

O. WOJCIECH POPIELEWSKI OMI

MIŁOSIERNY CZY SPRAWIEDLIWY PYTANIE O BOGA W ŚWIETLE ST

O CO PYTAMY?

Temat, nad którym chcemy się pochylić, czyniąc zeń przedmiot naszej refleksji, w brzmieniu *Miłosierny czy sprawiedliwy – pytanie o Boga w świetle ST* wymaga kilku wyjaśnień, które sprowadzają się do wyznaczenia zakresu badań oraz metody, jaką przyjmujemy.

O co właściwie pytamy? W istocie sprawy pytamy o Boga. Pytając o sprawiedliwość i miłosierdzie w Bogu czy zadając sobie jakiegokolwiek inne pytanie wiążące się z Bogiem, stajemy przed Tajemnicą, którą jest On sam. A wtedy problem, nad którym się pochylamy, zagadnienie, którego dotykamy, nie jest zagadką, jest Tajemnicą. Nie jest problemem, po rozwiązaniu którego z podniesionym czołem wracamy do życia mocniejsi o kolejne doświadczenie intelektualne, które rozjaśnia nam cienie życiowych dylematów. Jesteśmy świadomi, że być może uda zbliżyć się nam do Tajemnicy, ale nie ogarniemy jej, nie pojmujemy i nie rozwiążemy jak zagadki. Może będzie jak w wypadku Koheleta, który po przedłożeniu traktatu o swoich dociekaniach, mających mu przynieść odpowiedź na pytanie: „co w życiu jest dobre dla człowieka?” (6,12) i podzieleniu się z czytelnikiem dramatyzmem swych poszukiwań, świadomy, że w gruncie rzeczy zmagają się z Tajemnicą samego Boga i Jego wiedzy, powie: „Wszystkiego tego wysłuchawszy: Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek” (Koh 12,13). O tym, że wolno nam stawiać pytania o Boga, zwłaszcza te, które dotyczą tajemnicy ludzkiego losu wiedzonego przez niezrozumiałego często i w rzeczy samej nigdy nie pojętego Boga, poucza nas inny z bohaterów tzw. biblijnej literatury protestu – Hiob. Również on, z całym dramatyzmem pływ-

nącym z niezrozumienia własnego miejsca w planach Boga, pytał w istocie sprawy o Tajemnicę Boga, zbuntowany, z podniesionym głosem, gotów stanąć do rozprawy sądowej jak równy z równym, nie zasłużył na naganę. Zasłużył sobie na odpowiedź; co więcej Bóg przyszedł do Niego w teofanii (38,1; 40,6)¹, jakby szanując powagę swego rozmówcy. Odpowiedź, jaką przyniósł, nie była ustosunkowaniem się do pytań czy zarzutów swego rozmówcy, ale była ukazaniem mu rąbka swej wielkiej mądrości, której należy zaufać. Bóg wie to, czego nie wie człowiek, i rozumie to, czego człowiek nie pojmuje. Zatem jeśli nawet ostatecznym wynikiem naszych dociekań będzie nie tyle zrozumienie Tajemnicy Boga, co zachęta do zaufania Mu w wierze, nasz czas nie będzie zmarnowany².

Pytanie o Boga stawia człowiek, który ma zaszczepione i nosi w sobie poczucie sprawiedliwości z jednej strony i łaknienie miłosierdzia z drugiej. Taki człowiek chce wiedzieć: Czego w Bogu jest więcej? Co uczynić, by – powiedzmy to językiem bardzo popularnym, ale jakże nam bliskim – ściągnąć na siebie miłosierdzie, a nie gniew? Pytamy dalej: Kiedy, pod jakimi warunkami, w jakich okolicznościach rodzi się w Bogu, budzi się w Nim jedno, a kiedy drugie? Zadajemy to pytanie z całym drammatyzmem, z jakim stawia je sobie człowiek świadomy tego, że odchodząc, grzesząc, błędząc, zasłużył na gniew, sąd, wyrównanie rachunków – sprawiedliwość, a z drugiej ogólne jego doświadczenie religijne, nawet jeśli jest stosunkowo płytkie, i to, co wie z Objawienia, podpowiada mu, że w jakiś sposób w Bogu *uruchamiają się mechanizmy* miłosierdzia. I teraz dotykamy rzeczy jakże zasadniczej: zarówno rozumienie sprawiedliwości, jak i miłosierdzia ze strony człowieka, a także ich wzajemna relacja nacechowane są myśleniem, które nie ma wiele wspólnego z biblijnym pojmowaniem tych terminów. Mianowicie, naznaczony mentalnością prawniczą z jednej strony, a z drugiej pewnym przedrozumieniem czysto popularnym człowiek pojmuje sprawiedliwość Boga jako Jego bierną postawę osądu wszelkiego odstępstwa od ustalonych norm. Sprawa zatem wygląda tak: Bóg jest Sędzią ludzkiego

¹ Zob. V.M. Asensio, *Libri sapienziali e altri scritti*, Brescia 1997, s. 132-134, ze wskazaniem bibliograficznymi.

² W. Popielewski, *Zawierzyć życie Bogu – wiara Hioba i Koheleta*, w: *Wiara naprawdę konieczna?*, „Verbum Vitae. Półrocznik Biblijno-Teologiczny” 5 (2004), 53-72.

odniesienia do obiektywnych norm. Więcej, człowiek najczęściej nie wie, skąd wzięły się te normy; lęka się je przekroczyć, gdyż kryje się za nimi jakaś odległa historia ich ustanowienia oraz autorytet Boga, który jako zewnętrzny obserwator, Sędzia, ocenia wszelkie odstępstwa od owych ustalonych, narzuconych norm i z całą konsekwencją karze takowe. Mamy zatem taki obraz: człowiek w relacji do norm – i Bóg jako strażnik ich zachowywania oraz Sędzia i narzędzie kary w jednym, kiedy owe normy obiektywne są przekroczone. Oto obraz sprawiedliwości, jaki w sobie nosimy. Powiedzmy szybko: jakże jest on odległy od biblijnego pojęcia sprawiedliwości Boga, do czym szeroko nawiążemy.

Podobnie sprawa wygląda z rozumieniem miłosierdzia. Człowiek pojmuje je jako swoisty mechanizm sprzeciwiający się bezdusznej postawie egzekwowania sprawiedliwości. W Bogu jest postawa przyrzeczenia oka; Boga da się jakoś przekonać w niektórych wypadkach, by odstąpił od surowego sądzenia i darował słuszenie zaciągniętą winę. Ale człowiek tak pojmujący miłosierdzie nosi w sobie głęboką frustrację wynikającą z faktu, iż nie wie w istocie, dlaczego w niektórych wypadkach niektórym ludziom *udaje się* wybłągać na Bogu przyrzeczenie oka. Dlaczego niektórym? W jakich wypadkach? – oto pytania płynące nie tylko z poczucia zagubienia, ale odsłaniające jeszcze coś; mianowicie głębokie poczucie niesprawiedliwości i czegoś irracjonalnego, nieprzewidywalnego: jednym się udaje, a innym nie? Co trzeba zrobić, jakich argumentów użyć, by Boga przekonać? W jakich wypadkach tak się dzieje?

Oto pytania dotyczące miłosierdzia, ale stawiane z punktu widzenia takiego rozumienia tego tematu, które – znów to trzeba podkreślić – z biblijnym pojęciem tego terminu nie mają za wiele do czynienia.

Pytamy wreszcie, chcąc wiedzieć niemal z matematycznym wyliczeniem, ile jest w Bogu sprawiedliwości, a ile jest miłosierdzia? Jak to wyliczyć? Największy błąd w tak postawionym pytaniu i w takim podejściu do zagadnienia polega na tym, że miłosierdzie i sprawiedliwość pojmujemy jako rzeczywistości rozłączne, niemal wykluczające się. A czy tak jest rzeczywiście? A może – uprzedźmy dalsze refleksje – miłosierdzie zawiera się w sprawiedliwości?

I refleksja ostatnia o charakterze czysto metodycznym: odpowiedź na postawione powyżej pytania, nade wszystko odpowiedź na pytanie o Boga, jakiej będziemy starali się poszukiwać, nie będzie miała charakteru ani refleksji popularnej, li tylko egzystencjalnej, ani spe-

kulatywnej. Odpowiedź musi być biblijna. Oznacza to, że najpierw opieramy się na tym zasadniczym źródle, jakim jest Biblia. Jeśli bowiem teologia jest *logosem*, mówieniem o Bogu³, to refleksja teologa pochylonego nad Biblią oznacza, iż rozumie on, że wszelkie mówienie o Bogu możliwe jest tylko na podstawie tego, co Bóg na kartach Pisma Świętego o sobie objawił. Co więcej, bez gruntu czy horyzontu, jakim jest wiara, pojmowana jako pokora stania w napięciu, w mroku przed Bogiem, wszelka refleksja jest niemożliwa⁴. Po drugie, nasze poszukiwania, i zwłaszcza odpowiedzi na postawione pytania, muszą być dane językiem Biblii, w granicach, jakie dla wszelkiej spekulacji, myślenie biblijne samo sobie zakreśla⁵.

Zatem człowiek pyta o Boga, ale w tym pytaniu wyraża siebie, pytanie o własne życie. Chcemy więc postawić tego człowieka na gruncie wiary u samego źródła, z którego płynie odpowiedź, a jakim jest Biblia – słowo Boga o Nim samym⁶.

W OBLICZU BOGA SPRAWIEDLIWEGO: „PAN JEST SPRAWIEDLIWY, KOCHA SPRAWIEDLIWOŚĆ” (Ps 11,7)

„Nie ma w Starym Testamencie drugiego pojęcia, mającego tak zasadnicze znaczenie i to dla wszystkich relacji życiowych człowieka – jak pojęcie *s^edāgāh*”⁷. Jednak tak jednoznaczne i kategoryczne twierdzenie wymaga niemal natychmiast dopowiedzenia: ten tak bardzo zasadniczy termin, jakim jest określenie „sprawiedliwość”, omawiany w świetle tradycji biblijnej, nie ma wiele wspólnego z popularnym jego rozumieniem. Otóż pojęcie biblijnej sprawiedliwości wykracza poza walor absolutnej normy pojmowanej jako idea; nie

³ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 5.

⁴ Zob. W. Harrington, *Teologia biblijna*, Warszawa 1977, s. 356.

⁵ Tamże, s. 378.

⁶ Zob. K.H. Schelkle (*Teologia Nowego Testamentu, t. I: Stworzenie. Świat – czas – człowiek*, Kraków 1984, s. 7), który pisze w tej kwestii, iż „przekonaniem każdej, a chrześcijańskiej teologii na pewno, że człowiek tylko wtedy może mówić o Bogu, gdy Bóg pierwszy przemówi do człowieka, otworzy się przed Nim i objawi. Tylko wtedy jest możliwe dla człowieka słowo o Bogu, gdy już usłyszał wypowiedziane przez Boga i o ile je kiedykolwiek słyszy”.

⁷ Za: G. von Raadem, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 291. Podstawowy tok rozumowania w tej części referatu jest zaczerpnięty z *Teologii Starego Testamentu* tegoż autora, s. 291-301.

chodzi o sprawiedliwość rozumianą jako dobre postępowanie człowieka według absolutnej normy moralnej czy też o przejawy praworządności określanej na podstawie absolutnej idei sprawiedliwości. W biblijnym pojęciu sprawiedliwości istota sprawy polega na tym, iż pojęcie to i wynikające zeń postępowanie wpisane jest w kontekst relacji; *s^cdagah* odnosi się zatem w pierwszym rzędzie do stosunku wspólnotowego, aktualnej relacji międzypartnerskiej; nie jest zaś odniesieniem człowieka do abstrakcyjnie pojętej idei. Wejście w relację, zaproszenie do niej, poruszanie się w kręgu wzajemnych wspólnotowych powiązań stanowi normę postępowania pojmowaną jako wieloraki praktyczny punkt odniesienia, wynikający z istniejących relacji.

Obok wielorakich powiązań na płaszczyźnie wspólnotowej, obok relacji na płaszczyźnie horyzontalnej – rodzina, społeczeństwo we wszystkich wymiarach życia – istnieje odniesienie wertykalne, rozumiane jako zaofiarowana Izraelowi przez Jahwe relacja i pielęgnowanie jej zwłaszcza w ramach kultu. Ten szczególnie stosunek wspólnotowy, ta nowa racja Izraela do Jahwe określa punkt odniesienia, w który wpisze się pojęcie sprawiedliwości. Czym ona jest? Sprawiedliwość jest czynieniem zadość wymaganiom, jakie płyną z relacji. Sprowadza się do wierności związanej relacji. Sprawiedliwym jest ten, kto potrafi sprostać wymaganiom, jakie relacja nakłada.

Tak zdefiniowana sprawiedliwość każe nam zapytać: Czym jest sprawiedliwość Boga? W odniesieniu do Boga oznacza ona pamięć, wierność, lojalność i staje się synonimem zbawienia! Stąd sprawiedliwość, jaka jest w Bogu, sprawiedliwość Boga to nie żadna abstrakcyjna norma, ale to przede wszystkim Jego zbawcze czyny, dowody Jego lojalności w relacji. Doświadczyć sprawiedliwości Jahwe oznaczało dla wspólnoty Izraela doświadczyć Jego wierności, pomocy, pamięci, zbawienia. Modlitwa „wysłuchaj mnie w swej sprawiedliwości” (Ps 143,1; 71,2) jest wołaniem w potrzebie, pełnym świadomości, że Jahwe jest sprawiedliwy, to znaczy, że pamięta, że jest wierny i przyjdzie z pomocą. Ta niezawodna sprawiedliwość Jahwe była w kulcie przedmiotem uwielbienia i przepowiadania (Ps 22,31; 71,22). Poza tym „wyjątkową okazję do głoszenia sprawiedliwości Jahwe stwarzały opisy teofanii [...]; tam, gdzie objawiał się Jahwe, objawiała się również Jego sprawiedliwość, to znaczy wierność przymierzu”⁸.

⁸ Tamże, s. 293.

W tym kontekście przykazania dane od Jahwe nie były absolutnymi przepisami, regulującymi stosunek Izraela do Jahwe, oraz normami określającymi relacje wewnątrz wspólnoty. Przykazania w kontekście przymierza, pojmowanego jako relacja partnerska, były zbawczymi darami regulującymi życie na obydwu wzajemnie się przenikających płaszczyznach: relacji do Jahwe i powiązań wewnątrz Jego ludu. Jahwe, który objawiał się jako sprawiedliwy, ustanawiał zasady życiowe, które umożliwiały życie społeczne.

Prawda o sprawiedliwości Boga zatem, o Jego lojalności, Jego zbawczej pamięci i wiernej obecności wpisana jest w samo serce wiary Izraela. Czcił on Jahwe jako Tego, który jest sprawiedliwy i który swemu ludowi użycza swej sprawiedliwości pojmowanej jako dar zbawienia.

Odwróćmy teraz perspektywę i spytajmy, czego wymagano od wspólnoty i pojedynczego człowieka stojącego w obliczu wiernego, lojalnego, czyli sprawiedliwego Boga? Swoistą odpowiedź niesie analiza ceremoniału zwanego „liturgią bramy”, jaki dokonywał się podczas wchodzenia procesji do świątyni. Pragnący wejść do świątyni uczestnicy procesji, stojąc u bramy zewnętrznego dziedzińca, pytają o odnośne warunki: „Kto będzie przebywał w Twym Przybytku, Panie, kto zamieszka na Twojej Górze świętej?”. Służba świątynna odpowiadała z wewnątrz: „Ten, kto postępuje nienagannie, działa sprawiedliwie i mówi prawdę w swoim sercu” (Ps 15,1-2; Ps 24). Od przychodzących do świątyni żądano zatem swoistego oświadczenia o lojalności wobec Jahwe: ogłaszano przykazania Jahwe jako dary zbawcze, pytano, czy przychodzący je znali i akceptowali. Zatem pytano ich o ich własną sprawiedliwość. Każde ogłoszenie przykazań „było jednocześnie pytaniem o *s^edagah* Izraela”⁹, o to, czy również on ze swej strony gotów jest potwierdzić zaproponowaną przez Jahwe relację partnerstwa. Podobnym świadectwem pytania o sprawiedliwość człowieka w stosunku do Jahwe i orzekania o niej jest zapis Ez 18,5-9. Jest to z pewnością dobrze ukształtowany fragment dawnej liturgii, w której zostało określone, kto jest sprawiedliwy i co z tego wynika: „Ktokolwiek jest sprawiedliwy i przestrzega prawa i sprawiedliwości [...], ten na pewno żyć będzie” Między jednym a drugim stwierdzeniem zostało uszczegółowione pojęcie spr-

⁹ Tamże, s. 297.

wiedliwości: kto jest człowiekiem sprawiedliwym? „Kto nie jada mięsa z krwią i oczu nie podnosi ku bożkom domu Izraela [...]”. Zapis Ezechiela jest świadectwem pytania, jakie z całą natarczywością Izrael stawiał samemu sobie o własny stosunek do Jahwe, o własną wierność, lojalność, czyli o własną sprawiedliwość wobec Jahwe. On sam, dając punkt odniesienia, jakim jest relacja z Nim i wynikające z niej przykazania, określa, co to jest sprawiedliwość i kto jest sprawiedliwy. Co więcej, On obiecuje: kto jest sprawiedliwy – żyć będzie (Ez 18,5.9).

O ile sprawiedliwość Jahwe jest czymś trwałym, to sprawiedliwość człowieka pojmowana jako jego wierność, lojalność wobec związanej relacji z Jahwe, tego charakteru trwałego nie ma. Można ją utracić poprzez czyny, które w oczach Jahwe są sprzeczne z związaną z Nim relacją. Co wówczas? Spodziewamy się, zresztą słusznie, biorąc pod uwagę temat obecnej refleksji, że odpowiedzią na niesprawiedliwość człowieka będzie miłosierdzie. Będzie ocalenie mu życia wbrew regule: jeśli jest sprawiedliwy – żyć będzie, a zatem konsekwentnie: jeśli sprawiedliwy nie jest – umrze! Stawiamy zatem pytanie: jak Bóg objawia miłosierdzie? Zanim odpowiemy na to pytanie, pamiętać musimy o sposobie, w jaki Biblia opisuje sprawiedliwość Boga – Biblia nie definiuje, tylko opowiada. Jest narracją, w której historia objawia, kim jest Bóg. Stąd odpowiadając na pytanie: co dzieje się wówczas, gdy człowiek okazuje się niesprawiedliwy wobec Jahwe, musimy zapytać o fakty. Jeśli historia objawiła sprawiedliwość Boga, to opisała również odpowiedź na postawione pytanie o miłosierdzie. Tak – opisała. To jest język Biblii i to jest metodologia, która wyznacza szlak naszych poszukiwań.

W OBLICZU BOGA MIŁOSIERNEGO: „MIŁOSIERNY JEST PAN I ŁASKAWY, NIESKORY DO GNIEWU I BOGATY W ŁASKAWOŚĆ”
(Ps 103,8).

Pomijając na razie czysto filologiczne podejście do omawianego zagadnienia, a więc badanie słów odpowiadających polskiemu terminowi *miłosierdzie*, proponujemy w naszej refleksji spojrzenie na obraz, swoistą ikonę miłosierdzia. Zobaczymy kontekst, w którym Bóg objawi się jako miłosierny i tak zostanie nazwany, by potem spojrzeć na samą terminologię miłosierdzia.

IKONA MIŁOSIERDZIA: Wj 32-34

Obrazem, o którym mowa, jest perykopa z Księgi Wyjścia 32-34. Narracja księgi umieszcza to opowiadanie w ciągu wydarzeń, które niosły odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące natury Boga¹⁰. Już dano odpowiedź na pytanie włożone w usta faraona: „Kim jest Pan? [...] Nie znam Pana” (Wj 5,2). Epizody opisane w Wj 1-15 przyniosły odpowiedź: „Pan jest Królem na zawsze i na wieki” (15,18). Z kolei przyszło nowe pytanie: w jaki sposób Jahwe dowiedzie, że jest jedynym Władcą i Bogiem Izraela? Odpowiedź dana w Wj 15,22-18 jest następująca: Jahwe jest zdolny żywić swój naród manną (Wj 16), dać mu wodę do picia na pustyni (15,22-27; 17,1-7) i bronić go przed nieprzyjaciółmi (17,8-16). Izrael, który kroczy w kierunku Synaju, by tam poznać ostatecznie swego Boga, dowiaduje się, że jest to Bóg zdolny dać życie i je utrzymać tam, gdzie jest śmierć; tam, gdzie człowiek sam z siebie życia mieć nie może, gdyż pokona go natura, własna bezsilność lub potęga nieprzyjaciół. Kolejną odsłoną objawienia, kim jest Jahwe, jest w narracji Księgi Wyjścia opis zawarcia przymierza na Synaju: Wj 19-24. Bóg, który wyprowadził Izraela z Egiptu i dał mu wolność (19,4; 20,2), daje teraz Izraelowi możliwość wejścia w sposób wolny w układ przymierza z Nim:

„Mojżesz wstąpił wtedy do Boga, a Pan zawołał na niego z góry i powiedział: «Tak powiesz domowi Jakuba i to oznajmisz Izraelitom: Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do mnie. Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym»” (19,3-6).

Wejście w układ przymierza będzie wolną decyzją wyzwolonego ludu. Ale jeśli Jahwe jest jedynym Panem Izraela, to znaczy że ma On prawo ogłosić swoje prawo ludowi, który godzi się wejść z Nim w przymierze. Wszystko jest niejako w zawieszeniu – *jeżeli* – i czeka na decyzję ludu – partnera Jahwe. Odpowiedź ludu jest aż trzykrotnie przytoczona:

„*Uczynimy wszystko, co Pan nakazał*” (19,8); „*Wszystkie słowa, jakie Pan powiedział, wypełnimy*” (24,3); „*Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni*” (24,7).

¹⁰ Zob. J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1996, s. 38-44.

Od momentu zawarcia przymierza na Synaju kult oraz zachowywanie nadanego tam Prawa stanowią część tożsamości Izraela. W odniesieniu do Jahwe, jedynego Pana i Władcy Izraela, najważniejsze prawo zostaje sformułowane w słowach:

„Ja jestem Pan twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Nie będziesz miał cudzych bogów obok mnie” (20,2-3).

Wyjście jest fundamentalnym wydarzeniem dla historii Izraela. Z jego wspomnienia Jahwe wyprowadza wnioski dla Izraela. Pierwszym i najbardziej podstawowym jest cytowane wyżej *pierwsze przykazanie*: tylko Jahwe był w stanie wyzwolić Izraela z niewoli i dlatego tylko On ma wyłączne prawo wobec swego ludu; jedynie Jemu lud może służyć.

Dzięki przymierzemu zawartemu na Synaju zmienia się radykalnie status Izraela. Między wszystkimi narodami ziemi ma on być *szczególną własnością Jahwe, królestwem kapłanów i ludem świętym* (19,5-6). Po proklamacji Dekalogu (20,1-17) oraz *kodeksu przymierza* (21,22-23,19) następują różne rytuały (24,1-11), których celem jest przypieczątowanie nowej relacji Izraela z Bogiem, nowego statusu Izraela – *ludu świętego* (24,1-8), gdzie zwłaszcza pokropienie krwią jest wyrazem *konsekracji* Izraela jako *narodu świętego i królestwa kapłanów*.

Kolejną odsłoną postępującego poznawania Jahwe są rozdziały Wj 24,12-31,18 w których Jahwe objawia Mojżeszowi plan zbudowania sanktuarium:

24,12

„Pan rzekł do Mojżesza: wstąp do mnie na górę i pozostań tam, a dam ci tablice kamienne, Prawo i przykazania, które napisałem, aby ich pouczyć”.

31,18

„Gdy skończył rozmawiać z Mojżeszem na górze Synaj, dał mu dwie tablice świadectwa, tablice kamienne napisane palcem Bożym”.

„I uczynią mi święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród was. Budowę zaś tego przybytku i wykonanie wszelkich jego sprzętów przeprowadzicie dokładnie według tego, co ci ukażę” (25,8-9).

Jahwe będzie prawdziwie Władcą Izraela, kiedy będzie miał sanktuarium, w którym pozostanie pośród wybranego ludu. Ukazanie przygotowania do tego faktu jest celem narracji w Wj 24,12-31,18.

Pierwszy i ostatni werset tej sekcji mówi na zasadzie inkluzji o *tablicach kamiennych*, które zawierają Prawo:

Wspomnienie o *kamiennych tablicach* na początku i końcu opowiadania o przygotowaniach do budowy sanktuarium dla Jahwe-Władcy jest niezwykle istotne; Jahwe-Władca będzie mógł mieszkać pośród swego ludu nie na zasadzie formalnego postanowienia, ale jedynie wtedy, gdy lud ten zgodzi się w sposób wolny zachowywać prawo zapisane na tych kamiennych tablicach.

Oto Bóg objawił swoją sprawiedliwość: objawił – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, swoją wierność, zaprosił lud do relacji przymierza i określił, na jakim prawie, na jakich zasadach relacja ta będzie się opierać. Jednocześnie niemal automatycznie powstaje pytanie: jakim jesteś Bogiem, gdy Izrael nie zachowa prawa *kamiennych tablic*? Takie pytanie kryje się za relacją opowiedzianą w Wj 32-34. Narrator ukazuje, że Izrael nie zachowuje tego wspomnianego wyżej fundamentalnego Prawa kamiennych tablic. Epizod ze złotym cielcem wywołuje głęboki kryzys, który zagraża samej egzystencji Izraela jako *narodu świętego*, ludu Jahwe. Pytanie, jakie wyłania się z opowiadania Wj 32-33, jest następujące: czy Jahwe będzie chciał dalej przebywać pośród swego ludu, kierować nim i prowadzić go na pustyni? Pytanie to jest niezwykle dramatyczne, kiedy czytamy słowa samego Jahwe:

„Rzekł Pan do Mojżesza [...]: «zaprowadzę cię do ziemi opływającej w mleko i miód, ale sam nie pójde z tobą, by cię nie wytepić w drodze, ponieważ jesteś ludem o twardym karku [...]. Powiedz Izraelitom: Jesteście ludem o twardym karku i jeślibym przez jedną chwilę szedł pośród ciebie, zgładziłbym cię» (33,1-3.5).

Wstawiennictwo Mojżesza sprawia, iż Jahwe przyznaje się do swego ludu, z którym pójdzie dalej:

„Mojżesz rzekł do Pana: «Oto kazałeś mi wyprowadzić ten lud [...]. Zważ także, że naród ten jest twoim ludem». Pan odpowiedział: «Jeśli ja osobiście pójde, czy to cię zadowoli?» Mojżesz wtedy rzekł: «Jeśli nie pójdziesz sam, to raczej zakaż nam wyruszać stąd. Po czym poznam ja i lud mój, że darzysz nas łaskawością, jeśli nie po tym, że pójdziesz z nami, gdyż przez to będziemy wyróżnieni ja i Twój lud spośród wszystkich narodów, jakie są na ziemi?» Pan odpowiedział Mojżeszowi: «Uczynię to, o co prosisz [...]» (33,12-17).

Nowa prawda, jaka zostaje objawiona w opowiadaniu o grzechu złotego cielca, prawda o Bogu – do tej pory poznanym jako wiernym, lojalnym Partnerze, jest następująca: Bóg, który będzie szedł z Izra-

elem, będzie nie tylko Jego jedynym Władcą, ale będzie Bogiem miłosierdzia i przebaczenia:

„Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: «Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny (רחום) i litościwy, bogaty w łaskawość (רב־חֶסֶד) i wierność»” (34,6).

Następuje odnowienie przymierza (Wj 34), czego symbolem są dwie nowe kamienne tablice; pierwsze Mojżesz zniszczył w 32,15-16.19. Teraz zostają zapisane nowe:

„Pan rzekł do Mojżesza: *«Wyciosaj sobie dwie tablice z kamienia podobne do pierwszych, a na tych tablicach wypisz znów słowa, jakie były na pierwszych tablicach, które potłukłeś [...]»*. I był Mojżesz u Pana czterdzieści dni i czterdzieści nocy [...], i napisał na tablicach słowa przymierza – Dziesięć Słów” (34,1.27-28).

Po tym dramatycznym i przełomowym momencie narracja Księgi Wyjścia ukaże kulminacyjny moment w budowaniu relacji między Jahwe i Jego ludem: zamieszka On w Sanktuarium, dzięki czemu będzie pośród swego ludu na stałe, a lud nie będzie już oddawał się niewolniczej pracy jak w Egipcie, ale liturgicznej służbie – wolnej i ochoczej wobec Pana.

Moment niewierności ludu nazwaliśmy dramatycznym, ponieważ wydawało się, że lud jest w stanie zniszczyć związaną relację; wykroczył – okazał się niewiernym, a zatem niesprawiedliwym partnerem. Pozostał jednak partner wierny, który potrafi – jako jedyny – zawiązać na powrót zerwane więzy. Ten sam Bóg objawiał się jako sprawiedliwy, teraz dał się poznać jako miłosierny.

Analizując powyższą perykopę, zauważmy, iż miłosierdzie nie jest w żadnym stopniu czymś, co istnieje w Bogu obok sprawiedliwości. Jeśli tę ostatnią pojmujemy właściwie jako synonim lojalności, wierności, nachylenia nad człowiekiem, to miłosierdzie jawi się jako przejaw tak pojętej sprawiedliwości. Jest uruchomieniem mechanizmu uzdrawiania naruszonej przez partnera relacji. I ów partner nie miał wątpliwości, że sprawiedliwość jest po stronie Boga, to znaczy Bóg pozostał wierny, ale też ów słabszy, niesprawiedliwy partner dowiedział się, że jego niesprawiedliwość nie jest nieodwracalna. Miłosierdzie Boga, objawione w perykopie Wj 32-34 nie stoi w przeciwieństwie do sprawiedliwości Boga, ale jest czymś, co człowieka czyni sprawiedliwym; pozwala mu zacząć na nowo budować naruszoną relację i umacniać zerwane, a teraz, bez jego zasług, zawiązane na nowo więzy.

Biblijna scena, którą nazwaliśmy *ikoną miłosierdzia*, jest swoistym paradygmatem dla wszelkich kolejnych wydarzeń, w których wierny-sprawiedliwy Bóg widzi niewierność-niesprawiedliwość partnera, okazuje wzburzenie, partner uznaje niesprawiedliwość, woła ustami jednego ze swoich przedstawicieli o naprawienie relacji i to rzeczywiście się dokonuje, gdyż ów jedyny sprawiedliwy Partner jest równocześnie miłosierny (רחום) i bogaty w łaskawość (רב־חסד). Tak będzie w wypadku buntu Izraelitów opisanego w Księdze Liczb (Lb 14). Kiedy po zbadaniu obiecanej ziemi wracają posłańcy, siejąc na skutek swej relacji strach i płacz oraz prowadząc do otwartego buntu, Jahwe objawia swą chwałę i zapowiada: „zabiję ich zarazą i zupełnie wytracę” (Lb 14,12). Wówczas Mojżesz, nauczony doświadczeniem, znając Jahwe, który jest miłosierny, woła: „Niech się okaże, Panie, cała twoja moc, jak przyobiecałeś mówiąc: «Pan cierpliwy, bogaty w łaskawość (רב־חסד) [...]» Opuść więc winy tego ludu według wielkości Twojej łaskawości (כְּגֹדֶל חַסְדְּךָ)” (Lb 14,17-19).

MIŁOSIERDZIE BOGA I JEGO ŁASKAWOŚĆ

Paradygmatyczny wymiar opisanej sceny płynie także z faktu, iż zostały w szczytowym momencie objawienia Boga jako miłosiernego, użyte dwa terminy, absolutnie kluczowe dla interesującego nas zagadnienia: Bóg dał się poznać jako miłosierny – *rahum* (רחום) oraz bogaty łaskawość – *hesed* (חסד). Szczegółowa analiza pól semantycznych tych słów, ich związków z innymi rdzeniami o podobnym znaczeniu, wykracza poza ramy obecnego studium, ale kilka porządkujących zagadnienie wniosków musimy przedstawić, by pokazać, o czym Biblia mówi, kiedy przedstawia Boga jako miłosiernego i łaskawego.

Rozpocznijmy od tego drugiego terminu – łaskawość – *hesed* (חסד).

1. Po pierwsze, należy podkreślić z całą mocą, iż Boska łaskawość (חסד) nie jest stanem, ale przeżyciem. Biblia ukazuje *hesed* jako przeżycie – doznane przez Boga ze strony narodu, który u początku swej historii okazał Mu חסד: Pamiętam o חסד twej młodości (Jr 2,2) oraz pojmuję je jako uczucie, przeżycie, które jest w Bogu, a skierowane jest ku narodowi:

„Ukochałem cię miłością odwieczną (וְאֶהְבֶּתָּ עוֹלָם אֶהְבֶּתִּיךָ)
dlatego zachowam dla ciebie łaskawość (חֶסֶד)” (Jr 31,3).

2. To dynamiczne przeżycie, zawarte w pojęciu חֶסֶד wynika z partnerstwa, z relacji; חֶסֶד nie jest abstrakcją bez relacji. Przeciwnie – niejako z konieczności wskazuje na relację. Jeżeli חֶסֶד można rozumieć jako synonim umiłowania, odniesienia do tego, co się miłuje, Biblia nigdy nie powie o odniesieniu charakteryzowanym przez חֶסֶד do rzeczy, przedmiotów. *Hesed* zawsze dotyczy osób, gdyż płynie z ich wzajemnego odniesienia. Co więcej, o חֶסֶד jest mowa dopiero wówczas, gdy między partnerami zawiązana jest relacja; nie mówi się o חֶסֶד, jeśli takowej relacji nie ma¹¹. Jeżeli zaś podstawową relacją Boga z ludem jest relacja przymierza, to w tekstach biblijnych łaskawość Boga najczęściej związana jest z właśnie z kontekstem przymierza¹². Przymierze zobowiązuje. Wierność przykazaniom wynikającym z przymierza jest warunkiem Bożej łaskawości (Wj 20,6). To prawda, ale dla pełnego obrazu Bożej łaskawości w kontekście przymierza musimy stwierdzić, iż ona jest rzeczywistością, mechanizmem, który niesie przebaczenie i uzdrowienie relacji niewierności ludzkiego partnera. I z taką sytuacją mamy do czynienia w analizowanej przez nas scenie (Wj 34,6).

3. Jakkolwiek tradycja biblijna dotycząca przymierza łączy przebaczenie, jakiego Bóg udziela, z Jego חֶסֶד okazaną wobec wspólnoty, to również szereg tekstów wskazuje, iż błagania indywidualne o przebaczenie są ściśle związane z owym חֶסֶד, jak choćby w Ps 6:

„Powróć, Panie, wybaw duszę moją, zbaw mnie,
Przez wzgląd na Twoją łaskawość (לְמַעַן חֶסֶדְךָ)” (Ps 6,4; Ps 51,1).

4. Podkreślić musimy, iż Boża חֶסֶד jest przeżyciem dynamicznym, które łączy się z podjęciem działań zbawczych partnera silniejszego – Boga wobec słabszego – człowieka. Z tego powodu Boża łaskawość, pojmowana jako pragnienie ocalenia, jest wiązana ze zbawieniem – *y^ešu’a* (יְשׁוּעָה) Psalmista wyznaje:

„Pokładam ufność w Twojej łaskawości (בְּחַסְדְּךָ),
moje serce raduje się z Twojego zbawienia (בְּיִשׁוּעַתְּךָ)” (Ps 13,6).

I prosi:

„Ukaż nam, Panie, Twoją łaskawość (חַסְדְּךָ)
i Twego zbawienia (וְיִשׁוּעַתְּךָ) udziel nam” (Ps 85,8).

¹¹ K.D. Sakenfeld, *Love*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. IV, New York 1992, s. 378.

¹² J.K. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, New York 1965, s. 566.

5. Wreszcie podkreślić należy, iż owo **חסד** Boga ma charakter trwały, czego najwymowniejszym świadectwem są słowa zapisane w Księdze Izajasza:

„Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać,
ale moja **חסד** nie odstąpi od ciebie
i nie zachwieje się moje przymierze pokoju,
mówi Pan, który ma nad Tobą miłosierdzie (**חַסְדֵּי־חַסְדֵּי**)”.

W konkluzji dotyczącej analizy użytego w wyjściowym dla naszych analiz tekście Wj 24,6 słowa **חסד** powiemy, iż „w odniesieniu do Boga służy ono do oznaczenia Jego dobroci, wiernej miłości, łaski i miłosierdzia. Bóg bowiem w akcie miłosierdzia jest wierny samemu sobie. Jeżeli człowiek przeprosza Go, wówczas On zniża się do Niego, okazując współczucie dla Jego słabości i nędzy oraz lituje się nad nim. W tym wypadku wyraz *hesed* nabiera znaczenia łaski miłosierdzia, staje się swego rodzaju synonimem określenia *rah^amîm*”¹³.

To ostatnie stwierdzenie kieruje naszą uwagę na drugi kluczowy termin opisujący Boga objawiającego siebie, kiedy nawet w obliczu największej apostazji nie kładzie kresu partnerskiej relacji, ale daje możliwość przebaczenia¹⁴, ukazując tym samym, drogę, na którą niewierny partner może wejść celem odnowienia zerwanych więzów. Jest to termin *rahum* – (**רַחֻם**).

Zarówno przymiotnik w takim brzmieniu, jak i rzeczownik *rah^amîm* – **רַחֻמִים** oraz czasownik *raham* **רָחַם** odnoszą się do terminu *reham* (**רָחַם**) – „matczyne łono”. Termin *rah^amîm* – **רַחֻמִים** tłumaczony jako *miłosierdzie* oznacza w dosłownym tłumaczeniu *wnętrznosci*, „siedlisko uczucia miłości matczynej do swego dziecka, wyraża więc pełną czułości miłość, która objawia się w aktach współczucia, tkliwości macierzyńskiej, cierpliwości, wyrozumiałości i przebaczenia”¹⁵. W odniesieniu do tego terminu potwierdzić musimy zatem to, co powiedzieliśmy już przy omawianiu słowa wyrażającego łaskawość: nie chodzi tu o jakiś abstrakcyjny stan, intelektualną kategorię zrozumienia, ale chodzi o uczucie, odczucie wynikające z relacji. Tę relacyjność podkreśliliśmy już omawiając „uczucie” określone terminem *hesed*. Tym razem ładunek uczuciowy jest większy, gdyż i relacja ma charakter szczególny. Mamy bowiem „do czynienia z ta-

¹³ S. Wypych, *Miłosierdzie Boga w nurcie tradycji deuteronomistycznej*, w: „Verbum Vitae. Półrocznik Biblijno-Teologiczny” 3 (2003), s. 50.

¹⁴ K.D. Sakenfeld, art., cyt., s. 379.

¹⁵ S. Wypych, art., cyt., s. 50.

kim powiazaniem, jakie istnieje między matką a dzieckiem. Tak rozumiane miłosierdzie zawiera duży ładunek miłości matczynej¹⁶. Zawiera w sobie aspekt pewnego wewnętrznego *przymusu* pochylania się nad tym, co słabe, co domaga się zmiłowania przez swoją bezradność i wynikającą z tego tytułu zależność. Tak opisywana miłość niesie w sobie całkowitą darmowość i nie wiąże się z żadną zasługą tego, kogo obejmuje. Jest zaś jakby naturalną potrzebą, to znaczy potrzebą wpisaną w naturę tego, kto pochyla się nad słabszym, który doznał nieszczęścia i który, jak dziecko, potrzebuje pomocy.

Wśród wielu tekstów biblijnych, które w poruszający sposób, z całym drammatyzmem odwołują się do tego *uczucia* Boga i słowami żarliwej modlitwy *dotykają* niejako fizycznie *organu* miłosierdzia, jaki jest w Bogu, zwróćmy uwagę na jeden. Mam na myśli hymn zawarty u Iz 63,7nn. Na samym początku hymnu podany jest motyw wszystkich zbawczych dobrodziejstw, jakich doświadczył ze strony Boga jego naród. Motywem tym jest miłosierdzie – *rah^amim* i łaskawość – *hesed* Boga (63,7). Po czym opowiedziana jest w przejmującym tonie historia relacji narodu z Jahwe, w której przebija motyw wyznania grzechu zdrady oraz błaganie o litość. Błagający pyta słowami przejmującego wołania, odsłaniającymi jego rozumienie Boga, którego czułość idzie aż do fizycznego poruszenia¹⁷:

„Gdzie jest zazdrość Twoja i Twoja siła?

Gdzie poruszenie twego łona (מִשְׁעֵר)

i Twoich wnętrzności (וְרֵחַמֶיךָ)?

Nie powstrzymuj ich!

Ponieważ Ty jesteś naszym Ojcem!” (Iz 63,15-16).

Wyznanie win i uznanie własnego grzechu nie są ostatnim słowem desperacji grzesznika, niewiernego narodu, zdrajcy, który zasłużył na to, co go spotkało. Ostatnim słowem jest odwołanie się do *uczucia*. Ustami wołającego grzesznik – dziecko chce poruszyć ojcowskie, co więcej – matczyne! – *uczucia* Boga, o których wie i na które się powołuje.

Takie uczucie rodzi się w rodzicach, do których *miłosierdzia* – רַחֲמִים wobec dzieci porównane jest odczucie miłosierdzia Boga jak w Ps 103,3:

¹⁶ Tamże, s. 51.

¹⁷ L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, *I profeti*, Roma 1996, s. 430.

„Jak ojciec jest miłosierny wobec swoich synów (בְּרַחֵם = אב על-בנים),
Tak Pan jest miłosierny wobec tych, którzy się Go boją (עַל-יִרְאָה = אֱלֹהִים יְהוָה)”.
Psalmiści będą powoływali się w błaganiu o litość i przebaczenie na niezmiennie w Bogu miłosierdzie:

„Wspomnij na miłosierdzie Twoje (רַחֲמֶיךָ) i na łaskawość Twą (נַחֲמֶיךָ),
Gdyż są od wieków” (Ps 25,6).

Psalmista, który mówi, iż otoczony jest nieszczęściami, a gdyby chciał policzyć swoje winy, nie mógłby ich ogarnąć (Ps 40,13), wypowiada te słowa jako uzasadnienie dla wezwania skierowanego zdanie wcześniej, w którym błaga o miłosierdzie – *rah^amîm* i łaskawość – *hesed*:

„Ty, Panie, nie odmawiaj mi miłosierdzia Twego (רַחֲמֶיךָ),
Łaskawość (נַחֲמֶיךָ) Twa i wierność Twoja niech zawsze mnie strzegą”
(Ps 40,12).

Mając powyższe na uwadze, wróćmy jeszcze na krótko do naszej wyjściowej perykopy z Wj 32-34, zwłaszcza do tekstu, w który Bóg objawia siebie jako miłosiernego (34,6). Użyty tam został przymiotnik *rahum*- רַחוּם, w którym kryje się całe bogactwo treści, o którym mówiliśmy i zarazem cały emocjonalny ładunek zawarty w omawianych słowach. Jakiego Boga poznał niewierny Izrael? Objawiający się *אל רַחוּם* to Bóg, który pokazuje swoje serce, wnętrze, uczucia; to Bóg, który w sytuacji grzechu zareaguje tak jak matka, powodowana swoistym przymusem serca wobec dziecka, którego dosięgło nieszczęście, bezradność i potrzebuje pomocy. Co więcej, matka wie, że tak jest, zgodziła się na to. Jest więc wierna naturalnemu *instyktowi serca*. Jest wierna samej sobie.

To właśnie wiara w takiego Boga, a raczej Jego obecność i doświadczenie pozwoliły Izraelowi ufać nawet w momentach, kiedy miazdżyła go własna słabość, a skutki grzechu ściągnęły na niego nieszczęście utraty bytu w momencie wygnania. Pisana z tej perspektywy Księga Powtórzonego Prawa niesie wstrząsające wyznanie wiary, w którym w usta Mojżesza została włożona interpretacja przyszłej historii. Po odstępstwie (Pwt 4,25-29) przyjdzie nawrócenie, „gdyż Bogiem miłosiernym (אל רַחוּם) jest Pan, Bóg wasz. Nie opuści was, nie zgładzi i nie zapomni o przymierzu, które poprzysiągł waszym przodkom” (Pwt 4,31).

Podobnie w *dziejach narodu* opisanych w Ps 78 sytuacja jest identyczna: przymierze – zapomnienie o nim i odstępstwo – gniew Boga i kara, która powoduje na krótko nawrócenie, po którym przychodzi

znów odstępstwo. Historia narodu toczy się jednak dalej, chociaż „ich serce nie trwało przy Nim, w przymierzu z Nim nie byli stali” (78,37), ponieważ On jako „miłosierny (רחום) odpuszczał winę, a nie wytracał i często odwracał swój gniew i nie pobudzał całej swej zapalczowości. Przypominał sobie, że są tylko ciałem i tchnieniem, które odchodzi, a nie wraca” (78,38-39).

MIŁOSIERNY, PONIEWAŻ WIERNY, CZYLI SPRAWIEDLIWY: Ne 9

Zanim zapytamy, idąc w kierunku pewnych uogólniających stwierdzeń, o relację miłosierdzia do sprawiedliwości w Bogu, postawmy sobie przed oczy jeszcze jeden obraz. Powie nam on, że Izrael nie miał wątpliwości, iż te dwie prawdy o Bogu – sprawiedliwym i miłosiernym wzajemnie się przenikają w ciągu jego dziejów. Tekstem, o którym mowa, jest opis dnia pokuty w dziewiątym rozdziale Księgi Nehemiasza. Chodzi przede wszystkim o wołanie lewitów, którzy w imieniu narodu wyznają trzy prawdy: że Bóg jest wierny, że naród wierności nie dotrzymał, ale że Bóg go nie zostawił, gdyż jest miłosierny. Jest to bez wątpienia jeden z najbardziej przejmujących tekstów dotyczących wyznania wiary w wierność Boga i Jego miłosierdzie, które nigdy nie pozwoliło człowiekowi zginać, jakkolwiek zostawiało go ze skutkami własnych niewierności. Co do tego, że tak należało czynić, Izrael nie miał nigdy wątpliwości.

Modlitwa lewitów rozpoczyna się od wezwania do błogosławienia Pana, który jest jedynym Stwórcą świata (9,5-6). On wybrał Abrahama, a kiedy uznał, że jego serce jest mu wierne (נֶאֱמַן לְפָנָיו), zawarł z nim przymierze, iż da jego potomstwu *ziemię Kananejczyka* (9,8). I wtedy jest pierwszy komentarz podsumowujący postawę Boga:

„Słowa Twego dotrzymałeś,

Albowiem jesteś sprawiedliwy (כִּי צְדִיק = אמת)” (9,8).

Znamienne, iż w tłumaczeniach *Biblii Tysiąclecia* (wyd. 6, Poznań 2000) hebrajski termin „sprawiedliwy” (צְדִיק) przetłumaczono jako *wierny*! I słusznie, gdyż istotą sprawiedliwości Boga, jak już podkreślano, jest Jego wierność relacji przymierza, wierność danemu słowu!

W kolejnych strofach modlitwy lewici wspominają pełną cudów historię Wyjścia oraz zawarcie Przymierza (9,9-15). Historia ta, naznaczona zbawczą obecnością Boga i Jego wiernością („obiecałeś pod przysięgą” – 9,15) spotkała się z postawą zatwardziałości:

„Lecz oni, ojcowie nasi, postępowali zuchwale,
byli krnąbrni i nie słuchali Twoich przykazań.

I uchylali się od posłuszeństwa i nie pamiętali o cudach, któreś dla nich uczynił” (9,16-17a).

Z jaką odpowiedzią ze strony Boga wiernego spotkała się taka postawa ludu?

„Lecz Ty jesteś Bogiem przebaczenia,
Jesteś łaskawy i miłosierny (תנון ורחום)
Cierpliwy i wielkiej dobroci (ורב־חסד)
I nie opuściłeś ich” (9,17).

Wierna obecność Boga będzie towarzyszyła kolejnym etapom opisywanej historii aż do wejścia do Ziemi Obiecanej, w której „najedli się i utyli, i rozkoszowali się dzięki wielkiej Twjej dobroci” (9,25). Podobnie jednak jak na poprzednim etapie odpowiedzią narodu na tę wierną i zbawczą obecność Boga będzie niewierność:

„Potem byli oporni i zbuntowali się przeciw Tobie i wzgardzili Twoim Prawem” (9,26).

Następstwem buntu jest śmierć proroków posłanych, by skłaniać naród do nawrócenia. Odpowiedzią Boga jest wydanie ludu w ręce wrogów, „by ich dręczyli” (9,27). Jednak „w czasie swego udręczenia wołali do Ciebie, a Ty z niebios wysłuchałeś i według wielkiego miłosierdzia (ורב־חַסֵּד הרבים) Twego dałeś im wybawicieli” (9,27).

Schemat się powtarza: niewierność pociąga udrękę, a ta powoduje wołanie do miłosiernego Boga:

„I znowu wzywali Ciebie, a Ty z niebios wysłuchałeś

I według wielkiego miłosierdzia Twego (רב־חַסֵּד רבות) wrywałeś ich wielokrotnie” (9,28).

Kiedy historia się powtarza i Bóg nie jest w stanie skłonić serca ludu do swojego Prawa (9,29), chociaż miał On „cierpliwość przez wiele lat” (9,30), wydał ich w końcu „pod władzę obcych narodów” (9,30). Jednak nawet niewola nie była znakiem całkowitego opuszczenia:

„Mimo to, dzięki wielkiemu miłosierdziu Twemu (ורב־חַסֵּד = הרבים) nie wytępiłeś ich

I nie opuściłeś, albowiem Tyś Bogiem łaskawym i miłosiernym (רחום)” (9,31).

Tak wyglądała historia narodu, w której przeplata się sprawiedliwość, czyli wierność Boga, Jego karząca obecność, kiedy naród odstępował, przy czym karanie miało zawsze jako zamierzenia zwrócenie ku sobie opornego narodu oraz miłosierdzie jako zdolność naprawiania zerwanej relacji. Powołując się na tak rozumianą historię, błagający lewicy proszą Boga o Jego zmiłowanie w momencie

odnowienia przymierza, w którym naród czuje się ponownie niewolnikiem będącym w stanie politycznej zależności, jaki spadł nań ze względu na popełnione grzechy (9,36-37)¹⁸.

Jak widać z dokonanej pokrótce analizy przytoczonego tekstu, naród wiedział, że może odwołać się do miłosierdzia, gdyż ono jest znakiem Bożej wierności – sprawiedliwości. Naród nie miał nigdy wątpliwości, iż spadająca nań kara za grzechy była zawsze karą za jeden grzech: odstępstwa, i miała na celu zwrócenie serca narodu ku Bogu. On – będąc wierny – postępował „sprawiedliwie we wszystkim, co przyszło na naród” (9,33). On był z Nim, jako Ten, który błogosławi, kiedy naród wybiera jedność z Nim i Tym, który przeklina, kiedy naród wybiera drogę odstępstwa (Pwt 30,15-20). W odniesieniu do Boga przebija z tego tekstu przekonanie, iż sprawiedliwość Boga oznacza Jego wierność¹⁹, co sprawia, że Bóg dochowuje danych obietnic. Naród zaś wie, że kiedy jest niewierny, niesprawiedliwy, historia się nie kończy: może odwołać się do wierności, czyli sprawiedliwości Boga.

SPRAWIEDLIWOŚĆ A MIŁOSIERDZIE W BOGU SPRZECZNOŚĆ CZY KONSEKWENCJA?

Podstawą mówienia o sprawiedliwości i miłosierdziu, punktem wyjścia, którego nie wolno pominąć, jest relacja, układ, partnerstwo, wzajemność, zobowiązanie do wierności – jednym słowem, układ Boga z ludem, który Pismo Święte określa terminem „przymierze”. Mamy zatem do czynienia z dwiema stronami: Bóg i człowiek, nie z trzema: 1) człowiek 2) w relacji do normy i 3) Bóg jako obserwator, patrzący z boku, czy ów ludzki partner jest wierny normom. To nie jest tak, że jeden partner pilnuje, czy drugi jest wierny jakiejś zewnętrznej, niezwiązanej z odniesieniami partnerów normie. Normą jest partnerstwo. Przykazania z niego wynikają, ale wierność im lub niewierność są synonimem wierności lub niewierności partnerowi.

Biblia, mówiąc o Bogu, że jest sprawiedliwy, rozumie sprawiedliwość Boga jako Jego wierność i jej konsekwencje – zbawienie, jakie niesie, obecność, która nie zostawia, ale przynosi pomoc, zbawia.

¹⁸ G. Bettenzoli, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, w: W.F. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, s. 584.

¹⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*, Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. Hugolin Langkammer, Lublin 2000, s. 204.

Bóg wszedł w relację z partnerem, o którym wiedział, jak matka wie o dziecku, że jest słaby. Bóg zgodził się na taki układ. Stąd, jak matka nie zostawi dziecka, bo odzywają się w niej *wnętrznosci* – woła cała natura matki, tak Jahwe nie zostawi człowieka, gdyż i w Nim *odzywa się natura*, która nie pozwala na zostawienie w biedzie. Miłosierdzie jest postawą szczególną: jest pochyleniem się matki nad nieszczęściem dziecka. Nieszczęściem narodu, jego słabością jest niewierność, grzech, nad którym pochyła się Bóg. Nie da się wymazać słabości, bezradności z życia dziecka; analogicznie – nie da się wymazać słabości grzechu z życia narodu. Matka słabemu dziecku nie odmówi pomocy, podobnie jak Bóg *nie może* odmówić pomocy swemu synowi – Izraelowi. Co więcej, „nawet gdyby ojciec i matka opuścili, ja nie zostawię ciebie” (Iz 49,15).

Jahwe wszedł w relację przymierza z miłości: „Pan wybrał was, [...], ponieważ was umiłował” (Pwt 7,7-8). Odtąd przymierze stało się przeżyciem, wspólnym przeżywaniem. Nie będzie stanem, będzie relacją przeżywaną, gdzie nie będzie obojętne w owym przeżyciu, jaki kształt ma zawiązana relacja. Nie dziwi zatem, iż Biblia przekazuje zapis owego przeżycia u Boga. On sam będąc wierny – *sprawiedliwy*, i wiedząc, że szczęście człowieka leży w wierności, a więc w *sprawiedliwości* przed Nim, przeżywa boleśnie, dramatycznie każde odejście, każdą niesprawiedliwość człowieka. *Burzy się* wobec niej, *buntuje się*, sięga po środki karzące, które ostatecznie mają na celu nie danie upustu Jego nieracjonalnemu wzburzeniu, nie są synonimem zemsty, ale mają na celu doprowadzenie partnera do zrozumienia, co się stało, do prośby o zawiązanie relacji, czyli do prośby o miłosierdzie. I naród nie miał żadnej wątpliwości, że jest to słuszna droga, że i w tym Bóg jest sprawiedliwy – jest wierny zobowiązaniu, które – jeśli będzie zerwane, naruszone – przynosi przekleństwo.

Postawmy wreszcie pytanie kluczowe: pytanie o relację sprawiedliwości do miłosierdzia. Czy w Bogu istnieje jakiś konflikt, swoiste *napięcie* między sprawiedliwością a miłosierdziem? Gdybyśmy zdefiniowali sprawiedliwość jako bezwzględność wobec nieprzestrzegania ustalonych norm, a miłosierdzie jako do pewnego stopnia niewytłumaczalne odstępstwo od konieczności aplikowania kary za odstępstwo, odpowiedź byłaby pozytywna. Gdy zaś mamy na uwadze biblijne spojrzenie na sprawiedliwość Boga jako na Jego zbawczą obecność i wierność, a miłosierdzie jako „uzupełnienie” tego, co nie dostaje wierności, czyli sprawiedliwości partnera, nie można chyba mówić o dylemacie, jaki istnieje w Bogu: być sprawiedliwym czy

miłosiernym? Owszem, powaga sytuacji wynikająca z odejścia, konsekwencje, które pozostają na odchodzącym – to wszystko istnieje z jednej strony, ale z drugiej uruchomiony zostaje swoisty *mechanizm* naprawy relacji, naruszonej przez partnera, jeśli tylko ten to uzna i odwoła się do miłosierdzia jako narzędzia uzdrowienia własnej niesprawiedliwości. Nie ma zatem w Bogu dylematu: sprawiedliwość czy miłosierdzie. Jest napięcie, jeśli będziemy trzymali się tego języka, jakże ludzkiego, wynikające z oczekiwania, płynące z dramatycznego, przeżywanego przez partnera pytania: czy ów *niesprawiedliwy* partner zrozumie? Czy wróci? Wreszcie – czy zwróci się ku Jahwe, by uruchomić *mechanizm naprawienia* zerwanej relacji, czyli czy odwoła się do miłosierdzia? A gniew? „Wszystko, co Biblia mówi o gniewie Boga, jest potrzebne, abyśmy zrozumieli, że Jego miłość ma poważne, dramatyczne strony, a nasza wolność mówienia tak lub nie jest zarówno wspaniałym przywilejem, jak i ogromną odpowiedzialnością”²⁰.

Nielojalność człowieka, jego niesprawiedliwość przywołuje niejako z konieczności miłosierdzie rozumiane jako pochylenie nad słabym partnerem. Po co? By nawiązać na nowo relację. Warunek ze strony człowieka jest jeden: musi chcieć zmiłowania. Jedyną zasługą człowieka, czynnikiem, który powoduje uruchomienie mechanizmu miłosierdzia, jest zwrócenie się ku Partnerowi z wyznaniem winy, z wyznaniem własnej niesprawiedliwości, z wołaniem o miłosierdzie.

Miłosierdzie nie jest w sprzeczności ze sprawiedliwością Boga²¹. W wierność Boga, w Jego sprawiedliwość wpisane jest miłosierdzie; nie ma między tymi cechami Boga sprzeczności, nie ma dylematu: być sprawiedliwym czy miłosiernym? Jeśli niesprawiedliwość jest odejściem, złamaniem wierności, to miłosierdzie jest konsekwencją wierności, czyli sprawiedliwości Boga; jest nieustającą gotowością do zawiązania relacji, „bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale moja *הַר* nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma nad Tobą miłosierdzie (*יְהוָה רַחֵם*)”.

²⁰ W. Stinissen, *Słowo Boga jest blisko Ciebie. O duchowym czytaniu Biblii*, Poznań 2001, s. 27.

²¹ Zob. P. Briks, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie Boga?*, W. Chrostowski (red.), *Miłość wytrwa do końca. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Warszawa 2004, s. 93.