

Ks. Janusz Kręcidło MS

UKSW Warszawa

POJEDNANIE W STARYM TESTAMENCIE

1

W historii krytycznych studiów nad Biblią daje się zauważyć tendencję do traktowania pojednania jako tematu teologicznego obecnego tylko w listach Pawła Apostoła¹. Egzegeci i teologowie badający ten, jakże istotny dla całości orędzia biblijnego temat, skupiają się w swoich badaniach na przesłankach filologicznych, poddając bardzo rzetelnej analizie teksty, w których obecny jest czasownik καταλλάσσω lub jego derywaty (rzeczownik καταλλαγή, oraz czasownik ἀποκαταλλάσσω). Metodologia ta, aczkolwiek bywa bardzo skrupulatna, traci z oczu szerszy horyzont całościowego spojrzenia na tematykę pojednania w Piśmie Świętym. Naszym zdaniem

1 Za najważniejsze monografie poświęcone tematyce pojednania należy uznać: H.M.F. Büchsel, καταλλάσσω, καταλλαγή, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel and G. Friedrich eds., transl. by G.W. Bromiley, Grand Rapids 1981 [Electronic Edition 2000], 1. 251-259; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, Louvain 1953; R.P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, Atlanta 1981; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60: Neukirchen 1989, 40-83; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 2, English transl. and ed. J.D. Ernest, Peabody: Hendrickson 1994, 262-266; S.E. Porter, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings*, Cordoba 1994; S. Kim, *2 Cor. 5,11-21 and the Origin of Paul's Concept of 'Reconciliation'*, NovT 39 (1997) 360-384.

pojednania jest jednym z kluczowych tematów zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu². Należy więc mówić nie tylko o „idei pojednania w Biblii”, lecz o „biblijnym orędziu pojednania”. W niniejszym artykule ograniczamy się do nakreślenia podstawowych przesłanek „orędzia pojednania w Starym Testamencie” oraz do analizy tekstów zawierających kluczowe morfemy dla semantyki pojednania.

Autorzy starotestamentowi zasadzają swoją naukę o pojednaniu na obserwacji życia. W życiu codziennym biblijnego Izraela dochodziło do licznych konfliktów rodzinnych, sąsiedzkich, itp. Pojawiały się również bardzo często konflikty polityczne wewnątrz narodu oraz z jego zewnętrznymi adwersarzami. Pojednania, w odniesieniu do tych ludzkich relacji, polegało na powrocie do pierwotnego stanu, naprawieniu wyrządzonych szkód, przywróceniu pokoju. Księgi Starego Testamentu są pełne relacji mówiących o tym horyzontalnym, ludzkim wymiarze pojednania³.

Istotą orędzia pojednania w Starym Testamencie jest jednak jego wymiar teologiczny. Pojednania to przede wszystkim sprawa pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Znane z życia przodków i doświadczane na co dzień własne życiowe fatalizmy rodziły, w biblijnych autorach, pytania o ich przyczynę. W ocenie religijnych interpretatorów ludzkich doświadczeń, odpowiedzialność za taki stan rzeczy stoi po stronie człowieka, który poprzez grzech zniszczył pierwotną relację harmonii z Bogiem, swoim Stwórcą. Już pierwsze stronnice Księgi Rodzaju osadzają we właściwej perspektywie starotestamentową koncepcję pojednania. Świat został stworzony przez Boga jako dobry – jak refren powtarza się ta prawda w pierwszym opisie stwo-

-
- 2 Wielu współczesnych egzegetów stoi jednakże nadal na stanowisku, że temat pojednania „nie istnieje w Starym Testamencie”: Zob. np. materiał zebrany na stronie internetowej: <http://www.christian-thinktank.com/cross5.html> (dostępne 1. 07. 2007).
 - 3 Bardzo trafne jest spostrzeżenie autorów Słownika Symboliki Biblijnej na ten temat: *Opowieści o połączeniu i pojednaniu należą do ulubionych lektur, częściowo z powodu wzbudzania silnych emocji, a także dlatego, że odwołują się do głębokiego pragnienia zjednoczenia z innymi ludźmi i z Bogiem.* Zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Vocatio: Warszawa 2003, 733.

rzenia świata w Rdz 1. Człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27), po to, by cieszył się szczęśliwością raju i harmonijną relacją z Bogiem. Ten pierwotny stan szczęścia został jednak zniszczony przez pierwszych ludzi. Pod namową węża kusiciela sprzeniewierzają się oni Bogu, gdyż chcą „poznać dobro i zło” i „być jak Bóg” (Rdz 3). W ten sposób natura ludzka zostaje nieodwracalnie zraniona grzechem a pierwotna relacja harmonii z Bogiem staje się dla każdego człowieka zadaniem i życiowym zmaganiem⁴. Odtąd historia biblijna, opisana w poszczególnych księgach Pisma Świętego, staje się nieprzerwanym pasmem ludzkich grzechów i niewierności wobec Boga oraz ciągle ponawianej inicjatywy Stwórcy, zmierzającej do pojednania ludzkości ze Sobą⁵. Jak więc widać, pojednanie stanowi istotowy element orędzia biblijnego, nierozzerwalnie związany z tematem zbawienia. Ujmując tematykę pojednania człowieka z Bogiem w ST, w tym szerokim sensie, można by doszukać się jej niemal w każdym rozdziale Biblii. Nie sposób w tak krótkim artykule podejmować szczegółowe analizy wszystkich tych tekstów. Chcieliśmy jednak nakreślić podstawową perspektywę teologiczną, w której należy odczytywać poszczególne teksty ST, podejmując szczegółowe badania problematyki pojednania. W dalszej części naszego skromnego przyczynku chcielibyśmy się zająć analizą tekstów, w których problematyka pojednania pojawia się *explicit* – na poziomie filologicznym.

Jak już zasygnalizowaliśmy na wstępie, greckie słowa oznaczające pojednanie w Nowym Testamencie są używane ekskluzywnie przez Pawła. Wydaje się, że Paweł nie zaczerpnął tego słownictwa z języka teologiczne-

-
- 4 W tym kontekście, w Rdz 3, 15, Bóg ogłasza zranionej przez grzech ludzkości „protoewangelię” – pierwszą Dobrą Nowiną o zbawieniu: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę*. Interesujące tutaj jest to, że te słowa Boga nie są skierowane do Adama i Ewy, lecz są adresowane do węża kusiciela.
 - 5 Autorzy biblijni, zaraz po opowiadaniu o upadku pierwszych ludzi, ukazują jego katastrofalne skutki dla ludzkości. Nowa, grzeszna natura człowieka daje o sobie bardzo mocno znać. Kain zabija swojego brata Abła (Rdz 4, 1-16). Ludzkość przeżywa moralne zepsucie (6, 1-4). Bóg niszczy wodami potopu upadłą moralnie ludzkość, jednakże ocala nielicznych sprawiedliwych (Rdz 7-8). Ludzie jednak zaczynają grzeszyć na nowo.

go, wypracowanego przez tłumaczy Biblii Hebrajskiej (dalej BH) na język grecki koine, gdyż słownictwo to jest prawie zupełnie obce tym księgom Biblii Greckiej, które są przekładami ksiąg hebrajskich. Jedyne wystąpienia to Iz 9, 4 oraz Jr 31, 39 (w BH 48, 39). Kontekst wystąpienia rzeczownika καταλλαγή w Iz 9,4 jasno pokazuje, że prorok używa go w jego podstawowym znaczeniu – jako wynagrodzenie za coś. Chodzi tutaj o „restytucję za płaszcz” – καὶ ἱμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτείσουσιν⁶. Rzeczownik καταλλαγή nie odnosi się więc tutaj w żaden sposób do relacji Bóg – człowiek. To samo należy powiedzieć o czasowniku καταλλάσσω w Jr 31, 39. Pytanie πῶς κατήλλαξεν dotyczy tutaj zmiany, która dokonana się w Moabitach. Spośród tych ksiąg Septuaginty, które oryginalnie powstały w języku greckim, ta grupa słów występuje tylko w Drugiej Księdze Machabejskiej: jedno wystąpienie rzeczownika καταλλαγή w 5, 20 oraz trzy wystąpienia czasownika καταλλάσσω w 1, 5; 7, 33 i 8, 29.

Zanim podejmiemy analizę tematyki pojednania w przywołanych tu tekstach należy prześledzić jakie znaczenie przypisywano temu słownictwu w kulturze greckiej. Wiadomo bowiem, że Septuaginta nie była zwyczajnym tłumaczeniem BH na język grecki, lecz próbą transpozycji judaizmu palestyńskiego w kategorii pojęciowe świata hellenistycznego⁷. Te zaś księgi Septuaginty, które powstały oryginalnie w języku greckim (jak 2 Mch), powinny być interpretowane w świetle szeroko pojętej kultury hellenistycznej. W świecie greckim rzeczownik καταλλαγή był terminem technicznym określającym wymianę handlową – pieniędzy lub dóbr, czasownik zaś καταλλάσσω wyrażał samą czynność wymiany⁸. U autorów grec-

6 Iz 9, 4 jest bardzo daleką parafrazą hebrajskiego pierwowzoru, który brzmi: **יָמֵי הַבְּרִית הַזֶּה הָיָה** - „i płaszcz zbroczony krwią”. Nie daje to podstaw do szukania hebrajskiego odpowiednika dla katallah,.

7 Zob. K.H. Jobes – M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Michigan 2000. Jest to bardzo dobre wprowadzenie do podstawowych zagadnień związanych z powstaniem (ss. 29-118), historią (ss. 119-236) i aktualnym stanem badań (ss. 237-307) nas Septuagintą. Na temat Septuaginty „jako Pisma chrześcijańskiego” zob. M Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, intr. by R. Hanhart, transl. by M.E. Biddle, Grand Rapids: Michigan 2002.

8 Zob. J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 7 Version, 2794-2795.

kich odnajdujemy liczne wystąpienia czasownika καταλλάσσω w znaczeniu pojednania między ludami, lub pojedynczymi ludźmi: np. Herodot, Aristoteles, Eurypides, Platon, Tukidydes. Józef Flawiusz w I w. po Chrystusie używa tego czasownika w znaczeniu odzyskania czyichś względów⁹. Czasownik καταλλάσσω nie znajdował się w repertuarze teologicznym greckich i hellenistycznych wierzeń. Z trudnością znaleźć możemy go w zbiorach starożytnych inskrypcji religijnych¹⁰. Nie stronili jednak od niego poeci. Przykładem może być tutaj użycie tego czasownika w sensie religijnym u Ajschylosa – ateńskiego poety z okresu peryklesowskiego (V w. przed Chrystusem). W greckich utworach dramatycznych znajdujemy czasownik καταλλάσσω na określenie pojednania z bogami na przykład u Sofoklesa¹¹. W niepoetyckich utworach unikano jednak stosowania tego czasownika na określenie przywrócenia zachwianej relacji z bogiem/bogami. Mogło być to uwarunkowane, w naszej opinii, dwoma względami. Po pierwsze „świeckimi” – handlowymi, konotacjami. Zwracanie się do bogów „językiem handlowym” – jakże często „zbrukany nieuczciwością” mogło uchodzić za mało stosowne. Po drugie mentalność religijna grecko-hellenistyczna była mocno rytualna. Traktowanie relacji „człowiek – bóstwo” w kategoriach osobowych odniesień mogło wydawać się zbyt śmiałe. W greckich rytach ekspiacyjnych technicznym terminem na zdobycie łaskowości bogów był czasownik ίλάσκομαι. U piszących po grecku autorów z I w. po Chrystusie sens religijny nadaje czasownikowi καταλλάσσω wspomniany powyżej żydowski autor Józefa Flawiusza. W jego „Starożytnościach Żydowskich” dwukrotnie Bóg jest podmiotem czasownika καταλλάσσω¹². Au-

9 Zob. Antiquitates, 5.2.8: καταλλάττεται πρὸς αὐτήν.

10 Na przykład w znanym zbiorze starożytnych inskrypcji sakralnych: F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig 1913 nie znajdujemy ani jednego wystąpienia tego czasownika. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red wyd. polskiego K. Bardski – W. Chrostowski, Vocatio: Warszawa 2000, 321 uważa wręcz, że: *Grecy używali słowa „pojednanie” w odniesieniu do ludzi wrogo do siebie nastawionych, którzy ponownie stali się przyjaciółmi; nie ma tam jednak mowy o pojednaniu „z Bogiem”*. Opinia ta wydaje się być jednak zbyt uproszczeniem (zob. poniżej).

11 Sofokles, *Ajaks*, 744.

12 Zob. Antiquitates, 6.7.4 oraz 7.8.4.

tor ten wyraża przy użyciu tego czasownika myśl, że Bóg przestaje się gniewać, przywraca na nowo swoją przychyłność i przebacza grzechy.

Analizując przytoczone powyżej wystąpienia καταλλάσσω i καταλλαγή w 2 Mch zauważamy, że również tutaj, podobnie jak u Józefa Flawiusza i w listach należących do Corpus Paulinum, odnoszą się one do relacji Bóg – człowiek. Rzeczownik καταλλαγή występujący w 2Mch 5, 20, przyjmuje znaczenie prześląganania/pojednania. Werset 5, 20 stanowi tutaj część większego fragmentu, mówiącego o zbezczeszczeniu świątyni w Jerozolimie przez władcę syryjskiego Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 5, 11-21). Ten kontekst wyraźnie wskazuje na znaczenie kultyczne rzeczownika καταλλαγή w tym miejscu. Historyk, relacjonujący bolesne wydarzenie profanacji świątyni, pisze w 5, 20b: *Opuszczona [świątynia] wskutek gniewu Wszehmocnego, ponownie była przywrócona do pełni swej chwały, gdy wielki Pan został prześląganany*¹³.

Pierwsze wystąpienie czasownika καταλλάσσω znajdujące się w 2 Mch 1, 5 jest elementem wstępnego pozdrowienia, jakie Żydzi z Jerozolimy przesyłają swoim rodakom z Egiptu (1, 1). Pozdrowienie to, w formie listu, zawiera następujące życzenia: pokoju i dobra, by Bóg pamiętał o przymierzu zawartym z ich przodkami, by Bóg dał im „wielkie serce i duszę ochotną” potrzebne do wypełniania Jego woli, by otworzył ich serca na swoje prawa i by sprawił pokój (1, 1b-4). Ostatnie zaś życzenie brzmi następująco: *Niech wysłucha waszych modlitw, niech da się wam przejednać i niech was nie opuści w złym czasie* (1, 5). Wyrażenie „niech da wam się przejednać” oddaje tutaj greckie καταλλαγήειν ὑμῖν. Czasownik καταλλαγήειν należy tutaj określić morfologicznie jako optativus aoristi passivi, dla 3 osoby liczby pojedynczej. Ta forma gramatyczna wskazuje na to, że w opinii jerozolimskich Żydów – autorów listu – to ich rodacy z Egiptu muszą wyjść z inicjatywą, by Bóg został przejednany. Bóg jest widziany tutaj jako odbiorca pojednania – Jego „pojednanie się” jest ukazane jako odpowiedź na

13 Na temat zagadnień historycznych związanych z interpretacją 2 Mch 5, 21 zob. G.A. Pérez, *Druga Księga Machabejska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski i in., Verbinum: Warszawa 2000, 642.

pojednawczą inicjatywę Żydów egipskich („niech da wam się przejednać”). Bóg więc ma zostać pojednany (w znaczeniu „udobruchać się”) i udzielić proszącym potrzebnych darów. Aspekt aorystu καταλλαγείη wskazuje na czynność jednorazową, chociaż można go interpretować również jako aoryst iteratywny lub ingresywny. W pierwszym wypadku Boży akt pojednania z człowiekiem byłby widziany jako czynność wielokrotnie powtarzająca się. W drugim zaś chodziłoby o rozpoczęcie (uruchomienie) procesu pojednania, który trwałby w czasie. Pojednanie z Bogiem nie jest widziane przez autorów tego tekstu jako warunek posiadania przez adresatów pokoju, lecz jest jednym z życzeń pośród całej ich „litanii”.

W kolejnym wystąpieniu καταλλάσσω w 2 Mch 7, 33 czasownik ten jest wypowiedziany przez jednego z siedmiu braci tuż przed jego męczeńską śmiercią. Młodzieniec ten wypowiada się tutaj w imieniu swojego narodu. Uznaje, że jego cierpienia są konsekwencją grzechów, obecną zaś sytuację narodu opisuje w następujących słowach: *Jeżeli zaś żyjący Król nasz zagniewał się na krótki czas, aby nas ukarać i poprawić, to znów pojedna się ze swoimi sługami* (καὶ πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις) (7, 33). Czasownik καταλλάσσω występuje tutaj w indyktywie futuri passivi. Podobnie, jak w poprzednim fragmencie 1, 5, również tutaj, Bóg ukazany jest jako odbiorca pojednania. Naród musi podjąć działanie zmierzające do pojednania Boga, który jest zagniewany. Gniew ten jednak jest tymczasowy i ma cel pedagogiczny.

Ostatnie wystąpienie czasownika καταλλάσσω w 2 Mch to 8, 29. Fragment ten jest częścią komentarza narratora po zwycięstwie wojsk Judy Machabeusza nad Nikanorem: *Gdy zaś tego dokonali, urządzili wspólne modlitwy i błagali miłosiernego Boga, ażeby swoim sługom dał się przejednać do końca* (εἰς τέλος καταλλαγήναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις). Z gramatycznego punktu widzenia καταλλαγήναι to infinitivus praesentis activi (wariant καταλλάσσειν). Aspekt czasu teraźniejszego oraz wyrażenie εἰς τέλος wskazują na to, że pojednanie jest widziane tutaj jako proces, który jest w trakcie realizacji i który, dzięki Bożej przychylności, zostanie doprowadzony do końca. Kontekst tej wypowiedzi pokazuje, że zwycięstwo Judy i jego wojska jest dopiero częściowe. Wojsko oddaje się więc modlitwie błagając w niej Boga o przejednanie/pojednanie. Zwycięstwo nad wrogami

będzie dla nich znakiem tego, że Bóg zaakceptował ich dążenie do pojednania i proces pojednania został zrealizowany.

W hebrajskich i aramejskich pismach żydowskich rabinów mamy dwa rdzenie określające ideę pojednania wyrażaną w grece przez *καταλλάσσω*. Są to רצה (aram. *רצײ*) i פײס¹⁴. Pierwszy z tych rdzeni wyraża ideę zdobycia przychyłności Boga. W koniugacji hitpael (hbr. *התרצה*, aram. *ארצײ*) może występować zarówno na określenie „pojednania się z Bogiem”, jak i „bycia pojednanym, uspokojonym”. Natomiast rdzeń פײס kładzie w pojednaniu akcent na ideę wyciszenia, uspokojenia, przywrócenia pokoju. W osnowie hitpael (hbr. *התפײס*, aram. *אתפײס*) oznacza „pozwolić pojednać się”, albo „być pojednanym”. Rabini widzą pojednanie Boga jako rezultat pojednawczego działania człowieka, na przykład poprzez składanie ofiar, czy modlitwę.

Biblia Hebrajska buduje pole semantyczne pojednania wokół trzech zasadniczych rdzeni: כפר¹⁵, רצה¹⁶ i שלם¹⁷. Słownictwo BH, pochodzące od tych rdzeni, jest bardzo bogate. Nie jest rzeczą możliwą, by przeprowadzić tutaj dokładną analizę wszystkich tekstów, w których występują te trzy rdzenie, a nawet ich wnikliwa analiza nie wyczerpałaby starotestamentowego orędzia pojednania, gdyż w istocie należałoby przeanalizować tutaj wszystkie teksty BH, które dotyczą relacji Bóg-człowiek. Nie chcemy również arbitralnie wyciągać wniosków na temat rozumienia tematyki pojednania w ST na podstawie etymologii tych rdzeni, lub ich znaczenia słownikowego¹⁸. Chcemy natomiast wstępnie przeanalizować podane powyżej słownictwo w kontekście kilkunastu wybranych perykop starotestamentowych, w których ono występuje.

14 Zob. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 3, München 1974, 519.

15 Do pola semantycznego pojednania zaliczyć można następujące morfemy: כפר, כפרים, כפרת, כפרת wywodzące się od tego rdzenia.

16 Wspomniany powyżej rdzeń syp nie występuje w Biblii Hebrajskiej.

17 Od rdzenia שלם pochodzą następujące morfemy obecne w BH: שלום, שלום, שלום, שלום, שלום, שלום, שלום, שלום, שלום, שלום.

18 Niewystarczalność i niebezpieczeństwa podejścia „etymologicznego” zostały jasno wykazane przez: J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London 1961.

Rdzeń czasownika כָּפַר, występujący około sto razy w BH, w swoim podstawowym znaczeniu zawiera w sobie ideę przykrywania/pokrywania czegoś¹⁹. W takim właśnie sensie użyty jest w swoim pierwszym wystąpieniu w Piśmie Świętym, w Rdz 6, 14, gdzie Bóg kieruje do Noego zalecenie, by budowaną przez siebie arkę powlekl (כָּפַר, koniugacja 9a1) smołą wewnątrz i na zewnątrz²⁰. Na uwagę zasługuje tutaj fakt, że hebrajskie słowo כָּפַר, które przetłumaczyliśmy tutaj jako „smoła” wywodzi się od tego samego rdzenia, co czasownik כָּפַר – powlekać. Rzeczownik כִּפּוּר w języku biblijnym ma również figuratywne znaczenie i oznacza „cenę za życie”, „okup”. Wydaje się, że ta gra słów jest tutaj zamierzona przez autora. Upoważnia nas to do metaforycznego odczytania tego fragmentu narracji o budowie arki przed potopem. Noe ma pokryć arkę tak szczelnie, by ocalić życie swoje i swoich bliskich, przed niszczącymi wodami potopu. Rdzeń כָּפַר ma tutaj więc semantykę oszczędzenia przed zagładą przez szczelne zakrycie. Pomysłodawcą i inicjatorem tego przedsięwzięcia jest sam Bóg, lecz wykonawcą jest Noe.

Wyrażnie figuratywne znaczenie przybiera czasownik כָּפַר w Rdz 32, 21, w wyrażeniu אֶכְפֹּרָהּ פָּנָיו בַּמִּנְחָה (koniugacja piel). Słowa te oddają zamiar Jakuba, towarzyszący posłaniu sług, którzy mieli iść na spotkanie wrogo nastawionego do niego brata Ezawa. Wyrażenie to należy dosłownie przetłumaczyć: „pokryję jego twarz darem”²¹. Kontekst tej wypowiedzi ja-

19 Szerszą dyskusję na temat etymologii rdzenia כָּפַר znajdzie czytelnik w: J.E. Hartley, *Leviticus*, WBC vol. 4, Dallas 1992, 63-66. Autor ten, powołując się na *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 8, Chicago 1971, 179-180 uważa, że rdzeń ten pochodzi od akkadyjskiego *kuppuru*, które oznacza „zetrzeć, oczyścić”. Naszym zdaniem jednak hebrajskiemu כָּפַר bliżej jest do arabskiego *kafara*, oznaczającego „przykryć”.

20 Motyw potopu i budowy arki został prawdopodobnie zaczerpnięty ze źródeł mezopotamskich (Gilgamesz). Autor Księgi Rodzaju nadał mu jednak twórczą interpretację teologiczną. Szerzej na ten temat zob. E.A. Speiser, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*, AB 1: New York 1964, 54-56.

21 Takie znaczenie tego czasownika w tym miejscu sugeruje: L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, translated by M.E.J. Richardson, CD-ROM Edition 1994-2000 Koninklijke: Leiden, 4384 (dalej HALOT): „כָּפַר פָּנָיו הָ, to cover someone's face (with a gift), meaning to cause

sno pokazuje, że Jakub przesyłając Ezawowi dar chciał w ten sposób uspokoić go i przebłagać swoim darem²². Na takie właśnie rozumienie tego wyrażenia wskazuje jego tłumaczenie w Septuagincie: ἐξιλάσσομαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν τοῖς δώροις. Użyty tutaj czasownik ἐξιλάσκομαι ma w LXX znaczenie przebłagania kogoś – zob. np. Za 7, 2 (ἐξιλάσασθαι τὸν κύριον); Za 8, 22 (ἐξιλάσκεσθαι τὸ πρόσωπον κυρίου); Ez 16, 64 (ἐξιλάσκεσθαί μέ σοι). W literaturze greckiej czasownik ἐξιλάσκομαι był używany jako ekwiwalent θεραπεύειν i oznaczał działanie zmierzające do pozyskania czyjejś przychylności. Autorzy greccy tacy, jak Menander, Polibiusz, Strabon, Dio Chryzostom i wielu innych, używają najczęściej tego czasownika na określenie działań człowieka zmierzających do uzyskania przychylności bóstwa w przypadku zawinienia wobec niego jakimś grzesznym czynem²³.

W 2 Sm 21, 3 mamy do czynienia z kolejnym niuansem znaczeniowym czasownika כָּפַר. Czasownik ten użyty jest tutaj przez króla Dawida, który pyta Gibeonitów o sposób w jaki może im wynagrodzić za wymordowanie ich rodaków przez Saula: וּבְמַה אֶכַּפֵּר. Dawid chciał przebłagać Gibeonitów, aby błogosławili dziedzictwo Pańskie. Otrzymał bowiem od Pana następującą odpowiedź odnośnie do przyczyny głodu w państwie: *Krew pozostaje na Saulu i na jego domu: bo wymordował on Gibeonitów* (21, 1). Jako wynagrodzenie za śmierć swoich rodaków Gibeonici zażądali od Dawida siedmiu mężczyzn, potomków Saula, których zamierzali powiesić (21, 6). Krew potomków Saula miała być sposobem na restytucję jego win wobec Gibeonitów i na zażegnanie trwającej od trzech lat klęski głodu.

someone to be favourably inclined towards oneself, to appease someone". Ten niuans znaczeniowy gubi natomiast w swoim komentarzu E.A. Speiser, który tłumaczy Rdz 32, 21 w następujący sposób: „And be sure to add, „Your servant Jacob is right behind us”. For he reasoned, „If I first propitiate him with advance presents, and then face him, maybe he will forgive me.” Zob. E.A. Speiser, *Genesis*, 253.

- 22 Opowiadanie to jest kontynuowane w Rz 33, 1-14, gdzie jest mowa o tym, że Ezaw wybaczył Jakubowi i pojednał się ze swoim bratem. Jeszcze bardziej wyrazistym biblijnym opowiadaniem o pojednaniu w rodzinie jest Rz 46, 1 – 47, 12. Tutaj Józef przebacza swoim braciom ich dawne winy wobec siebie.
- 23 Zob. W. Bauer – F. W. Danker – W. F. Arndt – F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2000, 2797 (dalej BDAG).

W Księdze Wyjścia, w mowie Mojżesza do ludu, w kontekście odnowienia przymierza, po bałwochwalczym kulcie złotego cielca, czasownik כפר przybiera wyraźne znaczenie przebłagania za grzech. Mojżesz decyduje się iść do Pana, aby prosić go o przebaczenie ludowi grzechu bałwochwalstwa: וַיִּכְפֹּר בְּעַד חַטָּאתָם (Wj 32, 30)²⁴. Użyty tutaj cohortativus אֲכַפֵּר wskazuje na to, że przebaczenie za ten grzech ma się dokonać za wstawiennictwem/pośrednictwem Mojżesza u Boga.

W Księdze proroka Ezechiela czasownik כפר występuje kilkakrotnie w kontekście czynności kultycznych mających na celu przebłaganie Boga. Chodzi o dokonanie przez kapłanów obrzędu oczyszczenia ołtarza (Ez 43, 20: וַיִּכְפֹּרְתֶהוּ, 43,26: וַיִּכְפֹּרוּ) i świątyni (Ez 45, 20: וַיִּכְפֹּרְתֶם אֶת־הַבַּיִת). Te czynności kultyczne mają na celu przygotowanie odpowiednich warunków do sprawowania kultu. Składane zaś przez lud daniny mają za cel przebłaganie Boga (Ez 45, 15: לְכַפֵּר עָלֵיהֶם) i oczyszczenie domu Izraela z grzechu, który oddziela go od Boga (Ez 45, 17: לְכַפֵּר בְּעַד בֵּית־יִשְׂרָאֵל). W Ez 16, 63 czasownik ten jest użyty na określenie przebaczenia przez Boga złych czynów Izraela: בְּכַפְרִי־לְךָ לְכֹל־אֲשֶׁר עָשִׂיתָ. (przebaczę ci wszystko, coś uczyniła). Zobowiązanie to wiąże się tutaj z obietnicą odnowienia przez Boga przymierza ze swoim ludem i odnosi się do bliżej nieokreślonej przyszłości.

Kolejny niuans znaczeniowy czasownika כפר jest widoczny w hymnie Mojżesza wypowiedzianym do Izraelitów przed ich wejściem do Ziemi Obiecanej. Hymn ten kończy Mojżesz słowami: *Chwalcie, narody, lud Jego: bo on odpłaci za krew swoich sług, odda zapłatę swym wrogom, oczyści kraj swego ludu* (Pwt 32, 43). Ostatnia część tego wersetu w oryginale hebrajskim ma brzmienie: וַיִּכְפֹּר אֶדְמָתוֹ עִמּוֹ. Czasownik כפר wyraża przeswiadczenie Mojżesza, że Bóg przygotowuje Izraelitom Ziemię Obiecaną na zamieszkanie. Należy dopatrywać się tutaj przekonania, że Bóg oczyści kraj z bałwochwalczych kultów, by naród, który tam zamieszka mógł przestrzegać Prawa, które jest źródłem życia, na co wskazuje kontekst następujących wersetów (32, 45-47). Być może chodzi tutaj również o jakieś ryty ekspia-

²⁴ Septuaginta oddaje to jako ἵνα ἐξιλάσωμαι περὶ τῆς ἁμαρτίας ὑμῶν.

cyjne, które Izraelici będą mieli wykonywać w ziemi, gdzie mają zamieszkać. Najbardziej prawdopodobny sens tej wypowiedzi wynika jednak z jej bezpośredniego kontekstu w zdaniu Pwt 32, 43: Oczyszczenie ziemi ma się dokonać poprzez krew jego dotychczasowych mieszkańców. Ich eksterminacja przez Izraelitów ma być ekspiacją za krew Izraelitów, przelaną przez ich wrogów²⁵. Takie rozumienie czasownika rpk w tym miejscu jest poparte przez jego użycie w Kpł 17, 11, gdzie czytamy: *Bo życie ciała jest we krwi, a ja dopuściłem ją dla was tylko na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie.*

Kilkakrotnie w BH czasownik כפר przyjmuje znaczenie Bożego przebaczenia za grzechy popełnione przez Izraelitów. W 2 Krn 30, 18 król Ezechiasz modli się do Boga za tych którzy spożywali Paschę bez należytego oczyszczenia. Król prosi Boga o przebaczenie dla nich: הַטּוֹב יְכַפֵּר בְּעַד יְהוָה. Argumentem, który Ezechiasz używa, aby przebłagać Boga za ten grzech natury kultycznej jest to, że ci, którzy niegodnie spożyli rzeczy święte „szczerym sercem szukali Pana, Boga swych ojców” (30, 19). Szczerłość serca w relacji do Boga jest tutaj przedstawiana jako ważniejsza od czystości rytualnej. Modlitwa Ezechiasza została wysłuchana i Bóg uzdrowił swój lud (30, 20), co należy rozumieć jako przywrócenie zerwanej z Nim, wskutek nieczystości rytualnej, relacji.

W Psalmie 65, zawierającym modlitwę uwielbienia i dziękczynienia Bogu za otrzymane od Niego dobrodziejstwa, Psalmista dziękuje również za to, że odpuszcza On wyznawane przez ludzi nieprawości (Ps 65, 4: חֲכַפֵּרם אֱתָהּ). Dzięki temu, pojednany z Bogiem grzesznik może „sycić się dobrami domu Pana i świętością Jego przybytku” (w. 5). Autor Psalmu 78, analizując działanie Boga w historii swojego narodu, interpretuje ją jako historię ciągłych grzesznych odstępstw, pomimo tak wielu otrzymywanych od Niego dobrodziejstw. Bóg jednak zawsze litował się nad przodkami i odpuszczał ich winę (Ps 78, 38: יְכַפֵּר עֲוֹן יְהוָה רַחוּם יְכַפֵּרם). Psalm 79 stanowi modlitwę skierowaną do Boga po katastrofie zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków w 586 r. przed Chrystusem. Zdaniem Psalmisty ten stan rzeczy

25 Sens ekspiacyjny czasownika כפר w tym wyrażeniu proponuje: HALOT, 4384.

jest konsekwencją grzechów wobec Boga, popełnianych przez mieszkańców świętego Miasta. Wznosi więc modlitwę do Boga: *Nie pamiętaj nam win naszych przodków, niech rychło przyjdzie ku nam miłosierdzie Twoje: bo bardzo jesteśmy słabi. Wspomóż nas, Boże zbawienia naszego, przez wzgląd na chwałę Twojego imienia, i wyzwól nas, i odpuść nasze grzechy (על-חטאתינו) (וכפר) przez wzgląd na Twoje imię.* (Ps 79, 8-9). Motywem przebaczenia przez Boga win narodu, które doprowadziły do katastrofy, ma być przede wszystkim „imię Pańskie”. Zaistniała sytuacja zniszczenia nie da się już odwrócić i tylko dzięki miłosierdziu Boga naród może ocaleć.

Jak można się domyślić największe nagromadzenie słownictwa pochodzącego od rdzenia כפר znajduje się w Księdze Kapłańskiej (zob. np. 1, 4; 4, 20.23.26.28; 5, 6.10.16.26; 6, 23; 10, 17; 14, 18.19.29.31.53; 15, 15.30; 16, 16.27.30.32.33.34; 17, 11; 19, 22.23.28;) ²⁶. Liturgiczno-kultyczny charakter tej księgi decyduje tutaj o semantyce słownictwa pochodzącego od rdzenia כפר. Słownictwo to odnosi się ściśle do ofiar rytualnych składanych przez kapłanów celem przebłagania Boga za grzechy ludu i uzyskania pojednania z Bogiem. Fragment Kpł 4, 13-21 jest dobrym przykładem tego, jak wyglądał rytuał przebłagania za grzechy społeczności Izraela. Zgromadzenie Izraela ma złożyć Bogu w ofierze młodego cielca. Po przyprowadzeniu go przed Namiot Spotkania, starsi zgromadzenia mają włożyć ręce na jego głowę. Następnie zaś cielec ma być zabity. Kapłan ma wnieść część krwi tego cielca do Namiotu Spotkania, by pokropić nią siedem razy przed zasłoną i pomazać krwią rogi ołtarza. Pozostała część krwi ma być wylana na podstawę ołtarza ofiar całopalnych, znajdującego się przed wejściem do Namiotu Spotkania. Tłuszcz z cielca ma być spalony na ołtarzu. Reszta zaś cielca ma być wyniesiona poza obóz i spalona, celem dopełnienia ofiary przebłagalnej za społeczność, której skutkiem ma być odpuszczenie ich grzechów ²⁷.

26 Por. *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, eds. W.E. Vine et als, Thomas Nelson Publishers: Nashville 1996, 10.

27 Zob. J.E. Hartley, *Leviticus*, 62-63; *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, 10.

Najbardziej rozwinięta teologia pojednania z Bogiem, związana z rytuałem przebłagania, znajduje się, w naszej opinii, w centralnych rozdziałach Księgi Kapłańskiej: 16 – 17. W rozdziałach tych znajdują się przepisy co do sposobu obchodzenia tzw. Dnia Pojednania (16) oraz odnoszące się do świętości życia w relacjach społecznych (17)²⁸. Dzień Przebłagania/Pojednania (יום הכּוּפּוּרִים - jôm (ha)kippurim, częściej stosowano skróconą nazwę Jom Kippur) był uznawany za najbardziej podniosłe święto w kalendarzy liturgicznym narodu wybranego²⁹. Święto to nie ograniczało się do jednodniowej celebracji, lecz trwało przez dziesięć dni. Rozpoczynało się pierwszego dnia miesiąca tiszri (przełom września i października), w dniu nazywanym Rosz Haszana, który jest pierwszym dniem nowego roku kalendarzowego. Okres dziesięciu dni pomiędzy Rosz Haszana i Jom Kippur to czas postu³⁰ i rachunku sumienia. Wedle tradycji żydowskiej w Jom Kippur Bóg dokonuje osądu czynów każdego członka narodu. Odbywają się wtedy w synagogach celebracje liturgii słowa, które nawiązują do opisu Dnia Pojednania z Kpł 16, obchodzonego według zawartych tu zaleceń do czasu zburzenia świątyni jerozolimskiej w 70 r. po Chrystusie. W dniu Jom Kippur arcykapłan składał Bogu w ofierze, w imieniu całej społeczności Izraelitów „dwa kozły na ofiarę przebłagalną i jednego barana na ofiarę całopalną” (16, 5). Pierwszego cielca składał arcykapłan w ofierze na przebłaganie za siebie samego i „za swój dom” (16, 11). Jego krwią miał siedem razy pokropić przed przebłagalnią (16, 14: כּפּוּרָה). Jako ofiarę przebłagalną za lud miał natomiast zabić kozła i postąpić z jego krwią tak samo, jak z krwią cielca (16, 15). Dalszym etapem rytuału przebłagania Boga za grzechy ma być pomazanie krwią kozła rogów ołtarza w Namiocie Spotkania

-
- 28 Dobrą szczegółową egzegezę tych rozdziałów znaleźć można w: J.E. Hartley, *Leviticus*, 224-280.
- 29 Szerzej na ten temat zob.; J.E. Hartley, *Leviticus*, 243-246; *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger – M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Vocatio: Warszawa 1996, 132-133.
- 30 W samym dniu Jom Kippur powstrzymywano się nie tylko od pokarmów i napojów, lecz także od kąpieli i współżycia płciowego, a także nie używano kosmetyków. Podstawą do mnożenia tych przepisów w późniejszym judaizmie były zwłaszcza zalecenia z Kpł 16, 29-34.

i siedmiokrotne pokropienie krwią samego ołtarza (16, 18-19). Kolejnym ważnym punktem celebracji pojednania ma być włożenie przez arcykapłana rąk na głowę żywego kozła (16, 20-21). Gestowi temu towarzyszyć ma wyznanie wszystkich grzechów Izraelitów. W tym symbolicznym geście, grzechy ludu zostały zrzucone na kozła, którego następnie wypędzano na pustynię „by zabrał wszystkie ich winy do ziemi bezpłodnej” (16, 22). Cel całej celebracji Dnia Pojednania wyrażony jest w Kpł 16, 30: *Bo tego dnia będzie za was dokonywane przeblaganie, aby oczyścić was od wszystkich grzechów. Przed Panem będziecie oczyszczeni.*

Współczesna egzegeza odeszła od utrzymywanego poprzez wieki stanowiska „jakoby Kpł była tylko zbiorem przepisów kultu czy nawet podręcznikiem rytuałów stosowanych w kulcie przez kapłanów jerozolimskich”³¹. Rozumienia kultycznego aspektu pojednania przez autorów biblijnych nie należy redukować do bezdusznych krwawych rytuałów, które w sposób magiczny miałyby przywracać grzesznikom naruszoną więź z Bogiem. Opowiadania biblijne są tutaj przede wszystkim nośnikiem prawdy teologicznej. Jest to prawda o tym, że Bóg nigdy nie przekreśla grzesznego człowieka, lecz zawsze daje mu szansę powrotu do siebie.

Idea pojednania jest wyrażona również w BH poprzez czasownik רצה i spokrewniony z nim rzeczownik רצון, z których każdy pojawia się tam około 50 razy. Autorzy BH używają ich zarówno na określenie relacji międzyludzkich³², jak i pomiędzy człowiekiem a Bogiem³³. Występują one w trzech podstawowych znaczeniach: 1. dla wyrażenia idei przychylności i dobrej woli; 2. na określenie przyjemności i zachwytu; 3. dla wyrażenia chęci³⁴. Czasownik רצה jest często używany przez autorów biblijnych

31 Cytat wzięty z A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2006, 54.

32 Na przykład w Rdz 33, 10 czasownik רצה występuje w kontekście pojednania pomiędzy Jakubem i jego bratem Ezawem, podobnie jak analizowany uprzednio czasownik rpk. Jakub wychwala tutaj Ezawa za jego życzliwość i przychylność względem siebie, dzięki której zwaśnieni bracia pojednani się po dwudziestu latach.

33 Rzeczownik רצון na określenie przychylności i „dobrej woli” Boga w stosunku do człowieka występuje np. w: Pwt 33, 16; Iz 60, 10; Ps 5, 12; Ezd 10, 11.

34 Zob. R.L. Harris et als, *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 1-2, Moody Publishers 1980, BibleWorks 7 Version, 2207.

w modlitwach i pozdrowieniach religijnych. Przykładem tego może być Pwt 33, 11 oraz 2 Sm 24, 23. Pierwszy z tych tekstów jest częścią błogosławieństwa wypowiedzianego przez Mojżesza przed jego śmiercią. W Pwt 33, 11 Mojżesz kieruje prośbę do Boga za Lewiego: *Moc jego, Panie, błogosław, dzieła rąk jego przyjmij* (רצה), *złam biodra jego nieprzyjaciół, by nie powstałi*. Bóg jest tym, który ma przyjąć „dzieła rąk” Lewiego. Kontekst uprzedni tego wersetu (ww. 8-10) wyraźnie wskazuje, że chodzi tutaj o przychylnę przyjęcie przez Boga posługi lewitów, polegającej na prowadzeniu kultu i przestrzeganiu nakazów Prawa, dla wypełnienia zobowiązań płynących z przymierza. W 2 Sm 24, 23 Arauna, od którego Dawid zamierzał kupić klepisko, by na nim złożyć całopalenia i ofiary biesiadne, wyraża życzenie, by Bóg był królowi przychylny: *Pan, Bóg Twój, niech ma w tobie upodobanie* (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יִרְצֶךָ). W przytoczonych tutaj fragmentach BH, gdzie występuje rdzeń רצה wyeksponowany został aspekt idei pojednania człowieka z Bogiem, o którym była mowa już powyżej. Pojednanie polega na odzyskaniu Bożej przychylności – Jego pozytywnego nastawienia do uznającego swoją winę i proszącego o przebaczenie człowieka³⁵.

Starotestamentową ideę pojednania w najpełniejszy sposób wyraża rdzeń שלם. Rdzeń ten reprezentuje najważniejsze koncepcje teologiczne Starego Testamentu³⁶, które jak już wspomnieliśmy powyżej, są ściśle powiązane z ideą pojednania. Pokrywa on w BH bardzo szeroki zakres semantyczny. W historii egzegezy tekstów ST, w których występuje ten rdzeń, doszło do licznych uproszczeń będących konsekwencją zbyt „słownikowego” aplikowania znaczenia tego rdzenia jako „bycie spełnionym, dokoń-

35 W Księdze Izajasza czasownik רצה występuje w kontekście zapowiedzi mesjańskich. Sługa Pański, którego należy identyfikować z obiecany Mesjaszem, jest wybranym Boga, w którym ma on szczególne upodobanie, jak czytamy na początku pierwszej pieśni w 42, 1: *Oto mój Sługa, którego podtrzymuję, Wybrany mój, w którym mam upodobanie* (בְּחַיִּי רָצָה נִפְשִׁי). *Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo*.

36 Zob. Ph.J. Nel, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (dalej NIDOTTE), ed. W.A. VanGemeren, Zondervan: Grand Rapids: Michigan 2001 (Version 2.8 on CD), H8966.

czonym”³⁷. Tymczasem w tekstach BH rdzeń ten przyjmuje bardzo różne znaczenie i do poszczególnych tekstów należy podchodzić w bardzo zindywidualizowany sposób. Wydaje się, że jedynym sposobem pełniejszego odczytania semantycznych kompetencji tego rdzenia jest kontekstualna analiza jego wystąpień. Przedmiotem naszego zainteresowania będą tylko te wystąpienia, gdzie rdzeń ten wyraża *explicite* tematykę pojednania.

W tekstach BH, zawierających przepisy prawne, czasownik שָׁלַם występuje najczęściej w koniugacji piel w znaczeniu „odpłacić, rekompensować”. Widać to wyraźnie na przykład w tzw. Kodeksie Przymierza w Wj 20, 22 – 23, 19, gdzie rdzeń שָׁלַם występuje na określenie odszkodowania, jakie człowiek ma skutecznie względem swojego rodaka, jako rekompensatę za poniesione przez niego szkody materialne³⁸. Obrazują to na przykład następujące teksty:

Właściciel cysterny winien dać właścicielowi bydłęcia odszkodowanie w pieniądzech (שָׁלַם כֶּסֶף), a zwierzę będzie należało do niego (Wj 21, 34);

Jeśliby ktoś ukradł wołu lub owcę i zabiłby je lub sprzedał, wówczas zwróci (יָשַׁלַם) pięć wołów za jednego wołu i cztery jagnięta za jedną owcę (Wj 21, 37);

Gdyby ktoś wynajął od drugiego zwierzę, a ono się okaleczyło lub padło w nieobecności właściciela, winien uiścić odszkodowanie (שָׁלַם יִשָּׁלַם) (Wj 22, 13).

W przytoczonych tutaj fragmentach Kodeksu Przymierza rdzeń שָׁלַם określa sposób przywrócenia sprawiedliwości społecznej w zachwianych relacjach międzyludzkich (inne fragmenty Kodeksu Przymierza, gdzie שָׁלַם występuje w znaczeniu odszkodowania to 20, 24; 21, 36 (2x); 22, 2 (2x).3.4.5 (2x). 6.8.10.11.12.14. Te wystąpienia są o tyle ważne, że kompetencje semantyczne שָׁלַם odpowiadają tutaj podstawowej semantyce czasownika

37 Niektórzy współcześni egzegeci twierdzą, że podstawowe znaczenie tego rdzenia to znaczenie „retrybucja, odpłata”. Zob. E. Jenni – C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, transl. by M.E. Biddle, Peabody: Hendrickson 1997, vol. 2, 919-935.

38 Widać tutaj wyraźnie paralele z mezopotamskim prawem cywilnym. Por. Ph.J. Nel, w: *NIDOTTE*, H8966.

καταλλάσσω w kulturze grecko-hellenistycznej (zob. powyżej). םשל jest więc najlepszym hebrajskim ekwiwalentem dla καταλλάσσω.

W przeważającej liczbie wystąpień rdzeń םשל nie odnosi się jednak do pojednania międzyludzkiego, lecz ma wymiar teologiczny. Podmiotem działania jest wtedy Bóg, który ma „odpłacić i zrewanżować się” za grzechy Izraelitów oraz ich wrogów³⁹. Ten negatywny aspekt םשל jest najbardziej wyrazisty u proroków Izajasza i Jeremiasza. Karzące działanie Boga jest u proroków Jego reakcją na bałwochwalstwo Izraela (Iz 65, 6)⁴⁰ i wrogów narodu (Iz 59, 18⁴¹; 66, 6; Jr 16, 18; 25, 14). Należy to interpretować jako działanie Boga zmierzające do przywrócenia stanu harmonii. Według autorów ST Bóg reaguje jednak nie tylko na złe czyny człowieka, lecz także na dobre. םשל w licznych tekstach BH określa Bożą odpłatę za dobre postępowanie człowieka. Widać to choćby w życzeniu Saula skierowanym do Dawida, gdy ten nie pozbawił go życia w rewanżu za to, że Saul chciał wielokrotnie go zabić: (1 Sm 24, 20): *Niech cię Pan nagrodzi dobrem* (שׁוּבָה לְיְהוָה יִשְׁלַמְךָ) *za to, coś mi dziś uczynił*. Przekonanie Izraelitów o tym, że Bóg odpłaca dobrem za dobro znajdowało swój wyraz również w ewoluującej tradycji mądrościowej i było wypowiedane w formie przysłów typu: *Nieszczęście pędzi za grzesznikami, a szczęście nagrodą dla prawych* (Prz 13, 21). W Iz 57, 18-19, fragmencie będącym częścią eschatologicznej wizji prorockiej, Bóg obiecuje obdarzyć pociechą i pokojem pokornych i okazujących skruchę⁴²: *Ale Ja go uleczę i pocieszę, i obdarzę pociechami* (נְחַמִּים)

39 Por. Ph.J. Nel, w: *NIDOTTE*, H8966.

40 Szczegółową interpretację Iz 65, 6 w szerszym kontekście argumentacji autora Księgi Izajasza przeciw bałwochwalstwu ukazuje: J. Blenkinsopp, *Isaiah 56 – 66. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19B: New York 2003, 267-273.

41 J. Blenkinsopp słusznie zauważa, interpretując Iz 59, 18 w kontekście wersetów 18-20, że argumentacja autora idzie tutaj w kierunku ukazanie sądu, którego nieodłączną konsekwencją jest zbawienie lub kara. Zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56 – 66*, 198.

42 Wersety 18-19 należy odczytywać w szerszym kontekście Iz 57, 14-21, którego istotą jest wezwanie do nowego początku. Por. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56 – 66*, 166-173.

וַיִּשְׁלַח (וַיִּשְׁלַח) jego samego i pogrążonych z nim w smutku, wywołując na wargi ich dziękczynienie: Pokój! Pokój (שָׁלוֹם שָׁלוֹם) dalekim i bliskim! – mówi Pan – Ja go ulecę. Tekst ten łączy pojednujące działanie Boga względem nawracających się do Niego ze stanem pojednania, będącym skutkiem tego działania. Pojednaniu człowieka z Bogiem towarzyszy uleczenie go i pociecha. Nowy zaś stan jego relacji z Bogiem jest stanem „pokoju”. Ten sam rdzeń שָׁלוֹם określa tutaj zarówno Bożą czynność pojednania, jak i jego skutek (שָׁלוֹם). Polskie tłumaczenie „pokój” nie oddaje w pełni znaczenia powtórzonego dwukrotnie w tym miejscu rzeczownika שָׁלוֹם. Stan pojednania z Bogiem nie oznacza tutaj jedynie braku wrogości, lecz „pokój” ten to stan bycia radosnym i uzdrowionym, posiadania harmonijnej relacji ze Stwórcą. שָׁלוֹם jako stan pojednania z Bogiem oznacza więc tutaj sposób życia zgodny z zasadami ustalonymi przez Stwórcę⁴³. Brak pojednania z Bogiem ze strony bezbożnych skutkuje brakiem pokoju (Iz 57, 21).

Powyższe uwagi na temat znaczenia rzeczownika שָׁלוֹם w Iz 57, 18-19 nie wyczerpują, oczywiście, jego kompetencji semantycznych w BH. Przyjrzymy się mu teraz bliżej w kontekście semantyki pojednania. W relacjach międzyludzkich שָׁלוֹם określa brak wojny, stan będący skutkiem zawarcia przymierza oraz przyjazne relacje pomiędzy pojedynczymi ludźmi, grupami osób lub całymi narodami⁴⁴. Starotestamentowa koncepcja pojednania człowieka z Bogiem nie powinna być sprowadzana do aspektu negatywnego – braku konfliktu. Jej wymiar pozytywny jest o wiele bardziej wyeksponowany i ważniejszy. Pojednanie z Bogiem skutkuje dla człowieka uczestnictwem w zbawieniu oferowanym przez Stwórcę⁴⁵. שָׁלוֹם jest nade wszystko darem Boga dla człowieka (zob. np. 1 Krl 2, 33; Ps 35, 27), który pociąga za sobą Jego błogosławieństwo i przychyłność dla przyjmującego ten dar człowieka. Odnowiona zaś relacja z Bogiem wprowadza człowieka na nowo na drogę zbawienia.

43 Por. H.H. Schmid, *Šalôm: „Friede” im Alten Orient und im Alten Testament*, Stuttgart 1971, 54-56.

44 Zob. Ph.J. Nel, w: *NIDOTTE*, H8966.

45 Por. Ph.J. Nel, w: *NIDOTTE*, H8966.

W BH odnotowujemy czterokrotne wystąpienie wyrażenia **בְּרִית שְׁלוֹם**, które w sposób uproszczony tłumaczymy tutaj jako „przymierze pokoju” (Lb 25, 12; Iz 54, 7-8; Ez 34, 25; 37, 26). W każdym z tych wystąpień **שְׁלוֹם בְּרִית** ma konotacje eschatologiczne. „Przymierze pokoju” to obietnica dana przez Boga ludziom, którzy zgrzeszyli i zostali przez Niego ukarani. Bóg obiecuje im zrekompensować krzywdy, które ponieśli i obdarzyć ich swoim błogosławieństwem. Istotą tego błogosławieństwa, jako obietnicy eschatologicznej, jest przywrócenie na zawsze Bożej przychylności (Iz 54, 7-8)⁴⁶. Ci, z którymi zawrze On „przymierze pokoju” będą mieli Boga za Pasterza, który zapewni im bezpieczeństwo i dobrobyt (Ez 34, 25). „Przymierze pokoju” będzie miało wiekuisty – trwały, charakter a jego owocem będzie przebywanie Boga „na stałe” ze swoim ludem (Ez 37, 26)⁴⁷. Przywoływane przez proroków obrazy pokoju, bezpieczeństwa, dobrobytu, przebywania Boga na zawsze są sposobem na wyrażenie Bożej obietnicy zbawienia. Nasuwa się tutaj nieodparcie pytanie z jakim momentem eschatologicznym prorocy wiążą te zapowiedzi. Jest to jednocześnie pytanie o czas ostatecznego przymierza i pojednania Boga z ludzkością. Wydaje się, że kluczem do właściwego odczytania intencji tych zapowiedzi jest Iz 9, 5-6. Tekst ten na poziomie leksykalnym – poprzez wyrażenie **שֵׁר שְׁלוֹם** (Książę Pokoju) – łączy czas realizacji „przymierza pokoju” z pojawieniem się w historii świata konkretnej osoby, poprzez którą to przymierze zostanie ostatecznie zrealizowane⁴⁸: *Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza. Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju (שֵׁר שְׁלוֹם)*. *Wielkie będzie Jego panowanie w pokoju (שְׁלוֹם) bez granic na tronie (שֵׁר)*.

-
- 46 Widać tutaj wyraźne odniesienie do przymierza noahickiego, opisanego w Rdz 9.
- 47 Obietnice te należy widzieć w kontekście działalności proroka na wygnaniu w Babilonii. Interpretować je można w sensie doczesnym, jako obietnicę powrotu do kraju przodków i harmonijnej egzystencji doczesnej, opartej na życiu w bliskości Boga i zgodnie z Jego planem. Kontekst pokazuje jednak bardzo wyraźnie, że obietnice te należy interpretować w perspektywie eschatologicznej.
- 48 Dobrą analizę tego mesjańskiego poematu znaleźć można w: J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19: New York 2000, 245-251.

Dawida i nad Jego królestwem, które On utwierdzi i umocni prawem i sprawiedliwością, odtąd i na wieki. Zazdrosna miłość Pana Zastępów tego dokona. Eschatologiczny moment, który Bóg zaplanował, by zawrzeć przymierze pokoju i pojednać ludzkość ze sobą to moment przyjścia na świat oczekiwanego Mesjasza, któremu Bóg ma przekazać władzę i panowanie. Ten tekst mesjański został wypełniony wraz z przyjściem na ziemię Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Moment eschatologiczny, do którego odsyłali prorocy ST, to zbawcze dzieło dokonane poprzez wcielenie, życie, śmierć krzyżową i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Z perspektywy chrześcijańskiej pojednanie człowieka z Bogiem to nie obietnica na czasy ostateczne, lecz uczestnictwo w obiecany „przymierzu pokoju”, które wypełniło się wraz z przyjściem na świat obiecanego Księcia Pokoju. W ten sposób ST otwiera drogę do nowotestamentowego orędzia pojednania, które jest orędzieniem o zbawieniu ludzkości dokonany przez życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

PODSUMOWANIE

Przeprowadzone w tym artykule analizy wybranych tekstów Starego Testamentu, w których obecna jest tematyka pojednania, ukazują nam złożoność i zarazem bogactwo tego zagadnienia. Starotestamentowego orędzia pojednania nie da się sprowadzić do jednego wspólnego mianownika. To bogactwo i różnorodność podejść do tego kluczowego w Biblii tematu bierze się z na pewno z pluralizmu ortodoksji – judaizm sam w sobie jest wielopostaciowy. Poszczególnych spojrzeń na pojednanie nie należy więc przeciwstawiać sobie, lecz traktować je komplementarnie. Biblijne orędzie pojednania jest konglomeratem wielu różnych, kształtujących się przez setki lat, religijnych tradycji. Niezbywalną podstawą biblijnego nauczania o pojednaniu jest rozumienie grzechu⁴⁹. Gdy zmienia się, u autorów biblijnych, koncepcja grzechu, zmienia się także ich spojrzenie na pojednanie.

⁴⁹ Zob. *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przeł. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1999, 986.

Mamy więc w Biblii podejście typowo egzystencjalne do grzechu i pojednania (np. Wj i podobnie tradycje mądrościowe), rytualne i prawnicze (zwłaszcza Kpł, Pwt – ekspiacja) i osobisto-relacyjne (prorocy: nawrócenie, odnowa duchowa). Przy analizie tematyki pojednania należy wystrzegać się więc „ewolucyjno-chronologicznego” podejścia. Każdy z głównych nurtów tradycji judaizmu starotestamentowego wnosi bardzo ważne przesłanie na temat pojednania i w istocie opisuje nieco innym językiem tę samą rzeczywistość⁵⁰.

Proponowany artykuł nie jest całościowym studium na temat idei pojednania w ST, która okazuje się być bardzo złożoną rzeczywistością i w związku z tym wymaga wielu obszernych szczegółowych studiów. Chce on jednak być głosem w dyskusji na temat teologii pojednania w Starym Testamencie i impulsem do dalszych szczegółowych badań. Podstawowe wnioski, które chcemy wyprowadzić z tego artykułu, są następujące:

1. Pojednanie jest jednym z głównych tematów teologicznych Pisma Świętego, ściśle powiązanych z teologią zbawienia i przymierza.
2. Nauka o pojednaniu jest w ST bardzo mocno zakorzeniona w codziennym ludzkim doświadczeniu. Poszczególne morfemy, określające różne aspekty pojednania człowieka z Bogiem, nie mają ekskluzywnie teologicznych konotacji. Przenoszą na relację wertykalną Bóg-człowiek to, czego ludzie doświadczają na poziomie horyzontalnym – antropologicznym. Teologia pojednania jest więc teologią relacji osobowych.
3. Starotestamentowe orędzie pojednania stanowi konglomerat teologicznych odpowiedzi autorów biblijnych na problem powrotu do Boga człowieka, który poprzez grzech zniszczył osobistą relację z Nim. Dotyczy to zarówno wymiaru jednostkowego, jak i poszczególnych grup społecznych, narodów i całej ludzkości.

50 Inaczej *Praktyczny słownik biblijny*, 986. Autor artykułu na temat pojednania, obecnego w tym słowniku twierdzi, że dopiero u proroków zostaje pokonana prosta rytualność starotestamentowego rozumienia pojednania. Przeprowadzone w naszym artykule analizy pozwalają nam stwierdzić, że tego typu podejście jest daleko idącym uproszczeniem.

4. Pojednanie z Bogiem oznacza powrót do pierwotnego stanu szczęśliwości, którego istotą jest życie w harmonii z Bogiem i z ustanowionymi przez Stwórcę prawami.
5. Wspólną płaszczyzną różnych starotestamentowych obrazów pojednania jest przekonanie o deficycie ze strony człowieka w relacji do Boga. W związku z tym, by mogło dojść do pojednania, człowiek musi podjąć działanie mające zlikwidować barierę przeszkadzającą mu w pojednaniu z Bogiem. W takim ujęciu inicjatywa pojednania stoi po stronie człowieka.
6. Starotestamentowy język pojednania cechuje się mocnym antropomorfizmem i antropopatyzmem. Autorzy biblijni przypisują Bogu ludzkie cechy i uczucia: Bóg gniewa się, daje się przebłagać, przebacza, uspokaja się itp.
7. Nieodzownym warunkiem pojednania z Bogiem jest bezwarunkowe uznanie przez człowieka swoich grzechów i postawa pokory. Sposobem na przebłaganie Boga jest zerwanie z grzechem i modlitwa.
8. Stan pojednania polega na całkowitym odzyskaniu Bożej przychylności i na życiu w harmonii z Bogiem. Jest to stan pokoju z Bogiem, radości i bycia uzdrowionym przez Niego.
9. Słownictwo określające pojednanie w ST ma mocne konotacje kultyczne. Tradycyjne spojrzenie na rytuały związane z kultem ofiarnym powinno zostać zrewidowane. Rytuał nie był traktowany przez autorów ST w kategoriach magicznych, lecz był zewnętrznym wyrazem wewnętrznej duchowej przemiany, jaka miała się dokonać w człowieku. Pojednanie, opisywane w kategoriach kultycznych, polega na takiej zmianie dyspozycji grzesznika, by zasługiwał on na Boże przebaczenie i mógł Go w ten sposób przebłagać za swoje złe czyny.
10. Kluczowym elementem starotestamentowego orędzia pojednania jest uczestnictwo człowieka w zbawieniu oferowanym przez Stwórcę.
11. Pojednanie z Bogiem nie jest czynnością jednorazową, lecz procesem ciągłego pojednywania się z Nim.
12. Orędzie proroków nadaje starotestamentowej idei pojednania charakterystykę eschatologiczną. Moment eschatologiczny pojednania należy łączyć z przyjściem na świat Księcia Pokoju, w którym Bóg ma

zawrzeć, w sposób ostateczny, „przymierze pokoju/pojednania” z ludzkością. Autorzy NT widzą wypełnienie się tych zapowiedzi w Jezusie Chrystusie.

SUMMARY

Fr. Janusz Kręcidło MS

RECONCILIATION IN THE OLD TESTAMENT

The author of the article aims to open the discussion on the idea of reconciliation in the OT. In critical exegetical and theological studies, investigations of the theme of reconciliation have usually been limited to the writings of the Apostle Paul. The postulate is to extend the research to other biblical writings and to see the idea of reconciliation in its correlation to the main theological themes of the Old and New Testaments. The exploration done in the article is limited to an analysis of the most important texts of the OT in which the idea of reconciliation is exposed. From the analysis arise some statements that can be seminal for further studies. The most important are: the theme of reconciliation in the OT should be explored within the framework of the theology of salvation and covenant; the theological dimension of reconciliation is very deeply rooted in human experience; personal and existential language of reconciliation should be kept in mind; the main meaning line in reconciliation is to be seen as a transformation of human sinfulness in order to restore proper relations with God; the human person is the agent in reconciliation; the cultic dimension of reconciliation should be re-evaluated and seen in a fresh way; the prophetic tradition of the Old Testament gives to the theme of reconciliation a futuristic aspect that prepares the way to the „new covenant of reconciliation” accomplished in Jesus Christ.