgodnie z żydowską zasadą interpretacji trzeba się oprzeć na dwóch świadectwach zawierających identyczne słowa i występujących w dwóch różnych miejscach Pisma Świętego²⁶⁸. Psalm jest przypisany Dawidowi, choć powstał później. Paweł wprowadza cytat, streszczając jego treść i odnosząc do usprawiedliwienia. Chodzi o szczęście (μακαρισμός) człowieka, któremu Bóg przyznaje sprawiedliwość niezależnie od uczynków (4,6).

Apostoł przytacza wiernie tekst za *Septuagintą*, która oddaje dobrze tekst hebrajski, przekładając jedynie trzy terminy hebrajskie oznaczające grzech za pomocą dwóch terminów greckich: ἀνομία (nieprawość) i ἁμαρτία (błąd) (4,7–8). Dla wyrażenia usunięcia grzechów użyte są trzy czasowniki greckie odpowiadające dokładnie trzem czasownikom hebrajskim: ἀφίημι (odpuścić), ἐπικαλύπτω (zakryć) i λογίζομαι (policzyć). Zdaniem psalmisty szczęśliwi (μακάριος) są ci, których grzechy zostały odpuszczone, zakryte i Pan (Jahwe) ich nie policzy. Czasownik ἀφίημι jest najmocniejszy, oddaje hebrajski czasownik נָשַׁח *ns'*, który oznacza „nieść, podnieść, szanować, usunąć, zgładzić, przebaczyć”²⁶⁹. Chodzi zatem o usunięcie grzechów (por. Ps 85/84,3 z ἀφίημι i καλύπτω). Paweł używa tego czasownika w sensie Bożego przebaczenia tylko w tym miejscu. Rzeczownik ἄφεσις w podobnym znaczeniu występuje w Ef 1,7 i Kol 1,14. Zakrycie, niepoliczenie grzechów wydaje się nie do końca je likwidować. Marcin Luter rozumiał dosłownie te czasowniki i sądził, że usprawiedliwienie zakrywa tylko grzechy, przemilcza je. Wydaje się jednak, że te trzy czasowniki wyrażają tę samą treść – grzechy są skutecznie usunięte. Podmiotem od-

²⁶⁷ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 263–264; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, s. 228–230; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 230–231.

²⁶⁸ Por. J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 376.

²⁶⁹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 680–682.

puszczającym grzechy jest Bóg. Jego działanie jest wyrażone w dwóch pierwszych zdaniach przez stronę bierną (ἀφέθησαν, ἐπεκαλύφθησαν), a w trzecim występuje jako Pan (κύριος), który nie poczyta (οὐ μὴ λογίσηται) grzechu. Partykuły przeczące οὐ μὴ z trybem przypuszczającym wyrażają mocną negację. W Ps 32/31,10b znajdujemy myśl bliską Pawłowi, że miłosierdzie (ἔλεος) ogarnia tego, kto ufa (ἐλπίζω) Panu. Paweł nie cytuje jednak Ps 32/312b, który dopowiada, że szczęśliwy jest człowiek, w którym nie kryje się podstęp, ani w. 5, w którym jest mowa o nieukrywaniu grzechów, ale ich wyznaniu poprzedzającym ich odpuszczenie (ἀφίημι). Nie oznacza to, że neguje te aspekty nawrócenia. W kontekście usprawiedliwienia chce tylko mocno podkreślić, że Bóg eliminuje skutecznie grzechy tych, którzy w Niego wierzą, i że jest to akt czystej łaski²⁷⁰.

Paweł uważa, że słowa Ps 32/31,1–2a o odpuszczeniu grzechów odnoszą się także do usprawiedliwienia. Cztery pojęcia stanowią całość: policzyć za sprawiedliwość, odpuścić grzechy, zakryć je, nie policzyć ich. Usunięcie grzechów ma charakter negatywny, usprawiedliwienie bardziej pozytywny. Przebaczenie usuwa grzechy, które wprowadzają człowieka w stan niesprawiedliwości w oczach Boga. Usprawiedliwienie daje udział w sprawiedliwości Boga. Skoro usprawiedliwienie dokonuje się dzięki wierze, to i dla odpuszczenia grzechów trzeba przyjąć ten warunek. Bez wiary zawierającej w sobie gotowość do nawrócenia przebaczenie nie przyniesie owoców w postaci eliminacji grzechu²⁷¹.

Stosując rabiniczne reguły interpretacji Biblii: *gezera szawa* (analogia słowna) i *dabar halamed meinjano* (słowo pouczające przez kontekst), Paweł dowodzi, że usprawiedliwienie przez wiarę potwierdzają Abraham i Dawid, można by powiedzieć Prawo i Prorocy (3,21), skoro Dawid cytowany jest jako prorok (Dz 2,29–31).

²⁷⁰ Por. J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, s. 229–230; L. Morris, *The Epistle to the Romans* (PNTC), Grand Rapids–Leicester 1988, s. 199; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 6.1), Poznań 1978, s. 124; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 1, s. 233; J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 376; W. Foerster, „Lord” in *Later Judaism*, w: TDNT, t. 3, s. 1086–1087.

²⁷¹ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 265–266; J. A. Fitzmyer, *Romans*, s. 376; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, s. 231.

Paweł właściwie ustawia Prawo, interpretując je w odniesieniu do Jezusa i Jego zbawczego dzieła (3,31)²⁷².

W Rz 4,7 Paweł mówi o odpuszczeniu (ἀφίημι) grzechów, ich zakryciu, niepoliczeniu, cytując Ps 32/31,1–2a, w kontekście usprawiedliwienia człowieka na przykładzie Abrahama. Skoro usprawiedliwienie dokonuje się na podstawie wiary, to trzeba przyjąć, że również odpuszczenie grzechów wymaga wiary, w której zawiera się gotowość do nawrócenia.

Podsumowując, pierwszym warunkiem uzyskania odpuszczenia grzechów jest wiara. Jezus odpuszcza (ἀφίημι) grzechy paralitykowi, na dowód czego uzdrawia go też z choroby fizycznej, widząc ogromną wiarę chorego i jego pomocników (Mt 9,1–8 || Mk 2,1–12 || Łk 5,17–26). W Łk 7,36–50 zapewnia kobietę, że Bóg odpuścił (ἀφίημι) jej liczne grzechy. Skutkiem odpuszczenia grzechów była wielka miłość i wdzięczność kobiety. Podstawowe znaczenie miała w tym wiara, była nie tylko warunkiem i przyczyną zbawienia, którego aspektem jest odpuszczenie grzechów, ale jego współsprawcą. Od wiary uzależnia również odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów Piotr w Dz 10,43. Wiąże się ono z krzyżem i zmartwychwstaniem Jezusa, dokonuje go Bóg przez Jego imię. Koniecznym i jedynym warunkiem uzyskania odpuszczenia grzechów zarówno dla Żydów, jak i pogan jest wiara w Chrystusa. W bliskim kontekście mowa jest także o chrzcie i nawróceniu, które łączą się ściśle z wiarą. W Dz 13,38 Paweł obwieszcza odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów, które jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i którego dokonuje Bóg przez Jezusa. Jest ono równoważne z usprawiedliwieniem ze wszystkich grzechów w Jezusie. Jedynym warunkiem, aby zostać usprawiedliwionym, jest wiara w Chrystusa. Ona także umożliwia odpuszczenie grzechów. W Dz 26,18 Jezus poleca Pawłowi nawracać ludzi od szatana do Boga, tak żeby mogli dzięki wierze w Jezusa otrzymać przebaczenie (ἄφεσις) grzechów i udział w życiu wiecznym. Nawrócenie i wiara są konieczne, aby otrzymać przebaczenie Boże, które oznacza początek zbawienia i jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W Rz 3,25 zbawcza sprawiedliwość Boga ujawnia się w usprawiedliwieniu człowieka, odkupieniu z niewoli grzechu, przeblą-

²⁷² Por. S. W. Hahn, *List do Rzymian*, tłum. a. Gomola (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2021, s. 78–79; S. Stasiak, *List do Rzymian*, s. 265.

ganiu i przebaczeniu (πάρεσις) grzechów. Dokonało się to wszystko w krzyżu Jezusa Chrystusa. Człowiek jest usprawiedliwiony przez wiarę w Jezusa, a więc także dzięki niej jest odkupiony, a jego grzechy są przebłagane i odpuszczone. W Rz 4,7 Paweł mówi o odpuszczeniu (ἀφίημι) grzechów, ich zakryciu, niepoliczeniu, cytując Ps 32/31,1–2a, w kontekście usprawiedliwienia człowieka na przykładzie Abrahama. Skoro usprawiedliwienie dokonuje się na podstawie wiary, to trzeba przyjąć, że również odpuszczenie grzechów wymaga wiary, w której zawiera się gotowość do nawrócenia.

5.2. Modlitwa, namaszczenie i wyznanie grzechów

Kolejnymi warunkami przebaczenia grzechów są modlitwa, namaszczenie olejem i wyznanie grzechów. Widać tę zależność w Jk 5,15 oraz 1 J 1,9.

5.2.1. Jk 5,15

W krótkim tekście Jk 5,14–16 zarysowany jest związek pomiędzy modlitwą, namaszczeniem i wyznaniem grzechów a ich odpuszczeniem²⁷³. Wersety te są częścią perykopy Jk 5,13–18, która jest umieszczona w szerszym kontekście, zawierającym przestrogi i wskazania praktyczne (Jk 5,12–20)²⁷⁴. Perykopa 5,13–18 jest jednostką, która posiada swój temat wiodący – modlitwa błagalna i wstawiennicza. Wydaje się, że nie ma ona bliższego tematycznego związku z poprzednią perykopą, która dotyczy przysięg (w. 12), ani z perykopą, która następuje po niej, gdyż jej tematem jest nawrócenie błądzących (w. 19–20).

Strukturę perykopy Jk 5,13–18 można przedstawić w ten sposób: Jakub zachęca czytelników, aby się modlić w trzech ważnych momentach: w czasie nieszczęścia, kiedy są radośni i gdy zachorują (w. 13–14a); podaje potrójną rolę kapłanów Kościoła wobec chorych: mają z wiarą modlić się za nich, namaścić ich olejem i

²⁷³ Por. K. Wu, *Warunki odpuszczenia grzechów ze strony Boga*, s. 299–305.

²⁷⁴ Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 16), Częstochowa 2011, s. 48, 276.

wzywać imienia Pana w celu uzdrowienia ciała i odpuszczenia grzechów (w. 14b–15); zachęca, aby wzajemnie wyznawać sobie grzechy i modlić się jeden za drugiego (w. 15–16); podaje przykład modlitwy proroka Eliasza (w. 17–18). Przytoczmy Jk 5,14–16, który dotyczy wprost tematu pracy.

¹⁴ ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν ἀλείψαντες [αὐτὸν] ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. ¹⁵ καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ἢ πεποηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. ¹⁶ ἔξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων ὅπως ἰαθῆτε. Πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.

¹⁴ Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. ¹⁵ A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone. ¹⁶ Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie. Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego.

W pierwszym akapicie (Jk 5,13–14a) perykopy występuje potrójna seria krótkich pytań i odpowiedzi, z których każda zawiera zaimek nieokreślony τις (ktoś). Można w nich też widzieć zamaskowane warunki²⁷⁵. Takie krótkie zdania z pytaniami i odpowiedziami uważano za charakterystyczne dla diatryby (por. 1 Kor 7,18.21)²⁷⁶. W tym kontekście można rozumieć τις jako zaimek uogólniający „każdy”. Ponieważ w całym tym akapicie Jakub używa liczby pojedynczej, wyraźnie zamierza traktować go jako uniwersalny przykład i instrukcję.

Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω (Ktoś z was cierpi? Niech się modli!). Pierwsza zachęta Jakuba dotyczy modlitwy w nieszczęściu. *Septuaginta* tłumaczy pokrewny rzeczownik κακοπάθεια raczej jako „kłopot” lub „trudność” (2 Mch 2,26–27; 4 Mch 9,8; MI 1,13). Czasownik κακοπαθέω występuje jeszcze w 2 Tm 2,9, który mówi o udziale Pawła w cierpieniu Jezusa, oraz w 2 Tm 4,5, który dotyczy cier-

²⁷⁵ Por. L. T. Johnson, *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37A), New York 1995, s. 328.

²⁷⁶ Por. Philo, *On Joseph* 144, w: Philo, *The Works complete and unabridged*, New updated edition, tłum. C. D. Yonge, Peabody 1997, s. 447; J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (ICC), Norwich 1991, s. 303; P. J. Hartin, *James* (SPS 14), Collegeville 2003, s. 265.

pliwego znoszenia trudów, aby wykonać dzieło ewangelizacji. Tutaj wydaje się, że czasownik występuje w odniesieniu do rzeczownika κακοπαθία (cierpienie, wytrwałość w cierpieniu) w Jk 5,10. Cierpienie w Liście Jakuba nie jest chorobą fizyczną, ale raczej trudnościami i nieszczęściami życia²⁷⁷. Czasownik προσεύχομαι (modlić się) pojawia się tutaj po raz pierwszy i powtarza się w następnych wersach (Jk 5,14.16 εὔχομαι.17.18). Aspektem modlitwy jest błaganie, co jest najczęściej widoczne w *Septuagincie* (np. Rdz 20,7.17; Wj 10,17; Sdz 13,8; 1 Sm 1,10; 2,1; Ps 5,3; 31/30,6; 108/107,4), podobnie jak w Nowym Testamencie (zob. Mt 5,44; 6,5–6; 24,20; Łk 18,1; 22,40; Rz 8,26; Flp 1,9; Kol 1,3; 2 Tes 1,11), w tym w Jk 5,13–14.16–18 (por. także αἰτέω – „prosić” w Jk 1,5; 4,3). Modlitwa prośby w życiu chrześcijańskim jest najbardziej popularna ze wszystkich form modlitwy, bazuje na miłości Boga²⁷⁸. Jakub nie określa dokładnie celu modlitwy, ale cierpienie w 5,13 sugeruje nie tyle niepokojącą sytuację jako taką, ile duchowe obciążenie, które ona niesie, stąd modlitwa bardziej zmierza do uzyskania siły do zniesienia ich i do wytrwałości niż do usunięcia złej sytuacji²⁷⁹.

Druga sytuacja, w której również trzeba się modlić, wyrażona jest słowami: εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω (Jest ktoś dobrej myśli? Niech śpiewa!). Czasownik εὐθυμέω jest klasyczny, nie występuje w *Septuagincie* (przymiotnik εὐθυμος – „będący dobrej myśli” znajdujemy jedynie w 2 Mch 11,6), w Nowym Testamencie pojawia się tylko w Dz 27,22.25 ze znaczeniem „podtrzymywać odwagę”. Kontekst Listu Jakuba naprowadza na znaczenie „być radosnym” niezależnie od okoliczności zewnętrznych. Chodzi o radość i pokój serca, wewnętrzne zadowolenie. L. T. Johnson²⁸⁰ uważa, że byłoby lepiej tłumaczyć ten czasownik jako „czuć się dobrze”. Czasownik ψάλλω oznacza w *Septuagincie* śpiewanie Panu psalmu na harfie dziesięciostunnej (Ps 33/32,2; por. 1 Sm 16,16–23; Sdz 5,3; Ps 7,18; 9,3; 17/16,50; 18/17,49; 32/31,2; 104/103,2 itd.). W Nowym Testamencie śpiewanie Bogu i Jego imieniu, także w du-

²⁷⁷ Por. P. J. Hartin, *James*, s. 265.

²⁷⁸ Por. M. Rosik, M. S. Wróbel, H. Langkammer, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia Nowy Testament 5), Poznań 2015, s. 31.

²⁷⁹ Por. W. Michaelis, *πάσχω κτλ.*, w: TDNT, t. 5, s. 937.

²⁸⁰ Por. L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 328.

chu i w umyśle, wiele razy występuje w Listach Pawła (1 Kor 14,15; Rz 15,9; Ef 5,19; Kol 3,16). Śpiewanie Bogu było charakterystyczną cechą Kościoła pierwotnego²⁸¹. Tutaj Jakub zdaje się wzywać do modlitwy nie tylko w sytuacji utrapienia, lecz w każdej okoliczności życia.

Trzecia sytuacja, która wymaga modlitwy, to czas choroby: ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν (Ktoś z was jest chory?). Czasownik ἀσθενέω (chorować) w Nowym Testamencie może wyrażać ogólne samopoczucie: „doświadczać jakiejś osobistej niezdolności lub ograniczenia, być słabym” (np. Rz 4,19), w sensie moralnym i religijnym (1 Kor 8,7.11–12), występować w całościowym określeniu człowieka, np. „słabsza płeć” (1 P 3,7), jak również w sensie choroby fizycznej (Mt 10,8; 25,36; Łk 9,2; J 4,46; 5,3; 11,1–3; Dz 9,37; Flp 2,26). W naszym kontekście czasownik ten może mieć podobne znaczenia, ale szczególnie dotyczy cierpienia związanego z fizyczną chorobą²⁸². Niektórzy uważają, że ta choroba nie jest chwilową niemocą, lecz stanem krytycznym, raczej bliskim śmierci²⁸³. W takiej sytuacji dla Jakuba nie wystarczy sama modlitwa chorego, ale trzeba przywołać kapłanów (πρεσβύτερος – „prezbiter, starszy”). W *Septuagincie* termin ten odnosi się do lokalnych członków rady miejskiej (Joz 20,4; Rt 4,2; Jdt 8,10; 10,6). W Starym Testamencie znajdujemy określenia „starsi ludu” lub „starsi Izraela”, które korzeniami sięgają powołania przez Mojżesza siedemdziesięciu mężów mających mu pomóc w rządzeniu ludem (Lb 11,24–25; Wj 19,7; 24,1; por. Kpł 4,15; Lb 11,16; 16,25; Pwt 31,9; Joz 9, 2; Sdz 21,16; 1 Sm 4: 3; 2 Sm 17,4). W Nowym Testamencie termin ten oznacza prezbiterów jako przywódców wspólnot chrześcijańskich (najstarsze teksty to Dz 14,23; 20,17–38; por. 11,30; 14,23; 15,2.23; 16,4; 1 Tm 5,1.2.17.19; Tt 1,5) oraz członków rady żydowskiej (Mt 15,2; 26,3; Łk 22,52; Dz 4,5; 6,12; 23,14; 25,15)²⁸⁴. Starsi pełnili rolę

²⁸¹ Por. W. Barclay, *List św. Jakuba*, Warszawa 1980, s. 169–170.

²⁸² Por. G. Stählin, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἄσθενημα, w: TDNT, t. 1, s. 491–493.

²⁸³ Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 505.

²⁸⁴ Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 1997, 11,83 s. 489; 12,406 s. 555.

przywódców społeczności w różnych grupach organizacyjnych społecznego świata judaizmu²⁸⁵.

Przywołanie prezbiterów do chorego przynosiło poczucie pewnego bezpieczeństwa dzięki ich modlitwie i namaszczeniu w imieniu Pana. W poszczególnych Kościołach funkcję tę sprawowali „starsi” wykonujący czynności kapłańskie w ścisłej łączności z apostołami (np. Dz 21,18; 1 Tm 4,14; 5,17; Tt 1,5). Modlili się pełni wiary do Boga nad chorymi. Jedną z form modlitwy prośby było wstawiennictwo, do którego Jakub zachęca dwukrotnie (w. 14 i 16). Ważnym aktem było jednoczesne namaszczenie oliwą. Oliwa była używana do różnych namaszczeń: kosmetycznych (Rt 3,3; 2 Sm 12,20; Ps 22/21,5), a także religijnych do konsekracji kapłanów, władców albo rzeczy, co wyrażało ich poświęcenie dla Boga (Wj 40,15; Kpł 2,1; 14,17; Lb 3,3)²⁸⁶. Oliwa posiadała wiele funkcji: oczyszczenie, zmniejszenie bólu (Łk 10,34), leczenie (Iz 1,6; Jr 8,21–22). Stosowano ją w Kościele jako metaforę uzdrawiającej działalności nadprzyrodzonej Boga (Mk 6,13). W Kościele greckim namaszczenie (ιδχέλαιον) zachowało częściowo swój pierwotny cel jako proces terapeutyczny i jest udzielane chorym, gdy wciąż istnieje nadzieja na wyzdrowienie²⁸⁷. Jakub używa czasownika ἀλείφω („namaścić”) w standardowym znaczeniu, ale również sugeruje, że namaszczenie olejem jest symboliczne²⁸⁸. Zachęca, aby w imieniu Pana namaścić chorych (w. 14), podobnie jak w *Dziejach Apostolskich* ludzie byli chrzczeni „w imię Jezusa Chrystusa” (2,38; 8,16; 10,48), a chorzy uzdrawiani „w imię Jezusa” (3,6; 4,10). Także tutaj przy namaszczeniu chorych wzywa się imienia Jezusa Chrystusa, co stanowi prośbę do Boga, aby udzielił chorym swego błogosławieństwa, mocy zbawienia, i wyraża pewność, że Bóg jest źródłem wszelkiego uzdrowienia. Odniesienie do Pana jest tutaj podobne jak w Jk 2,7, gdzie mówi się o „zaszczytnym imieniu, które wypowiedziano nad wami”²⁸⁹.

W Jk 5,15 autor zapewnia o mocy modlitwy wiary dla uzdrowienia chorych. Rzeczownik εὐχή (modlitwa) w pewnych kontekstach może oznaczać „przysięgę,

²⁸⁵ Por. G. Bornkamm, *πρέσβυς κτλ.*, w: TDNT, t. 6, s. 666.

²⁸⁶ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 545.

²⁸⁷ Por. J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, s. 307.

²⁸⁸ Por. H. Bietenhard, *ὄνομα, ὀνομάζω, ἐπονομάζω, ψευδώνυμος*, s. 277–278.

²⁸⁹ Por. P. J. Hartin, *James*, s. 268.

ślub”²⁹⁰ (Dz 18,18; 21,23; por. Rdz 28,20 LXX; 31,13; Lb 6,2; Pwt 12,6; Ps 49/48,14). Zwrot ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως określa modlitwę wypowiedzaną w wierze lub modlitwę płynącą z wiary. Moc takiej modlitwy połączonej z wiarą zbawia (σώζω) w sensie fizycznym i religijnym. Zwrot ten przypomina wypowiedź: „twoja wiara cię uratowała” w związku z uzdrowieniami Jezusa (Mk 5,34; 10,52; Mt 9,22)²⁹¹. Modlitwa ocala chorych, przywracając ich do pełnego zdrowia w obecnym życiu (w. 15a), a także w wymiarze ostatecznego odkupienia (por. Jk 1,21; 2,14; 4,12). Zdanie ὁ κύριος ἐγερεῖ αὐτόν (Pan go podniesie) wskazuje, że uzdrowienie nie ma charakteru magicznego, lecz że to Jezus uzdrawia chorego przez pełną wiary modlitwę prezbiterów. Zdanie to zawiera podwójne znaczenie. Z jednej strony łączy naszą perykopę z relacjami Ewangelii o uzdrowieniach Jezusa, w których ta fraza występuje często. Także Piotr w imię Jezusa Chrystusa uzdrowił (podniósł) chorego (Dz 3,1–10). Z drugiej strony zwrot „Pan podniesie” przypomina zmartwychwstanie Jezusa, który ma moc udzielić zarówno fizycznego, jak i duchowego uzdrowienia (por. Mt 9,5–7; Mk 1,31; 2,9–12; 9,27). Interpretuje się je jako uzdrowienie fizyczne, wzmocnienie umysłu lub zbawienie eschatologiczne²⁹².

Κὰν ἀμαρτίας ἢ πεποηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ (a jeśliby popełnił grzechy, zostanie mu odpuszczone) (w. 15). Jakub używa okresu warunkowego ewentualnego (κὰν – „i jeśliby”). Grzechy popełnione w przeszłości, dopóki nie zostaną odpuszczone, nadal wpływają na osobę sprawcy (imiesłów perfectum πεποηκώς – „ten, który uczynił”), choćby w postaci wpływu na jego samopoczucie i zdrowie. Czasownik ἀφεθήσεται (zostanie odpuszczone) jest w czasie przyszłym strony biernej, podobnie jak w ustach Jezusa, i zapowiada odpuszczenie grzechów (por. Mt 12,32; Łk 12,10). Jakub przedstawia odpuszczenie grzechów jako bezpośredni skutek modlitwy wiary, chociaż również wspomniane wcześniej namaszczenie olejem w imię Pana odegrało w tym swoją rolę²⁹³. W tradycji hebrajskiej choroba jest łączona z grzechem, najjaśniejszą ilustracją tego można znaleźć w Pwt 28,58–62. W niniejszym przypadku Jakub nie mówi wprost, że grzech powoduje chorobę, a nawet zda-

²⁹⁰ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 247.

²⁹¹ Por. L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 331.

²⁹² Por. R. Riesner, *James* (Oxford Bible Commentary 76), Oxford 2001, s. 732.

²⁹³ Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba*, s. 289–290.

je się rozdzielać te dwie rzeczywistości. Zajmuje się najpierw chorobą, a potem do-
 rzuca kwestię grzechu, który może mieć miejsce, ale nie musi. Nie jest tutaj złączo-
 ny nierozdzielnie z chorobą. Tekst jednak nie wypowiada się szerzej na temat
 związku choroby i grzechu. Możliwość takiego związku pozostaje otwarta²⁹⁴. Na
 pewno odpuszczenie grzechów wpływa pozytywnie na zdrowie człowieka. Odpusz-
 czenie grzechów jest zawsze dostępne dla człowieka, jeśli przyłącza się do modlitwy
 z wiarą prezbiterów i przyjmuje z ich rąk namaszczenie olejem w imię Pana. Nato-
 miast odzyskanie zdrowia fizycznego nie jest zawsze zagwarantowane. To do Pana
 należy podniesienie chorego, jeśli taka jest Jego wola²⁹⁵.

W wersecie Jk 5,16 Jakub zachęca członków wspólnoty do wzajemnego wy-
 znawania sobie grzechów i modlitwy jeden za drugiego, aby odzyskali zdrowie.
 Użyty spójnik οὕτως (dlatego / tak więc) wskazuje, że kolejne stwierdzenia będą wy-
 nikały i kontynuowały poprzednie wypowiedzi. Koncepcja wyznawania sobie grze-
 chów znajduje się często w Biblii Hebrajskiej, obejmując zarówno wyznanie indy-
 widualne (Ps 32/31,5; por. Kpł 5,5; Lb 5,7; Ps 51/50,3–5; Hi 33,27–28), jak i wspól-
 notowe (Kpł 16,21; por. Dn 9,4–10; Tb 3,1–6). Tradycja wyznawania grzechów na-
 dal znajduje odzwierciedlenie w pierwotnym Kościele²⁹⁶. W tym samym duchu No-
 wy Testament ukazuje praktykę wyznawania grzechów (Mt 3,6; Mk 1,5; Dz 19,18,
 gdzie użyty jest czasownik ἐξομολογεῖσθε – „wyznawajcie”, podczas gdy w 1 J 1,9
 mamy czasownik ὁμολογῶμεν – „wyznajemy”). Ten ostatni czasownik w *Septua-
 gincie* odnosi się do wyznawania grzechów tylko jeden raz (Syr 4,26). W Jk 5,16
 wyznawanie grzechów, być może nawet publiczne, można odnieść do wcześniej
 wspomnianych prezbiterów i widzieć tutaj zaczątki sakramentu pokuty²⁹⁷.

Celem (spójnik celowy ὅπως – „aby”) wzajemnej modlitwy i wyznania grze-
 chów jest odzyskanie zdrowia. Czasownik ἰάομαι (uzdrowić) występuje m.in. w Iz
 53,6, a ponad 20 razy w Nowym Testamencie, gdzie może oznaczać uzdrowienie z

²⁹⁴ Por. P. J. Hartin, *James*, s. 269; R. P. Martin, *James* (WBC 48), Grand Rapids 1988, s. 274.

²⁹⁵ Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba*, s. 289.

²⁹⁶ Por. *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)* 4,14, Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Ko-
 ryncie* 51,3, *List Barnaby* 19,12, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świ-
 derkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, wyd. 2 uzupełnione i poprawione, Kraków
 1998, s. 35, 74, 198; T. W. Leahy, *List świętego Jakuba*, w: KKK, s. 1502.

²⁹⁷ Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba*, s. 290.

choroby fizycznej (Łk 14,4), a także psychicznej, duchowej i z grzechu (Mt 13,15; Hbr 12,13; por. Pwt 30,3; Jr 3,22). W Jk 5,16 trzeba widzieć oba znaczenia. Wyznawanie grzechów i modlitwa wspólnoty prowadzą do uzdrowienia także ducha, czyli odpuszczenie grzechów. Wyznanie grzechów jest więc także warunkiem przebaczenia ze strony Boga. Werset Jk 5,16 podkreśla bardzo siłę modlitwy wszystkich członków wspólnoty dla uzyskania uzdrowienia, nie tylko kapłanów jak w 1,14. We frazie *πολὴ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη* (wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego) ponownie uwydatnia niezwykle moc modlitwy wstawienniczej za chorych i grzeszników pojedynczej osoby. W Starym Testamencie znajduje się wiele przykładów skutecznej modlitwy: Abrahama (Rdz 18,22–32), Mojżesza (Lb 14,13–19), Dawida (1 Krn 21,17–18), Salomona (1 Krl 8,22–53). Autor Księgi Przysłów pisze z przekonaniem, że Bóg chętnie wysłuchuje modlitwy ludzi prawych (Prz 15,29). Podobnie czytamy w Ewangelii Jana 9,31, że Bóg wysłuchuje każdego, kto jest czcicielem Boga i pełni Jego wolę²⁹⁸.

Przymiotnik *δικαίος* (sprawiedliwy) w Starym Testamencie odnosi się do tych, którzy zwrócili się do Jahwe (zob. Ps 1,5–6; 2,12; 7,9; 32/31,1; 33/32,16; 36/35,39; 96/95,12; 145/144,8; Prz 4,18; 10,6.16; 12,3; Mdr 2,18; 3,1; Syr 35,6). W Nowym Testamencie dotyczy niektórych członków społeczności, którzy zachowują wszystkie prawa i wypełniają wolę Bożą (np. Mt 10,41)²⁹⁹. Tutaj znaczenie terminu można nieco doprecyzować na podstawie wersetu Jk 5,6, gdzie sprawiedliwy jest także ubogim. W naszym kontekście wydaje się nim być przede wszystkim prezbiter modlący się w czasie namaszczenia i spowiadania³⁰⁰.

Ostatnie dwa wersety (Jk 5,17–18) omawianej perykopy podają przykład skuteczności modlitwy proroka Eliasza w związku z deszczem (1 Krl 17,1; 18,42–45). Czas trwania suszy „przez trzy lata i sześć miesięcy” został przypomniany w słowach Jezusa (Łk 4,25; por. 1 Krl 18,1). Legenda rabiniczna nadała Eliaszowi tytuł „klucza deszczu”. Późniejsza tradycja żydowska przedstawia go jako osobę, której reputacja odnośnie do modlitwy była powszechna (Syr 48,1–11; apokryficzna

²⁹⁸ Por. J. Kozyra, *List świętego Jakuba*, s. 292–294; R. P. Martin, *James*, s. 276.

²⁹⁹ Por. G. Schrenk, *δίκη κτλ.*, s. 190–191.

³⁰⁰ Por. L. T. Johnson, *The Letter of James*, s. 334.

4 Księga Ezdrasza 7,109³⁰¹). Jakub nie wybrał kogoś innego, aby był wzorem dla swej wspólnoty chrześcijańskiej, ale właśnie Eliasza, ponieważ „był on człowiekiem o tej samej naturze co nasza” (Ηλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθής ἡμῖν) (w. 17a). Przymiotnik ὁμοιοπαθής oznacza „mający podobne doznania, uczucia”³⁰². W Dziejach Apostolskich oznacza ludzi „o podobnej naturze” (14,15). P. J. Hartin³⁰³ wymienił trzy rzeczy, które są podobne pomiędzy sytuacją życia czytelników Jakuba a życiem Eliasza. Po pierwsze, to samo człowieczeństwo, które łączy Eliasza i wspólnotę Jakuba, określa Eliasza nie jako niebiańską postać poza ich zasięgiem, ale jako kogoś takiego jak oni. Po drugie, Eliaz jest przedstawiany jako mąż modlitwy, co oznacza, że członkowie wspólnoty Jakuba mogą być ludźmi modlitwy w podobny sposób. Po trzecie, w greckim słowie ὁμοιοπαθής znajduje się aspekt cierpienia – więź wspólnej walki i cierpienia leży między nimi. Podkreśla się człowieczeństwo Eliasza, aby pokazać członkom wspólnoty możliwości, jakie są dostępne dla nich na modlitwie.

W Jk 5,13–18 odpuszczenie (ἀφίημι) grzechów jest uwarunkowane modlitwą pełną wiary głównie prezbiterów, namaszczeniem olejem w imię Pana przez prezbiterów i wyznaniem grzechów prezbiterowi. Uzdrawienie fizyczne idzie w parze z uzdrowieniem duchowym, uwolnieniem od grzechów.

5.2.2. 1 J 1,9

Drugi tekst 1 J 1,9 podkreśla tylko związek wyznania grzechów przed Bogiem z odpuszczeniem grzechów³⁰⁴. Werset znajduje się w drugiej części listu: Życ w światłości (1,5–2,29), w skład której wchodzi pięć jednostek – teza: Bóg jest światłością (1,5–7) i cztery warunki życia w światłości: odrzucić grzech (1,8–2,2), być posłusznym (2,3–11), odrzucić zasady świata (2,12–17), zachować wiarę (2,18–29).

³⁰¹ Por. *The Old Testament Pseudepigrapha*, red. J. H. Charlesworth, t. 1 Apocalyptic Literature and Testaments, New York 1983, s. 541.

³⁰² Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 427; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 566.

³⁰³ Por. P. J. Hartin, *James*, s. 271.

³⁰⁴ Por. K. Wu, *Warunki odpuszczenia grzechów ze strony Boga*, s. 305–308.

Perykopa 1,8–2,2 stanowi pierwszy warunek, polegający na zerwaniu z grzechem. Bez jego spełnienia niemożliwe jest chodzenie w światłości Boga, bycie z Nim w dobrych relacjach. Perykopa ta posiada następującą strukturę: pierwsza nierealistyczna hipoteza i jej obalenie (1,8–9), druga nierzeczywista hipoteza i jej obalenie (1,10), Chrystus naszym orędownikiem (2,1–2). Zobaczmy interesujący nas werset 1 J 1,9³⁰⁵.

ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστὶν καὶ δίκαιος,
ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας καὶ καθάρῃσιν ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, Bóg jako wierny i sprawiedliwy
odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości.

Werszet 8a: ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν (Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu). Twierdzenie, że nie mamy grzechu, może oznaczać, iż jesteśmy wolni od winy grzechu albo że nie popełniliśmy grzechu³⁰⁶. Pojęcie grzechu w 1 Liście Jana jest złożone, chodzi o postępowanie w ciemności świata, na którą natrafia objawienie się Boga.

Werszet 8b: ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy). Zanegowanie grzechu jest nie tylko oszukiwaniem siebie, ale także występowaniem przeciw Bogu, ponieważ odkupieńcza śmierć Jezusa Chrystusa potwierdza powszechność grzechu (ἀμαρτία i ἀδικία w w. 8–10). Wszyscy jesteśmy grzesznikami i to jest wielka prawda. Kto żyje w tej prawdzie, również przyznaje, że jest grzesznikiem, a „prawda (ἀλήθεια), która mieszka w człowieku, jest tożsama z Bożą eschatologiczną prawdą” (por. 2 J 1–3; 3 J 12; J 8,32)³⁰⁷.

Warto zwrócić uwagę na to, że w tej perykopie Jan cały czas używa zaimka pierwszej osoby liczby mnogiej ἡμεῖς (my). Mowa jest tutaj o każdym z nas, o naszej kondycji grzesznika. Czasownik ἔχομεν (mieć) jest użyty w czasie teraźniejszej

³⁰⁵ Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John* (WBC 51), Dallas 1984 (wersja elektroniczna).

³⁰⁶ Por. R. E. Brown, *The Epistles of John, translated, with introduction, notes, and commentary* (AB 30), Garden City 1984, s. 205.

³⁰⁷ Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John* (Hermeneia), Minneapolis 1996, s. 32.

szym wyrażającym nasze „teraz”. Termin na określenie grzechu występuje tutaj w liczbie pojedynczej (ἀμαρτία). Jednak nie chodzi o pojedynczy, konkretny grzech, ale o każdy rodzaj grzechu.

Werset 9a: ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν (jeśli wyznawalibyśmy nasze grzechy). W tym miejscu słowo „grzech” występuje w liczbie mnogiej, a więc odnosi się do jednostkowych grzechów. Zdanie warunkowe określa właściwy sposób postępowania z grzechem, to znaczy wyznanie go w spowiedzi³⁰⁸. Czasownik ὁμολογέω może być używany zarówno w znaczeniu wyznania wiary, że Jezus Chrystus jest Mesjaszem (np. J 9,22; 12,42; por. 1 J 2,23; 4,15), jak i w znaczeniu wyznania grzechu. W Starym Testamencie wyznanie grzechu miało charakter indywidualny, gdy ktoś występował tylko w swoim imieniu, lub wspólnotowy, gdy ktoś występował w imieniu całego ludu przed Bogiem (np. Kpł 5, 5; 16,2; Ps 32/31,5; 51/50,6; Prz 28,13; Dn 9,20; Joz 7,19). Publiczne wyznanie grzechu nie jest tematem często spotykanym w Nowym Testamencie, oprócz tego miejsca pojawia się on jeszcze tylko cztery razy (Mt 3,6, Mt 1,5; Dz 19,18; Jk 5,16) i w każdym z tych przypadków chodzi o publiczne wyznanie grzechów, a nie prywatne, jak to się dzieje dzisiaj przy spowiedzi w konfesjonale, gdzie wszystko rozgrywa się między poszczególnym człowiekiem a Bogiem. Wydaje się, że tutaj autor zachęca zarówno do publicznego wyznania grzechów przed ludźmi, jak i przed Bogiem, chociaż nie wyraził tej myśli jasno. Samo wyznanie grzechów obejmuje skruchę i prośbę o Boże przebaczenie³⁰⁹. Bóg odpowiada na tę prośbę, objawia się jako wierny i sprawiedliwy.

Werset 9b: πιστός ἐστὶν καὶ δίκαιος (wierny jest i sprawiedliwy). Tutaj autor pominął słowo θεός (Bóg), ale wiadomo, że te dwa przymiotniki odnoszą nas do Boga. Wierność Boga występuje wiele razy na kartach Pisma Świętego (np. Lb 10,54; Pwt 7,9; 32,4; Iz 49,7; 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18; 1 Tes 5,24; Hbr 10,23; 11,11; 1 P 4,19). Jan przedstawia Boga jako tego, do którego możemy mieć pełne zaufanie³¹⁰, a zarazem jako sprawiedliwego Sędziego, który zna myśli człowieka i

³⁰⁸ Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John* (SPS 18), Collegeville 2002, s. 155.

³⁰⁹ Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters*, s. 32.

³¹⁰ Por. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 664.

właściwie osądzi jego sumienie (Ps 7,12; 2 Mch 12,6; Pwt 32,4; Ap 16,5). Jezus sam mówi: „Sądzę, jak słyszę, a mój sąd jest uczciwy” (J 5,30). Zgadza się to z koncepcją Boga, który jest światłem (1 J 1,5).

Werset 9c: ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας καὶ καθάρσις ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας (żeby odpuścić nam grzechy i oczyścić nas z wszelkiej niesprawiedliwości). Czasownik ἀφίημι (odpuścić) oznacza uwolnić z długów (por. Mt 6,9–15; 18,21–35), które ciążą na nas. Odpuszczenie grzechów dokonuje się dzięki śmierci przebłagalnej za grzechy ludzkie Jezusa na krzyżu, gdzie Bóg objawia swoją sprawiedliwość (potępił grzechy) i miłosierdzie (przebaczył grzechy) (Rz 3,25). Krew Jego Syna oczyszcza nas z wszelkiego grzechu (1 J 1,7). Czasownik καθαρίζω (oczyścić) oznacza, że przez przebaczenie grzechów również usunięta została wszelka przeszkoda w relacji z Bogiem (por. Ps 51/50,3–4)³¹¹. Oba czasowniki, użyte w aoryście trybu przypuszczającego, przedstawiają przebaczenie i oczyszczenie jako spełnione, a nie trwające działania³¹².

Werset 10: ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιῶμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego słowa). Powtarza się tutaj to samo założenie, co w wersach 1,6a i 8a: „Jeśli mówimy, to...”. Próba obrony swej bezgrzeszności ze strony człowieka skazana jest na porażkę. Byłaby ona możliwa przy zachowaniu całkowitej jedności z Bogiem, chodzeniu w Jego świetle (1 J 3,9), ale w rzeczywistości nie ma człowieka bezgrzesznego³¹³. Prawdopodobnie jak wcześniejsza przechwałka w 1,8a (nie mamy grzechu) polegała na zaprzeczeniu winy za grzech, tak tutaj wydaje się, że chodzi o zaprzeczenie samych grzechów³¹⁴. W 1,8 autor powiedział, że kto twierdzi, iż jest bez grzechu, to sam siebie oszukuje, tutaj w 1,10 stwierdza, że jeśli mówimy, iż nie zgrzeszyliśmy, to czynimy Boga kłamcą, ponieważ Bóg oświadcza, że ludzkość zgrzeszyła, i z tego powodu posłał swego Syna jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy (1 J 4,10). G. Strecker³¹⁵ uważa, że tutaj w istocie chodzi o ukierun-

³¹¹ Por. C. G. Kruse, *The Letters of John* (PNTC), Grand Rapids–Leicester 2000, s. 69.

³¹² Por. C. G. Kruse, *The Letters of John*, s. 69.

³¹³ Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John*, s. 157.

³¹⁴ Por. R. E. Brown, *The Epistles of John*, s. 211.

³¹⁵ G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters*, s. 33.

kowanie społeczności na nieunikniony wybór między światłem a ciemnością, między prawdą Boga a fałszem świata. Dualizm „światła i ciemności” (1,5–7) jest równoległy i interpretowany przez kontrast „prawdy i fałszu” (1,6.8.10). Akcent w obu przypadkach jest etyczny, ponieważ ψεύστης (kłamca) w 1,10 jest identyczny z tym, kto nie czyni prawdy i chodzi w ciemności, w 1,6. Z tego wynika, że słowo Boże nie znajduje się w naszym sercu, ponieważ słowo Boże samo w sobie jest prawdą (por. J 8,32). A prawda nie może współistnieć z kłamstwem. W 1,10 brak słowa Bożego w życiu wiernych „oznacza brak postępowania zgodnego z prawdą (w. 1,6)”³¹⁶, a prawda w Ewangelii Jana jest samą osobą Jezusa (14,6).

W 1 J 2,1–2 autor wyraził cel swojego pisma – żeby nie popełniać grzechu. Jego przesłanie jest potrójne: 1. Wzywa do absolutnego odrzucenia grzechu; 2. Przypomina, że człowiek nie może nie grzeszyć, bo posiada naturę skłoną do zła; 3. Pocięsza, że zawsze mamy nadzieję uzyskać przebaczenie grzechów, gdyż śmierć Jezusa na krzyżu zadośćuczyniła za nasze grzechy³¹⁷. Określenie παράκλητος dosłownie oznacza „obrońcę, orędownika, rzecznika”. Tylko tutaj παράκλητος odniesiony został do Jezusa Chrystusa. W Ewangelii Jana παράκλητος określa Ducha Świętego (J 14,16.26; 15,26; 16,7). Jak w Starym Testamencie Bóg wstawiał się za swoim ludem przed innymi narodami, tak Pan Jezus przez swoją ofiarę przebłagalną stał się naszym obrońcą: wstawia się za grzesznikami, broni ich przed karą, uśmierza gniew Boga z powodu grzechów (por. Rz 8,34; Hbr 4,14–16)³¹⁸. Jan jeszcze potwierdza powszechną moc ofiary Jezusa za grzechy nie tylko nasze, lecz całego świata.

Jan mocno stwierdza, że wszyscy jesteśmy grzesznikami, nikt nie może powiedzieć, iż nie ma grzechu i jest w stanie żyć bezgrzesznie o własnych siłach. Mamy jednak Rzecznika w osobie Jezusa Chrystusa, który złożył ofiarę przebłagalną za nasze grzechy i wstawia się za nami u Ojca. Jeśli wyznajemy (ὁμολογέω) nasze grzechy (ἁμαρτία), Bóg je nam odpuszcza (ἀφίημι) i oczyszcza (καθαρίζω) nas z

³¹⁶ A. R. Sikora, *Trzy wymiary „Słowa Bożego” gwarantujące tożsamość Kościoła (1 J 1,10; 2,5.7.14)*, VV 13 (2008), s. 183.

³¹⁷ Por. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 1028–1029.

³¹⁸ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 359.

nieprawości (ἀδικία) (1 J 1,9). Dzięki Jego łasce możemy żyć bez grzechu. Wyznanie grzechów zostało w tym tekście wyraźnie ukazane jako warunek odpuszczenia grzechów. Jeślibyśmy nie wyznawali grzechów i twierdzili, że nie mamy grzechu, to mijamy się z prawdą i pozostajemy w grzechu.

Podsumowując, w Jk 5,15 odpuszczenie (ἀφίημι) grzechów ma miejsce po modlitwie i namaszczeniu chorego olejem przez prezbitera oraz po wyznaniu grzechów ze strony grzesznika. W 1 J 1,9 również wierny i sprawiedliwy Bóg odpuszcza (ἀφίημι) grzechy po ich wyznaniu. Jeślibyśmy nie wyznawali grzechów i twierdzili, że nie mamy grzechu, to mijamy się z prawdą i pozostajemy w grzechu.

Podsumowanie rozdziału 5

Zanalizowane teksty pokazały, że odpuszczenie grzechów ze strony Boga wymaga spełnienia pewnych warunków ze strony człowieka, jego zaangażowania. Pierwszym warunkiem jest wiara człowieka. Jezus odpuszcza (ἀφίημι) grzechy paralitykowi, na dowód czego uzdrawia go też z choroby fizycznej, widząc ogromną wiarę chorego i jego pomocników (Mt 9,1–8 || Mk 2,1–12 || Łk 5,17–26). W Łk 7,36–50 zapewnia kobietę, że Bóg odpuścił (ἀφίημι) jej liczne grzechy. Skutkiem odpuszczenia grzechów była wielka miłość i wdzięczność kobiety. Podstawowe znaczenie miała w tym wiara, była nie tylko warunkiem i przyczyną zbawienia, którego aspektem jest odpuszczenie grzechów, ale jego współsprawcą. Od wiary uzależnia również odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów Piotr w Dz 10,43. Wiąże się ono z krzyżem i zmartwychwstaniem Jezusa, dokonuje go Bóg przez Jego imię. Koniecznym i jedynym warunkiem uzyskania odpuszczenia grzechów zarówno dla Żydów, jak i pogan jest wiara w Chrystusa. W bliskim kontekście mowa jest także o chrzcie i nawróceniu, które łączą się ściśle z wiarą. W Dz 13,38 Paweł obwieszcza odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów, które jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i którego dokonuje Bóg przez Jezusa. Jest ono równoważne z usprawiedliwieniem ze wszystkich grzechów w Jezusie. Jedynym warunkiem, aby zostać usprawiedliwionym, jest wiara w Chrystusa. Ona także umożliwia odpuszczenie grzechów. W Dz 26,18 Jezus poleca Pawłowi nawracać ludzi od szatana do Boga, tak żeby mogli dzięki wierze w Jezusa otrzymać przebaczenie (ἄφεσις) grzechów i udział w życiu

wiecznym. Nawrócenie i wiara są konieczne, aby otrzymać przebaczenie Boże, które oznacza początek zbawienia i jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W Rz 3,25 zbawcza sprawiedliwość Boga ujawnia się w usprawiedliwieniu człowieka, odkupieniu z niewoli grzechu, prześlągnięciu i przebaczeniu (πάρεσις) grzechów. Dokonało się to wszystko w krzyżu Jezusa Chrystusa. Człowiek jest usprawiedliwiony przez wiarę w Jezusa, a więc także dzięki niej jest odkupiony, a jego grzechy są prześlągnięte i odpuszczone. W Rz 4,7 Paweł mówi o odpuszczeniu (ἀφίμη) grzechów, ich zakryciu, niepoliczeniu, cytując Ps 32/31,1–2a, w kontekście usprawiedliwienia człowieka na przykładzie Abrahama. Skoro usprawiedliwienie dokonuje się na podstawie wiary, to trzeba przyjąć, że również odpuszczenie grzechów wymaga wiary, w której zawiera się gotowość do nawrócenia.

Z kolei w Jk 5,15 odpuszczenie (ἀφίμη) grzechów ma miejsce po modlitwie i namaszczeniu chorego olejem przez prezbitera oraz po wyznaniu grzechów ze strony grzesznika. Uzdrawienie fizyczne idzie w parze z uzdrawieniem duchowym, uwolnieniem od grzechów. W 1 J 1,9 również wierny i sprawiedliwy Bóg odpuszcza (ἀφίμη) grzechy po ich wyznaniu. Tylko dzięki Jego łasce możemy żyć bez grzechu. Jeślibyśmy nie wyznawali grzechów i twierdzili, że nie mamy grzechu, to mijamy się z prawdą i pozostajemy w grzechu.

Rozdział 6

Wypowiedzi niezawierające warunków przebaczenia

W ostatnim rozdziale zajmiemy się tekstami, w których przebaczenie ze strony wyrażone jest w sposób absolutny, bez żadnych warunków i okoliczności. Jezus przebacza na krzyżu swoim oprawcom (Łk 23,34). Płyne ono z Bożego miłosierdzia (Łk 1,77), urzeczywistnia się w Chrystusie (Mt 26,28; Ef 1,7 || Kol 1,14; Hbr 9,22; 10,18; 1 J 2,12). Boże przebaczenie motywowane jest zawsze Jego miłosierdziem i dokonywane w Chrystusie, w tekstach tych te aspekty są wprost wymienione. Zobaczmy, jak je trzeba rozumieć w ich kontekście i na tle innych wypowiedzi dotyczących przebaczenia.

6.1. Przebaczenie z krzyża oprawcom (Łk 23,34)

Ukrzyżowanie Jezusa jest opisane we wszystkich czterech Ewangeliach (Mt 27,35–44; Mk 15,21–32; Łk 23,33–43; J 19,17–22). Łukasz jako jedyny z ewangelistów przytacza słowo przebaczenia Jezusa na krzyżu (Łk 23,34). Jest to jedno z siedmiu słów wypowiedzianych przez Jezusa przed swoją śmiercią na krzyżu. Zdanie to znajduje się w perykopie opowiadającej o ukrzyżowaniu Jezusa (Łk 23,33–43), która stanowi część sekcji poświęconej ukrzyżowaniu, śmierci i pogrzebowi Jezusa (Łk 23,26–56). Sekcja ta kończy opis męki Jezusa (Łk 22,1–23,56). Perykopa 23,33–43 zawiera: ukrzyżowanie i słowo przebaczenia (w. 33–34), reakcje ludu, przywódców żydowskich i żołnierzy rzymskich (w. 35–37), napis na krzyżu (w. 38), zachowanie złoczyńców (w. 39–43). Słowa Jezusa dotyczące przebaczenia (w. 34) i raj (w. 43) stanowią w pewnym sensie inkluzję spinającą całą perykopę, w której ramach znajduje się tekst Łk 23,34a³¹⁹.

³¹⁹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 529, 538–539; F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3.3), Poznań–Warszawa 1974, s. 347.

[[ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πᾶτερ, ἄφεες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.]]

Lecz Jezus mówił: „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”.

Tekst grecki ujęty jest w podwójny nawias kwadratowy, bo zdaniem wydawców greckiego Nowego Testamentu nie należał on do pierwotnej wersji Ewangelii, ale został dodany we wczesnym stadium tradycji i odegrał dużą rolę we pierwotnym Kościele. Słów Jezusa brak w rękopisach \mathfrak{P}^{75} , \aleph^1 , B, D*, W, Θ , 070, w kilku kodeksach minuskułowych oraz tłumaczeniach starołacińskim, syryjskim i koptyjskim. Znajduje się natomiast z drobnymi zmianami w \aleph^{*2} , C, D², L, Δ , 0250, 1342, 1424, w lekcjonarzach, licznych tłumaczeniach i u ojców Kościoła. Słownictwo i treść tej modlitwy są ściśle Łukaszowe, co przemawiałoby za tym, że była ona obecna od początku w Ewangelii Łukasza. Być może została usunięta z niej później przez tych, którzy w zburzeniu Jerozolimy widzieli karę Bożą dla Izraela. Kara ta świadczyłaby, że modlitwa Jezusa nie została wysłuchana, co rzucałoby cień na Jezusa³²⁰.

Łukasz nie wymienia aramejskiej nazwy Golgota niewielkiego wzgórza poza murami Jerozolimy, co czynią pozostali Ewangelści (Mt 27,33; Mk 15,22; J 19,17), bo dla jego czytelników niewiele by mówiła. Podaje tylko jej tłumaczenie „Czaszka”³²¹. Nazwa wzięła się chyba z kształtu wzgórza. Tam ukrzyżowano ($\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\omega$) Jezusa i dwóch innych skazańców, złoczyńców ($\kappa\alpha\kappa\acute{o}\upsilon\rho\omicron\varsigma$) (Łk 22,37; Iz 53,12) (w. 33). W Mt 27,38.44 i Mk 15,27 są oni określani rzeczownikiem $\lambda\eta\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$, który oznacza rozbójcę, buntownika. Ukrzyżowanie miało różne formy co do krzyża (krzyż łaciński lub w kształcie litery T czy X) i sposobu przytwierdzenia do krzyża (przybijanie trzema lub czterema gwoździami albo przywiązywanie sznurem). Najprawdopodobniej Jezus został przybity trzema gwoździami do krzyża łacińskiego³²².

Tylko Łukasz podaje modlitwę Jezusa o przebaczenie (w. 34a). Wprowadza ją za pomocą partykuły przeciwstawnej $\delta\acute{\epsilon}$ (lecz), zaznaczając, że Jezus zachowuje się przeciwnie do swoich oprawców. Oni go krzyżują, a On w pierwszej reakcji modli

³²⁰ Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, s. 154; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 537, 541.

³²¹ Por. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 164.

³²² Por. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, s. 1503; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 539–541.

się za nich. Ewangelista używa przy tym czasownika „mówił” w imperfectum (ἔλεγον), który może wskazywać na powtarzanie tej modlitwy, choć imperfectum było używane zamiennie z aorystem εἶπεν (powiedział, rzekł) (por. 23,42–43). Jezus zwraca się do Ojca (πάτερ): „przebacz im” (ἄφεξις αὐτοῖς). Tryb rozkazujący w aoryście wyraża usilną, konkretną prośbę dotyczącą obecnych pod krzyżem osób.

Nie do końca wiadomo, dla kogo Jezus wyprasza przebaczenie. Niektórzy egzegeci twierdzą, że Jezus prosi za rzymskich żołnierzy, którzy go krzyżują z ignorancji. Nie może prosić o przebaczenie dla Żydów, bo dla nich przewidziana jest w Bożym planie katastrofa, a poza tym w odniesieniu do nich nie można mówić o niewiedzy³²³. Inni uważają, że Jezus modli się za wszystkich, którzy przyczyniają się do Jego śmierci z pominięciem żołnierzy rzymskich. W tej perykopie bowiem nie są oni podkreśleni, występują tylko w 23,36, a motyw niewiedzy pojawia się w stosunku do ludu Izraelu i jego zwierzchników (Dz 3,17; 13,27)³²⁴. Jeszcze inni utrzymują, że modlitwa Jezusa o przebaczenie obejmuje wszystkich, zarówno Żydów, którzy byli odpowiedzialni za śmierć Jezusa, jak i Rzymian, którzy wydali wyrok śmierci i teraz go wykonują (Dz 2,23; 1 Kor 2,8), a szczególnie zwierzchników i arcykapłanów, którzy podburzyli tłum i zmusili Piłata do wydania wyroku śmierci na Jezusa (Łk 23,23; Mt 27,20.23; Mk 15,11.13; J 19,12)³²⁵.

Jezus nie tylko prosi Ojca o przebaczenie dla swoich oprawców, ale jeszcze szuka dla nich usprawiedliwienia: „bo (γάρ) nie wiedzą (οἶδασιν), co czynią” (w. 34b). Oprawcy zachowują się tak z tej przyczyny, że nie mają pełnej wiedzy. Perfectum czasownika οἶδα jest używany w znaczeniu czasu teraźniejszego. Jezus wie, co jest w człowieku (J 2,25), widzi więc, że i Żydzi, i Rzymianie działają w nieświadomości. Nie rozpoznali prawdziwej tożsamości Jezusa i planów Bożych, które realizuje. Nie są jednak całkiem bez winy i odpowiedzialności. Jezus ostrzegał Izraeli-

³²³ Np. W. E. Arndt, *The Gospel according to St. Luke* (Bible Commentary), St. Louis 1956, s. 469.

³²⁴ Np. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, s. 1053–1054; D. L. Bock, *Luke 9:51–24,53*, s. 1849.

³²⁵ Por. *Gospel. One of the Bible Books*, red. Studium Biblicum Franciscanum, s. 946; L. Morris, *Luke. An Introduction and Commentary* (TNTC 3), Downers Grove 1988, s. 345; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 542.

tów przed duchową ślepotą (Łk 13,34; 19,42), a apostołowie będą wzywać ich do pokuty za tę ignorancję (Dz 2,38; 3,19)³²⁶.

Cierpiący Jezus na krzyżu nie tylko nie przeklina swoich wrogów (por. przeciwne zachowanie w 2 Mch 7,19.34–37; 4 Mch 9,15), lecz jeszcze przebacza i modli się o przebaczenie Ojca dla nich. Dobroć Jezusa i zło oprawców stoją w ostrym kontraście. Jezus czyni to, czego wcześniej nauczał: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,44; por. Łk 6,28). Daje konkretny przykład miłości nieprzyjaciół w sytuacji ekstremalnej. Czyni tak, bo świadomie oddaje swoje życie na odkupienie wszystkich z niewoli zła (Mt 20,28; Mk 10,45), staje się ofiarą ekspiacyjną, która gładzi grzechy wszystkich (Mt 26,28). Wyprasza więc Boże przebaczenie dla oprawców i dla wszystkich nie tylko słowami, ale swoim życiem. Aby jednak skorzystać z tego przebaczenia, trzeba się zwrócić do Niego z wiarą, prosić o nie. O nawróceniu będzie mówił On sam także po dokonaniu dzieła odkupienia, po swoim zmartwychwstaniu (Łk 24,47), do nawrócenia będą wzywać apostołowie (Dz 2,38; 5,31; 8,22; 10,43; 26,18). Od niego uwarunkowane jest bowiem przebaczenie Jezusa i Ojca. Widać to dobrze po zachowaniu dobrego łotra³²⁷.

Wcześniej Łukasz wspomina o rozdzieleniu szat Jezusa pomiędzy żołnierzami (w. 34b) i przedstawia postawy ludzi będących świadkami ukrzyżowania. Lud stoi, przypatrując się (w. 35a). Może ludzie przyszli z czystej ciekawości i zachowują się jak gapie. Czasownik θεωπέω oznaczający patrzenie z refleksją sugerowałby, że patrzą na Jezusa ze współczuciem i dokonują refleksji, która doprowadzi ich do nawrócenia (Łk 23,13–25.48). Członkowie sanhedrynu drwią z bezsilnego Jezusa, który mienił się Mesjaszem i Wybrańcem Bożym i chciał wybawiać (σώζω) innych, aby teraz siebie wybawił (w. 35b). Sztychli również z Niego żołnierze, podając Mu ocet i prowokując, by wybawił (σώζω) siebie, jeśli jest królem żydowskim, jak głosi napis na krzyżu (w. 36–38). Podobnie zachowuje się złoczyńca po lewej stronie Jezusa. Bluźni przeciw Niemu, wzywając, aby wybawił (σώζω) siebie i ich, jeśli jest

³²⁶ Por. D. L. Tiede, *Luke* (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis 1988, s. 418; B. Zbroja, *Teologia wypowiedzi Jezusa z krzyża*, RBL 65 (2012) nr 3, s. 213.

³²⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 541–542, 550; E. Schweizer, *The Good News according to Luke*, tłum. D. E. Green, Louisville 1984, s. 360.

rzeczywiście Mesjaszem (w. 39). Słysząc w tych szyderczych żądaniach echo pokus szatana (Łk 4,1–13)³²⁸.

Zupełnie inaczej zachowuje się złoczyńca po prawej stronie Jezusa (w. 40–43). Karci drugiego, przywołując go do bojaźni Boga, sprawiedliwego Sędziego, i do spojrzenia w prawdzie na całą sytuację. Tamten drwi z Jezusa, chociaż ponosi tę samą karę (κρίμα) ukrzyżowania. Dobry łotr przyznaje, że oni ponoszą ją sprawiedliwie (δικαίως), bo jest adekwatna do ich czynów. Natomiast Jezus nie uczynił nic złego (ἄτοπος). Staje w prawdzie, ocenia trzeźwo siebie i drugiego łotra, a także Jezusa. I prosi Jezusa: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa (βασιλεία)” (Łk 23,42)³²⁹. Zwraca się do Niego po imieniu, co jest rzadkie i wyraża śmiałość i zaufanie osób znajdujących się w trudnej sytuacji (Łk 17,13; 18,38). „Królestwo” nie oznacza tu politycznego królestwa Mesjasza w czasach ostatecznych (warianty: gdy przyjdiesz w swoim królestwie, w dniu Twego przyjścia), ale o duchowe i wieczne królestwo w niebie (tekst: gdy wejdiesz do swego królestwa). Uznaje w Jezusie Mesjasza, Króla i Zbawiciela, który jest w stanie go ułaskawić i obdarzyć wiecznym życiem. Nie prosi Jezusa o wstawiennictwo u Boga, ale o obdarowanie przebaczeniem i życiem. Słowa złoczyńców zdradzają, że byli Żydami.

Jezus odpowiada pozytywnie na jego prośbę: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś (σήμερον) ze Mną będziesz w raju (παράδεισος)” (Łk 23,43). Raj jest symbolem powrotu do pierwotnego stanu stworzenia, symbolem eschatologicznego królestwa, nieba, ostatecznego zbawienia (2 Kor 12,2,4; Ap 2,7), a nie tylko stanem przejściowym do powszechnego zmartwychwstania. „Dzisiaj” u Łukasza oznacza nowy czas zbawienia zapoczątkowany przyjściem Jezusa na ziemię (Łk 2,11; 4,21; 5,26; 12,28; 19,9), jego zmartwychwstaniem, a nie dopiero w chwili paruzji. Być razem z Chrystusem oznacza istotę królestwa, napelnia życiem i szczęściem. W dobrym łotrze widzimy pełne nawrócenie i wiarę. Uznaje swoje grzechy, przyjmuje karę i wierzy w Jezusa jako Mesjasza, Króla i Zbawiciela. Dlatego Jezus może go zapewnić, że jeszcze dzisiaj, w chwili śmierci, będzie razem z Nim w raju. To oznacza także

³²⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 542–546.

³²⁹ W Łk 23,42 spotykamy w rękopisach trzy warianty: „gdy przyjdiesz do swego królestwa”, „gdy przyjdiesz w swoim królestwie”, „w dniu Twego przyjścia”. Dwa ostatnie mówią o czasach eschatologicznych.

przebaczenie jego grzechów. Jest znamienne, że Jezus tylko jego wprowadzi do swego eschatologicznego królestwa, które jest już zainaugurowane. Nie obiecał tego nikomu ze swoich oprawców, mimo że im przebaczył i prosił Ojca o przebaczenie. Nie powiedział: „Wszyscy będziecie ze Mną w raju”. Odpuszczenie grzechów i pełne zbawienie są otwarte dla każdego. Człowiek musi jednak skorzystać z tej łaski jak dobry łotr przez nawrócenie i wiarę³³⁰.

Podsumowując, Jezus na krzyżu prosi Ojca o przebaczenie (ἀφίημι) swoim oprawcom, usprawiedliwiając ich niewiedzą (Łk 23,34). Świadczy to o tym, że i sam im przebacza. Realizuje w ten sposób przykazanie miłości nieprzyjaciół. Więcej, oddaje swoje życie jako okup za grzechy i ofiarę usuwającą grzechy. Aby jednak z tego przebaczenia skorzystać, potrzebne jest nawrócenie i wiara, którą okazuje dobry łotr.

6.2. Przebaczenie z miłosierdzia Boga (Łk 1,77)

W ramach Łukaszej Ewangelii dzieciństwa (Łk 1,5–2,52) opowiadającej paralelnie o Janie Chrzcicielu i Jezusie znajduje się dziękczynna pieśń kapłana Zachariasza (Łk 1,67–80). Łączy się ona ściśle z perykopą poprzednią o narodzeniu syna, za którego Zachariasz właśnie dziękuje (1,57–66), a luźniej z perykopą następną o narodzeniu Jezusa (2,1–7). Kantyk składa się z dwóch części: pierwsza jest hymnem pochwalnym na cześć Boga Zbawiciela (w. 68–75), a druga prorocstwem na temat zadań Jana Chrzciciela (w. 76–79). Centrum koncentrycznej struktury pieśni stanowią w. 72b–73a mówiące o tym, że Bóg pamięta o swoim przymierzu i przysiędze danej Abrahamowi, a jej ramy tworzy inkluzja w postaci czasownika „nawiedzić”. Utwór jest wprowadzony przez informację, że Zachariasz został napełniony Duchem Świętym i prorokuje (w. 67), a kończy się wzmianką o dzieciństwie Jana (w. 80). Ma charakter kapłańskiego błogosławieństwa zakończonego stylem wy-

³³⁰ Por. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, s. 1510; M. Mikołajczak, *Ukrzyżowanie Jezusa a zbawienie dobrego lotra (Łk 23,40–43)*, „Ateneum Kapłańskie” 157 (2011) z. 2 (615), s. 319; J. Jaromin, *Siedem słów z krzyża*, SS 12 (2008), s. 119; E. E. Ellis, *Present and Future Eschatology in Luke*, „New Testament Studies” 12 (1965–1966), s. 37; J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych* (OBT 42), Opole 2000, s. 300–301; J. Jeremias, *παράδεισος*, w: TDNT, t. 5, s. 766–768; E. Fuchs, *σήμερον*, w: TDNT, t. 7, s. 271.

roczni prorockiej³³¹. Interesujący nas werset Łk 1,77 znajduje się w drugiej części pieśni, przytaczamy go razem z w. 78.

⁷⁷ τοῦ δοῦναι γινῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ
 ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν,
⁷⁸ διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν.

⁷⁷ Jego ludowi dasz poznać zbawienie
co się dokona przez odpuszczenie mu grzechów,
⁷⁸ dzięki litości serdecznej Boga naszego.

Kantyk otwiera przymiotnik εὐλογετός (błogosławiony) odniesiony do Pana, Boga Izraela (w. 68). Zachariasz pragnie błogosławić Pana, jak czyniono to często w Starym Testamencie (Rdz 9,26; 1 Sm 25,32; 1 Krl 1,48; Ps 41/40,13). Pierwszym motywem błogosławieństwa jest nawiedzenie (ἐπισκέπτομαι) Pana. Łączyło się ono zawsze z pomocą i ratunkiem w chwilach trudnych dla pojedynczych osób i całego Izraela (Rdz 21,1; Wj 3,16; Rt 1,6; Jdt 4,15; Ps 58/57,6). Zachariasz dziękuje za wszystkie zbawcze nawiedzenia Boga w historii Izraela, a także za to nawiedzenie, które zaowocowało narodzinami Jana, wielkim darem dla rodziny i całego ludu. Drugim motywem dziękczynienia jest odkupienie (λύτρωσις) ludu, czyli wykupienie, wyzwolenie go z niewoli egipskiej (Wj 6,6; Pwt 7,8) i babilońskiej (Iz 43,1; 44,22–23), a człowieka ze śmierci (Hi 33,28). Zwieńczeniem tych wykupów będzie odkupienie dokonane przez przyszłego Mesjasza. Trzecim motywem błogosławieństwa jest wzbudzenie mocy zbawczej (κέρας σωτηρίας) w domu Dawida (w. 69–70). Rzeczownik κέρας oznacza „róg”, który jest symbolem siły. „Rogiem zbawienia” jest Bóg (2 Sm 22,3; Ps 18/17,3.18), ale „rogiem” będzie także potomek Dawida (Ps 132/131,17; por. 1 Sm 2,10), mocny Zbawca. Zapowiadał go Natan, obiecując, że jego tron będzie trwać wiecznie (2 Sm 7,12–16), i inni prorocy (Am 9,11–15; Iz 7,14–15; Dn 7,9–14). Spełnienie tej nadziei jest bliskie w Jezusie (Łk 1,31–33).

³³¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 147–148.

Będzie to jak nie raz w przeszłości zbawienie (σωτηρία) od wrogów i wszystkich nienawidzących lud Izraela (w. 71)³³².

Motywy wszystkich dzieł Bożych jest miłosierdzie (ἔλεος) i pamięć (μυμνήσκομαι) o przymierzu i przysiędze danej Abrahamowi (Rdz 17,4; 22,16–17) (w. 72–73). Te cechy Boga idą w parze (Wj 2,24–25; Pwt 7,9; Iz 55,3; Ps 106/105,45), podobnie jak Jego wierność patriarchom i swojemu słowu (Kpł 26,42; Ps 105/104,8–9). On rzeczywiście wybawi (ῥύομαι) Izraelitów z ręki nieprzyjaciół, tak że będą mogli bez lęku (ἀφόβως) służyć (λατρεύω) Mu w świętości i sprawiedliwości przez wszystkie dni (w. 74–75). Wyzwoleni od wrogów zewnętrznych, Izraelici będą mogli oddać się służbie Bożej, tak jak przy wyjściu z Egiptu (Wj 14,30). Wybawienie Boże przemieni ludzi, prowadząc ich do pobożności (ὁσιότης) i sprawiedliwości (δικαιοσύνη). Czasownik λατρεύω może oznaczać kult sprawowany w świątyni (Lb 16,9), ale częściej wyraża służbę całego kapłańskiego ludu przed Bogiem przez oddawanie Mu czci, składanie ofiar i wierność przymierzu z Nim (Wj 3,12; 8,16; Pwt 6,13; 10,12). Dochodzi więc w kantyku do głosu idea służby Bogu przez modlitwę, posłuszeństwo słowu Bożemu i trud codziennego życia, która była znana we wspólnocie z Qumran (1QS 5,6; 9,4–5) i wśród chrześcijan (Rz 12,1–2; 1 Tm 2,1–2; 1 P 2,5.9). Zdolność do takiego kultu Bożego świadczy o wewnętrznej wolności człowieka³³³.

Zachariasz wspomina o dziełach, które Bóg czynił ojcom, ale mówi też o działaniu Boga względem niego i współczesnych mu Izraelitów. W drugiej części, będącej prorocstwem dotyczącym zadań jego syna Jana, wybiegnie w przyszłość, stąd zamiast aorystu używać będzie czasu przyszłego. Jan będzie nazwany (καλέω) prorokiem Najwyższego (w. 76). Tytuł ten podkreśla wzniosłość i transcendencję Boga. Jezus jest Synem Najwyższego (1,32), a Jan Jego prorokiem. W stronie zwrotnej κληθήσῃ (będzie nazwany) można widzieć działanie Boga, On powołuje Jana na proroka. Jezus powie, że Jan jest nawet kimś większym niż prorok (Mt 11,11; Łk

³³² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 150–152; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 178; J. Nolland, *Luke 1:1–9:20*, s. 86; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 91; W. Foerster, *κέρας*, w: TDNT, t. 3, 3, s. 670.

³³³ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 152–154; J. Behm, *διαθήκη*, w: TDNT, t. 2, s. 132; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, London–Garden City 1977, s. 372.

7,26). Jego zadaniem będzie iść przed Panem, aby przygotować Jego drogi (Łk 1,16–17). Jan nie jest tu nazwany Chrzcicielem, tylko prekursorem Jezusa, bo teksty starotestamentowe odniesione do niego nie mówią o chrzcie. Panem (κύριος) nie jest tutaj Bóg (Wj 23,20; Ml 3,1; Iz 40,3), lecz Jezus, określane tak często przez Łukasza (np. Łk 2,11; 7,13; 10,1.41). Przygotowanie będzie polegać na tym, że Jan da ludowi Pana wiedzę o zbawieniu (γνώσις σωτηρίας) (w. 77). Nie chodzi o wiedzę czysto teoretyczną, ale egzystencjalną. Jan ma uświadomić ludziom potrzebę zbawienia i skierować ich do Chrystusa, który niesie zbawienie. Nie jest to zbawienie polityczne jak w 1,71.74, lecz duchowe. Dokona się ono przez odpuszczenie grzechów ludzi (ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν) ze strony Boga. Jan będzie to robił, wzywając do nawrócenia, udzielając chrztu z wody i głosząc chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów, który ustanowi Jezus (Łk 3,1–18)³³⁴.

To zbawienie będzie motywowane wielkim miłosierdziem Boga Izraela (διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν (w. 78). Wyrażenie σπλάγχνα ἐλέους znaczy dosłownie „wnętrzości miłosierdzia, litości”, przy czym „wnętrzości, wnętrze” jest rozumiane jako siedziba uczuć. Wyrażenie wskazuje zatem na najbardziej wewnętrzny wymiar Bożego miłosierdzia. Dzięki niemu też nawiedzi (ἐπισκέπτομαι w czasie przyszłym) nas „Wschód z wysokości” (ἀνατολή ἐξ ὕψους). Wysokość (ὑψος) kojarzy się z Najwyższym (ὑψιστος). Określenie to jest nawiązaniem do symboli Mesjasza jako wschodzącej Gwiazdy (Lb 24,17) czy Słońca sprawiedliwości (Ml 3,20; Iz 60,1). Rzeczownik ἀνατολή oznacza „wschód, wzejście, wyrastanie”³³⁵. W Lb 24,17; Ml 3,20 występuje czasownik ἀνατέλλω (wydawać, wzejść, brać początek, wyrastać). W *Septuagincie* ἀνατολή oddaje hebrajski rzeczownik צמח *cemah* (odrośl). W tekstach mesjańskich tak jest określany Mesjasz, z tym że według proroków Odrośl wyrośnie z ziemi (Jr 23,5; Za 3,8; 6,12). Tutaj natomiast przyjdzie z góry, od Boga. Można więc rozumieć wyrażenie ἀνατολή ἐξ ὕψους jako „Odrośl z wysoko-

³³⁴ Por. D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 187; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 385–386; M. Peter, *Księga Malachiasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*, w: *Księgi proroków mniejszych Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 12.2), Poznań 1968, s. 491; J. R. Edwards, *The Gospel according to Luke*, s. 63; J. Nolland, *Luke 1:1–9:20*, s. 89; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 93; R. Bultmann, *γινώσκω κτλ.*, w: TDNT, t. 1, s. 706.

³³⁵ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 164.

ści”. Obie interpretacje dobrze charakteryzują Jezusa, Syna Bożego. Przyjdzie On, aby zajaśnić (ἐπιφάνω) siedzącym w mroku i cieniu śmierci i skierować nasze stopy na drogę pokoju (εἰρήνη) (w. 79). Przyniesie dwa wielkie dary: światło (Mt 4,16) i pokój (Łk 2,14), zgodnie z zapowiedziami proroków (np. Iz 9,1.5). Jego światło rozjaśni mroki trudności, grzechu i śmierci duchowej i fizycznej, natomiast pokój będzie darem i zadaniem, bo trzeba kroczyć za Nim drogą pokoju. Chodzi zarówno o pokój zewnętrzny, jak i wewnętrzny, stan obfitości i bezpieczeństwa. Światło i pokój przywodzą na myśl kapłańskie błogosławieństwo z Lb 6,24–26, które Zachariasz wypowiadał nad ludem (Łk 1,22)³³⁶.

Podsumowując, w Łk 1,77 zbawienie przyniesione przez Jezusa, do którego miał przygotowywać Jan Chrzciciel, polega w pierwszym rzędzie na odpuszczeniu (ἄφεσις) grzechów, a jest dopełnione darami światła i pokoju. Dzieło zbawcze wypływa z ogromnego miłosierdzia Boga. Odpuszczenie grzechów nie jest tu niczym uwarunkowane, ale widać te warunki w działalności Jana, który wzywał do nawrócenia, udzielał chrztu z wody i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów, który ustanowi Jezus.

6.3. Przebaczenie w Chrystusie

W tym podrozdziale zajmiemy się tekstami, w których przebaczenie związane jest wprost z Chrystusem (Mt 26,28; Ef 1,7 || Kol 1,14; Hbr 9,22; 10,18; 1 J 2,12). W niektórych poprzednich tekstach to odniesienie też występowało, ale nie było wyakcentowane. Z całości przesłania Nowego Testamentu wynika, że odpuszczenie grzechów dokonało się przez Chrystusa. On jest narzędziem przebaczenia.

³³⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1, s. 154–158; R. H. Stein, *Luke*, s. 101; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 191; D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, s. 193; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, s. 388; S. Wronka, *Perspektywa soteriologiczna i chrystologiczna kantyków ewangelijnych (Łk 1,46b-55; 1,68-79; 2,29-32)*, w: *Ruch Światło-Życie w służbie Kościołowi. Pamięci księdza prałata Franciszka Chowańca*, red. D. Czaicki, Kraków 2018. s. 123–128.

6.3.1. Mt 26,28

Relację o ustanowieniu Eucharystii w czasie ostatniej wieczerzy przekazują wszyscy synoptycy oraz Paweł. Istnieje wersja palestyńska (Mk 14,22–25; Mt 26,26–29) i hellenistyczna (Łk 22,19–20; 1 Kor 11,23b–25). Tylko Mateusz wyraźnie stwierdza, że krew Jezusa jest wylana na odpuszczenie grzechów. Perykopa Mt 26,26–29 stanowi część opisu ostatniej wieczerzy (Mt 26,17–30), w której można wyróżnić: przygotowanie Paschy (w. 17–19), wyjawienie zdrajcy (w. 20–25) i ustanowienie Eucharystii (w. 26–29). Mt 26,30 stanowi przejście do następnej partii tekstu. Z jednej strony perykopy te są powiązane między sobą, gdyż wszystkie dotyczą ostatniej wieczerzy, z drugiej zaś każda z nich jest odrębną jednostką, mającą swój specyficzny temat. Perykopę Mt 26,26–29 można podzielić na: wprowadzenie (w. 26a), ustanowienie Eucharystii (w. 26b–28), zapowiedź nowego kielicha w królestwie Ojca (w. 29)³³⁷. Nas interesują słowa dotyczące kielicha w Mt 26,27–28.

²⁷ καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, ²⁸ τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

²⁷ Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, ²⁸ bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”.

Według synoptyków Jezus spożywa z uczniami wieczerzę paschalną, sederową. W czasie niej Żydzi upamiętniali i przeżywali na nowo wyzwolenie z Egiptu i przymierze między Bogiem a Jego ludem. Na posiłek składał się pieczony baranek kojarszony z ucieczką przed śmiercią, niekwaszony chleb przypominający pośpiech, gorzkie zioła symbolizujące gorycz niewoli (Wj 12,1–42; Kpł 23,4–8; Lb 9,1–14; Pwt 16,1–8) i wino. Ważną częścią liturgii paschalnej było opowiadanie o wyjściu (hagada) i psalmy hallel (113/112–118/117) lub wielki hallel (136/135)³³⁸.

³³⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 558–559.

³³⁸ Por. C. Mitch, E. Sri, *Ewangelia według św. Mateusza*, tłum. E. Litak (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2019, s. 375

W czasie posiłku Jezus bierze chleb (ἄρτος) i odmawia nad nim błogosławieństwo (εὐλογέω), które kieruje do Ojca. Prawdopodobnie słowa te brzmiały: „Bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu Wszechświata, który wyprowadzasz chleb z ziemi”³³⁹. Mateusz nie cytuje tych słów ani też tych, które gospodarz wypowiadał, podnosząc chleb: „To jest «chleb udręczenia» (Wj 16,3), który nasi ojcowie musieli jeść, wychodząc z Egiptu”³⁴⁰. Jezus łamie chleb, jak to czyniono podczas wieczerzy paschalnej, i wypowiada własne słowa: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało (σῶμα) moje” (w. 26). Niekwaszony chleb, maca, jest nie tylko symbolem Jego ciała, ale staje się Jego ciałem. Połamany chleb wyraża śmierć Jezusa na krzyżu, tak samo jak rozdzielenie ciała od krwi, którą stanie się wino (1 Kor 11,26). Odrębne wymienienie ciała i krwi przypomina jednocześnie ofiary krwawe, w których należało oddzielić ciało od krwi (Kpł 17,5–6; Pwt 12,27). Ten chleb jest więc też chlebem udręczenia. Jezus przyjmuje na siebie cierpienia, grzechy i śmierć ludzi, staje się ofiarą przebłagalną. Wyraźnie wskazuje na to wersja Łukasza: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane (ὕπερ ὑμῶν δίδόμενον)” (Łk 22,19; por. J 6,51). Uczniowie mają wziąć je i zjeść, aby być w jedności z Jezusem, uczestniczyć w owocach Jego zbawczej śmierci, tak jak uczestnicy wieczerzy paschalnej uczestniczyli w wyzwoleniu z Egiptu. Mateusz i pozostali synoptycy nie wspominają w ogóle o baranku, teraz chleb stoi w centrum. Ciekawe, że *Miszna* Pesachim 10,3 określa pieczeń z baranka paschalnego jako jego ciało (חֲמֵץ *guf*). Karmienie swoim ciałem, czyli sobą, przywołuje na pamięć mannę na pustyni (Wj 16) i rozmnożenie chleba przez Jezusa (Mt 14,13–21; 15,32–39), kieruje też wzrok ku uczcie eschatologicznej (Iz 26,6–9)³⁴¹.

³³⁹ D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 74. Przebieg starożytnej liturgii paschalnej można zrekonstruować głównie na podstawie traktatu Pesachim *Miszny*. Niektórzy uznają, że przepisy te sięgają czasów nowotestamentowych; por. C. Mitch, E. Sri, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 375–376; B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, tłum. M. Sobolewska (Myśl Liturgiczna 2), Kraków 2018, s. 169–183.

³⁴⁰ B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, s. 180.

³⁴¹ Por. J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 1072; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 991; R. T. France, *Matthew. An Introduction and Commentary* (TNTC 1), Downers Grove 1985, s. 372; C. Blomberg, *Matthew*, s. 390; W. D. Davies, D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3, s. 470; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 70; B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, s. 172; R. Pindel, *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek, Kraków 2006, s. 141; M. Rosik, *Ciało za nas wydane*, „Życie Duchowe” Wiosna 70/2012, s. 12.

Następnie Jezus bierze kielich (ποτήριον) z winem i odmawia dziękczynienie (εὐχαριστέω), które mogło brzmieć tak: „Pochwalony bądź, Panie, nasz Boże, Królu wszechświata, Stwórco owocu winorośli”³⁴². Jezus użyje zwrotu „owoc winorośli” w w. 29, co dla niektórych jest argumentem, że odmówił wcześniej to dziękczynienie. Podając uczniom kielich, Jezus mówi: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης), która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)” (w. 27–28). Kielich pełen wina jest jeden, z niego wszyscy uczestnicy wieczerzy mają pić, tak jak jedna jest maca łamana dla wszystkich. Wino staje się krwią Jezusa, która ma być wylana na krzyżu. Wylanie krwi jest obrazem śmierci, a także aluzją do krwi ofiar rozlewanej wokół ołtarza (Kpł 1,5.11; 3,2). Wyrażenie „krew przymierza” nawiązuje do słów Mojżesza: „Oto krew przymierza”, którą pokropił ołtarz i lud w czasie zawierania przymierza z Bogiem na Synaju (Wj 24,1–8). Przymierza w starożytności były zwykle pieczętowane krwią (Rdz 31,54). Jezus ustanawia nowe przymierze, przypieczętowane własną krwią przelaną na krzyżu (Hbr 7,22; 8,6; 9,22–26; 10,14). W niektórych rękopisach występuje przymiotnik καινός (radycznie nowy), przejęty najprawdopodobniej z Łk 22,20 i 1 Kor 11,25 (καινή διαθήκη). Przymierze to było zapowiadane w Jr 31,31–34, gdzie jest związane z poznaniem Boga i odpuszczeniem grzechów, i ostatecznie dopełnia przymierze synajskie. Krew Jezusa będzie wylana za wielu (ὑπὲρ πολλῶν). Przyimek ὑπὲρ z dopełniaczem oznacza „na korzyść, z powodu, zamiast”. Jezus przelewa swoją krew z powodu ludzi, dla ich dobra, zamiast nich. Oddaje życie w ofierze ekspiacyjnej za wielu, to znaczy za wszystkich (Mt 20,28; Rz 5,15; 2 Kor 5,14–15; 1 Tm 2,6)³⁴³.

Celem (εἰς) Jego ofiary jest odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów. On jest „Barankiem Bożym, który gładzi (αἴρω) grzech (ἁμαρτία) świata” (J 1,29). Prawdziwym barankiem paschalnym, którego krew wybawia od śmierci (Wj 12,7.13.22–23; 1 Kor

³⁴² D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 119.

³⁴³ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 560–562; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 993; J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 1078; D. A. Hagner, *Matthew 14–28* (WBC 33B), Dallas 1998, s. 773; S. Włodarczyk, *Transpozycja rzeczywistości Przymierza synajskiego w eklezjologii Mateusza*, RBL 54 (2001) nr 3, s. 168; R. Pindel, *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, s. 156; R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, wyd. 2, Grand Rapids 1994, s. 528.

5,7–8), a który po niewoli babilońskiej przyjmował rysy ofiary ekspiacyjnej. Jezus realizuje misję Sługi Pańskiego, który wydał swe życie na ofiarę za grzechy, aby usprawiedliwić wielu (Iz 52,13–53,12). Śmierć Jezusa jest ostatecznym wyzwoleniem ludzi z mocy grzechu. Dzięki Jego krwi wszystkie grzechy zostały odpuszczone, a ludzie pojednani z Bogiem (2 Kor 5,19). Mateusz przypisuje moc odpuszczania grzechów bezpośrednio Jezusowi, nie przez chrzest jak Marek (1,4) i Łukasz (3,3). Krew Jezusa jest narzędziem usunięcia grzechów i gwarancją przymierza z Bogiem. Odpuszczenie grzechów nie jest tutaj niczym uwarunkowane. Jezus oddaje swoje życie za wszystkich, aby mogli dostąpić przebaczenia. Aby jednak skorzystać z owoców Jego śmierci, w tym z odpuszczenia grzechów, trzeba spożywać Jego ciało i pić Jego krew (J 6,48–59). Paweł napisze, że trzeba przyjmować Eucharystię godnie (1 Kor 11,17–34). Oznacza to, że ze strony człowieka konieczne są wiara i nawrócenie, o czym Nowy Testament często przypomina. Potrzebę wkładu człowieka w relację z Bogiem pokazuje jasno Paweł, który przypomina, że Bóg pojednał nas już ze sobą przez Chrystusa, a mimo to wzywa, aby się pojednać z Bogiem (2 Kor 5,19–20)³⁴⁴.

W Mt 26,28 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów jest owocem wylanej krwi Jezusa na krzyżu w ofierze za wszystkich. Pieczętuje ona nowe przymierze z Bogiem. Aby uczestniczyć w owocach odkupieńczej śmierci Jezusa, trzeba przyjmować Jego ciało i krew w Eucharystii godnie, czyli w duchu wiary i nawrócenia. To są warunki skorzystania z łaski odpuszczenia grzechów, o tych warunkach mówią liczne teksty Nowego Testamentu.

6.3.2. Ef 1,7 || Kol 1,14

Tekst Ef 1,7 jest częścią błogosławieństwa, hymnu dziękczynnego o tajemniczym planie zbawienia pogan (Ef 1,3–14), który następuje nietypowo zaraz po adresie (1,1–2). Hymn otwiera część dogmatyczną listu o misterium Chrystusa w Kościele (1,3–3,21). Po nim następuje wstęp epistolarny, który jest dziękczynieniem i

³⁴⁴ Por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 661; D. L. Turner, *Matthew*, s. 625; G. R. Osborne, *Matthew*, s. 969; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 562; C. Mitch, E. Sri, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 377.

modlitwą wstawienniczą o poznanie Boga i jego darów (1,15–23). W hymnie można dostrzec strukturę trynitarną: wstęp (w. 3), ojcowski plan zbawienia (w. 4–6), wypełnienie planu przez Chrystusa (w. 7–10), dziedziczenie za pośrednictwem Ducha (w. 11–14). Jako gatunek literacki tekst jest błogosławieństwem, eulogią, w której wychwala się Boga za Jego zbawcze dzieła³⁴⁵.

Z kolei werset Kol 1,14 należy do wstępnej części listu (Kol 1,3–23) traktującej o początkach drogi wiary. Poprzedza ją epistolarna formuła otwierająca (Kol 1,1–2). Część ta składa się z trzech perykop: zapewnienie o modlitwie (w. 3–14), hymn chrystologiczny (w. 15–20), pojednanie w życiu adresatów (w. 21–23). W Kol 1,3–14 najpierw występuje dziękczynienie (w. 3–8), potem prośba (w. 9–11) i na koniec znów dziękczynienie (w. 12–14). W perykopie autor stosuje retorykę demonstratywno-deliberatywną³⁴⁶. Zobaczmy interesujące nas teksty Ef 1,7 i Kol 1,14 zestawione ze sobą.

Ef 1,7	Kol 1,14
Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ.	ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν·
W Nim [Jezusie] mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski.	w którym [Synu] mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów.

W hymnie Ef 1,3–14 autor błogosławi, wychwala (εὐλογητός) Boga, Ojca Jezusa, naszego Pana i Mesjasza. Bóg jest przedmiotem błogosławieństwa i dla chrześcijan nierozłączny z Jezusem. Powodem błogosławienia jest to, że Bóg pobłogosławił (εὐλογέω w aoryście) nam wszelkim błogosławieństwem (εὐλογία) duchowo-

³⁴⁵ Por. P. S. Williamson, *List do Efezjan*, tłum. D. Krupińska (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), Poznań 2022, s. XXII, XXVII, 7; R. Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle Origini Cristiane 10), Bologna 1988, s. 65, 85, 279, 105–107; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 358–360.

³⁴⁶ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 144–146, 159; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, s. 57–59, 67–68.

wym (πνευματικός) w niebie w Chrystusie (w. 3). Teraz Bóg jest podmiotem błogosławieństwa. Obdarzył nas darami, które przynoszą korzyści naszemu duchowi. Można by tu widzieć także Ducha Bożego, za pośrednictwem którego te dary przychodzą (1,13–14). Wszystko to dzieje się w Chrystusie (ἐν Χριστῷ). Wyrażenie to może mieć znaczenie instrumentalne – coś dzieje się za pomocą, dzięki, przez Chrystusa (bliski znaczeniowo byłby przyimek διὰ z dopełniaczem) lub zjednoczeniowe – coś się dzieje razem z Nim, z Jego życiem i dziełem, w Jego sferze (bliski byłby tu przyimek σύν w zwrotach i czasownikach złożonych: współcierpieć (συμπάσχω), współukrzyżować (συσταυρόω), współumrzeć (συναποθνήσκω), współpogrzebać (συνθάπτω), współwskrzesić (συνεγείρω)). Wstęp wydaje się mieć charakter trynitarny. Bóg błogosławi nam przez to, co czyni Jezus, za pośrednictwem Ducha Świętego³⁴⁷.

Pierwszym błogosławieństwem jest to, że Bóg wybrał (ἐκλέγω) nas i to przed założeniem świata. Chrześcijanie są wybranym ludem Pana (Rz 8,33) jak Izrael (Pwt 7,6). Dokonało się to w Chrystusie, czyli w zjednoczeniu z Nim, który jest szczególnym Wybranym Boga. Celem wybrania jest świętość i nieskalaność pojmowana nie tylko rytualnie, ale i moralnie, bo tylko wtedy człowiek może przebywać w obecności świętego Boga (w. 4). Motywem działania Boga jest miłość (ἀγάπη), która pociągnęła Go do przybrania nas za swoich przybranych synów (υἰοθεσία), co dokonuje się przez (διὰ) Chrystusa. W świecie grecko-rzymskim przybrane dzieci miały te same prawa i przywileje, co dzieci biologiczne. Takie było upodobanie Jego woli, Jego najgłębsze pragnienie (w. 5). Wierzący wychwalają tę wspaniałą łaskę (χάρις) wybrania i przybrania za dzieci, którą obdarzył (χαριτόω) ich Bóg w Umilowanym (ἀγαπάω), czyli w zjednoczeniu z Chrystusem (w. 6)³⁴⁸.

Teraz autor przybliży rolę Chrystusa w błogosławieństwach, którymi chrześcijanie już się cieszą i którymi będą obdarowani w przyszłości. W Chrystusie mamy odkupienie (ἀπολύτρωσις) przez Jego krew (διὰ τοῦ αἵματος). Nasze uwolnienie dokonało się za cenę krwi Chrystusa przelanej w ofierze przebłagalnej na krzyżu, za

³⁴⁷ Por. P. S. Williamson, *List do Efezjan*, s. 7–11; R. Penna, *Lettera agli Efesini*, s. 85–88; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 362–365.

³⁴⁸ Por. P. S. Williamson, *List do Efezjan*, s. 11–15; R. Penna, *Lettera agli Efesini*, s. 89–93; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 365–369.

cenę Jego życia. Krew zwierząt ofiarnych w Starym Testamencie oznaczała, że ceną za przebaczenia jest życie. Nigdzie jednak w Nowym Testamencie nie ma wzmianki, komu cena wykupu miałyby być przekazana, tak jak za wyzwolenie Izraela z Egiptu Bóg nie zapłacił nikomu. Obrazu wykupu, podobnie jak i innych metafor, nie można wykorzystywać do końca w każdym szczególe. Odkupienie polegało na odpuszczeniu występków (ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων). Wykroczenia wiążą się z nieposłuszeństwem wobec Bożych przykazań i wprowadzają człowieka w stan, z którego sam nie może się wydobyć (Ef 2,1–3). Odkupienie i odpuszczenie grzechów dokonało się w Chrystusie i w zjednoczeniu z Nim możemy z tego bogactwa łaski (χάρις) skorzystać (w. 7). Błogosławieństwem jest także to, że Bóg dał nam poznać tajemnicę swej woli w całej mądrości i zrozumieniu. Tajemnicą tą jest plan zbawienia podjęty w Chrystusie, czyli razem z Nim, który będzie zrealizowany przez Chrystusa (w. 8–9). Zamysłem Boga jest rekapitulacja (ἀνακεφαλαιόω) wszystkiego w Chrystusie w pełni czasów (w. 10). Chodzi o ponowne zjednoczenie całego stworzenia w Chrystusie jako Głowie, czyli pod Jego zwierzchnictwem (Kol 1,19–20)³⁴⁹.

W końcowej części hymnu autor mówi o uzyskaniu w (ἐν) Chrystusie udziału (κληρώω w aoryście) w owocach zbawienia przez Ducha. Najpierw dostąpili tego chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, którzy wcześniej już złożyli nadzieję (προελπίζω w perfectum) w Chrystusie. Byli oni do tego przeznaczeni z góry według zamysłu Boga, który kontroluje historię i działa zgodnie ze swoim planem dla dobra swojego ludu (Rz 8,28), aby (εἰς) ich istnienie głosiło chwałę Boga, Jego wielkość i dobroć (Wj 19,6; Iz 43,21; 1 P 2,9) (w. 11–12). Ale również poganie, którzy usłyszeli słowo prawdy, Ewangelię niosącą zbawienie (σωτηρία), w (ἐν) Chrystusie uwierzyli i zostali, tak jak judeochrześcijanie, naznaczeni pieczęcią (σφραγίζω w aoryście) obiecanego Ducha Świętego. Pieczęć (σφραγίς) jest potwierdzeniem autentyczności dokumentu lub świadectwem własności. Opieczętowując ludzi, Bóg wskazuje, że są oni Jego własnością i pod Jego opieką (Wj 39,30; Ez 9,4–6; Ap 7,2–4). Dar Ducha potwierdza przybranie za synów ze strony Boga (Ga 4,6). Duch Święty jest też zadatkim (ἄρραβών) naszego dziedzictwa (κληρονομία). Używając za-

³⁴⁹ Por. P. S. Williamson, *List do Efezjan*, s. 17–19; R. Penna, *Lettera agli Efesini*, s. 93–101; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 369–374; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 417.

imka „nasz”, autor mówi teraz o wszystkich chrześcijanach. Zadatek gwarantuje, że otrzymamy to dziedzictwo, i stanowi jego przedsmak, początek. Tym dziedzictwem jest pełne odkupienie (ἀπολύτρωσις), bo na razie polegało ono na odpuszczeniu grzechów. Przez to ostateczne odkupienie staniemy się całkowitą własnością (περιποίησις) Boga, będziemy z Nim ściśle zjednoczeni i będziemy chwalić Jego wielkość i miłość (w. 13–14). Uwielbienie wspaniałości (δόξα) Boga powtarza się w hymnie trzykrotnie jak refren (w. 6.12.14), bo jest ono najlepszą odpowiedzią na Boże błogosławieństwo³⁵⁰.

W perykopie Kol 1,3–14, po adresie (1,1-2) autor rozpoczyna swoje pismo od dziękczynienia (εὐχαριστέω) zanoszonego razem z innymi, przynajmniej z Tymoteuszem wymienionym w adresie, bo używa ciągle liczby mnogiej. Kieruje to dziękczynienie ku Bogu, Ojcu Pana Jezusa, modląc się zawsze za adresatów (w. 3). Motywem dziękczynienia jest ich wiara (πίστις) w (ἐν) Chrystusie. Nie chodzi o wiarę w (εἰς) Chrystusa, lecz o wiarę przeżywaną dzięki Niemu i z Nim. Kolejnym motywem jest miłość (ἀγάπη) ku wierzącym, określonym jako święci. Łączy się ona ściśle z wiarą, jest jej wyrazem (w. 4). Ostatnim motywem dziękczynienia jest perspektywa nadziei (ἐλπίς), która jest odłożona w niebie, czyli zapewniona (w. 5). Chodzi tu o przedmiot tej nadziei, który dalej w liście jest określany jako chwała, skarb, pełnia, życie, rzeczy przyszłe, rzeczy w górze, odpłata i dziedzictwo. Triada wiara, miłość, nadzieja odzwierciedla początkowe stadium rozwoju teologii Pawła (1 Tes 1,3; 5,8), potem jej kolejność będzie inna – wiara, nadzieja, miłość (1 Kor 13,7–8; Rz 5,1–5). Wiara ma działać przez miłość ze względu na nadzieję pełni życia. O tej nadziei chrześcijanie w Kolosach usłyszeli przez słowo prawdy (ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας) – Ewangelię, która do nich dotarła, owocuje i rośnie od dnia usłyszenia i poznania łaski Boga w prawdzie. Wzmianki o prawdzie mają zapewnić adresatów o wiarygodności ogłoszonego im orędzia (w. 6). Nauczyli się go od Epafrasa, współsługi (σύνδουλος) autora listu i sługi (διάκονος) Chrystusa zastępującego autora³⁵¹ w

³⁵⁰ Por. P. S. Williamson, *List do Efezjan*, s. 20–24; R. Penna, *Lettera agli Efesini*, s. 101–105; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 374–380.

³⁵¹ Wariant ὑπὲρ ὑμῶν (zamiast was) w Kol 1,7 przyjęty w wydaniach Nowego Testamentu nie pasuje w kontekście, trzeba przyjąć inny, dobrze poświadczony ὑπὲρ ἡμῶν (zamiast nas).

posłudze. On ukazał miłość adresatów w Duchu (w. 7–8). Jest to miłość Boża świadcząca najlepiej o wysokim poziomie życia adresatów³⁵².

Autor zapewnia, że nieustannie się modli za adresatów i prosi Boga najpierw o pełne poznanie (ἐπίγνωσις) woli Boga w całej duchowej mądrości i zrozumieniu (w. 9). Następnie prosi, aby postępowali (περιπατέω) w sposób godny Pana, szukając tego, co Mu się podoba, przynosząc owoc i wzrastając przez wszelki dobry czyn dzięki poznaniu Boga (w. 10). Solidne poznanie woli Boga umożliwia prawidłowe i owocne postępowanie. Z kolei dobre życie weryfikuje i utwierdza poznanie. Na koniec autor prosi, aby byli umocnieni wszelką mocą (δύναμις) na miarę potęgi (κράτος) chwały (δόξα) Bożej. Chwała oznacza opinię, sławę, wspaniałość, a także moc. Ta moc jest potrzebna, aby mieć wytrwałość (ὑπομονή) w prześladowaniach przychodzących z zewnątrz oraz cierpliwość (μακροθυμία) w trudnościach wewnątrz wspólnoty (w. 11)³⁵³.

Na koniec autor zachęca adresatów do radości i dziękczynienia (εὐχαριστέω) Ojcu za Jego zbawcze dzieło, które ma aspekt pozytywny i negatywny przedstawione w 1,12–14 paralelnie: A dziedzictwo świętych, B wybawienie z ciemności, A' królestwo Chrystusa, B' odkupienie, odpuszczenie grzechów (por. Dz 26,18). Aspekt pozytywny jest podkreślony, stoi na pierwszym miejscu. Ojciec upoważnił i uzdolnił (ικανόω) adresatów do udziału, dziedzictwa przynależnego świętym w światłości (φῶς). Święci to wierzący w Chrystusa, natomiast światłość jest tutaj symbolem Bożego objawienia, poznania chwały Boga w Chrystusie, wiary i sprawiedliwego postępowania, życia. Adresaci cieszą się takim udziałem (w. 12). Bóg wybawił (ῥύομαι w aoryście) nas (autor przechodzi do pierwszej osoby) z władzy ciemności (σκότος). Ciemność jest symbolem zła, nieczystości, niesprawiedliwości, śmierci, stanowi demoniczną siłę destrukcyjną, wrogą Bogu i człowiekowi. Bóg nas z tej niewoli zła wyrwał we wskrzeszonym z martwych Jezusie. I przeniósł (μεθίστημι w aoryście) nas do królestwa (βασιλεία) swego Syna miłości (ἀγάπη) (w. 13). Królestwo Chrystusa już się urzeczywistnia, a dopełni się jako powszechne kró-

³⁵² Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 162–171; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, s. 59–66; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 212–217.

³⁵³ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 171–179; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, s. 69–74; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 217–220.

lowanie Boga na końcu historii (Ef 5,5; 1 Kor 15,24–28). Przeniesienie było dziełem Boga, bo sami nie byliśmy w stanie tego dokonać, ale z całości przesłania biblijnego wynika jasno, że potrzebne jest nasze przyzwolenie i udział. W Chrystusie posiadamy odkupienie (ἀπολύτρωσις), odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów, jest ono w naszym zasięgu (w. 14). Wyrażenie „w (ἐν) Chrystusie” wskazuje na Chrystusa jako sprawcę lub jako narzędzie odkupienia i odpuszczenia, skoro w 1,12–13 podmiotem działającym jest Bóg. Rzeczownik ἀπολύτρωσις oznacza wykupienie kogoś z niewoli. Tutaj chodzi o wyzwolenie z niewoli grzechu poprzez jego odpuszczenie, przebaczenie. Jest to generalne, inicjacyjne wyzwolenie z grzechów, usunięcie ich, z którego możemy zawsze skorzystać³⁵⁴.

W Ef 1,7 i Kol 1,14 odpuszczenie (ἄφεσις) występków, grzechów jest sposobem odkupienia, według Kol także wybawienia z władzy ciemności. Posiadamy odkupienie i przebaczenie w Chrystusie, to znaczy dzięki Niemu i w zjednoczeniu z Nim. Ef precyzuje, że dokonało się ono przez krew Chrystusa, czyli przez Jego ofiarę przebłagalną na krzyżu, i jest owocem łaski Boga. Odpuszczenie grzechów jest dostępne dla nas, ale trzeba z niego skorzystać, inaczej pozostanie tylko ofertą.

6.3.3. Hbr 9,22

Rzeczownik ἄφεσις pojawia się w perykopie Hbr 9,11–28, w której autor listu zestawia nową ofiarę Jezusa z pierwszym przymierzem. Perykopa stanowi fragment części trzeciej, centralnej listu mówiącej o Arcykapłanie doskonałym i Jego ofierze (Hbr 5,11–10,39). Na tę część poza zachętą wprowadzającą (5,1–6,20) i końcową (10,19–39) składają się trzy teksty: różne kapłaństwo (7,1–28), ofiara nowa a dawne przymierze (8,1–9,28), jedyna skuteczna ofiara (10,1–18). Środkowy tekst 8,1–9,28 dzieli się na: niedoskonałość i zastąpienie dawnego kultu (8,1–9,10) i skuteczna ofiara Chrystusa (9,11–28). W perykopie 9,11–28 ujawnione są kontrasty pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem: na płaszczyźnie kultu (w. 11–14), w jakości krwi

³⁵⁴ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, s. 171–179; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, s. 74–81; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 220–224.

przymierza (w. 15–23), w ilości ofiar (w. 24–28)³⁵⁵. Tekst Hbr 9,22 znajduje się w części środkowej, dotyczącej krwi przymierza.

καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον
καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.

I prawie wszystko oczyszcza się krwią według Prawa,
a bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia *grzechów*.

Autor listu przedstawia Chrystusa Arcykapłana dóbr zrealizowanych dzięki Niemu (według innej lekcji – przyszłych) w kontraście (δέ) do liturgii Dnia Pojednania. W przeciwieństwie do arcykapłana starotestamentowego Chrystus wszedł do przybytku (σκηνή) nie ręką uczynionego. Chodzi o niebieskie sanktuarium, a nie o naturę Jezusa czy Jego ciało zmartwychwstałe będące nową świątynią (J 2,21). Wszedł tam przez własną krew (αἷμα), a nie krew zwierząt, raz na zawsze, znalazłszy wieczne odkupienie (λύτρωσις) dla wierzących (w. 11–12). Jeśli bowiem krew i popiół ze zwierząt uświęcają (ἀγιάζω), sprawiając oczyszczenie (καθαρότης) ciała, to tym bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego (por. Iz 42,1) złożył w ofierze Bogu samego siebie nieskalanego, oczyści (ἀγιάζω) nasze sumienia (συνείδησις) z martwych uczynków (νεκρὰ ἔργα), grzechów, abyśmy mogli służyć (λατρεύω) Bogu żywemu całym życiem (w. 13–14). Autor przedstawia Chrystusa jako doskonałego Arcykapłana, który złożył na krzyżu siebie w nieskalanej ofierze. Ma ona moc odkupieńczą, uświęcającą i oczyszczającą, tak że człowiek jest zdolny do godnej służby Bogu³⁵⁶.

W konsekwencji (διὰ τοῦτο) złożonej ofiary Chrystus jest pośrednikiem Nowego Przymierza (καινὴ διαθήκη) (Mk 4,24; 1 Kor 11,25). Celem (ὅπως, – „aby”) tego pośrednictwa jest, aby po odkupieniu (ἀπολύτρωσις) przez śmierć przeszłych przestępstw (παράβασις) w czasach pierwszego przymierza powołani otrzymali obiecane dziedzictwo, którym jest odpoczynek Boga (3,7–4,11), wspólnota z Bo-

³⁵⁵ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 1998, s. 12–13, 85,99; A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBNT 15), Częstochowa 2018, s. 59–66, 398–400; C. R. Koester, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 36), New York 2001, s. 424.

³⁵⁶ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 401–411; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 99–101; C. R. Koester, *Hebrews*, s. 406–416.

giem (w. 15). Dalej autor uzasadnia, dlaczego potrzebna była śmierć pośrednika dla zatwierdzenia przymierza. Wykorzystuje podstawowe znaczenie rzeczownika διαθήκη (testament), który w *Septuagincie* i w Nowym Testamencie jest używany przede wszystkim na oznaczenie przymierza (הַבְרִיתָ *b^erit*). Otóż testament nabiera mocy dopiero po śmierci tego, kto go sporządził (w. 16–17). Stąd i pierwszy testament został ustanowiony przez krew. Mojżesz bowiem po ogłoszeniu przepisów Prawa wziął krew cielców i kozłów, pokropił nią księgę i lud i przedstawił ją jako krew przymierza (αἷμα τῆς διαθήκης). Pokropił też przybytek i wszystkie naczynia przeznaczone do służby Bożej (λειτουργία) (w. 18–21). Autor odwołuje się do opisu zawarcia przymierza na Synaju w Wj 24,3–8. Zostawia trochę w cieniu Prawo, natomiast koncentruje się na krwi, czerpiąc także z tradycji pozabiblijnej. Mojżesz bowiem pokropił krwią samych cielców tylko ołtarz i lud. Przybytek i naczynia były namaszczone (Wj 40,9; Kpł 8,10–12). Szkarłatnej wełny i hyzopu używano przy oczyszczeniach chorych na trąd (Kpł 14,4) i przy obrzędzie czerwonej krowy (Lb 19,6). Namaszczano natomiast krwią rogi ołtarza (Wj 29,12; Kpł 8,15), przebłagalnię i rogi ołtarza kadzenia (Kpł 16,14–19) oraz Aarona i jego synów (Kpł 8,23–24.30)³⁵⁷.

Autor konkluduje, że prawie wszystko oczyszcza się (καθαρίζω) krwią według Prawa (w. 22). Słuszne jest to „prawie”, bo najubożsi mogli przynieść na ofiarę przebłagalną za swoje grzechy mąkę zamiast baranka, dwóch synogarlic czy dwóch gołębi (Kpł 5,11), a przedmioty zdobyczne były oczyszczone przez ogień i wodę (Lb 31,22–23). Dodaje też, że bez wylania krwi (αἵματεκχυσία) nie ma odpuszczenia (ἄφεσις), które na podstawie Hbr 10,18 trzeba odnieść do grzechów. „Wylanie krwi” może oznaczać zabicie człowieka (zabójstwo, walka, kara śmierci) albo zwierzęcia (na ofiarę, do spożycia), tu odnosi się do ofiar składanych ze zwierząt, które miały na celu uwolnienie człowieka od grzechów (Wj 30,10; Kpł 4,25–26.34–35; 5,9–10; 6,23; 16,27). Najpierw chodzi tu o oczyszczenie z grzechów w kulcie starotestamen-

³⁵⁷ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 411–418; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 102–103; C. R. Koester, *Hebrews*, s. 416–420; F. F. Bruce, Bruce F. F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (NICNT), Grand Rapids 1990, s. 225; H. W. Attridge, H. Koester, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia 1989, s. 257.

towym. Użycie krwi było w nim częste, ale przebaczenie grzechów można było uzyskać także przez modlitwę (Dn 9,19), post (Jl 2,12–14) czy jałmużnę (Syr 3,30). Być może autor listu chce podkreślić, że odpuszczenie grzechów przez ofiary prześlągalne jest w Starym Testamencie najczęstsze i najskuteczniejsze. W kontekście mówi jednak dużo o krwi Chrystusa i Jego ofierze przynoszącej odkupienie i oczyszczenie z grzechów. Jest przekonany, że śmierć Chrystusa jest definitywnym środkiem, przez który Bóg oferuje przebaczenie. Tylko we krwi Chrystusa wylanej na krzyżu dokonuje się pełne odpuszczenie grzechów, dlatego może powiedzieć, że bez wylania krwi nie ma odpuszczenia grzechów.

W perspektywie starotestamentowej odpuszczenie grzechów jest uwarunkowane złożeniem ofiary i wewnętrznej skrusze, bo sam ryt nie zadziała magicznie bez odpowiedniego nastawienia ofiarodawcy. W perspektywie chrystologicznej ofiarę za nas składa Chrystus, ale ze strony grzesznika potrzebne jest odpowiednie nastawienie. Człowiek może odrzucić Chrystusa, podeptać Go, zbezcześcić Jego krew, znieważać Ducha, czyli odrzucić jego ofiarę. Wtedy nie ma już dla niego innej ofiary prześlągalnej za grzechy (περὶ ἀμαρτιῶν θυσία) (Hbr 10,26–31; por. 3,12; 6,4–8). Autor uważa grzech apostazji za większy od bałwochwalstwem, za który groziła kara śmierci (Pwt 17,2–7). Nasuwa to myśl o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu (Mk 3,29). Niemożliwość przebaczenia takiego grzechu wynika z trwania w nim. Jeśli człowiek się nawróci, ofiara Chrystusa będzie dla niego skuteczna³⁵⁸. Znajdujemy też w liście słowa o karceniu przez Boga, o posłuszeństwie wobec Niego, o staraniu się o świętość (Hbr 12,1–29).

Według autora konieczne (ἀνάγκη) jest, aby rzeczywistości ziemskie będące kopiami (ὑπόδειγμα) rzeczywistości niebieskich były oczyszczane wspomnianymi ofiarami, ale rzeczywistości niebieskie potrzebują lepszych ofiar, bo tamte są niewystarczające (w. 23). Chodzi o sanktuarium ziemskie i niebieskie. Sanktuarium niebieskie można rozumieć duchowo jako lud Boży, który ma być domem Bożym (Ef

³⁵⁸ Odnosząc się do tego tekstu, Hermas w *Pasterzu* (ok. 145 roku) dopuszczał pokutę za grzechy po chrzcie tylko jeden raz. Tertulian (ok. 155–240) potępiał go za takie ustępstwo i nie widział żadnej możliwości przebaczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Kościół zaakceptował instytucję pokuty.

2,22; 1 P 2,5). Sumienia ludzi oczyszcza skutecznie tylko ofiara Chrystusa na krzyżu³⁵⁹.

Autor powtarza, że Chrystus wszedł do samego nieba, a nie do świątyni (ἄγια) zbudowanej rękami ludzkimi, będącej tylko odbiciem (ἀντίτυπος) prawdziwej świątyni, aby wstawiać się za nami, a nie aby ofiarować się często, jak arcykapłan wchodzący co roku do świątyni z krwią cudzą. On ukazał się (φανερῶω w perfectum) tylko raz na końcu wieków, czyli w czasach mesjańskich (Hbr 1,1; 1 Kor 10,11; Ga 4,4), dla odrzucenia grzechu (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας) przez ofiarę z siebie samego. Ofiara złożona na krzyżu jest skuteczna, nie musi być powtarzana, jest wieczna (w. 24–26). Jest jednorazowa jak śmierć i sąd, który czeka człowieka po śmierci (Mdr 2,5; Hbr 10,25–27). Było to powszechne przekonanie w Izraelu, choć istnieją w piśmiach żydowskich ślady idei reinkarnacji przyjmowanej przez Platona. Autor jeszcze raz potwierdza, że Chrystus tylko raz był ofiarowany, aby ponieść grzechy wielu (εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας) (Iz 53,12). Mówi też o paruzji Chrystusa, który powróci nie w związku z grzechem, lecz aby potwierdzić ostateczne zbawienie (εἰς σωτηρίαν) dla oczekujących Go (w. 27–28). Nawiązuje do oczekiwania ludu w Dniu Prześlągania na wyjście arcykapłana ze świątyni, ponieważ był to znak, że ofiara prześlągania została przyjęta (Syr 50,5–10). Ofiara Chrystusa jest tym bardziej przyjęta i skuteczna³⁶⁰.

W Hbr 9,22 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów dokonuje się tylko przez wylanie krwi, czyli przez ofiarę prześlągalną. Był to najczęstszy, ale nie jedyny sposób uzyskania przebaczenia w Starym Testamencie i nie do końca skuteczny. Krew Chrystusa wylana na krzyżu stanowi definitywny środek Bożego przebaczenia, pełnego odpuszczenia grzechów. Uzyskanie Bożego przebaczenia w Starym Testamencie było uwarunkowane złożeniem ofiary. Chrystus złożył ofiarę za nas, ale jeśli ją odrzucimy, nie będzie dla nas skuteczna.

³⁵⁹ Por. C. R. Koester, *Hebrews*, s. 420–421, 427, 451–458; A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 418–419, 453–456; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 103–105, 118–120; S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚNT 10), Poznań 1959, s. 225–227, 242–243.

³⁶⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 419–422; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 105–106; C. R. Koester, *Hebrews*, s. 421–423, 427–429; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 516–518.

6.3.4. Hbr 10,18

Kolejny tekst Hbr 10,18 dotyczący odpuszczenia grzechów znajduje się w perykopie Hbr 10,1–18, która mówi o jedynej skutecznej ofierze Chrystusa. Perykopę można podzielić na: nieskuteczność powtarzanych ofiar (w. 1–3), przeciwstawienie dawnych ofiar i ofiary Jezusa (w. 4–10), przeciwstawienie kapłanów i Chrystusa (w. 11–14), ustanie ofiar dowodem na skuteczne odpuszczenie grzechów (w. 15–18)³⁶¹. Tekst Hbr 10,18 znajduje się w ostatniej części.

Gdzie zaś jest ich [grzechów] odpuszczenie, tam już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy.

ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας.

Autor listu stwierdza, że Prawo posiada tylko cień (σκία) przyszłych dóbr, a nie sam obraz (εἰκόν) rzeczy. Cień jest o wiele słabszym odwzorowaniem rzeczywistości niż obraz, który jest też wierniejszy od kopii (ὑπόδειγμα, ἀντίτυπος). Jezus jest obrazem Boga (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Chodzi tutaj o przepisy związane z kapłaństwem i ofiarami, podczas gdy Kol 2,17 odnosi „cień” do przepisów dotyczących jedzenia i świąt. Rzeczywistością jest nowy porządek zaprowadzony przez Chrystusa, będący doskonałą realizacją wcześniejszych zapowiedzi. Przyszłymi dobrami są Jego ofiara i arcykapłańska posługa. Prawo zatem nie może udoskonalić (τελειώω) przez ofiary (θυσία) corocznie składane nikogo z tych, którzy w nich uczestniczą (w. 1). Przysłówek „corocznie” i odniesienie do grzechów wskazują na ofiary związane głównie z Dniem Przebłagania. Gdyby te prawa były skuteczne, to by ich zaniechano, bo składający je byłiby raz na zawsze oczyszczeni (καθαρίζω) i nie mieliby poczucia (συνείδησις) grzechów (w. 2). Perfectum strony biernej κεκαθαρισμένος wskazuje na trwały efekt oczyszczenia przez Boga. Ofiary tylko przypominają (ἀνάμνησις) co roku o grzechach, które łamią relację z Bogiem (w. 3)³⁶².

³⁶¹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 427–428; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 107.

³⁶² A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 429–431; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 107–108; F. F. Bruce, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, s. 235–236; G. L. Cockerill, *The Epistle to*

Dzieje się tak dlatego, że krew zwierząt nie jest w stanie usunąć (ἀφαιρέω) grzechów, bo moralnym brakiem nie można zaradzić za pomocą materialnych środków (w. 4). Wykorzystując Ps 40/39,7–9 w wersji *Septuaginty*, gdzie „ucho” zostało zastąpione przez „ciało”, autor stwierdza, że Bóg nie chciał żadnych ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzechy, nie podobały Mu się, choć składane są według Prawa. Miały one znaczenie tylko na pewnym etapie historii zbawienia. Dlatego posłał swojego Syna w ciele, aby wypełnił Jego wolę. Jezus przychodzi na świat i wypełnia wolę Ojca, składając swoje ciało w ofierze (προσφορά). Ciało odnosi się do pełnego człowieczeństwa Jezusa (2,14; 5,7). Jest ono idealnym narzędziem do realizacji woli Bożej. Z woli tej jesteśmy przez tę ofiarę uświęceni (ἀγιάζω) raz na zawsze, czyli przywróceniu do wspólnoty z Bogiem. Perfectum strony biernej ἡγιασμένος wyraża Boże działanie, które miało miejsce w śmierci Chrystusa, a jego skutki trwają. Tym samym ofiara Jezusa usuwa dawny porządek kultu, aby ustanowić inny (w. 5–10)³⁶³.

Dalej autor porównuje kapłanów Starego Przymierza i Jezusa. Tamci podejmują codziennie służbę (λειτουργέω) i składają te same ofiary, które jednak nie są w stanie usunąć (περιαιρέω) grzechów (w. 11). Natomiast (δέ) Jezus złożył jedną ofiarę za grzechy raz na zawsze, którą udoskonalił (τελειόω) na wieki tych, którzy są uświęceni (ἀγιάζω). Perfectum wyraża trwające skutki przeszłej czynności (udoskonalili i są doskonali), natomiast czas terażniejszy (uświęceni) wskazuje na trwający proces. Dokonawszy tego, Jezus zasiadł po prawicy Boga, co oznacza, że dzieło ofiarne jest dokończony, kapłaństwo starotestamentowe dopełnione. Sam Jezus został wywyższony, panuje wraz z Ojcem nad wszystkim i w chwili paruzji wszystko będzie Mu poddane (Ps 110/109,1) (w. 12–14)³⁶⁴.

the Hebrews (NICNT), Grand Rapids 2012, s. 430–431; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 1993, s. 472.

³⁶³ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 431–435; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 108–111; D. L. Allen, *Hebrews* (NAC 35), Nashville 2010, s. 497; W. Manson, *The Epistle to the Hebrews. An Historical and Theological Reconsideration*, London 1951, s. 144–145; P. T. O’Brien, *The Letter to the Hebrews* (PNTC), s. 349; W. L. Lane, *Hebrews 9–13* (WBC 47B), Dallas 1998, s. 265; K. Weiss, *φέρω κτλ.*, w: TDNT, t. 9, s. 68.

³⁶⁴ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 435–437; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 111–112; H. W. Attridge, H. Koester, *The Epistle to the Hebrews*, s. 279; M. J. Uglorz, *Jezus Chrystus wczoraj i dziś ten sam i a wieki. Chrystologiczne wyznanie Listu do Hebrajczyków*, Warszawa 2009, s. 113–115.

Świadczenie (μαρτυρέω) o skuteczności ofiary Jezusa daje zdaniem autora Duch Święty, który wypowiedział przez proroka Jeremiasza prorocstwo o nowym przymierzu (w. 15). Jezus wypełnił to prorocstwo. Autor cytuje tylko jego pozytywny aspekt za *Septuagintą* z małymi zmianami. Wcześniej (Hbr 8,8–12) zacytował to prorocstwo w całości (Jr 31,31–34). Tekst grecki nie zawiera zdania o odpuszczeniu występków obecnego w wersji hebrajskiej. Podmiotem użytego czasownika πᾶς *slh* (odpuszczać, przebaczać) jest tylko Bóg. Według cytowanego fragmentu (Jr 34,33–34) nowe przymierze miało się charakteryzować tym, że Bóg umieści swoje prawa w sercach (καρδία) ludzi i wypisze je w ich myślach (διάνοια). Oznacza to, że będą je dobrze rozumieć i będą mieć siły je wypełniać. A przede wszystkim Bóg nie wspomni (μνησκόμα) już więcej o ich grzechach (ἁμαρτία) i nieprawościach (ἀνομία) (w. 16–17). Niewspominanie grzechów przez Boga oznacza ich usunięcie. Ofiara Jezusa rzeczywiście odpuściła (ἄφεσις) grzechy, dlatego niepotrzebne są już żadne inne ofiary (w. 18). Ona jest jedyna i ostateczna. Złożona raz za wszystkich stała się podstawą ciągłego odpuszczania grzechów³⁶⁵.

Hbr 10,18 stwierdza, że odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów już się dokonało, Bóg już ich nie pamięta. Stało się to przez ofiarę ciała Jezusa na krzyżu z woli Boga. Ofiara ta została złożona raz na zawsze za wszystkich i uczyniła ich doskonałymi. Jest jedyna i skuteczna, nie potrzeba innych. Osiągnęła to, czego nie były w stanie dokonać ofiary starotestamentowe. Kto z niej korzysta, uświęca się, wchodzi we wspólnotę z Bogiem. Człowiek może z niej jednak nie skorzystać, odrzucić ją i wtedy jest ona nieskuteczna wobec niego.

6.3.5. 1 J 2,12

Werset 1 J 2,12 znajduje się w drugiej części listu: Żyć w światłości (1 J 1,5–2,28). Jak wspomnieliśmy, sekcja ta zawiera pięć części – tezę i cztery warunki. Nasz tekst znajduje się w ramach trzeciego warunku: odrzucić zasady świata (2,12–

³⁶⁵ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 438–441; A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 113; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 513; C. R. Koester, *Hebrews*, s. 441; H. W. Attridge, H. Koester, *The Epistle to the Hebrews*, s. 281; S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 238; J. Behm, *νόεω κτλ.*, s. 966.

17). Perykopa ta zawiera zachętę dla wierzących (w. 12–14) i ostrzeżenie przed miłowaniem „świata” (w. 15–17). Jednostka 2,12–14 wyróżnia się w kontekście stylem, schematyczną budową i treścią. Autor zwraca się dwukrotnie (w. 12–13 i 14) do dzieci, ojców i młodzieńców prawie w identycznej formie. Zaraz na początku mówi o odpuszczeniu grzechów (1 J 2,12)³⁶⁶.

Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι
διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Piszę do was, dzieci, że dostępujecie odpuszczenia grzechów
ze względu na Jego imię.

Autor zwraca się bezpośrednio do dzieci (τεκνία), ojców (πατέρες) i młodzieńców (νεανίσκοι). Jak rozumieć te trzy grupy w ramach wspólnoty chrześcijańskiej? Raczej nie jako trzy grupy wiekowe, bo dlaczego z małymi dziećmi wiąże się odpuszczenie grzechów i poznanie Ojca, a poza tym kolejność jest trochę nietypowa: dzieci, ojcowie, młodzieńcy. Próbowano widzieć w tych trzech grupach chrześcijan o różnym stopniu dojrzałości w wierze, zależnym od upływu czasu od ich chrztu. Ale i ta interpretacja nie znajduje wyraźnych podstaw w tekście. Wydaje się, że „dzieci” oznaczają wszystkich chrześcijan, bo autor tak zwraca się do nich w liście (τεκνίων w 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21, παιδίων w 2,14.18). Zdrobniła forma wyraża serdeczną więź autora ze wspólnotą i być może jego starszy wiek. „Ojców” i „młodzieńców” należy rozumieć dosłownie według kryterium wieku. Odniesienie do wierzących jako ojców występuje tylko w 1 Tm 5,1, gdzie są rozumiani jako starsi wiekiem, a nie dojrzałsi w wierze, skoro młody Tymoteusz ma ich pouczać, jednak bez strofowania. Podobnie rzeczownik νεανίσκος oznacza tu młodego człowieka, bo takie znaczenie ma on w Ewangeliach synoptycznych i Dz. Tymoteusz jest zachęcany, aby traktował wiernych odpowiednio do ich wieku – starszych (πρεσβύτερος) jak ojców i matki, młodszych (νεώτερος) jak braci i siostry (1 Tm

³⁶⁶ Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*; C. G. Kruse, *The Letters of John*, s. 49, 87; P. Perkins, *Listy Janowe*, w: KKK, s. 342, 369.

5,1–2). Autor nie wyklucza kobiet, formy męskie były stosowane na określenie grup mieszanych³⁶⁷.

Intrygująca jest też zmiana czasu. Autor używa najpierw czasu teraźniejszego γράφω – „piszę” (w. 12–13), a potem aorystu ἔγραψα – „napisałem” (w. 14). Nie widać też powodu, dla którego powtarza ten sam tekst. Trudno przyjąć, że autor odwołuje się do wcześniejszych miejsc w liście, do innego listu zaginionego czy do Ewangelii Jana (jeśli przyjąć, że jest jej autorem) albo że zastosował czas przeszły epistolarny (z pozycji czytelnika list był napisany wcześniej). Jeśli to miałyby być styl epistolarny, to dlaczego go użył tylko w 2,14 i potem w 2,26; 5,13? Wydaje się, że wchodzi tu względy czysto retoryczne³⁶⁸.

Zwracając się do wszystkich adresatów (dzieci), autor przypomina, że (ὅτι raczej nie ma tu znaczenia przyczynowego „bo”) grzechy (ἁμαρτία) są im odpuszczone (ἀφίημι) ze względu (διὰ z biernikiem) na Jego imię (w. 12). Czasownik jest użyty w stronie biernej, która wskazuje na Boga, i w perfectum, który oznacza, że odpuszczenie miało miejsce w przeszłości, a jego skutki trwają. Bóg przebacza „ze względu na imię Jezusa”. Imię zastępuje osobę (3,23; 5,13), więc można rozumieć tę frazę „ze względu na Jezusa”. Chodzi tu o śmierć Jezusa na krzyżu jako ofiarę przebłagalną (2,2; 4,10). Czas przeszły może odsyłać do tej ofiary, do momentu wyznania grzechów (1,9) lub do chrztu przyjmowanego w imię Jezusa (Dz 2,38; 8,16). Odpuszczenie grzechów jest ciągle dostępne, ale wymaga współpracy człowieka³⁶⁹.

Ojcom autor pisze, że poznali (γινώσκω w perfectum) Tego, który jest od początku (w 13a). Wyrażenie „od początku” odnosi się w liście do Słowa życia, czyli Jezusa (1,1–2), do diabła (3,8), do bycia uczniem Jezusa (2,7.24; 3,11), nigdy do Boga. Podobnie jest w Ewangelii Jana. Trzeba więc przyjąć, że tu chodzi o wcielenie Słowa, początek życia Jezusa na ziemi. Nie oznacza to, że ojcowie znali Jezusa od Jego narodzin. Poznanie ma charakter egzystencjalny, łączy się z relacją do Chrystusa i postępowaniem według Jego wskazań. Młodzieńcom autor przypomina,

³⁶⁷ Por. C. G. Kruse, *The Letters of John*, s. 87–90, 93; S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 369–370; P. Perkins, *Listy Janowe*, s. 1528–1529; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 572.

³⁶⁸ Por. C. G. Kruse, *The Letters of John*, s. 91; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 370.

³⁶⁹ Por. C. G. Kruse, *The Letters of John*, s. 88–89; S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 370–371.

że zwyciężyli (νικάω w perfectum) złego (πονηρός) (w. 13b). Przymiotnik πονηρός jest użyty tu i w innych miejscach listu rzeczownikowo. W 3,12; 5,18.19; por. 3,8.10 oznacza diabła i tak trzeba to słowo rozumieć tutaj. Czasownik νικάω występuje jeszcze w 4,4; 5,4.5. Adresaci zwyciężyli odstępców (antychrystów 2,18), bo Bóg, który przebywa w nich, jest większy od diabła, który jest w świecie (4,4.). Zwyciężyli świat dzięki wierze w Jezusa, Syna Bożego (5,4–5). Jezus strzeże ich, tak że zły ich nie tknie (5,18). Młodzieńcy zwyciężyli diabła, bo Bóg jest w nich, Jezus ich strzeże, a oni wierzą w Niego. W kontekście listu ich zwycięstwo polega na odrzuceniu pomysłów w wierze i zachowaniu, z którymi występują odstępcy. Mogłyby to być także zwycięstwa nad pokusami podsuwanymi przez diabła, przetrzymanie prześladowań czy trudności³⁷⁰.

Za drugim razem autor przypomina wszystkim adresatom (dzieciom), że poznali (γινώσκω w perfectum) Ojca. Ta wiedza oznacza chodzenie w światłości, przestrzeganie Bożych przykazań, praktykowanie miłości bliźniego (1,5–7; 2,3–4; 4,7). Ojcom powtarza dokładnie to samo, co napisał wcześniej. Młodzieńcom do słów o zwycięstwie nad złym dodaje, że są mocni (ισχυρός) i że słowo (λόγος) Boże przebywa (μένω) w nich (w. 14). W kontekście listu chodzi o przesłanie głoszone i wcielone w Jezusie. To słowo daje im moc, która pozwala im zwyciężyć szatana. Autor stwierdza, że grzechy adresatów są odpuszczone, że znają Ojca i Jezusa, że są mocni, że zwyciężyli diabła, aby umocnić ich w wierze i zachęcić do niemiłowania świata³⁷¹.

Według 1 J 2,12 grzechy zostały i są odpuszczone (ἀφίημι) przez Boga ze względu na imię Jezusa, na Jego śmierć na krzyżu jako ofiarę przebłagalną. Zasadnicze odpuszczenie zostało dokonane wtedy, ale ono dochodzi do człowieka w chwili chrztu czy wyznania grzechów. To są warunki, aby człowiek mógł skorzystać z Bożego przebaczenia.

Podsumowując, w Mt 26,28 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów jest owocem wylanej krwi Jezusa na krzyżu w ofierze za wszystkich. Aby uczestniczyć w owo-

³⁷⁰ Por. C. G. Kruse, *The Letters of John*, s. 89–91; S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 371–372.

³⁷¹ Por. C. G. Kruse, *The Letters of John*, s. 89–91; S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 372.

cach odkupieńczej śmierci Jezusa, trzeba przyjmować Jego ciało i krew w Eucharystii godnie, czyli w duchu wiary i nawrócenia. W Ef 1,7 i Kol 1,14 odpuszczenie (ἄφεσις) występków, grzechów jest sposobem odkupienia, według Kol także wybawienia z władzy ciemności. Posiadamy odkupienie i przebaczenie w Chrystusie, to znaczy dzięki Niemu i w zjednoczeniu z Nim. Ef precyzuje, że dokonało się ono przez krew Chrystusa, czyli przez Jego ofiarę przebłagalną na krzyżu, i jest owocem łaski Boga. Odpuszczenie grzechów jest dostępne dla nas, ale trzeba z niego skorzystać, inaczej pozostanie tylko ofertą. W Hbr 9,22 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów dokonuje się tylko przez wylanie krwi, czyli przez ofiarę przebłagalną. Był to najczęstszy, ale nie jedyny sposób uzyskania przebaczenia w Starym Testamencie i nie do końca skuteczny. Krew Chrystusa wylana na krzyżu stanowi definitywny środek Bożego przebaczenia, pełnego odpuszczenia grzechów. Uzyskanie Bożego przebaczenia w Starym Testamencie było uwarunkowane złożeniem ofiary. Chrystus złożył ofiarę za nas, ale jeśli ją odrzucimy, nie będzie dla nas skuteczna. Hbr 10,18 stwierdza, że odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów już się dokonało, Bóg już ich nie pamięta. Stało się to przez ofiarę ciała Jezusa na krzyżu z woli Boga. Ofiara ta została złożona raz na zawsze za wszystkich, jest jedyna i skuteczna. Człowiek może z niej jednak nie skorzystać, odrzucić ją i wtedy jest ona wobec niego nieskuteczna. Według 1 J 2,12 grzechy zostały i są odpuszczone (ἀφίημι) przez Boga ze względu na imię Jezusa, na Jego śmierć na krzyżu jako ofiarę przebłagalną. Zasadnicze odpuszczenie zostało dokonane wtedy, ale ono dochodzi do człowieka w chwili chrztu czy wyznania grzechów. To są warunki, aby człowiek mógł skorzystać z Bożego przebaczenia.

Podsumowanie rozdziału 6

W tym rozdziale analizowaliśmy teksty, które mówią o przebaczeniu w sposób ogólny, nie podając żadnych warunków. Jednak w kontekście tych wypowiedzi pewne wymagania się pojawiają, tym bardziej w kontekście całego Nowego Testamentu. Jezus na krzyżu prosi Ojca o przebaczenie (ἀφίημι) swoim oprawcom, usprawiedliwiając ich niewiedzą (Łk 23,34). Świadczy to o tym, że i sam im przebacza. Realizuje w ten sposób przykazanie miłości nieprzyjaciół. Więcej, oddaje swoje

życie jako okup za grzechy i ofiarę usuwającą grzechy. Aby jednak z tego przebaczenia skorzystać, potrzebne jest nawrócenie i wiara, którą okazuje dobry łotr.

W Łk 1,77 zbawienie przyniesione przez Jezusa, do którego miał przygotowywać Jan Chrzciciel, polega w pierwszym rzędzie na odpuszczeniu (ἄφεσις) grzechów, a jest dopełnione darami światła i pokoju. Dzieło zbawcze wypływa z ogromnego miłosierdzia Boga. Odpuszczenie grzechów nie jest tu niczym uwarunkowane, ale widać te warunki w działalności Jana, który wzywał do nawrócenia, udzielał chrztu z wody i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów, który ustanowił Jezus.

W Mt 26,28 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów jest owocem wylanej krwi Jezusa na krzyżu w ofierze za wszystkich. Aby uczestniczyć w owocach odkupieńczej śmierci Jezusa, trzeba przyjmować Jego ciało i krew w Eucharystii godnie, czyli w duchu wiary i nawrócenia. W Ef 1,7 i Kol 1,14 odpuszczenie (ἄφεσις) występków, grzechów jest sposobem odkupienia, według Kol także wybawienia z władzy ciemności. Posiadamy odkupienie i przebaczenie w Chrystusie, to znaczy dzięki Niemu i w zjednoczeniu z Nim. Ef precyzuje, że dokonało się ono przez krew Chrystusa, czyli przez Jego ofiarę przebłagalną na krzyżu, i jest owocem łaski Boga. Odpuszczenie grzechów jest dostępne dla nas, ale trzeba z niego skorzystać, inaczej pozostanie tylko ofertą. W Hbr 9,22 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów dokonuje się tylko przez wylanie krwi, czyli przez ofiarę przebłagalną. Był to najczęstszy, ale nie jedyny sposób uzyskania przebaczenia w Starym Testamencie i nie do końca skuteczny. Krew Chrystusa wylana na krzyżu stanowi definitywny środek Bożego przebaczenia, pełnego odpuszczenia grzechów. Uzyskanie Bożego przebaczenia w Starym Testamencie było uwarunkowane złożeniem ofiary. Chrystus złożył ofiarę za nas, ale jeśli ją odrzucimy, nie będzie dla nas skuteczna. Hbr 10,18 stwierdza, że odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów już się dokonało, Bóg już ich nie pamięta. Stało się to przez ofiarę ciała Jezusa na krzyżu z woli Boga. Ofiara ta została złożona raz na zawsze za wszystkich, jest jedyna i skuteczna. Człowiek może z niej jednak nie skorzystać, odrzucić ją i wtedy jest ona wobec niego nieskuteczna. Według 1 J 2,12 grzechy zostały i są odpuszczone (ἀφίημι) przez Boga ze względu na imię Jezusa, na Jego śmierć na krzyżu jako ofiarę przebłagalną. Zasadnicze odpuszczenie zostało dokonane wte-

dy, ale ono dochodzi do człowieka w chwili chrztu czy wyznania grzechów. To są warunki, aby człowiek mógł skorzystać z Bożego przebaczenia.

Zakończenie

Celem naszej pracy było zbadanie charakteru przebaczenia ze strony Boga i ludzi w Nowym Testamencie, czy ma ono charakter warunkowy czy bezwarunkowy, czy winowajca musi spełnić jakieś wymagania, aby jego grzechy zostały odpuszczone, usunięte. Przeanalizowaliśmy wszystkie teksty Nowego Testamentu, w których pojawia się słownictwo oznaczające przebaczenie: ἀφίημι, ἄφεσις, πάρεσις, χαρίζομαι i ἀπολύω.

W rozdziale pierwszym omówiliśmy znaczenie tych terminów. W literaturze pozabiblijnej i nieinspirowanej Biblią spotykamy je także w znaczeniu darowania długów czy kar, ale to znaczenie nie jest dla nich główne i nie ma charakteru religijnego. Przebaczenie grzechów w sensie religijnym pojawia się w *Septuagincie* tylko przy czasowniku ἀφίημι, ale znowu nie jest to główne znaczenie tego terminu. Idea przebaczenia grzechów jest wyrażona przez Filona Aleksandryjskiego przy pomocy czasownika ἀφίημι i przez Józefa Flawiusza przy pomocy czasowników ἀφίημι i χαρίζομαι. Ale i oni używają tych czasowników częściej w innych znaczeniach. Autorzy Nowego Testamentu wykorzystują wszystkie wskazane terminy na oznaczenie przebaczenia przede wszystkim ze strony Boga, rzadziej człowieka. Najczęściej używanymi przez nich słowami są ἀφίημι i ἄφεσις, pozostałe terminy występują rzadko, πάρεσις tylko jeden raz. Także w Nowym Testamencie terminy te, poza rzeczownikami ἄφεσις i πάρεσις, nie oznaczają głównie przebaczenia, ale wyrzucenie, odesłanie, uwolnienie, usunięcie, zaniechanie, obdarowanie. Znaczenia te, obok każdorazowego kontekstu, w którym słowo występuje, rzucają światło, jak należy rozumieć ideę przebaczenia wyrażoną przy pomocy tych terminów. Nie jest ono tylko deklaracją słowną, jak to kojarzy się zazwyczaj, ale aktem usuwającym grzech, uwalniającym człowieka od niego, rezygnującym z kary, płynącym z dobroci. Odbudowywane są dzięki temu relacje międzysobowe zerwane czy osłabione przez grzech. Wymaga to otwarcia i zaangażowania na łaskę przebaczenia, aby mogło wydać owoce w grzeszniku.

W rozdziale drugim zajmowaliśmy się tekstami, które mówią o grzechach nieodpuszczonych trwale lub na jakiś czas. Do takich grzechów należy bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu, które nie będzie odpuszczone (ἀφίημι, ἄφεσις) ani w tym, ani w przyszłym świecie, choć chyba tylko wtedy, gdy bluźnierca trwa w tym grzechu (Mt 12,31–32 || Mk 3,28–30 || Łk 12,10). Zmartwychwstały Chrystus przekazuje uczniom władzę odpuszczania (ἀφίημι) i zatrzymywania grzechów mocą Ducha Świętego. Ich decyzje będą aprobowane przez Boga i Chrystusa. W kontekście całej Ewangelii Jana powodem nieodpuszczenia grzechów jest brak wiary i porzucenia złych uczynków (J 20,23). Paweł i chrześcijanie w Koryncie przebaczą (χαρίζομαι) winowajcy dopiero po wymierzeniu mu kary i przyjęciu jej przez niego. Przebaczenie następuje wtedy, gdy kara okazała się wystarczająca, czyli spełniła swoją rolę, doprowadzając winowajcę do nawrócenia (2 Kor 2,5–11). Teksty te pokazują wyraźnie, że przebaczenie jest możliwe tylko przy odpowiednim nastawieniu grzesznika.

W trzecim rozdziale zostały zanalizowane teksty, w których przebaczenie jest uzależnione od nawrócenia i chrztu. Jan Chrzciciel udziela chrztu nawrócenia, który przygotowuje ludzi na przyjście Mesjasza, i głosi chrzest nawrócenia na (εις) odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów (Mk 1,4; Łk 3,3). Będzie to chrzest Duchem Świętym ustanowiony przez Jezusa, sprawiający odpuszczenie grzechów, czego nie osiągał Janowy chrzest z wody. Warunkami uzyskania odpuszczenia grzechów będzie przyjęcie tego chrztu i nawrócenie. Jezus wyjaśnia, że bez rozumienia Jego słów i czynów, bez nawrócenia grzechy nie mogą być odpuszczone (ἀφίημι) (Mk 4,12). Wzywa do przebaczenia (ἀφίημι) zawsze grzesznikom, ale jeśli się nawracają (Łk 17,3–4). Wymóg nawrócenia trzeba także widzieć w paralelnym tekście Mt 18,21–22. Po zmartwychwstaniu zleca apostołom głoszenie nawrócenia (ἄφεσις), które umożliwia (εις) odpuszczenie grzechów (Łk 24,47). Piotr w Dz 2,38 wzywa do nawrócenia i chrztu w imię Jezusa, którego skutkiem (εις) jest odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów i obdarowanie Duchem Świętym. Nawrócenie poprzedza chrzest, jest więc też warunkiem odpuszczenia grzechów i otrzymania Ducha Świętego. W Dz 5,31 nawrócenie i odpuszczenie grzechów (ἄφεσις) występują razem połączone spójnikiem „i”. Nawrócenie poprzedza przebaczenie, umożliwia je. Oba fakty są owocem śmierci i

zmartwychwstania Jezusa, ale człowiek musi się otworzyć na tę łaskę. Według Dz 8,22 odpuszczenie (ἀφίημι) grzechów ze strony Boga jest możliwe, gdy człowiek szczerze się odwraca od zła i zwraca się do Niego w modlitwie. Grzech jest tutaj konkretny i poważny, chodzi o próbę kupczenia darem Bożym przez Szymona uprawiającego magię. W Kol 2,13 Bóg daruje (χαρίζομαι) wszystkie występki temu, kto wierzy, w kontekście chrztu, w którym człowiek jest ożywiony razem z Chrystusem. Chrztost zakłada i wyraża nawrócenie, które otwiera na darowanie grzechów. Z tekstów tych wynika wyraźnie, że nawrócenie i chrztost są warunkami odpuszczenia grzechów.

Zebrane w rozdziale czwartym teksty ukazują, że Bóg uzależnia swoje przebaczenie od przebaczenia człowieka innym. W modlitwie Pańskiej z rozszerzeniami (Mt 6,12.14–15 || Łk 11,4 || Mk 11,25–26) przebaczenie (ἀφίημι) ze strony Boga naszych grzechów względem Boga i ludzi jest uwarunkowane naszym przebaczeniem wszelkich występków naszym winowajcom. Jeśli im nie przebaczymy, to i Bóg nam nie przebaczy. Nasze przebaczenie innym nie jest obwarowane tutaj żadnym warunkiem, lecz trzeba przyjąć, że oni powinni o nie prosić, tak jak my prosimy Boga, wyrażając w ten sposób nawrócenie. W napomnieniu (Łk 6,37) Jezus wzywa do przebaczenia (ἀπολύω), bo wtedy ludzie i Bóg przebaczą nam. Można przyjąć, że jeśli my nie przebaczymy, to i inni nam nie przebaczą. Nie ma wymienionych żadnych grzechów, chodzi więc o wszelki grzech. Niepodane też są żadne warunki przebaczenia, ale trzeba czytać tę lapidarną wypowiedź w kontekście tekstów podających warunki. Przypowieść o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18,23–35) pokazuje, że Bóg przebaczy (ἀφίημι) wszystko człowiekowi, jeśli Go o to prosi, bo w prośbie wyraża się nawrócenie. Uzależnia jednak swoje przebaczenie od przebaczenia ludzkiego. Jego przebaczenie jest więc uwarunkowane podwójnie: prośbą człowieka i jego przebaczeniem bliźniemu, który go o to prosi. Napomnienia w Ef 4,32 i Kol 3,13 wzywają do wzajemnego przebaczenia (χαρίζομαι) sobie, jak/bo Bóg (Ef) i Chrystus (Kol) przebaczyli nam w dziele odkupienia czy w czasie chrztu. Dzięki odkupieniu przebaczenie jest gotowe, ale człowiek musi je przyjąć przez chrztost i każdorazowe nawrócenie. Chodzi o przebaczenie wszelkich grzechów, zwłaszcza

wad przytoczonych w kontekście. Człowiek ma być jak Bóg i Chrystus zawsze gotowy do przebaczenia, ale jego przyjęcie wymaga nawrócenia.

W piątym rozdziale zaprezentowaliśmy teksty, według których odpuszczenie grzechów ze strony Boga wymaga spełnienia pewnych warunków ze strony człowieka, jego zaangażowania. Pierwszym warunkiem jest wiara człowieka. Jezus odpuszcza (ἀφίημι) grzechy paralytykowi, na dowód czego uzdrawia go też z choroby fizycznej, widząc ogromną wiarę chorego i jego pomocników (Mt 9,1–8 || Mk 2,1–12 || Łk 5,17–26). W Łk 7,36–50 zapewnia kobietę, że Bóg odpuścił (ἀφίημι) jej liczne grzechy. Skutkiem odpuszczenia grzechów była wielka miłość i wdzięczność kobiety. Podstawowe znaczenie miała w tym wiara, była nie tylko warunkiem i przyczyną zbawienia, którego aspektem jest odpuszczenie grzechów, ale jego współsprawcą. Od wiary uzależnia również odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów Piotr w Dz 10,43. Wiąże się ono z krzyżem i zmartwychwstaniem Jezusa, dokonuje go Bóg przez Jego imię. Koniecznym i jedynym warunkiem uzyskania odpuszczenia grzechów zarówno dla Żydów, jak i pogan jest wiara w Chrystusa. W bliskim kontekście mowa jest także o chrzcie i nawróceniu, które łączą się ściśle z wiarą. W Dz 13,38 Paweł obwieszcza odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów, które jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i którego dokonuje Bóg przez Jezusa. Jest ono równoważne z usprawiedliwieniem ze wszystkich grzechów w Jezusie. Jedynym warunkiem, aby zostać usprawiedliwionym, jest wiara w Chrystusa. Ona także umożliwia odpuszczenie grzechów. W Dz 26,18 Jezus poleca Pawłowi nawracać ludzi od szatana do Boga, tak żeby mogli dzięki wierze w Jezusa otrzymać przebaczenie (ἄφεσις) grzechów i udział w życiu wiecznym. Nawrócenie i wiara są konieczne, aby otrzymać przebaczenie Boże, które oznacza początek zbawienia i jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W Rz 3,25 zbawcza sprawiedliwość Boga ujawnia się w usprawiedliwieniu człowieka, odkupieniu z niewoli grzechu, prześląganiu i przebaczeniu (πάρεσις) grzechów. Dokonało się to wszystko w krzyżu Jezusa Chrystusa. Człowiek jest usprawiedliwiony przez wiarę w Jezusa, a więc także dzięki niej jest odkupiony, a jego grzechy są prześlągane i odpuszczone. W Rz 4,7 Paweł mówi o odpuszczeniu (ἀφίημι) grzechów, ich zakryciu, niepoliczeniu, cytując Ps 32/31,1–2a, w kontekście usprawiedliwienia człowieka na przykładzie Abraha-

ma. Skoro usprawiedliwienie dokonuje się na podstawie wiary, to trzeba przyjąć, że również odpuszczenie grzechów wymaga wiary, w której zawiera się gotowość do nawrócenia. Z kolei w Jk 5,15 odpuszczenie (ἀφίημι) grzechów ma miejsce po modlitwie i namaszczeniu chorego olejem przez prezbitera oraz po wyznaniu grzechów ze strony grzesznika. Uzdrawienie fizyczne idzie w parze z uzdrawieniem duchowym, uwolnieniem od grzechów. W 1 J 1,9 również wierny i sprawiedliwy Bóg odpuszcza (ἀφίημι) grzechy po ich wyznaniu. Tylko dzięki Jego łasce możemy żyć bez grzechu. Jeślibyśmy nie wyznawali grzechów i twierdzili, że nie mamy grzechu, to mijamy się z prawdą i pozostajemy w grzechu.

W rozdziale szóstym analizowaliśmy teksty, które mówią o przebaczeniu w sposób ogólny, nie podając żadnych warunków. Jednak w kontekście tych wypowiedzi pewne wymagania się pojawiają, tym bardziej w kontekście całego Nowego Testamentu. Jezus na krzyżu prosi Ojca o przebaczenie (ἀφίημι) swoim oprawcom, usprawiedliwiając ich niewiedzą (Łk 23,34). Świadczy to o tym, że i sam im przebacza. Realizuje w ten sposób przykazanie miłości nieprzyjaciół. Więcej, oddaje swoje życie jako okup za grzechy i ofiarę usuwającą grzechy. Aby jednak z tego przebaczenia skorzystać, potrzebne jest nawrócenie i wiara, którą okazuje dobry łotr. W Łk 1,77 zbawienie przyniesione przez Jezusa, do którego miał przygotowywać Jan Chrzciciel, polega w pierwszym rzędzie na odpuszczeniu (ἄφεσις) grzechów, a jest dopełnione darami światła i pokoju. Dzieło zbawcze wypływa z ogromnego miłosierdzia Boga. Odpuszczenie grzechów nie jest tu niczym uwarunkowane, ale widać te warunki w działalności Jana, który wzywał do nawrócenia, udzielał chrztu z wody i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów, który ustanowi Jezus. W Mt 26,28 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów jest owocem wylanej krwi Jezusa na krzyżu w ofierze za wszystkich. Aby uczestniczyć w owocach odkupieńczej śmierci Jezusa, trzeba przyjmować Jego ciało i krew w Eucharystii godnie, czyli w duchu wiary i nawrócenia. W Ef 1,7 i Kol 1,14 odpuszczenie (ἄφεσις) występków, grzechów jest sposobem odkupienia, według Kol także wybawienia z władzy ciemności. Posiadamy odkupienie i przebaczenie w Chrystusie, to znaczy dzięki Niemu i w zjednoczeniu z Nim. Ef precyzuje, że dokonało się ono przez krew Chrystusa, czyli przez Jego ofiarę przebłagalną na krzyżu, i jest owocem łaski Boga. Odpuszczenie grzechów

jest dostępne dla nas, ale trzeba z niego skorzystać, inaczej pozostanie tylko ofertą. W Hbr 9,22 odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów dokonuje się tylko przez wylanie krwi, czyli przez ofiarę przebłagalną. Był to najczęstszy, ale nie jedyny sposób uzyskania przebaczenia w Starym Testamencie i nie do końca skuteczny. Krew Chrystusa wylana na krzyżu stanowi definitywny środek Bożego przebaczenia, pełnego odpuszczenia grzechów. Uzyskanie Bożego przebaczenia w Starym Testamencie było warunkowane złożeniem ofiary. Chrystus złożył ofiarę za nas, ale jeśli ją odrzucimy, nie będzie dla nas skuteczna. Hbr 10,18 stwierdza, że odpuszczenie (ἄφεσις) grzechów już się dokonało, Bóg już ich nie pamięta. Stało się to przez ofiarę ciała Jezusa na krzyżu z woli Boga. Ofiara ta została złożona raz na zawsze za wszystkich, jest jedyna i skuteczna. Człowiek może z niej jednak nie skorzystać, odrzucić ją i wtedy jest ona wobec niego nieskuteczna. Według 1 J 2,12 grzechy zostały i są odpuszczone (ἀφίημι) przez Boga ze względu na imię Jezusa, na Jego śmierć na krzyżu jako ofiarę przebłagalną. Zasadnicze odpuszczenie zostało dokonane wtedy, ale ono dochodzi do człowieka w chwili chrztu czy wyznania grzechów. To są warunki, aby człowiek mógł skorzystać z Bożego przebaczenia.

Większość analizowanych tekstów uzależnia przebaczenie od spełnienia pewnych warunków, choćby niemego uznania swojej winy, wiary i prośby. Kiedy napotykamy w Nowym Testamencie teksty, w których odpuszczenie grzechów nie jest obwarowane żadnymi warunkami, to musimy je odczytywać w świetle tekstów zawierających takie warunki i w kontekście całego Nowego Testamentu. Wtedy tracą one ten absolutny na pozór charakter. Nie możemy łatwo twierdzić, że przebaczenie Boże nie zakłada żadnych wymagań względem grzesznika.

Z naszych analiz wynika, że Bóg i Chrystus w dziele odkupienia przebaczyli już darmo każdemu człowiekowi, odpuścili wszystkie grzechy, bo pragną mieć dobre relacje z ludźmi. Człowiek musi się jednak na to przebaczenie otworzyć i przyjąć je. Czyni to poprzez nawrócenie, czyli odwrócenie się od zła i zwrócenie się do Boga, i chrzest, poprzez wiarę, modlitwę, namaszczenie olejem i wyznanie grzechów. Gdy człowiek podejmuje takie akty i przyjmuje sakramenty chrztu, namaszczenia chorych oraz pokuty i pojednania, wtedy jego grzechy są odpuszczone. Bóg i Chrystus odpuszczają mu w tym momencie. Łaska odkupienia dopiero wtedy działa

w nim. Bóg uprzedza działania człowieka, pierwszy wychodzi z inicjatywą. Jego przebaczenie jest darmowe, ale warunkowe, bo dokonuje się, gdy winowajca otwiera się na nie i je przyjmuje. Jeśli tego nie robi, to przebaczenie Boże pozostaje tylko ofertą. Takie postępowanie Boga wobec grzesznika szanuje jego wolność, Bóg nie przymusza nikogo do przyjęcia Jego łaski przebaczenia, choć bardzo tego pragnie. Stąd tak częste w Nowym Testamencie apele o wiarę i nawrócenie.

Skoro Bóg i Chrystus są zawsze gotowi do przebaczenia każdemu człowiekowi, to i człowiek powinien postępować podobnie – wychodzić jako pierwszy z ofertą darmowego przebaczenia, by żyć w dobrych relacjach z bliźnimi. Musi jednak przy tym być świadomy, że to przebaczenie zafunkcjonuje tylko wtedy, gdy winowajca zechce z niego skorzystać – uzna swoją winę, postara się ją naprawić i unikać starych błędów. Wówczas relacje mogą być w pełni odbudowane, pojednanie dokonane. Św. Paweł Apostoł miał świadomość, że relacje z innymi zależą od obu stron, dlatego pisał: „Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi!” (Rz 12,18). Także w przypadku przebaczenia ludzkiego jest ono uwarunkowane postawą winowajcy.

Współdziałanie Boga i człowieka, także w odniesieniu do przebaczenia grzechów, dobrze obrazuje przypowieść o uczcie (Mt 22,1–14; Łk 14,16–24). Gospodarz zaprasza wszystkich na nią, wszyscy mają wolny wstęp, ale muszą na nią przyjść i mieć odpowiednią szatę, która nie wydaje się czymś nieosiągalnym, skoro prawie wszyscy biesiadnicy ją posiadają, a ten, który jej nie ma, nie znajduje żadnych usprawiedliwień dla siebie (Mt 22,11–12). Brak szaty oznacza ogólnie niedbałą odpowiedź na powołanie³⁷². Przebaczenie prowadzi do pojednania i ścisłej relacji z drugim. Jeśli jedna strona tej relacji nie chce, to na siłę druga strona jej nie stworzy ani nie podtrzyma.

Podobnie rozumie to św. Paweł. Pisze, że Bóg pojednał nas ze sobą przez Chrystusa, nie poczytując nam grzechów, a jemu zlecił posługę jednania. Dlatego prosi i napomina: pojednajcie się z Bogiem! (2 Kor 5,18–21). Bóg dokonał dzieła

³⁷² Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, wyd. 3 rozszerzone, Kraków 1997, s. 120–127; A. Paciork, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013, s. 235–245; W. Pikor, *Przypowieści Jezusa*, s. 86–92;

pojednania, my musimy odrobić naszą lekcję, aby pojednanie urzeczywistniło się w pełni.

Warunkowy charakter przebaczenia ze strony Boga potwierdza teologia i praktyka sakramentu pojednania i pokuty. „Obejmuje on dwa istotne elementy: z jednej strony akty człowieka, który nawraca się pod działaniem Ducha Świętego, a mianowicie żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, a z drugiej strony działanie Boże za pośrednictwem Kościoła. Kościół, który przez biskupa i jego prezbiterów udziela w imię Jezusa Chrystusa przebaczenia grzechów i ustala sposób zadośćuczynienia, modli się także za grzesznika i pokutuje razem z nim. W ten sposób grzesznik jest uzdrowiony i ponownie przyjęty do komunii kościelnej”³⁷³. Penitent otrzymuje przebaczenie grzechów, jeśli wypełni pięć warunków dobrej spowiedzi: rachunek sumienia, żal za grzechy, mocne postanowienie poprawy, szczerą spowiedź, zadośćuczynienie Panu Bogu i bliźniemu, w przeciwnym razie nie uzyskuje rozgrzeszenia³⁷⁴. Dobrym przykładem wypełnienia tych warunków jest syn marnotrawny z przypowieści Jezusa (Łk 15,11–32), który zastanawia się nad swoim postępowaniem, uznaje swój grzech i żałuje za niego, wyznaje go ojcu i gotów jest zadośćuczynić za zmarnotrawione dobra, pracując w domu rodzinnym jako sługa. Dzięki takiej postawie możliwe jest jego pełne pojednanie z ojcem, czego nie rozumie starszy brat, który opiera się na czystej sprawiedliwości. Gdyby jednak syn marnotrawny wrócił do domu z pretensjami wobec ojca i brata, przebaczenie ojca zostałoby odrzucone, pozostałoby w sercu ojca i nie przyniosłoby żadnych skutków w życiu aroganckiego syna i poranionej rodziny.

Związek przebaczenia z nawróceniem człowieka potwierdza także modlitwa błogosławieństwa popiołu w Środę Popielcową: „Panie Boże, Ty przebaczasz ludziom, którzy się upokarzają i starają się zadośćuczynić za grzechy, wysłuchaj łaskawie nasze prośby i udziel hojnie błogosławieństwa swoim sługom i służebnikom, którzy będą posypani tym popiołem, niech wytrwają w czterdziestodniowej pokucie, aby mogli z oczyszczonymi duszami uczestniczyć w paschalnym misterium Twoje-

³⁷³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1448, s. 346; por. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tłum. R. Murawski, J. Nowak, Kielce 2005, nr 302, s. 104.

³⁷⁴ Por. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nr 303, s. 104.

go Syna”³⁷⁵. Modlitwa podkreśla udział człowieka w przebaczeniu ze strony Boga. Bóg przebacza temu, kto się upokarza, czyli uznaje swój grzech i stara się zadośćuczynić za niego, i oczyszcza duszę tego, kto podejmuje wytrwałą pokutę.

Podobną wymowę ma drugi wariant tej modlitwy: „Boże, Ty nie chcesz śmierci grzeszników, lecz ich nawrócenia, wysłuchaj łaskawie nasze prośby i racz w swojej dobroci pobłogosławić ten popiół, którym zamierzamy posypać nasze głowy, spraw, abyśmy uznając, że jesteśmy prochem i w proch się obrócimy, przez gorliwie pełnienie czterdziestodniowej pokuty otrzymali odpuszczenie grzechów, i nowe życie na podobieństwo Twojego zmartwychwstałego Syna”³⁷⁶. Słowa te przypominają, że Bóg pragnie nawrócenia człowieka i czeka na jego pokutę, aby obdarować go przebaczeniem i nowym życiem. Zasada „lex orandi, lex credendi” (prawo modlitwy jest prawem wiary) oznacza, że Kościół wierzy tak, jak się modli. Zacytowane modlitwy pokazują, że Kościół wiąże przebaczenie z nawróceniem człowieka, że nawrócenie jest warunkiem przebaczenia. Takie rozumienie zgadza się z wymową tekstów Nowego Testamentu na temat odpuszczenia grzechów przez Boga i ludzi.

Papież Franciszek, idąc za ostatnimi papieżami: Pawłem VI, Janem Pawłem I, Janem Pawłem II i Benedyktem XVI i odwołując się do świadectwa św. Faustyny, bardzo podkreśla Boże miłosierdzie jako istotę Boga i sposób Jego przebaczenia. Jednocześnie zwraca uwagę, że aby móc skorzystać z Bożego miłosierdzia, konieczna jest ze strony człowieka świadomość jego potrzeby. „Miłosierdzie istnieje, ale jeśli nie chcesz go przyjąć... Jeśli nie uznajesz, że jesteś grzeszny, to znaczy, że nie chcesz przyjąć miłosierdzia, nie czujesz, byś go potrzebował”³⁷⁷. Tragedią naszej epoki jest z jednej strony zatracenie poczucia, świadomości grzechu, a z drugiej uznanie ludzkiego zła, grzechu za nieuleczalne, za coś, czego nie można uzdrowić ani przebaczyć. „A przecież jest lekarstwo, istnieje uzdrowienie, jeśli tylko wykonamy maleńki krok w stronę Boga lub odczujemy przynajmniej pragnienie zrobienia tego kroku. Wystarczy maleńki prześwit [...], mieć świadomość własnej nicości [...]

³⁷⁵ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 poszerzone i uzupełnione, Poznań 2013, s. 62.

³⁷⁶ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 63.

³⁷⁷ Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, s. 83.

nie uważać się za samowystarczalnych”³⁷⁸. Przebaczenie Boże jest na wyciągnięcie ręki, dostępne dla każdego, trzeba tylko z niego skorzystać w całej prawdzie, pokorze i ufności. Czasem człowiekowi trudno otworzyć się na miłosierdzie Boże. Jednak „Bóg nas oczekuje, czeka, aż pokażemy Mu choć ten maleńki prześwit, by mógł w nas działać swoim przebaczeniem, swoją łaską”³⁷⁹. Papież wzywa do szukania każdej szczeliny w człowieku, przez którą Boże miłosierdzie mogłoby wejść do niego z przebaczeniem. Przejmuje podsunęty przez rozmówcę przykład księdza Gastona z powieści Bruce’a Marshalla *Ale i oni otrzymali po denarze*, który spowiadając młodego niemieckiego żołnierza skazanego na śmierć, przypomina mu o konieczności żalu za popełnione grzechy. Ale żołnierz odpowiada: „Jak mam żałować? To było coś, co mi się podobało”. Wtedy ksiądz Gaston podpowiada: „Ale czy żałujesz, że nie żałujesz?”. Na co młodzieniec przyznaje spontanicznie: „Tak, żałuję, że nie żałuję”, co pozwala księdzu udzielić mu rozgrzeszenia³⁸⁰.

Kard. Walter Kasper, którego książka *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia* zrobiła na papieżu Franciszku wielkie wrażenie, uważa miłosierdzie za istotę objawienia biblijnego, fundament Ewangelii. Zauważa jednak, że miłosierdzie łączy się ściśle ze sprawiedliwością zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. „Przesłanie o Bożym miłosierdziu nie jest [...] przesłaniem o taniej łasce. Bóg oczekuje od nas prawości i sprawiedliwości (Am 5,6–7.24; 6,12 i in.) lub, zgodnie z inną formułą, czynów przez sprawiedliwość i prawość (Oz 2,21; 12,7 i in.). Dlatego miłosierdzie nie stoi w opozycji wobec przesłania o sprawiedliwości. W swoim miłosierdziu Bóg raczej powstrzymuje gniew; a nawet sam się wycofuje. Czyni to po to, by dać człowiekowi szansę na nawrócenie. Miłosierdzie Boże umożliwia grzesznikowi odroczenie kary i pragnie jego nawrócenia; jest przecież łaską nawrócenia”³⁸¹. Okazanie miłosierdzia, a więc również przebaczenia, jest uwarunkowane nawróceniem, którego Bóg oczekuje i które umożliwia swoją łaską. Jezus ukazuje miłosier-

³⁷⁸ Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, s. 84.

³⁷⁹ Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, s. 59.

³⁸⁰ Por. Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, s. 19–20, 57–58. Innym przybliżeniem prawdy, że Bóg bardzo pragnie dotrzeć do człowieka ze swoim miłosierdziem, jest wyimaginowany dialog po śmierci człowieka. Gdy na pytanie: „Czy ty Mnie kochasz” Bóg usłyszy negatywną odpowiedź, zapyta: „Czy przynajmniej pozwolisz Mi, abym Ja ciebie kochał?”.

³⁸¹ W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, s. 66.

dzie Boże w mistrzowski sposób przede wszystkim w przypowieści o synu marnotrawnym czy lepiej miłosiernym ojcu (Łk 15,11–32). „Miłosierdzie ojca przekracza wszelkie oczekiwania. Wyznacznikiem miłosierdzia ojca nie jest sprawiedliwy rozdział dóbr, lecz godność syna; to ona jest miarą ojcowskiej miłości. [...] Miłosierdzie ojca jest w tej przypowieści wyższą formą sprawiedliwości. Możemy powiedzieć: miłosierdzie stanowi najdoskonalsze urzeczywistnienie sprawiedliwości. Miłosierdzie Boga prowadzi człowieka do «powrotu do prawdy o sobie samym»³⁸². „Bóg w swoim miłosierdziu pragnie również uczynić zadość sprawiedliwości. Dlatego Jezus w zastępstwie i dobrowolnie bierze na siebie grzechy nas wszystkich, a nawet sam staje się grzechem (2 Kor 5,21). [...] w swoim Synu [Bóg] zajmuje nasze miejsce, bierze na siebie niszczące działanie grzechu, aby na nowo obdarzyć nas życiem. [...] W zastępstwie owym nie chodzi jednak o to, że Bóg w Jezusie Chrystusie dokonuje zbawienia ponad nami i obok nas. Bóg jedna nas z sobą w taki sposób, że na nowo przywraca relację przymierza. Święty Augustyn wyraża to bardzo jasno: Bóg stworzył cię bez ciebie, ale nie zbawi cię bez ciebie”³⁸³. Dotyczy to również przebaczenia, które jest jednym z elementów zbawienia – bez naszego wkładu nie uzyskamy przebaczenia. Jest ono ofertą przygotowaną przez Boga, pytanie czy człowiek ze chce z tej oferty skorzystać.

³⁸² W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, s. 83.

³⁸³ W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, s. 87–88.