

WŁADZA I SŁUSZNOŚĆ W NARRACJI BIBLIJNEJ*

Chociaż duch Boży ze wszystkimi swoimi atrybutami spocznie na człowieku, ów pozostanie człowiekiem. Co więcej, oprócz jego cech, określona zostaje też jego tożsamość: jest on potomkiem monarchii izraelskiej. Takie połączenie narodowego, międzynarodowego, a może nawet kosmicznego zbawienia z królewską dynastią Jessego, ojca Dawida, ma znaczące implikacje. Włączając człowieka w eschatologiczną przemianę, czyni ją bardziej zrozumiałą, rzecz można, bardziej namacalną. Cudowność zostaje sprowadzona na ziemię i w ten sposób staje się bardziej wiarygodna.

Odwieczny konflikt między władzą a słuszością przedstawia się zwykle, odwołując się do tragedii Sofoklesa *Antygona*. Istnieją po temu dobre powody. Zachowana literatura greckiej starożytności jest ograniczona i – chociaż coraz częściej zapomniana – nadal cieszy się zasłużonym szacunkiem w nielicznym już gronie znawców. *Antygona* zaś okazuje się szczególnie pomocna w jasnej i wyraźnej prezentacji zagadnień fundamentalnych, pomaga przedstawić je w sposób, który często określamy właśnie jako dramatyczny. Konfrontacja między Kreonem, autorytarnym królem Teb, szafarzem władzy głoszącym jej prymat, a nieposiadającą jej Antygona, kobietą, która mocno wierzy w prymat słuszości, staje się walką na śmierć i życie. Zderzenie tych jednostek obdarzonych silną wolą i obstających przy swoich zasadach prowadzi do tragedii, która dotyka obu stron sporu. Bo chociaż większość czytelników współczuje Antygonie i potępia Kreona, rozwiązanie ich konfliktu wcale nie jest oczywiste: nie można bowiem całkowicie odrzucić argumentu Kreona, że państwo ustanawia prawo właśnie po to, by jednostki nie próbowały dowolnie decydować, co jest słuszne.

Tragedia Sofoklesa może być więc odczytywana jako prolog sokratycznego dialogu i wstęp do filozoficznego rozwiązania sporu przeciwstawnych poglądów. Zaiste, sztuka ta może stanowić wprowadzenie do badania dylematu władzy i słuszości w k a ż d y m czasie, a zatem pozostaje aktualna także dzisiaj; dylemat ów bowiem przetrwał wieki, a nawet tysiąclecia. Tragedia ta pozostaje aktualna właśnie dlatego, że nie udzielono w niej rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie, kto stanowi o słuszości, lecz jedynie zaakcentowano moralnie problematyczną naturę władzy politycznej.

* Wersja oryginalna artykułu „*Might*” and „*Right*” in the Biblical Narrative ukazała się w „*Hebrew Political Studies*” 4(2009) nr 1, s. 1-24.

Antyгона kwestionuje prawa króla, bo nie zostały one ustanowione przez Zeusa ani przez Sprawiedliwość (gr. Dike), lecz przez śmiertelnika. „Wieczne niepisane prawa (gr. *nomoi agraphoi*) niebios” są usankcjonowane przez wyższą władzę¹. W tragedii nie znajdujemy jednak żadnej sugestii co do natury owych wiecznych praw. Ich istota nie jest jasna, a czytelnik nie zostaje poinformowany, dlaczego przysługuje im moc wiążąca. Zakłada się jedynie, że są one słuszne.

Odpowiedzi na te pytania znajdziemy w opowieściach biblijnych. Opisywane są w nich i roztrząsane przypadki niegodziwości oraz reakcje, z jakimi się one spotykają – czy też z jakimi się spotykać powinny. Przypadki te oraz związane z nimi ważne zasady postępowania są przedstawiane i komentowane. Temat może nie zostać wyczerpany, lecz to, co zostało powiedziane, stanowi dla czytelnika wystarczającą wskazówkę, co jest sprawiedliwe, a co niegodziwe, co jest słuszne, a co niesłuszne, co jest dobre, a co złe.

Stwierdzenie to można nawet uznać za oczywiste. Ahad Haam w swoim znanym eseju o Mojżeszu² interpretuje tę biblijną postać jako uosobienie narodowego ideału ludu i cywilizacji Izraela. Ideałem tym – jak pisze – nie jest przywódca wojskowy ani mąż stanu, ani nawet prawodawca, lecz prorok, a Mojżesz jest właśnie pierwowzorem proroka. Istotą jego powołania jest jego oddanie się temu, co słuszne, co absolutnie słuszne. W ten sposób prorok staje się nieprzejednanym bojownikiem o słusność (hebr. *tzedek*)³.

To jednak, co jest oczywiste dla jednych, może być wątpliwe dla innych – zwłaszcza że krytyczne odczytywanie tekstu biblijnego i próby historycznej rekonstrukcji narracji znacznie skomplikowały czytanie i interpretację Biblii. Jeśli uświadomimy sobie, że opracowania z ostatnich dwustu lat nakładają się na różne tradycyjne sposoby odczytywania świętej księgi – zarówno przez Żydów, jak i przez chrześcijan – to poszukiwanie prostego znaczenia tekstu, stanowiącego podstawę spornych niekiedy interpretacji, może być rzeczą właściwą i pożądaną.

Rzeczywiście, ze względu na nasycenie Biblii przykazaniami Bożymi, prawami i napomnieniami proroków – przy czym wszystkie one koncentrują się na poszukiwaniu tego, co słuszne i potępiają szaleństwa władzy – są w Biblii opowieści, których związek z podstawowym rozważanym tu problemem może zostać przeoczony. Skupienie się na nich może być szczególnie pouczające.

¹ Por. S o f o k l e s, *Antyгона*, 450-462, tłum. K. Morawski, Wydawnictwo Inicjał, Łódź 1994, s. 19.

² Zob. A. H a a m, *Moses*, tłum. L. Simon, w: tenże, *Selected Essays*, tłum. L. Simon, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1912, s. 306-329.

³ Ahad Haam używa hebrajskiego słowa „*tzedek*”, które często tłumaczy się jako „sprawiedliwość”. Słowo to w języku angielskim jest jednak często związane z procedurami prawnymi, hebrajskie „*tzedek*” natomiast dotyczy tego, co moralnie słuszne.

Zamierzeniem tego eseju nie jest gruntowne omówienie – a tym bardziej wyczerpanie – tej ważnej w biblijnej narracji kwestii, która wysuwa się na pierwszy plan w głównych częściach Biblii i uznawana jest za najistotniejszy wkład, jaki cywilizacja izraelska i żydowska wniosła do wierzeń religijnych i przekonań tak zwanego świata zachodniego. Choć znane sformułowania kodeksu moralnego w Pięcioksięgu i w księgach prorockich omówimy tylko pobieżnie, to zajmiemy się głębiej innymi opowieściami biblijnymi, które dotyczą początków ludu Izraela i które można określić jako historyczno-mityczne lub czysto historyczne; istotny w nich jest właśnie problem władzy i słusności.

Nasza interpretacja może się wydać nieoczywista. Wzmacnia ona jednak – o ile zostanie przyjęta – nasze stwierdzenie, że problem rzeczywistego konfliktu między władzą a słusnością, a nie jedynie jego pożądane rozwiązanie, zajmował poczesne miejsce w świadomości narodowej Izraela już od początków istnienia jego cywilizacji. Wybrane przykłady pokażą głęboką świadomość okrutnej walki między władzą a słusnością, między dobrem a złem, widocznej w działaniach jednostek i zbiorowości.

Co więcej, biblijne przekonanie, że Bóg stoi po stronie prawości i sprawiedliwości, może zostać wystawione na próbę w obliczu niepokojących faktów opisanych w niektórych tekstach Biblii. Problem ten również zostanie podjęty w naszych analizach, gdyż poszukiwanie słusności i kontrolowanie władzy w cywilizacji najpierw izraelskiej, a następnie żydowskiej nie jest kwestią ślepej wiary, lecz nieustannym poszukiwaniem, a nawet egzystencjalnym zaangażowaniem, które zmusza do konfrontacji z rzeczywistością we wszystkich jej przejawach.

ABRAHAM

Istotny przypadek ścierania się słusności i władzy opisany został w opowieści o rozmowie Abrahama z Bogiem dotyczącej Bożego zamiaru zniszczenia grzesznych miast Sodomy i Gomory (por. Rdz 18, 17-33). Decyzja o wyjawieniu tego planu Abrahamowi wypływa z Bożego oczekiwania, że „ma się on stać ojcem wielkiego i potężnego narodu i przez niego otrzymają błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi” (Rdz 18, 18). Co znaczące, oczekiwanie to łączy wielkość i potęgę z błogosławieństwem. A na wypadek, gdyby znaczenie „przez niego” – czy też w nim, a może od niego, czyli od narodu – było niejasne, dodano wyjaśnienie: „aby przestrzegając przykazań Pana, postępowali sprawiedliwie i uczciwie” (hebr. *tzedaka u-mishapt*, Rdz 18, 19). Dwa ostatnie słowa, które odnoszą się do sprawiedliwości czy prawości oraz do uczciwego osądu, są używane właściwie synonimicznie i dopełniają się nawzajem dla podkreślenia wagi sprawy, co jest zwykłą praktyką w biblijnej hebrajszczyźnie. W wersetach

tych uderza połączenie władzy („wielkiego i potężnego narodu”) ze słusnością („aby [...] postępowali sprawiedliwie i uczciwie”). Powiązanie tych dwóch elementów jest niezbędne do stworzenia dobrego społeczeństwa.

Dialog, jaki nawiązuje się między Bogiem a Abrahamem, rzuca dodatkowe światło na relację między władzą a słusnością – relację, która nie należy do ich istoty. Innymi słowy, władza nie gwarantuje słusności, a słusność nie jest z konieczności związana z władzą. W istocie połączenie tych dwóch jakości pozostaje podstawowym problemem ludzkiego postępowania i doświadczenia. Abraham zakłada, że w działaniu Boga władza i słusność tworzą jedność. Ma też głęboką świadomość, że w działaniu człowieka tak nie jest.

Jak wiadomo, w kolejnych wersetach Bóg informuje Abrahama o swoim zamiarze ukarania grzesznych miast całkowitym zniszczeniem. Abraham jednak niepokoi się, że w miastach tych może być, powiedzmy, pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy zginą niesłusznie. Bóg podejmuje spór, a Abraham stopniowo zmniejsza do dziesięciu liczbę sprawiedliwych, ze względu na których Bóg miałby oszczędzić miasta.

Jeśli rozmowa ta już sama w sobie jest zdumiewająca – człowiek przypominający Bogu o możliwości przeoczenia przez Niego, że przy wymierzaniu kary ucierpią niewinni – to zdumienie osiąga szczyt, gdy Abraham otwarcie wyraża zaniepokojenie o prawość Pana: „O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi [...] Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?” (hebr. *Ha-shofet kol ha-aretz lo ya'aseh mishpat?*) (Rdz 18, 25).

Co istotne, kiedy Abraham przypomina Bogu o obowiązku łączenia władzy ze słusnością, ma świadomość, że jemu samemu się to nie udaje – nie z powodu defektu moralnego, lecz ograniczonych sił. Podejmując moralny spór, obawia się nawet, że Bóg może go ukarać za jego zuchwałość (hebr. *chutzpah*). Próbując zmniejszyć liczbę sprawiedliwych, ze względu na których miasta zostaną oszczędzone, mówi pokornie, że chociaż ma czelność spierać się z Bogiem, on, Abraham, jest „pyłem i prochem” (Rdz 18, 27), to znaczy, że nie ma żadnej realnej władzy, jest słaby i śmiertelny; a jednak świadomość słabości nie osłabiła jego żarliwości moralnej i etycznego ferworu.

JÓZEF

W ten sposób problem władzy i słusności – zarówno jako kwestii kosmicznej, jak i ludzkiego dylematu – ukazany został, przynajmniej nie wprost, w swoich gigantycznych rozmiarach. Problem ten został podjęty również w inny sposób w kilku innych opowieściach. Jedna z nich mówi o Józefie, umiłowanym synu Jakuba – i jest to fascynująca opowieść.

Uprzywilejowanie Józefa przez ojca może być interpretowane jako przyznanie mu pozycji władzy w licznej rodzinie Jakuba. Dlatego też budzi ono zazdrość i nienawiść braci Józefa. Można więc powiedzieć, że przyczyną wrogości i jej strasznych konsekwencji były niesprawiedliwe przywileje. Wrogość wobec Józefa pogłębia się jeszcze z powodu jego snów, które są interpretowane jako przewidywanie jego panowania nad braćmi, a nawet nad rodzicami. W opowieści sny są oczywiście uważane za wyraz skrywanych życzeń sniącego – co odpowiada dosyć nowoczesnemu podejściu psychologicznemu. Jednocześnie możliwe jest także odczytanie ich jako przepowiedni przyszłości – bo Jakub, chociaż skarcił syna za jego sen, „zapamiętał sobie tę sprawę” (Rdz 37, 11).

Sny owe, skupiające się na przyszłej władzy Józefa, wywołują poważne kłopoty, gdyż bracia – z godnym uwagi wyjątkiem Rubena i Judy – planują go zabić. Ostatecznie sprzedają go karawanie Izmaelitów podróżujących drogą handlową z Gileadu do Egiptu. Jakub, któremu pokazują zakrwawioną szatę syna, wcześniej umoczoną przez nich we krwi kozła, jest przekonany, że Józefa rozszarpały dzikie zwierzęta. Rzekome pragnienie władzy mogło kosztować Józefa życie (jest to trzeźwe spostrzeżenie dotyczące relacji międzyludzkich). Jak jednak wiadomo, cała historia dopiero się zaczyna.

Józef przebywa później w Egipcie, gdzie został sprzedany w niewolę Potifarowi, urzędnikowi faraona. Co ciekawe, nawet w tej niekorzystnej sytuacji pomaga Józefowi jego oczywista inteligencja, zdolności organizacyjne i urok osobisty – zostaje on zarządcą domu. Zajmuje uprzywilejowaną pozycję, która daje mu siłę i różne korzyści, uzyskuje pozycję względnej władzy. Osobisty urok i uroda młodego człowieka wzbudzają nawet pożądanie żony Potifara. Jego powierzchowność wskazuje na jeszcze jeden aspekt władzy.

Posiadanie tego rodzaju władzy rozbudza w umyśle Józefa świadomość słusności. Zaspokojenie pragnień żony jego pana byłoby zdradą zaufania. Wobec konfliktu między władzą a słusnością decyzja Józefa jest niezłomna; odrzuca on zaloty swojej pani, mówiąc: „Pan mój [...] cały swój majątek oddał mi we władanie. On sam nie ma w swym domu większej władzy niż ja i niczego mi nie wzbrania, wyjąwszy ciebie, ponieważ jesteś jego żoną. Jakże więc mógłbym popełnić tak wielką niegodziwość i zgrzeszyć przeciwko Bogu?” (Rdz 39, 8-9).

Jesteśmy tutaj świadkami wewnętrznego konfliktu w umyśle Józefa między dwiema podstawowymi siłami: urokiem władzy i osądem słusności, atrakcyjnością użycia i związanego z tym dobrobytu a nakazem sumienia. Józef, człowiek dojrzewający, a może już człowiek dojrzały, podejmuje jasną i świadomą decyzję. Podporządkowuje możliwość uzyskania osobistej korzyści i wykorzystania władzy osądowi moralnemu – i płaci za to: zostaje oskarżony o to, czego uczynienia odmówił, i wtrącony do więzienia.

Jego urok i inteligencja, potężne narzędzia władzy, szybko jednak zostają docenione przez naczelnika więzienia, który powierza mu administrowanie tą instytucją. Ostatecznie, jak wiadomo, dzięki umiejętności interpretacji snów, zademonstrowanej najpierw wobec dwóch więźniów, a następnie wobec faraona, Józef odzyskuje wolność i zostaje wyniesiony do pozycji zarządcy zawiadującego produkcją żywności i gromadzeniem zapasów, co w egipskiej piramidzie władzy dawało mu drugie miejsce po samym królu.

Olśniewająca droga Józefa do władzy została zwięzłe, acz przekonująco przedstawiona w opowieści biblijnej. Pomysłowa interpretacja snów – odwołująca się do ich proroczej natury – pokazuje inteligencję Józefa, a może i natchnienie. Nie mniej ważna jest błyskotliwość młodego Hebrajczyka, który do przepowiedni grożącego głodu dorzuca z własnej inicjatywy radę: „Teraz więc niech faraon upatrzy sobie kogoś roztropnego i mądrego i ustanowi go zarządcą Egiptu” (Rdz 41, 33). Następnie przedstawia propozycję stworzenia struktury administracyjnej oraz siedmioletni plan gromadzenia i przechowywania żywności, który zostaje skwapliwie przyjęty przez króla. Wyraziwszy zgodę, król wskazuje Józefa, wizjonera i doradcę, jako najodpowiedniejszą osobę, która mogłaby przyjąć odpowiedzialność za realizację planu: „Rzekł więc faraon do swych dworzan: «Czyż znajdziemy podobnego mu człowieka, który miałby tak jak on ducha Bożego?» [...] «Ty zatem będziesz nad moim dworem i twoim rozkazom będzie posłuszny cały mój naród. Jedyne godnością królewską będę cię przewyższał» [...] «Oto ustanawiam cię zarządcą całego Egiptu»” (Rdz 41, 38-41).

Zarządzanie produkcją i gromadzeniem żywności zgodnie ze starannie przygotowanym i wykonywanym planem Józefa przebiegło sprawnie. Ponieważ w pewnym momencie kraj znalazł się na skraju głodu, Józef wykorzystał zebrane ziarno, aby wykupić ziemię od rolników i uczynić z faraona jedyne go właściciela całego Egiptu. W końcu chłopci musieli sprzedać się w niewolę, formalnie stać się niewolnikami faraona (por. Rdz 47, 19), żeby przeżyć. Pozwoliło to Józefowi osadzić wielu ludzi w miastach (por. Rdz 47, 21), a pozostałych uczynić dzierżawcami króla, oddającymi piątą część plonów do skarbcza królestwa (por. Rdz 47, 24. 26).

Czy użytek z władzy, jaki uczynił Józef, był sprawiedliwy, czy też było to wykorzystanie trudnej sytuacji ludu, aby powiększyć potęgę króla? Czy wymuszona urbanizacja była przejawem rozsądnej polityki społeczno-ekonomicznej, czy bezwzględny użyciem siły do zwiększenia władzy faraona? Czy wymuszona sprzedaż prywatnej ziemi była aktem rabunkowym, czy też ukrytą formą zapewnienia wpływu podatków na uzasadnione potrzeby państwa? Czy Józef został czcicielem władzy – powiedzmy: władzy królewskiej, czy też działał on mądrze dla dobra ziemi egipskiej?

Opowieść biblijna powstrzymuje się od komentarza, pozostawiając osąd czytelnikowi. Ważne pozostaje p y t a n i e, czy polityka ta była słuszna, czy też

stanowiła ona potwierdzenie dużo późniejszej sentencji głoszącej, że władza korumpuje. W ten sposób opowieść podsuwa czytelnikowi temat do refleksyjnego i aktywnego włączenia się w historię Józefa.

Najsłynniejsza jednak część opowieści mówi o wzajemnych stosunkach Józefa i jego braci, co przenosi nas powtórnie do sfery relacji raczej osobistych niż publicznych. Bo, jak pamiętamy, gdy głód dotarł z Egiptu do Ziemi Kanaan, Jakub musiał wysłać swoich synów do Egiptu – gdzie posiadano zapas ziarna w spichrzach – aby kupili żywność. Józef rozpoznał swoich braci, podczas gdy oni widzieli w nim jedynie egipskiego potentata. Pamiętając okrutne traktowanie, jakiego doznał od większości swoich braci, Józef nie potrafił się oprzeć pokusie ukarania ich, bawiąc się z nimi w kotka i myszkę. Jednocześnie doświadcza głębokich braterskich uczuć. Impuls, by wykorzystać władzę do uzyskania kontrolowanego zadośćuczynienia, walczy w nim z miłosierdziem i współczuciem. Ostatecznie to one zwyciężają. Józef ujawnia przestraszonym braciom swoją tożsamość i wypowiada niezwykle wielkoduszne słowa, które w pełni uzasadniają jego późniejszy przydomek „Józef sprawiedliwy” (hebr. Yoseph ha-tzadik): „Ale teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami” (Rdz 45, 5).

Jakub i jego synowie zostają zaproszeni do Egiptu i osiedlają się w Gosen, a ich zbiorowa przeprowadzka zostaje starannie i roztropnie zaplanowana przez Józefa, który wykorzystuje swoją inteligencję i władzę, by postąpić słusznie – a nawet przekroczyć granice słusności i osiągnąć miłosierdzia i wielkoduszności.

DAWID I ACHAB

Józef pozostaje uosobieniem prawości, pomimo że – w sposób po ludzku zrozumiały – użył władzy, by dać braciom nauczkę. Znajdują się jednak w Biblii opowieści – w których autentyczność nie ma powodu wątpić – mówiące o bezwzględnym wykorzystaniu władzy i bezdusznym lekceważeniu słusności przez jednostki sprawujące władzę królewską: są to dobrze znane historie Dawida i Achaba.

Dawid, pomyślnie rządzący w Izraelu i Judzie, otoczony wygodami pławi się w chwale w Jerozolimie, podczas gdy jego wojska oblegają ammonicką twierdzę Rabba. Król dostrzega piękną kobietę w kąpielni i pożąda jej. Dowiaduje się, że to Batszeba, żona Uriasza Chittyty, posyła po nią swoich ludzi i zaspokowszy żądzę, odsyła do domu. Kobieta poczyna i zawiadamia o tym Dawida.

Co czyni król? Wysyła do Joaba, dowódcy sił izraelskich w Rabbie, list z rozkazem przysłania do siebie Uriasza, jednego z oficerów. Uriasz przybywa

do Jerozolimy i melduje się u króla, a potem, zamiast udać się do domu, czego oczekiwał Dawid, śpi u bramy pałacu, razem z jego sługami. Wybieg Dawida, mający uczynić z Uriasza domniemanego ojca poczętego dziecka, zawodzi. Kiedy Dawid pyta Uriasza, dlaczego ten nie poszedł do domu, uzyskuje jasną odpowiedź: „Arka, Izrael i Juda przebywają w namiotach, podobnie też i pan mój, Joab, wraz ze sługami mego pana obozują w otwartym polu, a ja miałbym pójść do swojego domu, aby jeść, pić i spać ze swoją żoną?” (2Sm 11, 11). Patriotyzm, lojalność wobec dowódcy i towarzyszy broni nie pozwalają Uriaszowi zażywać przyjemności, podczas gdy oni doświadczają trudu. Poczucie słuszności wywiera przemożny wpływ na Uriasza.

Dawid zaś jest człowiekiem przebiegłym i wytrwałym. Nie porzuca łatwo swoich planów. Zatrzymuje więc Uriasza jeszcze jeden dzień i zaprasza go, by jadł i pił – faktycznie upija go, mając nadzieję, że wino okaże się silniejsze niż poczucie honoru. Niestety, Uriasz ponownie śpi na dworze. Podstęp się nie udał. Słuszność okazała się silniejsza niż władza pomysłowego i sprytnego króla.

Chociaż dumny i bezwzględny, Dawid nie jest spragnionym krwi mordercą. Nie zabija bezmyślnie, lecz tylko wtedy, gdy krok ten jest konieczny dla jego dobrego samopoczucia lub jeśli skorzysta na tym państwo; nie czyni przy tym różnicy między królem a królestwem. Jego decyzja jest jasna: za wszelką cenę trzeba uniknąć skandalu, Uriasz musi zostać zlikwidowany.

Dawid pisze list to Joaba, polecając mu postawić Uriasza na czele atakującego oddziału, który będzie narażony na strzały miotane z murów obleganego miasta, a następnie wycofać się, pozostawiając Uriasza samego. Podstęp się udaje, chociaż ginie też kilku innych żołnierzy. Gdy zadanie zostaje wykonane, a Uriasz zabity, Batszeba oplakuje męża, zaś po zwyczajowym okresie żałoby Dawid posyła po nią i poślubia ją, a ona rodzi syna. Władza całkowicie pokonała słuszność.

Czy jednak rzeczywiście tak się stało? Nie – ani z perspektywy zapisu historycznego, ani ethosu Izraela, ani też moralności absolutnej. Dawid bowiem popełnił dwa ciężkie grzechy: dopuścił się cudzołóstwa i zamordował niewinnego człowieka. Ponadto, sam będąc człowiekiem potężnym i mężem wielu żon, odebrał biednemu człowiekowi jedyną małżonkę. Jego ofiarą padł przy tym człowiek przykładowy, lojalny wobec króla i kraju. Ukoronowaniem zaś niegodziwości był przebiegły i podstępny sposób popełnienia zabójstwa. Wskazują na to słowa, którymi prorok Natan zwrócił się do Dawida: „Zamordowałeś go mieczem Ammonitów” (2Sm 12, 9).

Zwykle zapomina się również o tym, że przy okazji niepotrzebnie zginęło kilku innych wojowników. Czytelnik opowieści może także oburzać się cynizmem Dawida, który wiedząc, że Uriasz nie otworzy listu, posłużył się nim, by ten dostarczył Joabowi swój wyrok śmierci. Szpetne oblicze władzy pozostającej w służbie zła rzadko bywa portretowane tak wyraziście.

Praktycznie zapomniany został też Joab, uległy współnik morderstwa dzielnego żołnierza. Joab bowiem nie podaje w wątpliwość jednoznacznie złowrogiego rozkazu króla – nie mówiąc już o sprzeciwienu się mu. Joab wydaje się posłusznym narzędziem władzy królewskiej i nie pyta, co jest słuszne – w istocie godzi się na nikczemność. Biblijny narrator ani nie popiera, ani nie krytykuje takiego ślepego posłuszeństwa. Pozostawia namysł i osąd czytelnikowi.

Podobny jest przypadek Achaba, króla północnych plemion Izraela, któremu spodobała się własność innego człowieka, winnica Nabota Jizreelity; leży ona w pobliżu pałacu króla, chciałby on więc mieć ten kawałek ziemi, żeby założyć ogród warzywny. Nie zabiera jednak Nabotowi własności; chce ją po prostu kupić, wynagradzając właściciela inną winnicą lub płacąc gotówką. Niestety Nabot odrzuca ofertę, ponieważ jest przekonany, że wyzbycie się dziedzictwa ojców sprzeciwia się Boskiemu nakazowi.

Achab wraca do domu rozgoryczony i nic nie je. Kiedy jego żona, Sydonitka Izebel, pyta o powód tego złego nastroju, wyjaśnia jej sytuację. Izebel, która nie podziela żywionego przez króla Izraela respektu dla prawa i bez skrupułów obchodzi się z ludźmi, obiecuje mężowi, że zdobędzie dla niego winnicę Nabota. Jej plan jest prymitywny i okrutny: znaleźć dwóch fałszywych świadków, którzy donieśliby, że Nabot zbluźnił Bogu i królowi, co doprowadzi do skazania go, a następnie do egzekucji. Gdy spisek został przeprowadzony, Izebel mówi do Achaba: „Wstań, weź w posiadanie winnicę Nabota Jizreelity, której nie zgodził się dać ci za pieniądze, bo Nabot nie żyje, lecz umarł” (1Krl 21, 15).

Kiedy Achab wchodzi w posiadanie winnicy, staje przed nim Eliasza i pyta: „Czy nie dokonałeś mordu, a nadto zagrabiłeś [winnicę]?” (1Krl 21, 19). Gdy Achabowi i jego małżonce zapowiedziana zostaje haniebna śmierć, władza staje twarzą w twarz z płonąca oburzeniem słusnością.

WYJŚCIE Z EGIPITU

Chociaż przytoczone opowieści stanowią przykłady walki między władzą a słusnością przede wszystkim w życiu jednostek, konfrontacja ta jest w Biblii przedstawiana głównie w jej kolektywnych – społecznych i politycznych – przejawach. Jeden z takich przypadków opisany został w zawartej w Księdze Wyjścia opowieści o relacji między dziećmi Izraela a Egiptem (Wj 1, 1-15, 21). Opowieść ta, przedstawiona zasadniczo jako relacja z wydarzeń historycznych, rozpoczyna się wraz ze szczęśliwym finałem opowieści rodzinnej o Józefie i jego braciach, a kończy relacją o pojawieniu się plemion i narodu dzieci Izraela (czyli Jakuba). Było ich niewielu, teraz rozmnożyli się, i wszyscy prowadzą idylliczne życie w tolerancyjnym Egipcie, pozostając

w dobrych stosunkach z jego władcami. Niestety ten stan szczęśliwości wyradza się w poważny problem lokalny, który w opowieści o eksodusie zostaje przedstawiony jako konfrontacja między niewinnymi i niegodziwcami, między Izraelitami, którym milcząco przypisuje się prawo do pokojowej egzystencji, a podejrzanymi i nietolerancyjnymi Egipcjanami, którzy wykorzystują swoją władzę do kontrolowania i podporządkowywania sobie potomków tych, których niegdyś witali jako gości.

Zmiana nastawienia Egipcjan związana była ze zmianą obiektywnej sytuacji, a mianowicie ze znacznym wzrostem liczby Izraelitów: „A synowi Izraela rozradzali się, pomnażali, potężniali i umacniali się coraz bardziej, tak że cały kraj się nimi napełnił” (Wj 1, 7). Faraon zaczął się obawiać, że w przypadku wojny Izraelici mogliby się przyłączyć do nieprzyjaciół Izraela, walczyć przeciwko Egipcjowi, a następnie opuścić kraj (por. Wj 1, 10).

Postawa Faraona jest paradoksalna. Jeśli ciążyła mu obecność rosnącej mniejszości narodowej czy etnicznej, powinien życzyć sobie, by opuściła ona Egipt. Tymczasem Faraon chce, by Izraelici zostali – najwidoczniej dlatego, że dostarczają pozytywnej siły roboczej, którą można wyzyskiwać, a zatem ich obecność jest korzystna dla gospodarki. Idealnym rozwiązaniem wydaje się zatrzymanie ich w Egipcie i kontrolowanie ich przyrostu naturalnego. Aby osiągnąć ten cel, Faraon stosuje różne środki kontroli populacji, włącznie z narzucaniem coraz cięższej pracy pod czujnym okiem egipskich nadzorców. Ponieważ strategia ta przynosi rezultaty przeciwne do zamierzonych, Faraon ucieka się nawet do zabijania noworodków płci męskiej. Można się przecież oprzeć na władzy, w zasięgu której znajdują się także racjonalne plany rozwiązywania problemów zgodnie z tym, jak są one postrzegane przez rząd większości narodowej. Nie uważa się, że obcej mniejszości przysługują prawa c z ł o w i e k a: dehumanizuje się ją i postrzega wyłącznie jako zagrożenie dla rządzącego narodu, a także jako pozytywne stado zwierząt jucznych.

Dochodzi do konfrontacji między królem Egiptu a uciskaną mniejszością, która w pewnym momencie znajduje natchnionego przywódcę, Mojżesza. Co ważne, został on w Biblii przedstawiony jako ktoś, kto dorastał w kręgach egipskich władców, ale jest głęboko zaangażowany w słuszne działanie na rzecz swojego narodu i pragnie wyprowadzić go z Egiptu. Osiąga ten cel przez szereg posunięć strategicznych, których szczegółowe opisy są dobrze znane; ich kulminacją jest ucieczka z Egiptu, pościg faraona i jego rydwanów oraz zatopienie ścigających wojsk wskutek cudownej interwencji Pana uciekających. Opowieść kończy starożytna pieśń o zwycięstwie nad nikczemnikami i ocaleniu niewinnych (Wj 15, 1-21).

W ten sposób w monumentalnej konfrontacji władzy (bezwzględnej władzy reprezentowanej przez Egipt i jego przywódcę) i słuszności (słusznego roszczenia uciskanych), zwycięska okazuje się słuszność. Słuszność wygrywa

dzięki pomocy Bożej, ale nie bez zaangażowania mądrego i przedsiębiorczego lidera, który niewątpliwie dobrze czuje się na szczytach władzy.

„KRÓLESTWO KAPŁANÓW, LUD ŚWIĘTY”

Ucieczka z Egiptu jest wyzwoleniem z niewoli i początkiem wędrówki do ziemi przodków. Jest to jednak tylko częściowa odpowiedź na sytuację dzieci Izraela. Pozostaje jeszcze problem wartości i wierzeń ludu, istoty jego kultury, duchowej tożsamości narodu. Rozwiązać go musi sam naród, chociaż natchniony przywódca może wskazać mu drogę.

Rozwiązanie tego problemu zostało przedstawione w Biblii w dramatyczny sposób w scenie u stóp Góry Synaj. Tutaj Bóg za pośrednictwem Mojżesza proponuje odpowiedź, a lud ją przyjmuje. Propozycja Pana jest następująca: „Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów [...]. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5-6) Odpowiedź ludu jest wyraźna i głośna: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19, 8).

Kwintesencja Bożych wymagań zawiera się w Dziesięciu Przykazaniach, które zostały ogłoszone ludowi (por. Wj 20, 1-14) i które stanowią wskazania dotyczące moralnie dobrego postępowania i właściwych relacji międzyludzkich. Taki wzorcowy, lecz praktycznie możliwy sposób życia uczyni Izrael wzorem dla innych narodów; dzięki niemu Izrael stanie się „królestwem kapłanów i ludem świętym”. Postanowienie prowadzenia takiego życia można uznać za zobowiązanie do wyboru drogi słuszości, a nie drogi władzy. Jest to zobowiązanie do budowania cywilizacji diametralnie różnej od cywilizacji egipskiej z czasów eksodusu. Decyzja ta nie jest jednak wyłącznie zdarzeniem historycznym. Przekracza ona zmienność okoliczności historycznych i wydarzeń; jest zobowiązaniem przyłgnięcia do słuszości – przyłgnięcia ze wszystkich sił.

Plan stworzenia wzorcowego narodu został powzięty. Jego konsekwencją są dotyczące życia jednostki i relacji międzyludzkich prawa i nakazy, skierowane do każdego i do wszystkich, do rodziny, do plemienia i do narodu. W istocie obowiązywanie wielu z nich nie ogranicza się do ludu Izraela i stanowi model społeczeństwa sprawiedliwego i współczującego.

Wymóg, by być światłem dla narodów, może jednak natrafić na przeszkodę w postaci impulsu, by być jak inne ludy. Nakaz przewodzenia może natrafić na instynkt naśladowania. Realizacja zobowiązania do kroczenia drogą słuszości może ustąpić łatwiejszemu sposobowi postępowania – pójściu za innymi wydeptaną ścieżką ustalonych zwyczajów. W ten sposób dzieje samego Izraela

mogą stać się historią walki między wiarą a zdradą, cnotą a niegodziwością, słusnością a władzą.

WŁADZA BOGA A WŁADZA CZŁOWIEKA

Oczywiście walka ta może dotyczyć roli i funkcji rządu, oczywistego siedliska władzy, która ze swojej istoty może się stać źródłem nadużyć – co pokazały przykłady Dawida i Achaba. Nadużycia takie mogą przybierać nie tylko postać sporadycznych ekscesów, mających przynieść osobistą satysfakcję monarchy, lecz także wpływać na kształt urzędu i na funkcję władcy, a nawet je określić. Problem ten znalazł odzwierciedlenie w słynnym fragmencie rozdziału ósmego Księgi Samuela, który opowiada o ustanowieniu władzy królewskiej w Izraelu.

Jak wiadomo, w epoce sędziów władze wojskowe i administracyjne ustanawiano jedynie sporadycznie – jako odpowiedź na narodową lub plemienną klęskę z rąk obcego wroga. Urząd tak zwanych sędziów został powołany ad hoc w odpowiedzi na powtarzające się najazdy i podboje. Sędziowie nie byli uważani za trwałą instytucję polityczną. W pojęciu ludu władcą Izraela był sam Bóg – co oznacza, że prawa Pana, przestrzegane i stosowane przez starszyznę plemienną bądź lud zachowywały najwyższy autorytet. Wyrażają to słowa Gedeona – sędziego, który wybawił naród z rąk Madianitów i którego lud chciał uczynić dziedzicznym monarchą: „Nie ja będę panował nad wami ani też mój syn: Pan będzie panował nad wami” (Sdz 8, 23).

Ponieważ jednak ataki na Izraela – zwłaszcza ze strony Filistynów – trwały, idea ustanowienia stałych sił wojskowych i władzy centralnej zyskała szerokie poparcie społeczne i lud zażądał od starzejącego się Samuela, proroka-sędziego: „ustanów [...] nad nami króla, aby nami rządził, tak jak to jest u innych narodów” (1Sm 8, 5). Rozdział ósmy opowiada o niepokojach związanych z nadchodzącą zmianą, z uwyrażeniem się kwestii władzy politycznej, jej pozytywnych i negatywnych stron.

Jeden z argumentów przeciwko powierzeniu władzy człowiekowi i wyniesieniu go w ten sposób do rangi narodowej instytucji głosi, że oznacza to odrzucenie władzy Boga, inaczej mówiąc: absolutnej Słuszości, a także jej praktycznego zastosowania przez sędziego-proroka Samuela. W odpowiedzi na oburzenie Samuela, Bóg mówi, że ludzie „wzgardzili nie tylko tobą, ale wzgardzili Mną jako królem nad sobą” (por. 1 Sm 8, 7)⁴. A jednak Bóg –

⁴ Hebrajskie słowo „ma’as” lepiej jest tłumaczyć jako „wzgardzić” (ang. despise) niż jako „odrzucić” (ang. reject), jak to się zazwyczaj czyni w angielskiej wersji Biblii. (W Biblii Tysiąclecia fragment ten ma następującą postać: „nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” – przyp. tłum.).

a w konsekwencji Samuel – zgadza się spełnić żądanie ludu. Kuszący jest wniosek, że wola ludu została uznana za instancję nadrzędną w decydowaniu, jaki rodzaj władzy ma być sprawowany.

Samuel opisał jednak i wyjaśnił ludowi słabości monarchii – słabości i zagrożenia wynikające z powierzenia absolutnej władzy śmiertelnemu władcy. Niektóre z nich nie są skutkiem *n a d u ż y w a n i a* władzy, lecz stanowią środki niezbędne do funkcjonowania państwa i rządu. I tak zatrudnianie ludzi do powożenia rydwanami oraz jeźdźców może być wyrazem gotowości militarnej. Ustanawianie tysięcy i pięćdziesiątników jest najwyraźniej konieczne ze względu na organizację wojska, a może i administrację jako taką. Podatki są potrzebne, by utrzymać armię i administrację. Jednak zabieranie córek, by pracowały jako kucharki i piekarki, wykorzystywanie synów, by biegali przed rydwanami króla, odbieranie ludziom pól, winnic i sadów oliwnych, aby podarować je sługom króla, może być *n a d u ż y c i e m* władzy. W przytoczonych argumentach przemieszano uzasadnione obciążenia i podatki z nadużywaniem władzy przez króla dla wzbogacenia się i własnej wygody. Pomieszczenie to może oznaczać, że Samuel nie czyni różnicy między publiczną potrzebą a prywatnym nadużyciem – być może chcąc zwrócić uwagę, że takiego rozróżnienia nie czynią także królowie. Jeśli stwierdzenie Ludwika XIV „*l'état c'est moi*” jest prawdziwe, to służąc królowi, służy się państwu. Jak wiadomo, w republikach kładzie się nacisk na odróżnianie interesu publicznego od prywatnego – chociaż nie zawsze przynosi to oczekiwane rezultaty.

OGRANICZENIE WŁADZY KRÓLEWSKIEJ

Przeciwko niebezpieczeństwu nadużywania władzy przez króla skierowany jest znany fragment z Księgi Powtórzonego Prawa (17, 14-20), w którym wyraźnie skodyfikowano zastrzeżenia i ograniczenia, jakim podlega władza królewska. Szeroko i z rozmachem nakreślono tam ograniczenie władzy przez słuszość. Chociaż tekst ten nie jest szczegółowym zapisem praw, nie można ani podać w wątpliwość ducha zawartych w nim zaleceń, ani zakwestionować jego celu. Zmierza on do tego, by król przyjął normy pochodzące od Boga i podporządkował się im, by władza polityczna oddała pokłon osądowi moralnemu, a słuszość została wyniesiona ponad władzę i zapanowała nad nią.

Nakazy dotyczące monarchii stwierdzają, że królem musi być człowiek, którego „Pan, Bóg twój wybierze” (Pwt 17, 15): być może sugerują, że ma on być wybrany w imieniu Boga przez proroka, albo przynajmniej wskazują, że ostateczna władza nad Izraelem należy do Boga i że król musi pamiętać, iż tej władzy podlega. Dalej, król musi wywodzić się „spośród twych braci [...] Nie możesz ogłosić królem nad sobą kogoś obcego” (Pwt 17, 15). Kontekst

sugeruje, że oczekiwane od króla oddanie ludowi może być zapewnione przez braterskie więzi narodowe, poprzez które prosty etnocentryzm uzyskuje etyczną rangę braterskiej miłości między władcą a ludem.

Następnie wymieniono zalecenie, by król nie posiadał wielu koni, nie miał wielu żon, nie gromadził srebra ani złota. Innymi słowy, ostrzega się króla przed podkreśleniem swojej wielkości przez symbole i pułapki władzy, przez bogactwa, przez jakikolwiek nadmiar, który wynosiłby go ponad jego braci i – jak moglibyśmy powiedzieć – wbijały się klinem między niego a lud.

Po tych szczegółowych przepisach, ukazujących obecną w Torze głęboką świadomość znaczenia społecznej więzi między królem a ludem, wyrażona zostaje troska o zasadę właściwej relacji między przywódcą politycznym a prawem Bożym, między szafarzem władzy politycznej a tym, co moralnie słuszne: „Gdy zasiądzie na królewskim swym tronie, sporządzi sobie na zwoju odpis tych wskazań [...]. Będzie go miał przy sobie i będzie go czytał przez wszystkie dni swego życia, aby się nauczył czcić Pana, Boga swego, strzegąc wszystkich słów tych wskazań i stosując jego postanowienia” (Pwt 17, 18-19)⁵.

Relacja między władzą króla a moralną słusnością została określona z całkowitą jasnością. Nie ma tu miejsca dla Kreona, który stanowi prawo, ani dla princeps legibus solutus, władcy niezwiązanego prawem, ani też dla idei, że król nigdy nie postępuje źle. Król, jak każdy inny człowiek, m o ż e postąpić źle i dlatego, jak każdy, musi być poddany prawu, absolutnemu Bożemu prawu, które jest równoznaczne z prawem moralnym.

Król bowiem nie jest nawet *primus inter pares*. Będąc równy braciom, pełni jedynie określoną funkcję w społeczeństwie, którego członków łączą bliskie więzi, a on jest jednym z nich i musi, jak pozostali, przestrzegać Bożych przykazań, kroczyć ścieżką słusności, by uniknąć – mówiąc słowami Biblii – „wynoszenia się nad swych braci i zbaczania od przykazań na prawo czy też lewo” (Pwt 17, 20).

NAGRODA I KARA

Chociaż takie są duch i litera Bożego prawa, a lud i król znają reguły postępowania, oznajmione im w zwięzłych przykazaniach i rozbudowanych prawach, chociaż wyjaśniono, co jest słuszne z perspektywy „królestwa kapłanów i ludu świętego”, praktyka nie zawsze bywa zgodna z tymi wymaganiami.

⁵ Hebrajskie słowo „Torah”, zwykle na język angielski tłumaczone jako „Law” („Prawo”), a na niemiecki „Lehre” („Nauka”) [oraz jako „Prawo” na język polski w Biblii Tysiąclecia – przyp. tłum.], może mieć obydwa znaczenia. Jednak intencji oryginalnego tekstu najbliższe jest „guidance” lub „Weisung” („wskazanie”). Idę tutaj za niemieckim przekładem Martina Bubera.

Lud i jego królowie, a także kapłani i sędziowie, mogą zejść na lewo i na prawo ze ścieżki słuszości.

Początkowo zaangażowanie może być szlachetne, całkowite i przykładowe, lecz trudne okoliczności i ludzka słabość, pokusy i wady, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, mogą sprawić, że człowiek zejdzie z właściwej drogi. Może się zdarzyć, że królestwo kapłanów nie zdoła dochować swojego uroczystego przyrzeczenia.

Dlatego Pan nie polega na ludzkiej deklaracji zachowywania Przymierza, lecz zabezpiecza je obietnicą nagrody i kary. Właściwe zachowanie jednostki znajduje oparcie w rozproszonym po Pięcioksięgu surowym kodeksie karnym, określającym kary za różne wykroczenia. Z drugiej strony, właściwemu postępowaniu towarzyszy obietnica Bożej życzliwości i nagrody. Szczegółowe ostrzeżenia i zapewnienia zostały streszczone w zwięzły, poetycki sposób w pierwszym Psalmie: „Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą występnych, [...] lecz ma upodobanie we wskazaniach Pana [...]. Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą [...], co uczyni, pomyślnie wypada. Nie tak z występny, nie tak: są oni jak plewa, którą wiatr rozmiata. [...] bo Pan uznaje drogę sprawiedliwych, a droga występnych zaginie”.

Postępowanie ludu jako zbiorowości, a także kara i nagroda dla narodu, zostały zaakcentowane jeszcze bardziej i zilustrowane obszerniej w dwudziestym szóstym rozdziale Księgi Kapłańskiej oraz w dwudziestym siódmym i dwudziestym ósmym rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa; są one także wielokrotnie przypomniane w księgach prorockich. Właśnie w tych księgach przedstawiono narodowe nieszczęścia, obecne i zagrażające, jako konsekwencje grzesznego postępowania możnych, władców oraz ludu jako całości. Sporadyczne proctwa zwiastujące pocieszenie – zwłaszcza u Deutero-Izajasza – związane są z ekspiacją za zbiorowy grzech i z powrotem na właściwą drogę.

I rzeczywiście biblijny historiograf interpretuje wczesną historię Izraela, odwołując się do zasady Bożej nagrody i kary dla plemion Izraela. Zostało to jasno wypowiedziane w Księdze Sędziów: „Wówczas Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana [...]. Porzucili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami [...]. Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że [...] wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali” (Sdz 2, 11-14). Dzięki Bożemu współczuciu Izraelici doświadczali okresów zbawienia, lecz nawracający grzech sprowadzał ponownie karę wymierzaną przez Boga w postaci dziejowych nieszczęść. Proces ten toczył się w królestwach Judy i Izraela, a jego kulminacją był upadek królestwa Izraela: „Stało się tak, że Izraelici zgrzeszyli przeciwko Panu, Bogu swemu [...] i naśladowali obyczaje ludów [...]. Odrzucili wszystkie polecenia Pana [...] i służyli Baalowi. Przeprowadzali swoich synów i córki przez ogień. [...] Wtedy Pan zapłonął gwałtownym gniewem przeciw Izraelowi i odrzucił go sprzed

swego oblicza” (2 Krl 17, 7-18). Złamanie zasad wiary, skandaliczne porzucenie ścieżki słuszności, doprowadziło grzeszne społeczeństwo do upadku. To monumentalne wydarzenie historyczne było dziełem Boga. Boża władza została użyta w imię słuszności.

SZCZEROŚĆ WĄTPIĄCYCH

Wielka teodycea, usprawiedliwienie Boga jako Tego, kto działa słusznie, posługując się władzą, dokonywana jest jednak pod presją, napotyka pytania i wątpliwości. Czy Pan zawsze wymierzał sprawiedliwą karę i nagrodę swojemu ludowi wybranemu i innym ludom? Czy zawsze sprawiedliwie traktował jednostki? Czy Abrahamowe upomnienie: „Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?” (Rdz 18, 25), było niepotrzebne i niestosowne? Czy też może, sprawując swoją władzę, Bóg zapominał niekiedy o imperatywie słuszności... Chociaż już Abraham ma wątpliwości, współczucie czytelnika Biblii zostaje złagodzone przez cierpliwość, jaką Bóg okazuje wobec pytań Abrahama oraz przez ciąg dalszy historii, który pokazuje, że Bóg jest sprawiedliwy i współczujący, wyprowadził bowiem z potępionych miast Lota i jego rodzinę – jak się zdaje jedynych sprawiedliwych ich mieszkańców. Jednak pytanie o sprawiedliwą nagrodę lub karę wymierzaną istotom ludzkim zależnie od ich postępowania nie znika. I tak Jeremiasz w bezpośredni sposób zwraca się do Pana: „Sprawiedliwość jest przy Tobie, Panie, jeśli zacznę prowadzić spór z Tobą. Chciałbym jednak mówić z Tobą o słuszności [Będę się spierał z Tobą zażarcie]: Dlaczego życie przewrotnych upływa pomyślnie?” (Jer 12, 1)⁶. To samo pytanie zostało sformułowane jeszcze mocniej przez Habakuka: „Jak długo, Panie, mam wzywać pomocy – a Ty nie wysłuchujesz? Wołam do Ciebie: Na pomoc! – A Ty nie wysłuchujesz. Dlaczego ukazujesz mi niegodziwość i przyglądasz się nieszczęściu? [...] bezbożny bowiem gnębi uczciwego, dlatego wyrok sądowy ulega wypaczeniu” (Ha 1, 2-4). Wniosek, do jakiego dochodzi Hiob, jedno z jego wielu oskarżeń skierowanych do Boga, jest jeszcze surowszym oskarżeniem Wszechmocnego o niegodziwość: „Prawego z występny On zniszczy” (Hi 9, 22). Innymi słowy, Bóg jest obojętny na moralną prawość i nie troszczy się o słuszne osądzanie istot ludzkich.

Takie oskarżenia kierowane do Boga, źródła moralnej słuszności, podkopują fundament biblijnej wiary i zaangażowania, podważają obecne w Izraelu pojęcie Boga jako źródła moralności i gwaranta sprawiedliwego porządku w świecie. Zagrożają one samej istocie cywilizacji judaistycznej i jej przesła-

⁶ Tłumaczenie tego wersu z hebrajskiego nastrocza pewnych trudności. Obecny przekład jest próbą przybliżenia prawdopodobnego sensu. W nawiasie podano tłumaczenie alternatywne.

niu do ludzkości. Otwierają ziejącą przepaść rozpacz i rezygnacji. Krótko mówiąc – są nie do zniesienia.

Nie można jednak ocenzurować narracji biblijnej i usunąć ich. Warto przy tym zauważyć, że mędrcy rabiniczni, mogący zdecydować, co zostanie zawarte w Biblii, a co z niej wykluczone, byli świadomi potencjalnej destrukcyjności niektórych ksiąg bądź fragmentów, które zagrażały integralności wiary, a jednak postanowili włączyć do Biblii budzące wątpliwość teksty. Oczywiście wyżej cenili oni – lub przynajmniej większość z nich – szczerą wątpliwość niż domniemany interes religii. Wątpliwi, uczciwi sceptycy, którzy stawiali kłopotliwe pytania i wyrażali heretyckie wątpliwości – nie z cynicznej chęci ośmieszenia, lecz jako *cri de coeur* – muszą mieć wolność wypowiedzi. Co więcej, Biblia ustanowiła przykład dla następnych pokoleń, kontynuując spór z Bogiem o cierpienie niewinnych i powodzenie złoczyńców w odniesieniu nie tylko do jednostki, lecz także do narodu. Spór stał się jeszcze bardziej zażarty, bo królestwo kapłanów i lud święty został wybrany jako przedmiot ponawianych prześladowań i zadawanych cierpień, chociaż całym sercem zwrócił się ku Bogu i jego nauce.

ESCHATOLOGIA

Sytuacja taka wymagała odpowiedzi; nawet jeśli nie była to odpowiedź jasna, można ją odszukać w Biblii i rozwijać w następnych, postbiblijnych pokoleniach. Nie udzielono jej bezpośrednio, odnosząc się do pytań i dylematów; można by ją określić jako wymijającą.

Jednym z jej elementów jest obecność proroctwa pocieszenia obok proroctwa potępienia – często przypisywanych temu samemu prorokowi. I rzeczywiście, uświęcając Jeremiasza jako proroka, Bóg – jak pisze sam Jeremiasz – powiedział mu: „Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadził” (Jer 1, 10).

Zapowiedź proroctwa potępienia jest znacznie obszerniejsza, ale jednak dodano do niej obietnicę zbawienia. W rzeczywistości proroctwa skrucy ludu i Bożego przebaczenia są charakterystyczne dla proroków oburzenia i nie-szczęścia – o czym wie każdy badacz Biblii. Zbawienie może przyjąć postać ocalenia narodu, zobrazowanego w trzydziestym siódmym rozdziale Księgi Ezechiela w symbolicznym wyobrażeniu narodowego zmartwychwstania. U Deutero-Izajasza historia i wizja mieszają się pod wpływem wzniosłych uczuć związanych z uwolnieniem narodu z wygnania przez Cyrusa i powrotem do Syjonu: „«Pocieszajcie, pocieszajcie mój lud!» – mówi was Bóg. «Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby już się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy»” (Iz 40, 1-2).

Jednak wysiłek udzielenia odpowiedzi na niepokoje Izraela związane z niegodziwością i głębokimi pęknięciami w porządku świata, a także z wątpliwościami co do sprawiedliwego zawiadywania sprawami ludzki i kondycją Izraela, nie mógł się ograniczyć do entuzjastycznych opisów zbawienia i pocieszenia. Aby rozwiązać głęboką nieufność co do biegu świata i złagodzić poczucie krzywdy i cierpienie dzieci Izraela, potrzeba było bardziej wyczerpującej odpowiedzi. Próba jej udzielenia została podjęta w tak zwanym proroctwie eschatologicznym.

Eschatologia oznacza wizję „dni ostatecznych”, „końca dni” – wyrażenie to brzmi raczej enigmatycznie, zakłada bowiem zatrzymanie się czasu. Może ono oznaczać bardzo odległą przyszłość albo też bardzo głęboką zmianę w naturze ludzkiej egzystencji. To niejasne pojęcie mogło zostać wybrane celowo, by zaakcentować nadejście nowej ery, lecz pozostawić ją nieco niedookreśloną – tak aby nie łączono jej zbyt ściśle z minionym pokoleniem ani z pokoleniem obecnym, które podjęło kontynuację przeszłości i nie ma ani pojęcia, ani wyobrażenia i n n e j przyszłości.

Mógł to być zabieg konieczny, by przedstawić świat doskonały i sprawiedliwy bez wyjaśniania, w jaki sposób ewoluował on ze swoich problematycznych i nikczemnych postaci. Odpowiedzi tej nie należy odczytywać historycznie, zestawiono w niej bowiem doskonałą przyszłość z problematyczną, a nawet skażoną przeszłością.

Spośród różnych prorocत्व eschatologicznych zawartych w Biblii wyróżniają się dwa. Jedno występuje w Księdze Izajasza (2, 1-5), a jego nieco zmieniona wersja w Księdze Micheasza (4, 1-5). Niewykluczone, że wersy 6-7 można odczytać jako część prorocтва, lecz w poniższym komentarzu założenia takiego nie przyjmujemy. Nie wnikając w subtelne, lecz drugorzędne różnice, skupimy się na wersji Micheasza, którą przytaczamy dla wygody czytelnika: „Stanie się na końcu czasów, że stać będzie mocno góra świątyni Pańskiej na szczytach gór i wystrzeli ponad pagórki. I popłyną do niej narody. Mnogie ludy pójda i powiedzą: «Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską, do świątyni Boga Jakuba. Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami», bo Prawo pochodzi z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem. On będzie rozjemcą między licznymi ludami i wyda wyroki na narody potężne, dalekie; wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciwko narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny, lecz każdy będzie siadywał pod swą winoroślą i pod swoim figowcem; i nikt nie będzie ich niepokoił, bo usta Pana Zastępów przemówiły. Bo wszystkie narody występować będą każdy w imię swego boga, my występować będziemy w imię Pana, Boga naszego, zawsze i na wieki”⁷.

⁷ Ostatnie zdanie przytoczono za tekstem angielskim. W Biblii Tysiąclecia ma ono następującą postać: „Choćby wszystkie ludy występowały, każdy w imię swego boga, my jednak występować będziemy w imię Pana, Boga naszego, zawsze i na wieki” – przyp. tłum.

Co istotne, wizja eschatologiczna jest wizją pokoju u n i w e r s a l n e g o, a nie pokoju, którego doświadczy wyłącznie lud wybrany przez Boga. Należy bowiem do natury religii monoteistycznej, że musi ona zwracać się do rodzaju ludzkiego, a nie tylko do jednego narodu. Jednak „mieszkanie Boga”, by tak rzec, pozostaje w Jerozolimie, pośród ludu Izraela, który Bóg wybrał do wypełnienia specjalnego zadania – lud ten ma być światłem narodów. Nie zaprzecza to uniwersalności Boga i ostatecznego moralnego oświecenia ludzkości. Przeciwnie, podkreśla to rolę Izraela jako królestwa kapłanów i świętego ludu, który ma zrealizować uniwersalne zadanie.

Kardynalną różnicą między „dniami ostatecznymi” a doświadczeniem historycznym jest panowanie uniwersalnego i wiecznego pokoju, będącego wynikiem porozumienia, rozbrojenia, a także ustanowienia instytucji arbitrażowej pośredniczącej między narodami w rozwiązywaniu sporów. „Być rozjemcą między...” w biblijnym hebrajskim oznacza bowiem arbitraż⁸. Idee te mogą brzmieć bardzo nowocześnie, są jednak bardzo stare.

Najważniejsza wartość świata żyjącego w pokoju jest przedstawiana w postaci właściwie prozaicznej idylli: ludzie siedzą pod winoroślą i figowcem, nie zagraża im żadne nieszczęście. Taki pozornie trywialny stan jest jednak podstawą dobrego życia. Życie w strachu podkopuje spokój ducha jednostek i dobrobyt społeczeństw.

Poza tym wizja zstępuje nagle ze szczytów eschatologicznej doskonałości, jej wymiar z uniwersalnego staje się wymiarem postępowania narodu. Wiele innych narodów idzie za swoimi bogami, my, Izrael, będziemy zawsze kroczyć ścieżką naszego Boga. Wizja doskonałości bowiem nie pozwala ludowi wybranemu, świętemu narodowi, biernie czekać na szczęśliwość dni ostatecznych. Jego postępowanie musi być słuszne tu i teraz – i zawsze. Kiedyś w przyszłości wytrwałe podążanie słuszną drogą przyniesie moralną doskonałość wszystkim i na zawsze. Lud Izraela staje się zatem łącznikiem między historią a posthistorią i dokonuje przejścia od dziejów ludzkich wad i porażek do dni nieprzerwanej szczęśliwości.

Drugie proroctwo eschatologiczne, o którym wspomnieliśmy, pojawia się w Księdze Izajasza (11, 1-9). Wizja ta w dwóch punktach różni się od narracji Micheasza i ją wzmacnia. Jednym z nich jest podniesienie pokoju na wyższy poziom i rozszerzenie jego zasięgu – od ludzkich relacji do porządku kosmicznego: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą pospołu i mały chłopiec będzie je poganiał. [...] Lew też jak wół będzie jadał słomę” (Iz 11, 6-7). Wizja ta, jeśli nie uznamy jej za przypowieść o żyjącej w pokoju ludzkości, przedstawia transformację porządku naturalnego, w której nawet drapieżniki stają się roślinożercami.

⁸ Por. Rdz 31, 53; Sdz 11, 27; 1 Sm 24, 13; Iz 5, 3.

Zawiera też ona ukrytą krytykę świata takiego, jaki został stworzony przez Boga, świata, w którym między stworzeniami nie panują tak dobre stosunki. Chociaż wizja Izajasza nie wyjaśnia niegodziwości w świecie zwierząt ani dominacji władzy w przyrodzie, przedstawia ona przyszły świat, w którym natura również się zmienia i dostosuje do zasad sprawiedliwości i miłości.

Chociaż wizja ta ukazuje przyszłe szczęście jako coś znacznie większego niż pokojowe istnienie człowieka, a zatem przesuwając je jeszcze dalej w regiony nieprawdopodobieństwa, narracja wprowadza inny czynnik, który sprawia, że realizacja doskonałego świata jawi się jako bardziej możliwa dla człowieka – przedstawia właśnie jego jako sprawcę tej wielkiej przemiany. Poprzednie prooroctwo bowiem mówi tylko, że nastąpi ona na końcu czasów, nie wskazując, jak się to stanie ani kto jej dokona, obecna narracja powierza cudowną zmianę istocie ludzkiej, chociaż jest to człowiek obdarzony niezłomnymi cnotami i cudownymi zdolnościami – a wszystko z Bożego natchnienia: „I spocznie na [nim] Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2).

Chociaż duch Boży ze wszystkimi swoimi atrybutami spocznie na człowieku, ów pozostanie człowiekiem. Co więcej, oprócz jego cech, określona zostaje też jego tożsamość: jest on potomkiem monarchii izraelskiej: „I wyrosnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni” (Iz 11, 1). Takie połączenie narodowego, międzynarodowego, a może nawet kosmicznego zbawienia z królewską dynastią Jessego, ojca Dawida, ma znaczące implikacje. Włączając człowieka w eschatologiczną przemianę, czyni ją bardziej zrozumiałą, rzec można, bardziej namacalną. Co więcej, łącząc ją z monarchią izraelską, a następnie judejską, łączy pozornie cudowne wydarzenie metahistoryczne z konkretną przeszłością historyczną. Cudowność zostaje sprowadzona na ziemię i w ten sposób staje się bardziej wiarygodna.

Jest to oczywiście wczesny wyraz wiary mesjańskiej. Tytuł „Mesjasz” (hebr. Mashi’ah), pierwotnie oznaczał człowieka namaszczonego i odnosił się do króla, który został namaszczony olejem – znakiem uświęcenia i Bożej aprobaty. W końcu, szczególnie po zniszczeniu królestwa Judy i później, wraz z rzymską okupacją, usunięcie namaszczonego monarchy wzmocniło wizję przyszłego Namaszczonego i z doskonałego władcy uczyniło cudownego wybawcę narodu, a nawet ludzkości. Ideę tę zapożyczyło chrześcijaństwo i nadało jej jeszcze większy wymiar: Christos (słowo to po grecku oznacza Namaszczonego) znalazł się w centrum dogmatów wiary, a potomek rodu Dawida stał się Synem Bożym.

Chociaż mesjańskie przekonania Żydów nie sięgnęły aż takich rozmiarów, rozwijały się one w literaturze postbiblijnej i pozostały żywym elementem zarówno religii judaistycznej, jak i kultury popularnej. Obejmują one rozmaite wierzenia mistyczne, do nich także odnosi się różnie obliczany czas przyjścia

Mesjasza. Stały się one również przyczyną pojawienia się fałszywych mesjaszów, którzy mogli wierzyć w swoją misję lub być po prostu oszustami. W istocie również współczesny nacjonalistyczny ruch Żydów, syjonizm, zabarwiony był mesjanizmem – nawet wtedy, gdy oderwał się od religii. Odbudowa starożytnej ojczyzny, zebranie wygnańców, odzyskanie niepodległości i suwerennego państwa – rzeczywiste odrodzenie ludu w starym-nowym kraju – mogło być i często było uważane za fakt eschatologiczny. Na szczęście ludowi oszczędzone zostało pojawienie się wybitnej charyzmatycznej jednostki, mesjasza, który mógł zostać otoczony uwielbieniem, co pociąga za sobą zagrożenia polityczne.

Chociaż biblijna eschatologia skupia się na zbawieniu narodu, w Judaizmie znajdujemy troskę o jednostki, które zostały ofiarami bezlitosnej władzy. W pseudoepigrafach – zwłaszcza w czwartej Księdze Ezdrasza – przedstawiono zmartwychwstanie umarłych i ich osądzenie przez Boga. Niegodziwi zostaną potępieni, a prawi otrzymają wieczne szczęście. Takie zapewnienie ostatecznego panowania słuszości pojawia się w Talmudzie i w późniejszej literaturze rabinicznej, przynosząc pocieszenie cierpiącym sprawiedliwym. Być może zapewnienie to nie przekonało wszystkich, niektórym jednak dało ukojenie.

*

Pozostaje jednak pytanie: Czy wizje eschatologiczne i wierzenia mesjańskie stanowią adekwatną odpowiedź na stare i uporczywe pytanie o sprawiedliwość i współczucie Boga okazywane w zawiadywaniu wydarzeniami historycznymi oraz o Jego zaangażowanie w los jednostek? Czy zwycięstwo słuszości nad władzą zostało zapewnione? Czy wątpliwości podnoszone w Biblii oraz w późniejszych czasach zostały rozproszone?

Nie ulega właściwie wątpliwości, że odpowiedzi apokaliptyczne nie zadowolą ludzi, którzy przeżyli zgrozę dwudziestego stulecia i którym trudno znaleźć pocieszenie w rozpoczynającym się nowym tysiącleciu. Jakikolwiek byłyby spekulacje, fakty nie pozwalają się zlekceważyć. Problem może zostać cynicznie zdyskredytowany przez sceptyków, którzy dawno zaprzestali poszukiwania odpowiedzi. Pozostaje on problemem bolesnym – być może jeszcze boleśniejszym – dla wierzących. Co istotne, niepokoje takie nie niszczą zaangażowania wobec Judaizmu jako żywej cywilizacji. Nawet wyobrażenie Żydów jako królestwa kapłanów i świętego ludu, jako nauczycieli i przykładu dla ludzkości, nie zostało całkowicie porzucone.

Nie oznacza to, że monumentalne zadanie: eschatologiczna wizja doskonałego, pokojowego i sprawiedliwego świata, może być łatwo – czy też w ogóle – zrealizowane. A jednak trzeba do tego dążyć. Nakaz Tory skierowany do sędziów: „Dąż wyłącznie do sprawiedliwości” (Pwt 16, 20) zostaje rozciągnięty

na wszystkich ludzi i wszystkie zawody. Obowiązek ten został demokratycznie poszerzony. Co ważne, w napomnieniu tym nie mówi się, że sprawiedliwość, czy też słuszność, zostanie osiągnięta. A jednak trzeba jej szukać z zapałem i energią. Eschatologiczne spełnienie może pozostawać poza horyzontem, lecz dążenie ku temu spełnieniu musi być podtrzymywane.