

## O. Waldemar Linke CP: Czy Bóg musi być sprawiedliwy?

Tak więc niesprawiedliwym w oczach człowieka nie widzącego swego grzechu jest Bóg. A kim jest człowiek czy społeczność ludzka: zdradzonym i opuszczonym stadem skazanym na zagładę, której grozę powiększa to, że towarzyszy jej poczucie kompletnej niezrozumiałości tego, co się stało. Idealizacja i wyparcie świadomości grzechu jest z góry skazaną na niepowodzenie próbą spojrzenia na siebie, ale jest to spojrzenie, które nie będzie w żadnym razie rozumiejące – pisze o. Waldemar Linke OP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Sprawiedliwość. Osnowa Miłosierdzia”.

Pytanie o Bożą sprawiedliwość są odwieczne. W ramach systemów religijnych, w których istota boska, najczęściej jedna z wielu, różni się od bytów o odmiennym czyli niższym statusie metafizycznym, czyli ludzi oraz istot nadludzkich niższej rangi. Decyzje i działania bóstwa mogą być arbitralne i nieskrępowane zasadami moralności, ponieważ wyższość kondycji ich podmiotu uzasadniała taki właśnie stan rzeczy. To ich arbitralność właśnie manifestowała jego boski status. Właśnie irracjonalna forma objawienia bóstwa sprawia, że jego charakter wiąże się z manifestacją boskiej woli (wszechwładzy) i mocy (wszechmocy). Inaczej rzecz się ma tam, gdzie manifestacja bóstwa ma charakter racjonalny. Bóstwo nie jest wytworem rozumu, ale jest w jakimś (zmiennym i rozwijającym się) stopniu poznawalne. Jak Mt Everest czy wirus grypy: nie wiemy o nich wszystkiego, ale nie można podważyć ich poznawalności. W przypadku tych przedmiotów nie wchodzi w grę

poznawalność i zrozumiałość ich aktów woli. Inaczej rzecz się ma z Bogiem, który objawia się w sposób, który ma być zrozumiały i spójny dla człowieka. Gdy Bóg ten objawia się jako miłujący i dobry, oczekujemy, że będziemy tę Jego dobroć i miłość rozumieć jako takie. Gdy objawia się jako sprawiedliwy, mamy prawo oczekiwać, że Jego działania i decyzje będziemy rozumieć jako takie. Niby proste, ale przecież pytania o Bożą sprawiedliwość są odwieczne, co znaczy, że Bóg objawia się w sposób racjonalny i intelligibilny, lub też, jeśli zmyślamy nasze aspiracje do wniknięcia w Jego tajemnicę, że takiego objawienia od Niego oczekujemy. Mamy więc prawo stawiać pytania o Bożą sprawiedliwość, które nie są przejawem *hybris* czy kontestacji Boga.

## Szukanie winnego

*Sprawiedliwy Bóg pozwala człowiekowi ocenić własną podmiotową rolę w historii bez uciekania w idealizację i pogrążania się w rozpacz.*

Odpowiedzialność za katastrofę dziejową jest zawsze sprawą budząca burzliwe dyskusje. By nie sięgać daleko i w odległą przeszłość, popatrzmy na stan

dyskusji o odpowiedzialności za rozbiory czy klęskę II Rzeczypospolitej. Pytania o upadek Judei były nie mniej drastyczne i budziły nie mniejsze dyskusje. Dominował w nich motyw polityczny, a więc pytania o wartość ustroju monarchicznego, o zakres kompetencji, a przez to też i zakres odpowiedzialności poszczególnych grup społecznych i osób. Jest to jednak najbardziej powierzchowny wymiar tych dyskusji. Głębszy sięgał bowiem do pytania o wymiar religijny tego wydarzenia. Z jednej

strony bowiem świątynia miała być gwarantem stałego przebywania Boga pośród jego ludu (por. Jr 7,4.10), a przymierze zawarte z rodem Dawida (2 Sm 7,14-16) miało gwarantować wieczne istnienie państwa w określonej formie politycznej. Nie brano pod uwagę innego biegu wydarzeń, ponieważ oznaczałoby to zwątpienie w wierność Boga. Istniała jednak i druga strona tego medalu. Prorocy przypominali, że z logiki przymierza wynika, iż wierność Boga nie jest absolutna, lecz zawiera istotny element względności. Jego zachowanie zależy bezpośrednio od zachowania jego warunków zwłaszcza przez stronę słabszą, która więcej korzysta na przymierzu. W zachowanym tekście traktatu egipsko-hetyckiego (wersja egipska) z czasów Ramzesa II (ok. 1280 r. przed Chr.) czytamy: „Co do tych słów zapisanych na srebrnych tabliczkach, niech tych, którzy by ich nie zachowali, tysiąc bogów z ziemi Hatti wraz z tysiącem bogów z ziemi Egiptu zburzy ich domy, ich ziemię i ich sługi. Lecz tym, którzy by zachowali słowa, które są na srebrnych tabliczkach, bądź to Hetyci, bądź Egipcjanie, i nie będą niedbali względem nich, niech tysiąc bogów z ziemi Hatti wraz z tysiącem bogów z ziemi Egiptu, niech sprawią, by było im dobrze, by żyli wraz z ich domami, ich ziemią i ich sługami” (ANET s. 201). Jest to zapis standardowy dla tego rodzaju umów, który pokazuje, że przymierze może być interpretowane jako zagrożenie przez tego, kto ma nieuczestne intencje. Nie mieści się w jego logice poczucie pewności, że nie zdarzy się nic, co by mogło okazać się zgnębne, bez względu na wierność warunkom traktatu.

Takie podejście do kwestii istnienia polityczno-religijnego bytu o nazwie Judea odżywa zresztą nawet w okresie tzw. Drugiej Świątyni, czego wymownym świadectwem jest Jdt 5,20-21: „jeżeli jest w tym narodzie jakaś wina i jeśli zgrzeszą przeciw swemu Bogu, to my dostrzeżemy w nich tę przyczynę upadku, a wtedy wstąpimy na góry i będziemy walczyli z nimi. Jeśli jednak w tym narodzie nie ma

nieprawości, to niechaj odstąpi pan mój od nich, by przypadkiem ich nie bronił Pan i Bóg ich i abyśmy się nie stali pośmiewiskiem wobec całej ziemi”. W tej wizji teologicznej nie było miejsca na winę Boga, ponieważ On zawsze dochowywał warunków przymierza, bo ich natura była taka, że nie mógł ich złamać. Wina zawsze była po stronie ludzkiego partnera, więc trzeba znaleźć winnego, który swym grzechem sprowadził na zbiorowość katastrofę największą: upadek samych fundamentów religii. Nie tylko upadła dynastia, państwo i królewska świątynia, ale naród nie miał już swego Boga, bo Ten nie był już w przymierzu z nim. Jednak nawet jeśli naród nie miał już Boga, to ten Bóg pozostawał sprawiedliwy. Nie czynił nic dla swego ludu, bo już nie musiał. W wielkiej syntezie historycznej, jaką jest Dzieło Kronikarskie (1-2 Krn), widać wysiłek obrony tego przekonania o sprawiedliwości Boga. Szuka ono cierpliwie winy i winnych, za czym nie stoi żaden rewanżyzm, chęć znalezienia kozła ofiarnego, a tylko silna potrzeba zachowania poczucia ładu, na którym będzie można budować jakąś przyszłość. Dzieło to bowiem kończy się przypomnieniem dekretu Cyrusa (2 Krn 36,22-23), który położył kres czasowi kary, ale przede wszystkim pokazuje, że kara ta ma charakter wychowawczy, a nie jest definitywnym zerwaniem więzi z Bogiem. Sprawiedliwy Bóg pozwala człowiekowi ocenić własną podmiotową rolę w historii bez uciekania w idealizację i pogrążania się w rozpacz. Sprawiedliwość Boga pozwala człowiekowi racjonalnie myśleć o własnym działaniu i jego skutkach.

*Sprawiedliwość Boga pozwala człowiekowi racjonalnie myśleć o własnym działaniu i jego skutkach.*

Jednakże nie oznaczało to, że fakt ten wszyscy widzieli to w ten sposób. Autor *Lm 2,5*: „Pan stał się podobny do wroga: starł Izraela,

*wszystkie budowle poburzył, poniszczył baszty, pomnożył u Córy Judy skargi po skargach*". Autor Ps 44 idzie zaś jeszcze dalej, bowiem zarzuca Bogu bezmyślne okrucieństwo: „*Na rzeź nas wydałeś jak owce i rozproszyłeś nas między pogan. Swój lud sprzedałeś za bezcen i niewiele zyskałeś na tej sprzedaży*” (wv. 12-13). Ono zaś nie zostało spowodowane żadną winą: „*Wszystko to na nas przyszło, a jednak myśmy nie zapomnieli o Tobie i nie złamaliśmy Twego przymierza, ani serce nasze się nie odwróciło i kroki nasze nie zboczyły z Twej ścieżki, kiedy nas starłeś w miejscu szakali i okryłeś nas mrokiem*” (wv. 18-20). Tak więc niesprawiedliwym w oczach człowieka nie widzącego swego grzechu jest Bóg. A kim jest człowiek czy społeczność ludzka: zdradzonym i opuszczonym stadem skazanym na zagładę, której grozę powiększa to, że towarzyszy jej poczucie kompletnej niezrozumiałości tego, co się stało. Idealizacja i wyparcie świadomości grzechu jest z góry skazaną na niepowodzenie próbą spojrzenia na siebie, ale jest to spojrzenie, które nie będzie w żadnym razie rozumiejące.

## **Spór z Bogiem**

W Księdze Jeremiasza znajdujemy bardzo sugestywne przysłowie wyrażające pewną fundamentalną więź międzypokoleniową, na której opiera się swego rodzaju apologia sprawiedliwości historycznej: „*Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby*” (Jr 31,25). Jest to jednak użycie zdradzające bardzo wyraźnie wtórność tego kontekstu, bowiem proroctwo łączone z postacią jerozolimskiego kapłana i wieszca topos ten opatruje obwieszczeniem końca czasu, w którym rozumienie historii jako łańcucha przekazu pewnego brzemienia odpowiedzialności, się kończy, ustępując zasadzie „*Każdy umrze za swoje własne grzechy*” (Jr 31,30a). Jest to enuncjacja końca (lub przynajmniej zawieszenia) podmiotowej roli wspólnoty na rzecz

indywidualistycznego ujęcia kwestii odpowiedzialności. Dopiero na tym fundamencie daje się zbudować koncepcję „nowego Przymierza” (Jr 31,31-34), podjętą przez chrześcijaństwo w Hbr 8,8-13. Nie była możliwa redefinicja przymierza bez unieważnienia ponadindywidualnych konsekwencji złamania warunków traktatu z Bogiem. Zbawienie przeciw wspólnocie – jest to perspektywa dość zaskakująca, bowiem kolektywizm zbawienia (teologia ludu Bożego, czy szerzej – każda eklezjologia horyzontalna) w chrześcijaństwie wydaje się czymś oczywistym. Nie jest jednak oczywista w judaizmie i to od czasów, w których narodziły się jego podstawowe założenia. W Ez 14,12-20 idea zbawienia społeczności religijnej ustępuje wizji indywidualistycznej, która rozwija się niezależnie. Przywołane postacie Noego, Danela (czy Daniela) i Hioba (Ez 14,20) są emblematyczne, ponieważ odcinają się oni od swego kontekstu społecznego i kulturowego. Rezygnacja ze sprawiedliwości rozumianej jako egzekwowanie ustaleń traktatowych, których podmiot jest zbiorowy, umożliwia zbawienie jednostek i wymierzenie sprawiedliwości ich prawości etycznej i postawie religijnej.

*Czy Bóg musi bronić swej  
sprawiedliwości, by móc  
działać zbawczo na rzecz  
człowieka?*

Czy oznacza to, że racjonalność Bożej sprawiedliwości daje się według proroków epoki po upadku Judy, zbudować tylko na moralności

indywidualistycznej? Z tej perspektywy bardzo istotny jest użytek, jaki z cytowanego przysłowia o winogronach robi tekst, który jako jeden z pierwszych oświecla nową sytuację religijną wyznawców Jahwe (Ez 18,2). Prorok Ezechiel z pozapalestyńskiego kontekstu śledzi upadek Jerozolimy i widzi (jako wierzący powiemy, że Bóg mu ukazuje)

niedostateczność schematu traktatowego jako szkieletu dla teologicznego objaśnienia sytuacji. Dlatego konieczne są słowa o nieprzenoszeniu się odpowiedzialności między pokoleniami, które mają być apologią Bożej sprawiedliwości oderwanej od kolektywistycznej koncepcji zbawienia wynikającej z przymierza rozumianego jako akt prawny albo na jego wzór. Jednak nie proponuje (prorok czy Ten, który dał mu Objawienie) wizji, w której arbitralnie postępujący Bóg wybiera sobie tych, którzy Mu się podobają, jak Zeus wybrał Ganimedesa. Wybór Boży, choć nieujęty w kategorii społeczne, pozostaje racjonalny, bowiem jest oparty o zasadę interpersonalnej współodpowiedzialności za zbawienie. Woluntaryzm zbawienia jest oparty dzięki solidarności soteriologicznej.

Ta argumentacja jest wpisana w apologię słuszności Bożego postępowania kwestionowanej (Ez 18,25) przez tych, którzy nie chcą czy nie potrafią oderwać się od schematu traktatowego jako jedyny model objaśniający relację zbawczą. Czy Bóg musi bronić swej sprawiedliwości, by móc działać zbawczo na rzecz człowieka? Jest to pytanie prowadzące do paradoksu, w którym wszechmoc Boga miałaby się okazać pojęciem wewnętrznym sprzecznym, jak kamień tak wielki, że Bóg nie może go podnieść, choć może go stworzyć lub odwrotnie. Bóg przede wszystkim chce się człowiekowi objawić w sposób, który pozwala mu stawiać pytania o Boga i używać swych władz intelektualnych do szukania odpowiedzi na te pytania. A więc sprawiedliwość Boga jest językiem Jego Objawienia. Dzięki niej zbawienie jest nam dane, a nie narzucone. Sprawiedliwość Boga nie konstytuuje obrazu Boga, ale z całą pewnością jest potrzebna, by zachować podmiotową koncepcję człowieka.