

Piotr Kostyło*
Bydgoszcz

Pierwotne źródła etyki społecznej Prorocy i wołanie o sprawiedliwość

W tym eseju podejmuję zagadnienie etyki społecznej w czasach biblijnych. Chronologicznym punktem wyjścia dla moich rozważań będą początki państwowości izraelskiej na przełomie XII i XI wieku p.n.e., punktem dojścia zaś okres po powrocie Izraelitów z niewoli babilońskiej, czyli V i IV wiek p.n.e., gdy stopniowo wygasała aktywność prorocka. W tym długim okresie historii biblijnej można zauważyć pewną trwałą tendencję, która doprowadziła do wykształcenia się pojęcia etyki społecznej. Główną rolę w tym procesie odegrali prorocy, to im zawdzięczamy przekonanie, że organizowanie i kontrolowanie życia społecznego powinno mieć charakter moralny. Tę tezę poprzę przykładami konkretnych interwencji prorockich podejmowanych w imię obrony najsłabszych. Swoje rozważania zakończę próbą odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu biblijna koncepcja etyki społecznej przetrwała do naszych czasów, jak bardzo nasze oceny życia społecznego upodabniają nas do proroków, a jak bardzo nas od nich różnią.

Zmiany struktury społecznej i prawo zwyczajowe

Po wyjściu z niewoli egipskiej i osiedleniu się w ziemi Kanaan struktura społeczna Izraelitów wciąż miała charakter plemienny¹. Termin „Izrael” oznaczał wówczas lud, nie państwo. Lud był podzielony na dwanaście pokoleń, które z ko-

* Piotr Kostyło, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. Zajmuje się etyczno-prawnymi aspektami pomocy społecznej, oświaty oraz resocjalizacji.

¹ Historyczne rozważania niniejszego eseju oparte są na analizach J. Alberto Soggina przedstawionych w książce *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1987.

lei podzielone były na szereg rodów. Wszystkie pokolenia zamieszkiwały w centrum dzisiejszej Palestyny, wymieszane z ludami pogańskimi. W Izraelu nie istniała wówczas władza centralna, nie było też żadnej struktury politycznej wspólnej dla wszystkich pokoleń. W przypadku zagrożenia wspólnych interesów, powoływano *ad hoc* charyzmatycznego przywódcę, który stawał na czele ludu i walczył w jego imieniu. Takimi przywódcami, zwanymi również sędziami, byli między innymi Gedeon, Samson, a także Debora, jedyna kobieta w tym gronie. Po ustąpieniu zagrożenia przywódca zrzekał się swoich uprawnień i wracał do swego rodu. Ród był organizacją, na której opierało się całe życie społeczne, była to struktura samowystarczalna i zamknięta. Na czele rodu stał ojciec, który spełniał szereg ról społecznych, począwszy od ściśle rodzinnych, poprzez ekonomiczne, a na sądowych kończąc. Jego pozycja względem pozostałych członków rodu była dominująca, na przykład, w odróżnieniu od swojej żony nie był on zobowiązany do zachowywania wierności małżeńskiej, a także tylko jemu przysługiwało prawo do rozwodu. Ojciec był również gwarantem bezpieczeństwa socjalnego – w przypadku choroby, kalectwa lub zdarzeń losowych to na nim ciążył obowiązek zapewnienia ochrony najsłabszym. Jedynym majątkiem i zarazem zabezpieczeniem rodu była ziemia, która przechodziła z ojca na syna, stanowiąc rodzaj *patrimonium*, którego nie można było zbywać i które należało utrzymywać w stanie integralnym. Uprawą ziemi zajmowali się wszyscy członkowie rodu, nie istniała specjalizacja pracy w naszym rozumieniu. Podobnie, nieznana była organizacja miejska.

Na przełomie XII i XI wieku p.n.e. na wyraźne żądanie przywódców rodowych, którzy chcieli mieć króla, „tak jak to jest u innych narodów”, prorok Samuel powołał do życia monarchię. Prorok przestrzegał Izraelitów przed konsekwencjami tej decyzji, zachwalając korzyści dotychczasowej organizacji społecznej. Ostrzegał:

Oto jest prawo króla mającego nad wami panować: Synów waszych będzie on brał do swego rydwanu i swych koni, aby biegali przed jego rydwanem. I uczyni ich tysiącnikami, pięćdziesiątnikami, robotnikami na roli swojej i żniwiarzami. Przygotowywać też będą broń wojenną i zaprzęgi do rydwanów. Córki wasze zabierze do przyrządzania wonności oraz na kucharki i piekarki. Zabierze również najlepsze wasze ziemie uprawne, winnice i sady oliwkowe, a podaruje je swoim sługom. Zasiewy wasze i winnice obciąży dziesięciną i odda ją swoim dworzanom i sługom. Weźmie wam również waszych niewolników, niewolnice, waszych najlepszych młodzieńców i osły wasze i zatrudni pracą dla siebie. Nałoży dziesięcinę na trzodę waszą, wy zaś będziecie jego sługami. Będziecie sami narzekali na króla, którego sobie wybierzeć, ale Pan was wtedy nie wysłucha (1 Sam 8, 10–18).

Przepowiednia Samuela sprawdziła się, w młodym państwie pojawiło się szereg urzędników związanych bezpośrednio z królem: dowódcy wojskowi, najemnicy, administratorzy, poborcy podatkowi itd. Całą tę klasę ludzi trzeba było utrzymać. Władcy czynili to poprzez nadania ziemskie. W systemie gospodarczym obok ziemi rodowej pojawiła się ziemia urzędnicza. Tym samym ziemia przestała być

rozumiana wyłącznie jako *patrimonium*, a stała się także przedmiotem obrotu. Pojawiły się nieznane do tej pory procesy wymiany, akumulacji kapitału, skupowania ziemi, udzielania kredytu itd.

Na początku VIII wieku p.n.e. ten proces doprowadził do głębokiego zróżnicowania społecznego w Izraelu. Wielcy właściciele ziemscy zarządzali swoją ziemią jak latyfundium. Często oddawali ją w dzierżawę i pojawiali się u dzierżawców tylko po to, aby odebrać należny czynsz. Ponieważ posiadana przez nich ziemia była zazwyczaj najlepsza (rozciągała się na żyznych terenach palestyńskich nizin), rodziła też najlepsze ziarno. Tej konkurencji nie mogli wytrzymać tradycyjni rolnicy, gospodarujący w ramach systemu rodowego i uprawiający mało urodzajne pola w górach. W rezultacie coraz więcej rodów popadało w nędzę. Proces ich degradacji był podobny – najpierw trudności finansowe zmuszały je do zaciągania pożyczek, a następnie niemożność spłaty pożyczek zmuszała je do wyzbywania się ziemi. Wyzbycie się ziemi oznaczało utratę wszelkich zabezpieczeń społecznych, wydawało bankrutów na łaskę i niełaskę otoczenia. Szczególnie trudna stawała się wówczas sytuacja najuboższych członków rodu – kobiet, dzieci i niewolników, którzy wcześniej korzystali z opieki ojca rodu. Pod wieloma względami utrata ziemi miała dla nich podobne skutki co śmierć ojca. Ta nowa sytuacja społeczna i gospodarcza porównywana jest przez niektórych współczesnych biblistów do rodzącego się kapitalizmu w XIX-wiecznej Europie i Stanach Zjednoczonych. Szybkiemu pomnażaniu fortun nielicznych towarzyszyły również szybkie procesy degradacji ekonomicznej większości.

Warto zauważyć, że opisane procesy zachodziły w czasie, gdy obowiązywało tradycyjne prawo zwyczajowe. Prawo żydowskie zawsze chroniło stabilność systemu rodowego, a także ludzi najuboższych i najuboższych. Najstarsze źródła Starego Testamentu mówią nam o szeregu przepisów regulujących, na przykład kwestię rozdziału dóbr. W Księdze Liczb znajdujemy normę mówiącą, że należy dbać o integralność ziemi rodowej, i nawet wówczas, gdy ojciec rodu umrze nie pozostawiający syna, to ziemia nie powinna trafiać w ręce króla, ale powinny ją dziedziczyć córki zmarłego (Lb 27, 1–11; 36, 1–12). W Księdze Powtórzonego Prawa znajdujemy normę lewiratu, zgodnie z którą po śmierci męża, który nie pozostawił po sobie synów, wdowa miała obowiązek wyjść za swojego szwagra, a nie „za kogoś obcego spoza rodziny” (Pwt 25, 5). Dzięki temu można było zachować integralność majątku rodowego, a także zabezpieczyć przyszłość kobiety w ramach rodu. Wyrazem troski o potrzebujących był obowiązek pozostawiania odłogiem pól co siedem lat, a także obowiązek przestrzegania cotygodniowego szabatu. Mówi o tym Księga Wyjścia:

Przez sześć lat będziesz obsiewał ziemię i zbierał jej płody, a siódmego pozwo-
lisz jej leżeć odłogiem i nie dokonasz zbiorów, aby mogli się pożywić ubodzy z twego
ludu, a resztę zjedzą dzikie zwierzęta. Tak też postąpisz z twoją winnicą i z twoim
ogrodem oliwnym. Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestasz pra-
cy, aby odpoczęły twój wół i osioł i odetchnęli syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec
(Wj 23, 10–12).

Pośród norm prawnych na szczególną uwagę zasługują jednak te, które wprost chroniły prawa najuboższych. Katalog takich praw znajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa:

Jeśli bliźniemu swemu udzielisz pożyczki z zabezpieczeniem, nie wejdiesz do jego domu, by zabrać coś w zastaw. Na dworze będziesz stał, a człowiek, któremu pożyczyleś, wyniesie ci ten zastaw na zewnątrz. Wszakże jeśli to jest człowiek ubogi, nie położysz się spać [nakryty] tym zastawem, lecz zwrócisz mu zastaw przed zachodem słońca, aby mógł spać pod swym płaszczem, błogosławiąc tobie, a Pan, Bóg twój, policzy ci to za dobry czyn.

Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika uboższego i nędznego, czy to będzie brat twój, czy przybysz, o ile jest w twoim kraju, w twoich bramach. Tego samego dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zająć nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążało grzechem.

Ojcowie nie poniosą śmierci za winy synów ani synowie za winy swych ojców. Każdy umrze za swój własny grzech. Nie będziesz łamał prawa obcokrajowca i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy. Pamiętaj, żeś był niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego nakazuję ci zachować to prawo.

Jeśli będziesz żął we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz zostanie dla przybysza, sieroty i wdowy, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, we wszystkim, co czynić będą twe ręce. Jeśli będziesz zbierał oliwki, nie będziesz drugi raz trząsał gałęzi; niech zostanie coś dla przybysza, sieroty i wdowy. Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron; niech zostaną dla przybysza, sieroty i wdowy. Pamiętaj, żeś i ty był niewolnikiem w ziemi egipskiej; dlatego nakazuję ci zachować to prawo (Pwt 24, 10–22).

Ten katalog brzmi przekonująco i można by sądzić, że najubożsi korzystali w Izraelu z dobrej ochrony prawnej. Treść przytoczonych przepisów skłania do przekonania, że Izraelici byli wrażliwi społecznie i zgadzali się co do tego, że nikt nie może być pozostawiony bez pomocy. Należy jednak pamiętać, że przemiany opisane powyżej doprowadziły do zmiany całej struktury społecznej w Izraelu. Tradycyjna organizacja społeczeństwa stopniowo się rozpadała, a jej miejsce zajmowały stosunki podobne do stosunków wczesnego kapitalizmu. Zderzenie tych stosunków z tradycyjnym prawem było nieuchronne. Napięcie pomiędzy nakazem solidarności ze słabymi a chęcią jak największego i jak najszybszego zysku skutkowało licznymi konfliktami społecznymi. Stary Testament w wielu miejscach opisuje przykłady tego napięcia². Rozdzwięk pomiędzy literą prawa a praktyką jego stosowania stał

² Por. opowiadanie o winnicy Nabota, które przedstawia proces bezprawnego przejęcia ziemi rodowej przez króla Achaba. Nic mogąc nakłonić Nabota do zamiany winnicy na inną, dzięki czemu król mógłby dokonać komasacji swoich winnic, Achab posuwa się do fałszywego oskarżenia Nabota o bluźnierstwo, w wyniku czego ten zostaje ukamienowany (1 Krl 21, 1–16).

się coraz większy. Prawo nie było dostosowane do nowych stosunków społecznych, regulowało zachowania, które w istocie należały do przeszłości. Rezultatem tego rozdzwieńku było to, że prawo przestało być przestrzegane, i działało się tak pomimo, że odwoływało się ono wprost do sankcji religijnej.

W dalszej części powiemy, jak na fakt nieprzestrzegania prawa zareagowali prorocy i jaki to miało wpływ na pojawienie się etyki społecznej. Zanim jednak do tego przejdziemy, postawmy pytanie o samoświadomość społeczną Izraelitów. Odpowiedź na to pytanie pozwoli nam zrozumieć rangę sankcji religijnej zarówno w normach prawnych, jak i w przepowiadaniu proroków.

Samoświadomość społeczna narodu wybranego

Mówiąc o społeczeństwie żydowskim w okresie Starego Testamentu musimy zdawać sobie sprawę, że mówimy o okresie, który obejmuje kilkanaście wieków, od wyzwolenia z niewoli egipskiej aż do czasów Jezusa z Nazaretu. To bardzo długi okres i trudno go podsumować w kilku słowach. Niemniej jednak, jeżeli postawimy sobie pytanie, jakie wydarzenie było kluczowe dla mentalności żydowskiej, to znaczy, wokół czego zorganizowane było myślenie i wartościowanie Izraelitów w obszarze społecznym, to należałoby powiedzieć, że takim centralnym punktem było wyprowadzenie narodu wybranego z ziemi egipskiej i zawarcie z nim przymierza na górze Synaj. Wyzwolenie i nadanie prawa (dziesięciorga przykazań) to dwa wydarzenia, które dla wierzącego żyda były centralne. Izraelici mówili o sobie: jesteśmy ludem, któremu Jahwe okazał swoje miłosierdzie i który wybrał, abyśmy świadczyli o Jego potędze wśród innych narodów. W takim sensie należy rozumieć wyrażenie „naród wybrany”.

To centralne przekonanie obecne jest we wszystkich księgach Starego Testamentu. Składa się ono z dwóch części: z zapowiedzi, że Jahwe stanie się Bogiem ludu, oraz że lud będzie należał do Jahwe. Praktyczne znaczenie tej formuły uwidoczniło się w momencie wyjścia z Egiptu. Jahwe okazał się wówczas dla Izraelitów Bogiem miłosiernym, który wsłuchał się w jęki ciemionego ludu i ze stanu poniżającej niewoli wyprowadził go ku wolności. Doświadczenie wyjścia z niewoli otworzyło Izraelitom oczy na to, że Jahwe staje po stronie bezbronnych i bezradnych, wspiera ich swoją prawicą i mocą swojej łaski umożliwia im dokonywanie takich czynów, których nie byliby w stanie dokonać swoimi własnymi siłami. Izraelici przywołują doświadczenie powtarzając słowa Jahwe: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do mnie” (Wj 19, 4). Świadomość, że Jahwe okazał swoje miłosierdzie ludowi, gdy ten pozostawał w niewoli, powinna stać się źródłem pokory dla Izraelitów. Jeżeli Jahwe stanął po stronie ubogiego ludu, to zapewne staje też po stronie wszystkich ubogich, w konflikcie silnego ze słabym zawsze bierze stronę tego drugiego. Jahwe nie pozostaje głuchy na wołanie skrzywdzonego i zawsze przychodzi mu z pomocą, nigdy nie pozostawia biedaka na pastwę jego ciemności.

Jeżeli tak wygląda postawa Jahwe wobec narodu wybranego, to jak członkowie tego narodu powinni zachowywać się wobec Jahwe, a przede wszystkim wobec siebie nawzajem? Jak Izraelici powinni odpowiedzieć na przejawy miłosierdzia, których doświadczyli? Otóż, tę samą miarę, którą zostali potraktowani, powinni przykładać do innych. Jeżeli Jahwe okazał im miłosierdzie, to i oni powinni sobie okazywać miłosierdzie, jeżeli Jahwe nie pozostawił ich w potrzebie, to i oni nie powinni pozostawiać siebie w potrzebie, jeżeli Jahwe ulitował się nad ich losem, to i oni powinni litować się nawzajem nad sobą, i wreszcie jeżeli Jahwe przebaczył im tak wiele nieprawości, to i oni powinni sobie nawzajem przebaczać. Normy życia społecznego w Izraelu opierały się na tej logice. Chociaż wiele nakazów i zakazów obowiązujących w Izraelu było podobnych do prawa ludów sąsiednich, to nigdzie poza Izraelem nie posiadały one tego rodzaju sankcji. Świadomość oczekiwań Jahwe łagodziła też wiele norm społecznych. Widać to na przykładzie traktowania kobiet i niewolników. W Izraelu, w odróżnieniu od ludów sąsiednich, niedopuszczalna była sprzedaż żony w niewolę, a także okrutne traktowanie niewolników³.

Ścisła więź pomiędzy miłosierdziem Jahwe a miłosierdziem ludu bywa niekiedy przedstawiana w Starym Testamencie jako związek praworządności Boga i sprawiedliwości człowieka. Kiedy mówi się, że Bóg rządzi swoim ludem zgodnie z prawem, jakie mu nadał, to wskazuje się na przykład sprawiedliwego traktowania bliźniego. Sprawiedliwość w relacjach ludzkich jest odzwierciedleniem praworządności Boga, o tym, jak prawy jest Bóg, przekonujemy się patrząc, jak sprawiedliwie członkowie narodu wybranego traktują siebie nawzajem. W momencie, gdy ktoś zaprzecza tej sprawiedliwości, zaprzecza jednocześnie prawości Boga. Popełniając zło względem bliźniego, występuje się bezpośrednio przeciwko Bogu. Tu należy szukać źródeł przykazania miłości Boga i miłości bliźniego. W Izraelu te dwa przykazania po raz pierwszy zostały ujęte wspólnie jako dwa dopełniające się elementy tego samego religijnego i moralnego wezwania. Znamy wiele przykładów religii, w których wierność i przywiązanie do bóstwa wyrażano w sposób okrutny i niehumanitarny. Ofiary z jeńców, dzieci, niewolników składane były w najgłębszym przekonaniu, że sprawiają one bóstwu przyjemność. Ten sposób myślenia był nieobecny w Izraelu.

Samoświadomość społeczna Izraelitów wyływała z najgłębszych źródeł religijnych. Była ona niezmienna, towarzyszyła im w momentach prosperity, ale także w momentach prześladowań. Przemiany społeczne, o których powiedzieliśmy powyżej, nie zmieniły jej, choć były dla niej dużym wyzwaniem. Z pewnością, o wiele łatwiej było integralnie przeżywać wiarę w Jahwe oraz świadczyć sprawiedliwość bliźniemu w tradycyjnym społeczeństwie rodowym. Zarówno wysoki poziom kontroli społecznej, jak i brak realnych możliwości szybkiego bogacenia się utrzymywały w stanie równowagi religijny i społeczny wymiar ży-

³ Wskazuje na to między innymi Jean Gaudemet w swojej syntetycznej pracy *Institutions de l'Antiquité*, Sirey, Paris 1982, s. 114.

cia. Zmieniło się to wraz z pojawieniem się nowych stosunków gospodarczych. Samoświadomość narodu jako sprawiedliwego ludu należącego do prawego Boga została wystawiona na próbę. Czy istotnie Bóg zawsze stoi po stronie ubogiego? Czy każdy przejaw niesprawiedliwości wobec niego wzbudza Boży gniew? Być może tę niesprawiedliwość można jakoś Bogu zrekompenzować, na przykład składając Mu obfite ofiary ze zwierząt? Te i podobne pytania musiały nurtować wielu Izraelitów, przed którymi otworem stawała droga materialnego bogacenia się. Być może inni w swoich wątpliwościach posuwali się jeszcze dalej i pytali, czy Jahwe rzeczywiście zawsze staje po stronie ubogiego. Czy nie należałoby raczej założyć, że to silni i skuteczni cieszą się Jego błogosławieństwem? Najślabi zaś, przeciwnie, utracili Bożą opiekę. O tym, że były to realne pytania, świadczy Księga Hioba, w której wciąż powraca sugestia, że bieda i nieszczęście są rezultatem osobistego grzechu i słusznej kary, jaką się za niego ponosi.

Osobami, które przypomniały o jednoznacznej wymowie więzi między praworządnością Boga a sprawiedliwością ludzi, byli prorocy. Ich głęboki sprzeciw wobec łamania prawa chroniącego najślabszych stał się źródłem pojawienia się etyki społecznej. To w ich przepowiadaniu po raz pierwszy życie społeczne poddane zostało ocenie moralnej. Ta ocena była w istocie powtórzeniem tego, co od wieków obowiązywało jako tradycyjne prawo, ale siła, z jaką została wyrażona, a także odzew, z jakim się spotkała, sprawiły, że ten sposób myślenia i mówienia o życiu społecznym stał się trwałym elementem kultury wszystkich miejsc i wszystkich czasów.

Prorocy i etyczna ocena życia społecznego

Przez osiemnaście wieków, od początków chrześcijaństwa aż do okresu romantyzmu, księgi Starego Testamentu traktowano symbolicznie. Uważano, że postaci ich autorów, a także zawarte w nich treści, symbolizują postać Jezusa z Nazaretu oraz Jego naukę. Stary Testament rozumiano jako zapowiedź Nowego Testamentu i nic ponadto. Zgodnie z tym przekonaniem uważano na przykład, że postać króla Dawida zapowiada nadejście króla doskonałego, czyli Jezusa, natomiast trzy fragmenty z księgi proroka Izajasza nazywane pieśniami Sługi Jahwe zapowiadają cierpienie i ostateczne zwycięstwo tegoż Jezusa. To symboliczne rozumienie uniemożliwiało krytyczną analizę Starego Testamentu i w istocie negowało jego historyczny charakter. Było to widoczne między innymi w sposobie wyjaśniania zjawiska niesprawiedliwości społecznej. Historyczne przypadki prześladowania biednych, mające swoje konkretne ekonomiczne przyczyny i pociągające za sobą konkretne społeczne konsekwencje, wyjaśniano w sposób symboliczny, podkreślając, że zarówno bieda, jak i bogactwo mają przede wszystkim wymiar duchowy. Dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku zaczęto analizować Stary Testament jako samodzielne źródło historyczne, a do jego treści zaczęto podchodzić analogicznie jak do treści z historii starożytnej Grecji czy Rzymu.

Mówiąc o prorokach, akcentujemy zazwyczaj ten aspekt ich nauczania, który polegał na przepowiadaniu przyszłości. W rzeczywistości był to aspekt marginalny, na czoło zaś wysuwała się religijna i moralna ocena współczesności. Zjawisko profetyzmu było o wiele bardziej złożone niż się na ogół sądzi, na poziomie społecznym manifestowało się w sposób bardzo zróżnicowany i określane było przez wiele terminów. Spośród tych terminów najważniejszym był „nabi”, oznaczający zarazem tego, kto wzywa, jak i tego, kto jest wezwany. Istnieje szereg klasyfikacji proroków w zależności od czasu, w którym działali, a także rangi pozostawionych przez nich pism. Na uwagę zasługuje fakt, że zjawisko profetyzmu nie było wyłącznie zjawiskiem żydowskim. Było ono dobrze znane w licznych kulturach sąsiadujących z Palestyną, możemy więc mówić o zjawisku charakterystycznym dla całego Bliskiego Wschodu. Choć miano proroka nosiło wielu wybitnych przywódców żydowskich już na początku historii Izraela, można uznać, że klasyczny profetyzm zaczyna się dopiero w wieku VIII p.n.e., wraz z pojawieniem się proroka Amosa. W kolejnych wiekach pojawiali się Izajasz, Jeremiasz i inni, i był to proces, który trwał do V lub IV wieku p.n.e., kiedy to działalność proroków wygasła.

Kiedy na przełomie XVIII i XIX wieku n.e. zaczęto krytycznie badać księgi prorockie, pierwsza teza, jaką postawiono odnośnie do postaci proroków brzmiała, że były to wybitne samotne jednostki, które, często nierozumiane przez otoczenie, głosiły nowe doskonalsze zasady moralności, dzięki czemu religia żydowska mogła wznosić się na coraz wyższe poziomy. Geniusz, samotność i niezrozumienie zbliżały proroków do ideału bohatera romantycznego, nadawały im wyraźne oblicze prometeizmu. Warto zauważyć, że niekiedy wprost utożsamiano proroków z natchnionymi poetami. Za ważną cechą działalności proroków uważano wówczas konflikt między ich nauczaniem a oficjalnym kultem religijnym sprawowanym w Izraelu, wskazywano, że pod wieloma względami byli oni religijnymi outsiderami. Ten konflikt miał wynikać ze zderzenia zinstytucjonalizowanej religii reprezentowanej przez kapłanów z głęboką wrażliwością moralną charakterystyczną dla proroków. Kolejna hipoteza opierała się na założeniu, że prorocy wcale nie byli autorami ksiąg, które noszą ich imiona. Przypuszczano, że głoszone przez nich przesłanie miało pierwotnie charakter oralny, a dopiero później nadawano mu postać spisana, zapewne bez wiedzy i udziału samego proroka. W tym nurcie podkreślano też ścisły związek proroków z ludem, wskazywano, że używane przez nich słownictwo musiało być zrozumiałe dla ówczesnych prostych słuchaczy. Trzecia hipoteza zakładała, że prorocy nie tylko zależeli od języka, którym się posługiwali, ale także od istniejących wówczas tradycji religijnych. Nie pojawiali się w pustce i ich nauczanie nie było odizolowane od dotychczasowego doświadczenia religijnego narodu wybranego. Prorocy mieliby wchodzić w dialog z tym doświadczeniem, interpretować je i nadawać mu nowe znaczenia⁴. Wresz-

⁴ W taki sposób przedstawiali proroków i ich księgi najwybitniejsi teologowie i historycy protestancy, kolejno Bernhard Duhm (1847–1928), Hermann Gunkel (1862–1932) oraz Gerhard von Rad (1901–1971).

cie, ostatnia hipoteza podkreśla, że najważniejszą rzeczą jest rekonstrukcja drogi, jaką przeszła księga prorocka, od jej powstania, być może w formie bardzo skromnej, aż do jej ostatecznej wersji. W tym czasie księgi poddawane były procesom wielokrotnych redakcji, zmieniały swoją wymowę w zależności od okoliczności historycznych, traciły dawne i zyskiwały nowe znaczenia. Współcześnie zakłada się, że jest możliwe dotarcie do przesłania pierwotnego, czyli tego, które stało u początków księgi.

Oczywiście, wymienione powyżej podejścia nie wykluczają się. Niezależnie od tego, na jakim aspekcie działalności proroków położymy akcent, łatwo dostrzeżemy, że przesłania prorockie mają wiele cech wspólnych. Gaudemet wskazuje na przykład, że wszyscy prorocy spełniali w życiu społecznym trzy funkcje: przyczyniali się do wzmocnienia kultu w obliczu niebezpieczeństwa idolatrii będącej wynikiem zbliżenia z ludami pogańskimi; wzmacniali nadzieję narodu w obliczu narodowych katastrof (przesłania mesjańskie); wskazywali na przewagę moralności nad czystym jurydyzmem w religii⁵. Elementem tej trzeciej funkcji była z pewnością krytyka społeczna, z którą występowali.

Wielość i różnorodność hipotez odnoszących się do postaci proroków oraz ich działalności sprawiają, że trudno jest jednoznacznie zaklasyfikować to zjawisko. Interesującą propozycję syntezy rozmaitych przejawów aktywności prorockiej podał francuski filozof, Henri Bergson. W książce *Dwa źródła moralności i religii* napisał on, że dzięki działalności proroków zasada sprawiedliwości, która dotychczas była rozmyta w aktach codziennej praktyki życia, stała się wzorcem dla zorganizowanego życia społecznego, punktem odniesienia, do którego muszą nieustannie zwracać się wszyscy tworzący i stosujący normy społeczne. To dzięki prorokom sprawiedliwość stała się ogólnym i abstrakcyjnym ideałem, odnoszącym się do wszystkich kategorii podmiotów i do wszystkich kategorii czynów. „Przypomnijmy sobie ton i akcent wypowiedzi proroków izraelskich. To właśnie ich głos słyszymy, gdy ktoś popełnia lub dopuszcza do popełnienia wielkiej niesprawiedliwości. Z głębi wieków podnoszą oni swój sprzeciw”⁶. Bergson wskazuje, że w procesie ewolucji społeczeństw następowało stopniowe odchodzenie od zamkniętości i zwracanie się ku otwartości, to znaczy, zasady moralne, które pierwotnie stosowano wyłącznie wobec członków własnego rodu, plemienia czy klanu, z czasem zaczęto odnosić także do członków innych rodów, plemion i klanów, a następnie rozciągnięto je na cały naród. Tymi, którzy tego dokonali, byli prorocy. Ich sprzeciw wobec niesprawiedliwości czynionej sierocie, wdowie czy niewolnikowi opierał się na przekonaniu, że członkowie rodu, którzy utracili swojego ojca, męża czy opiekuna, nie mogą być wydawani na pastwę innych rodów. Nie może być tak, aby ci, którzy utracili swoje jedyne zabezpieczenie społeczne i stali się całkowicie bezbronni, stawali się łatwym łupem dla dobrze organizo-

⁵ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 115–116.

⁶ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło i K. Skorulski, Znak, Kraków 1993, s. 80.

wanych i silnych. Według Bergsona, odejście od moralności rodowej i zastąpienie jej moralnością narodową było pierwszym krokiem na drodze przechodzenia od moralności zamkniętej do moralności otwartej. „Sprawiedliwość, którą oni [prorocy – uzup. P. K.] głosili, odnosiła się przede wszystkim do Izraela; ich oburzenie wobec niesprawiedliwości było gniewem samego Jahwe, skierowanym przeciwko jego nieposłusznemu ludowi lub przeciwko nieprzyjaciołom tego narodu wybranego [...]. Prorocy w każdym razie nadali sprawiedliwości cechę stanowczego nakazu”⁷.

Wyniesienie sprawiedliwości na poziom zasady regulującej życie społeczne czyni z proroków twórców etyki społecznej. Prorocy żądali, aby prawo było przestrzegane i wskazywali na przykłady naruszania prawa przez możnych. Taka postawa pociągała za sobą to, że większość proroków była prześladowana. Okazywali się oni niewygodni dla władców – nie tylko wyciągali na światło dzienne przykłady niesprawiedliwości, ale także zapowiadali, że za te czyny władcy i cały naród zostaną ukarani przez Jahwe⁸. Element kary, niekiedy, zdawałoby się nieproporcjonalnie wysokiej w stosunku do popełnionego zła, odgrywa kluczową rolę w przepowiadaniu proroków. Groźba kary jest realna, jej wymiar zaś ostateczny. Sprzeciw wobec niesprawiedliwości oraz zapowiedź rychłej kary widać wyraźnie zarówno w księdze proroka Izajasza, jak i w księdze proroka Jeremiasza. Izajasz (765–701 p.n.e.) pochodził z arystokratycznego rodu w Judzie, gdzie też działał w drugiej połowie VIII wieku p.n.e. Był doradcą królewskim i przez kilkadziesiąt lat swojej działalności toczył spór z otoczeniem o rozumienie politycznych i społecznych kryzysów, których doświadczało królestwo. Charakterystyczne jest, że cała księga zaczyna się od ostrej krytyki społecznej. Zwracając się do Jerozolimy Izajasz mówi: „Jakżeż to miasto stało się nierządnicą? Syjon był pełen rozsądku, sprawiedliwość w nim mieszkała, a teraz – zabójcy! Twe srebro żużlem się stało, twoje wino z wodą zmieszane. Twój książęta zbuntowani, współnicy złodziei; wszyscy lubią podarki, gonią za wynagrodzeniem. Nie oddają sprawiedliwości sierocie, sprawa wdowy nie dociera do nich”. Po opisie nieprawości Izajasz zapowiada nadchodzącą karę. „Przeto [taka jest] wyrocznia Pana, Boga Zastępów, Wszechmocnego u Izraela: ‘Ach! Uraduję się kosztem moich wrogów, pomśczone się na mych nieprzyjaciołach. Zwrócę rękę moją na ciebie, wypalę do czysta twą rudę i usunę cały twój ołów’” (Iz 1, 21–25). Również prorok Jeremiasz, żyjący w Judzie około sto pięćdziesiąt lat później, w o wiele bardziej dramatycznych okolicznościach, z naciskiem domagał się respektowania zasad sprawiedliwości społecznej. Pisał między innymi: „Tak mówi Pan: Wypełniajcie prawo i sprawiedliwość, uwalniajcie uciśnionego z rąk ciemniecy, obcego zaś, sieroty i wdowy nie uciskajcie ani nie czyńcie im gwałtu: krwi niewinnej nie rozlewajcie na tym miejscu [...]. Biada temu, który fałszem buduje swój dom, pomi-

⁷ Tamże, s. 80–81.

⁸ Wspomniany już król Achab zmusił na przykład do ucieczki proroka Eliasza, gdy ten wytracił wszystkich proroków pogańskich działających wśród Izraelitów (por. 1 Krl 19, 1–14).

jając sprawiedliwość, a swoje wysokie komnaty – bezprawiem; który każe swemu współziomkowi pracować darmo i nie oddaje mu jego zarobku” (Jr 22, 3 i 13). Słuchacze Jeremiasza na własne oczy mogli się przekonać, że zapowiadana kara nadeszła i przerosła najbardziej przerażające wyobrażenia – Jerozolima została zdobyta przez Babilończyków, a naród uprowadzony w niewolę. W tym miejscu warto dodać, że oskarżanie władców i możnych o niesprawiedliwość społeczną miało swoje źródło również w pewnej ważnej potrzebie religijnej i społecznej. Była to potrzeba wyjaśnienia licznych katastrof politycznych i militarnych, które spadały na Izraelitów. W obliczu tych dramatycznych wydarzeń należało znaleźć odpowiedź na pytanie: dlaczego? Dlaczego my, jako naród wybrany, znosimy tak wielkie cierpienia i wydani jesteśmy na pastwę naszych potężnych sąsiadów, na dodatek pogan? Jak wyjaśnić pasmo narodowych upokorzeń? Prorocy przynosili jasną odpowiedź na te pytania. Jahwe dopuszcza na nas te straszne doświadczenia, gdyż sprzeniewierzyliśmy się jego przykazaniom, między innymi, gnębiliśmy najuboższych. To jest Jego kara, która ma nas skłonić do nawrócenia, także w wymiarze społecznym.

Prorok Amos jako krytyk stosunków społecznych

Prorokiem, który ze szczególną mocą sprzeciwiał się niesprawiedliwości społecznej, był Amos. W księdze noszącej jego imię kwestia etyki społecznej urasta do rangi centralnej. Amos zasługuje na naszą uwagę także dlatego, że jest najstarszym autorem spośród klasycznych proroków, a jego księga lub przynajmniej jej fragmenty są najstarszymi zachowanymi źródłami prorockimi.

Amos sam mówi o sobie, że „był jednym z pasterzy w Tekoa”. Słowo „pasterz” niekoniecznie musi wskazywać na ubogie pochodzenie Amosa. To samo słowo hebrajskie pojawia się także w 2 Krl (3, 4), gdzie mowa jest o królu Moabu, Meszy, który „był hodowcą trzód i dostarczał królowi izraelskiemu sto tysięcy owiec i wełnę ze stu tysięcy baranów”. „Pasterz” może zatem oznaczać bogatego właściciela stad cieszącego się niezależnością ekonomiczną. Tekoa to prawdopodobnie niewielka miejscowość w pobliżu Betlejem w królestwie Judy. Amos mówi, że jego widzenie dotyczy Izraela, ale nie wyjaśnia, czy chodzi o cały naród wybrany, czy też tylko o królestwo Izraela. Odpowiedź znajdujemy w dalszej części księgi, gdzie kilkakrotnie pojawiają się mowy przeciwko królestwu Judy – świadczy to, że proroctwo Amosa dotyczy całego narodu wybranego. Prorok działał w królestwie Izraela, ale w wyniku konfliktu z kapłanem Amazjaszem wrócił prawdopodobnie do Judy. Stosunkowo łatwo jest określić ramy chronologiczne działalności Amosa, gdyż przywołane zostają imiona dwóch królów: Ozjasza, króla Judy (787–736 p.n.e.), oraz Jeroboama II, króla Izraela (787–747 p.n.e.). Z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć, że Amos działał w latach 760–750 p.n.e., a zatem przez dziesięć lat, co jak na aktywność prorocką było czasem krótkim.

Okres działalności Amosa to czas prosperity obu państw żydowskich. Zarówno w polityce zewnętrznej, jak i wewnętrznej oba królestwa mogą poszczycić się wieloma sukcesami. Po trudnym okresie zależności od Aramejczyków, w VIII wieku p.n.e. przez krótki czas Izrael płaci trybut Asyrii, lecz kiedy ta popada w kryzys, królestwo odzyskuje suwerenność. Prosperita w polityce zewnętrznej rozciąga się na cały okres panowania Jeroboama II. Również w polityce wewnętrznej oba królestwa osiągają znaczne sukcesy. Między Izraelem i Judą panuje pokój, w obu państwach trwa szybki i stabilny rozwój gospodarczy. O rosnącym bogactwie ludzi świadczą słowa samego Amosa. W wersetach 3, 15 oraz 6, 4 mowa jest o domach z kości słoniowej i hebanu, które wznoszą dla siebie najbogatsi, a także o łożach z kości słoniowej i dywanach. Werset 4, 4 przedstawia również rozkwit życia religijnego, mówi się tam o pielgrzymkach do Betel i Gilgal oraz o składaniu ofiar z dziesięciny. Potwierdza to werset 5, 21 mówiący o organizowaniu z wielkim rozmachem świąt religijnych.

Te i inne opisy mogłyby sugerować, że sprawy szły w dobrym kierunku. Tak jednak nie było. Okazało się, że beneficjentami dokonujących się przemian gospodarczych byli tylko nieliczni, większość popadała w coraz głębszą nędzę. Mówiąc o strukturze społecznej w Palestynie w czasach biblijnych, powiedzieliśmy, że stosunki społeczne w połowie VIII wieku p.n.e. podobne były do stosunków wczesnokapitalistycznych w Europie i Stanach Zjednoczonych, z całą ich bezwzględnością i cynizmem. Proroctwo Amosa jest głębokim sprzeciwem wobec tego zjawiska. Amos odrzuca ludzką niesprawiedliwość w imię prawości Jahwe, zapowiada nieuniknioną karę dla tych, którzy gnębią najsłabszych. Podobnie jak w przypadku innych proroków, także u Amosa występuje coś więcej niż tylko krytyka społeczna, niemniej jednak etyczne wołanie o sprawiedliwość rozbrzmiewa u niego najgłośniej.

Struktura Księgi Amosa jest złożona, co potwierdza, że pierwotne przesłanie proroka było przez kolejne stulecia poddawane różnym pracom redaktorskim. Możemy jednak wyróżnić kilka części księgi. W wersetach od 1, 3 do 2, 16 znajdujemy osiem mów przeciwko narodom, ze szczególnie istotnymi z naszego punktu widzenia mowami przeciwko Judzie i Izraelowi, a więc przeciwko rodakom Amosa. W wersetach od 3, 1 do 6, 14 znajdujemy szereg formuł wypowiedzianych przez Amosa, z których pierwsza część zapowiada karę z ręki Jahwe, natomiast druga wskazuje, że ta kara jest już wymierzana. W wersetach od 7, 1 do 9, 4 znajdujemy pięć wizji Amosa, które pomimo wyraźnej fatalistycznej wymowy zawierają w sobie także pewną nadzieję na przyszłość. Zakończenie księgi to wersety od 9, 7 do 9, 15.

Zatrzymajmy się na wersetach od 2, 6 do 2, 16⁹. Ten fragment to mowa przeciwko Izraelowi, a z kontekstu wynika, że chodzi tu o królestwo Izraela. Amos na

⁹ Interpretację niniejszego fragmentu opieram między innymi na *The New Jerome Biblical Commentary* (red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy), Geoffrey Chapman, London 1991, s. 211–212.

początku mówi, że skala występków popełnianych przez Izrael przekroczyła już miarę i kara ze strony Jahwe jest pewna. Słowo „występek”, który w języku polskim oznacza przestępstwo mniejszej wagi, należałoby raczej zastąpić słowem „zbrodnia”, co lepiej oddawałoby ciężar popełnianego zła. Następnie Amos przechodzi do szczegółowego opisu tego zła.

W wersecie 6b czytamy: „Sprzedają za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za parę sandałów”. Interpretacja tego wersetu może być dwojaka: albo nieuczciwi sędziowie za parę sandałów, czyli za bardzo drobną łapówkę, sprzeniewierzają się zasadom sprawiedliwości i wydają wyroki niekorzystne dla biedaków, albo biedaka, który jest winien komuś parę sandałów, ci sami sędziowie sprzedają w niewolę. Sprzedaż dłużnika w niewolę była powszechną praktyką w starożytności – mówią o niej między innymi Kodeks Hammurabiego w artykułach 114–119 oraz wiele ksiąg biblijnych, na przykład 2 Księga Królewska, gdzie pewna uboga wdowa woła do proroka Elizeusza: „Twój sługa, a mój mąż umarł. A ty wiesz, że twój sługa bał się Pana. Lecz lichwiarz przyszedł, aby zabrać sobie dwoje moich dzieci na niewolników” (2 Krl 4, 1). Sprzedaż w niewolę za długi była zgodna z ówczesnym prawem, lecz, jak wskazuje Amos, była to praktyka nieludzka. Dalej, w wersecie 7a Amos mówi: „w proch ziemi wdeptują głowy biedaków i ubogich kierują na bezdroża”. O jakie bezdroża tu chodzi? I znów możliwe są dwie interpretacje: albo owe bezdroża oznaczają brak możliwości dostępu do sądów dla ludzi ubogich, albo też ludzie ubodzy traktowani są tak źle, że zmuszeni są kraść, w tym sensie wchodząc na bezdroża. W wersecie 7b czytamy: „ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny, aby znieważać święte imię moje”. Tu także możliwe są dwie interpretacje. Większość biblistów skłania się do przekonania, że chodzi tu o obcowanie płciowe z tą samą dziewczyną, być może ze służącą lub inną ubogą kobietą zatrudnioną w domu, która nie jest w stanie przeciwstawić się naciskom silniejszych ekonomicznie mężczyzn; mniejszość uważa natomiast, że chodzi tu o spotkania nie tyle o charakterze seksualnym, co o charakterze religijnym, u dziewczyny, która byłaby kapłanką jakiegoś pogańskiego boga. I wreszcie w wersecie 8 Amos mówi: „Na płaszczach zastawnych wylegują się przy każdym ołtarzu i wino wymuszone grzywną piją w domu swego Boga”. Jak pamiętamy, przyjmowanie płaszcza w zastaw jako forma zabezpieczenia wiarygodności było praktyką powszechną w Izraelu. Zgodnie z prawem właściciel płaszcza mógł jednak domagać się jego zwrotu o zmierzchu, aby spędzić noc okrywając się nim. Mówi o tym wyraźnie między innymi Księga Wyjścia: „Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winienesz mu go oddać przed zachodem słońca” (Wj 22, 25). Amos mówi, że wierzyciele nie tylko nie oddają biedakowi płaszcza na noc, ale sami się na nim wylegują, i to w dodatku przy ołtarzu. To nawiązanie do miejsca kultu nie jest jasne, być może Amos chciał zwrócić uwagę, że ta niesprawiedliwość dzieje się na oczach kapłanów, którzy w żaden sposób na nią nie reagują.

W dalszej części (wersety od 9 do 16) Amos powraca do przeszłości narodu wybranego, pokazując jak bardzo postępowanie Izraelitów względem ich bliźnich różni się od postępowania Jahwe względem narodu wybranego. Amos przywołuje

dwa wydarzenia świadczące o bezgranicznym miłosierdziu Jahwe wobec Izraela: wyprowadzenie z niewoli egipskiej oraz zwycięstwo nad Amorytami, które pozwoliło narodowi wybranemu posiadać ziemię. Amos przypomina, że Jahwe stanął wówczas po stronie ubogich i małych, i zgładził Amorytów, „którzy byli wysocy jak cedry i mocni jak dęby”. Jak bardzo kontrastuje z tym brak miłosierdzia i niesprawiedliwość szerzące się wśród ludu. Dalej, Amos wskazuje na proroków i nazi-rejczyków, których Jahwe powoływał spośród synów Izraela, lecz, niestety, zarówno jedni, jak i drudzy tracili swoje powołanie¹⁰. Pierwszym zakazywano prorokowania, drugich zaś namawiano do picia wina. Amos kończy tę mowę zapowiedzią kary, przed którą nikt nie umknie, a która nadejdzie z ręki Jahwe. Interesujące jest, że początek wersetu 13, który w Biblii Tysiąclecia tłumaczony jest: „oto Ja zmiażdżę was tak, jak miażdży wóz napęczniony snopami”, można tłumaczyć także jako: „zatopię was w ziemi”, co mogłoby świadczyć, że Amos nawiązuje do trzęsienia ziemi, do jakiego doszło w połowie VIII wieku p.n.e. w Palestynie, o czym wiemy z innych źródeł. Kara za niesprawiedliwość byłaby więc podobna do kataklizmu, który żywcem grzebie ludzi.

Sprzeciw w imię wartości moralnych

W VIII wieku p.n.e. w Palestynie po raz pierwszy wyrażono publiczny sprzeciw wobec niesprawiedliwości względem najsłabszych. Sprzeciw Amosa, a następnie Izajasza, Jeremiasza i innych proroków brzmiał z taką samą mocą w kolejnych epokach historycznych i dotarł do czasów współczesnych. Kiedy dziś nie zgadzamy się moralnie na to, aby cierpiało dziecko porzucone przez matkę, lub aby osoby niepełnosprawne pozbawione były elementarnych praw umożliwiających im integrację ze społeczeństwem, to stajemy się przez chwilę prorokami domagającymi się respektowania praw najsłabszych. Tradycja biblijna w o wiele większym stopniu niż filozofia grecka czy prawo rzymskie otwiera nas na doświadczenie krzywdy drugiego człowieka. Jesteśmy dłużnikami proroków. To oni kilka tysięcy lat temu odważyli się podnieść głos w obronie najuboższych i nazywać złem postępowanie wielu wpływowych członków społeczeństwa. Dziś nie zastanawiamy się nawet nad taką moralną oceną rzeczywistości, uznajemy ją za coś oczywistego.

Celem eseju było pokazanie konkretnego kontekstu historycznego, w którym pojawiła się koncepcja etyki społecznej. Nie było moim zamierzeniem pokazywanie, jak ta koncepcja rozwijała się w kolejnych okresach historycznych. To, że weszła ona na trwałe do dziedzictwa teorii i praktyki życia społecznego, nie wymaga udowadniania. Zdaję sobie jednak sprawę, że z naszego punktu widzenia

¹⁰ Nazirejczycy to dzieci oddawane na służbę Jahwe, wobec których należało przestrzegać szeregu dodatkowych norm, między innymi, nie można im było ścinać włosów ani dawać do picia wina (por. 1 Sam 1, 11).

wrażliwość moralna proroków pozostawiała wiele do życzenia. Sprzeciwiając się niesprawiedliwości społecznej wśród Izraelitów, okazywali się zazwyczaj bezwzględni wobec ludów pogańskich. Żarliwość w obronie monoteistycznej wiary popychała ich do okrutnego traktowania najmniejszych nawet odstępstw od judaizmu. To okrucieństwo jest jedną z głównych przyczyn, dlaczego dzisiaj tak trudno czyta się Stary Testament. Ale także stosunek proroków do norm społecznych w samym Izraelu może wzbudzać nasze wątpliwości. To prawda, że stawali po stronie ubogich, ale, na przykład, nie sprzeciwiali się pośredniej pozycji kobiety w społeczeństwie, a także nie występowali przeciwko instytucji niewolnictwa. Można powiedzieć, że prezentowana przez nich koncepcja etyki społecznej miała charakter ekskluzywistyczny i wybiórczy. Nie powinniśmy jednak oczekiwać od proroków, że będą podzielali nasze standardy moralne. Ich zasługą nie jest to, że zaprezentowali ostateczny ideał życia społecznego, ale to, że jako pierwsi wskazywali, że do takiego ideału trzeba dążyć. Prorocy wskazali drogę, którą my doszliśmy o wiele dalej od nich.

Prorocy zapoczątkowali wołanie o troskę o ubogich i uciśnionych. W odróżnieniu od mitycznego Prometeusza, prorocy nie bronili biednych przed zazdrością i zawiścią bogów, ale przed niesprawiedliwością ze strony swoich bogatych rodaków. Co więcej, powoływali się w swojej działalności na Boga, twierdząc, że Bóg nie znosi niesprawiedliwości i dokona sprawiedliwego sądu nad oprawcami. Interesujące jest to, że prorocy występowali niezależnie od oficjalnych struktur religijnych ówczesnego Izraela, można powiedzieć, że byli outsiderami, z reguły wchodzili w ostre konflikty z klasą kapłanów, nie wspominając o konfliktach z ówczesną władzą. Niemniej jednak prorocy nie byli ani rewolucjonistami ani reformatorami społecznymi, byli przede wszystkim ludźmi religijnymi, którzy niesprawiedliwość społeczną rozumieli teologicznie, żądali nawrócenia, powrotu do wiary w Jahwe, zakładając, że stanie się to wystarczającym krokiem ku naprawie życia społecznego. Dzięki działalności proroków możliwa stała się ocena życia społecznego z punktu widzenia wartości moralnych. W czasach proroków po raz pierwszy z tak dużą ostrością wyrażony został pogląd, że niesprawiedliwość społeczna jest złem moralnym, zaś sprawiedliwość społeczna jest dobrem. Etyka społeczna podkreśla, że życie społeczne musi kierować się wartościami i że nie można czynić niesprawiedliwości nawet wówczas, gdy posiada się siłę, aby ją czynić. Do uzasadnienia rządów w społeczeństwie nie wystarczy racja posiadanej władzy, potrzebna jest także racja moralna.

Etyka społeczna wypracowana przez proroków nie dotarła do nas w takiej postaci, jaką przyjęła w czasach biblijnych. To prawda, że wołanie o sprawiedliwość, które po raz pierwszy zabrzmiało w Izraelu, jest powtarzane także dzisiaj, ale nie jest to wołanie tym samym głosem. Podobnie jak prorocy domagamy się troski o najuboższych, lecz w przeciwieństwie do nich nie zawsze nadajemy temu żądaniu charakter religijny. W wielu wypadkach powinność wspierania najsłabszych utraciła dziś swoją religijną sankcję, wiara zaś w sprawiedliwość Bożą nie jest już jedyną racją społecznej wrażliwości. Można domagać się poszanowania

godności i praw ludzi słabych, nie będąc człowiekiem wierzącym – postawa, która dla proroków byłaby nie do pomyślenia. Tymczasem dziś obok względów religijnych potrafimy przytoczyć wiele innych względów, które uzasadniają potrzebę etycznej oceny życia społecznego. W filozofii wciąż żywa jest koncepcja umowy społecznej. Rawls w *Teorii sprawiedliwości* przedstawił dwie zasady etyczne, na których powinno opierać się życie społeczne¹¹. Z jednej strony jest to zasada wolności, która eliminuje z życia społecznego wszelkie projekty utilitarystyczne oparte na domyślnym założeniu, że szczęście powszechne może być pomnażane kosztem jednostki, natomiast z drugiej jest to zasada respektowania praw najslabszych, zabraniająca przeprowadzania takich reform społecznych, które w rezultacie osłabiłyby te prawa. Rawls uważa, że gdyby ludzie znaleźli się w sytuacji pierwotnej, to znaczy takiej, w której dopiero mieliby zdecydować o kształcie przyszłego życia społecznego, a także gdyby znajdowali się za zasłoną niewiedzy, to znaczy, nie mieliby żadnej świadomości odnośnie do własnych predyspozycji przesądzających o ich miejscu w przyszłym społeczeństwie, to uzgodniliby właśnie dwie powyższe zasady, umówiliby się, że to one muszą stać się fundamentem życia społecznego. Etyczny charakter tych zasad jest oczywisty, a przecież żadna z nich nie odwołuje się do norm religijnych. Koncepcje umowy społecznej domagają się sprawiedliwości nie na tej podstawie, że umawiające się strony są wierzące, ale na tej, że są rozumne. Z podobnym procesem odchodzenia od religijnego sankcjonowania etyki społecznej spotykamy się w prawie. Koncepcja praw człowieka, ukształtowana w ciągu ostatnich dwustu lat, jest uważana za fundament stosunków między państwami, a także stosunków między państwem a jego obywatelami¹². Etyczny charakter tej koncepcji jest oczywisty. Mówi ona, że człowiekowi przysługuje katalog przyrodzonych i niezbywalnych praw, których źródłem nie jest wola ustawodawcy, ale godność człowieka. Kiedy konwencje międzynarodowe, a następnie konstytucje poszczególnych państw przytaczają te prawa, to nie przyznają ich ludziom tak jak przyznaje się im na przykład prawa podatkowe, a jedynie deklarują istnienie pewnego obiektywnego porządku etycznego, który obowiązuje niezależnie od tego, czy zostanie uznany przez akt normatywny czy też nie. W skład tego porządku wchodzi prawa osobiste, polityczne, ale także ekonomiczne i socjalne. To właśnie w imię tych praw możemy domagać się respektowania zasady sprawiedliwości w życiu społecznym, i co więcej, możemy to czynić skutecznie. Niewątpliwie, prorocy mieliby dużą trudność, aby zrozumieć, że sprawiedliwość, której tak żarliwie się domagali, może być dziś wywodzona nie z prawości Boga, ale z godności człowieka. Dla nich godność ludzka nie była wartością samą w sobie, ale pochodną wyboru, jakiego dokonał Bóg, uznając przedstawicieli ludu żydowskiego za naród wybrany. Na wybranych służyła część godności samego Boga, ale jednocześnie, o czym należy pamiętać, wszyscy ci,

¹¹ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza część pierwsza, s. 12–264.

¹² Por. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, rozdział II.

którzy nie zostali wybrani, byli w przekonaniu proroków tej godności pozbawieni. Współczesna koncepcja praw człowieka nikogo nie wyklucza, zaś godność ludzką uważa za wartość samą w sobie. Przyczyny, dlaczego w toku historii odchodzono od religijnego uzasadnienia zasady sprawiedliwości są wielorakie, lecz najważniejszą z nich wydaje się ta, że przyjmując sankcję religijną godzimy się na pewien ekskluzywizm, to znaczy wyłączamy z dyskursu społecznego tych, którzy nie należą do naszej wspólnoty wiary, a w najlepszym razie traktujemy ich w sposób protekcyjny. Podsumowując ten punkt można powiedzieć, że podobnie jak prorocy sprzeciwiamy się niesprawiedliwości, lecz czynimy to z innych pobudek.

Mówiąc o tym, że etyka społeczna nie opiera się dziś wyłącznie na kryterium religijnym, nie chcę powiedzieć, że wiara przestała być dla współczesnych ludzi źródłem zatroskania o sprawiedliwość. Tak nie jest. Podobnie jak w czasach proroków, także dziś są ludzie, zapewne bardzo liczni, którzy sprzeciwiają się niesprawiedliwości z pobudek religijnych. Ludzie ci stają po stronie najsłabszych nie dlatego, że przyjmują określoną koncepcję umowy społecznej czy praw człowieka, ale dlatego, że wierzą, iż takie jest wymaganie Boga. Ten rodzaj motywacji był i pozostanie znaczący – i w tym sensie dziedzictwo proroków nigdy nie zostanie zagubione. Różnica między biblijną a współczesną motywacją religijną polega jednak na tym, że w czasach prorockich była to jedyna motywacja, dziś natomiast jest jedną z wielu. Poza tym, i co ważniejsze, prorocy domagali się, aby ta religijna motywacja została uznana także przez władze państwowe – zwracając się do królów i urzędników zwracali się przecież do swoich współwyznawców. Oczekiwali, że państwo zapewni przestrzeganie sprawiedliwości ze względu na wierność nakazom Jahwe. Dziś zgadzamy się co do tego, że motywacje jednostkowe mogą mieć charakter religijny, lecz wykluczamy, że taki charakter mogą mieć motywacje państwa. Państwo, w którym żyją obywatele o różnych światopoglądach, nie może kierować się w swoich działaniach normami religijnymi, właściwymi tylko dla jednego z tych światopoglądów. Gdy norma religijna staje się normą prawną i uzyskuje sankcję państwową, stajemy wobec zagrożenia fundamentalizmem. Ten typ argumentacji byłby jednak całkowicie niezrozumiały dla proroków. Odwołanie do tego, co państwowe, od tego, co religijne, nie mieściłoby się w ich głowach – uważali przecież, że źródłem niesprawiedliwości było odejście od przykazań Bożych, a zatem powrót do nich stanowił jedyną szansę uzdrowienia życia społecznego. Oskarżanie proroków o fundamentalizm byłoby jednak czymś absurdalnym. Sankcja religijna była dla nich jedyną znaną sankcją, jaką mogli przywołać w imię etyki społecznej.

Różnimy się też od proroków w zakresie rozumienia skutków wyływających z niesprawiedliwego traktowania najsłabszych. Prorocy byli w tym punkcie bezkompromisowi i zapowiadali, że w przypadku braku nawrócenia nad Izraelem zapłonie gniew Jahwe. Interesujące jest to, że ten gniew miał pochłoniąć wszystkich, zarówno przywódców jak i lud. Odpowiedzialność za niesprawiedliwość społeczną miała charakter zbiorowy. Dziś trudno zgodzić się z takim punktem widzenia. Regulatorem zachowań w ramach etyki społecznej nie jest już lęk przed

karą Bożą. Odpowiedzialność za akty niesprawiedliwości względem najłabszych przypisywana jest podmiotom indywidualnym, nie zbiorowym. Wydaje się też, że w odróżnieniu od proroków nie wierzymy dziś, że powszechne nawrócenie zaowocowałoby eliminacją niesprawiedliwości. Biorąc w nawias to, co powiedzieliśmy o motywacjach religijnych w działalności państwa, zauważmy, że nawet gdybyśmy wszyscy stali się nieskalani jak aniołowie, to i tak w życiu społecznym pozostałoby wiele niesprawiedliwości. Znaczna jego część nie wypływa bowiem ze zła moralnego popełnianego przez jednostkę, ale ze zła wpisanego w struktury społeczne. Zło strukturalne, nazywane także w teologii grzechem strukturalnym, to niesprawiedliwość, która wynika wprost z zasad rozdziału dóbr i ciężarów w społeczeństwie, nie zaś z działalności konkretnych osób. Te działania są wtórne wobec istniejących uprzednio mechanizmów i często po prostu nie mogą być inne. W tym sensie nawet najbardziej sprawiedliwa jednostka może być zmuszona do czynienia niesprawiedliwości. Tego prorocy nie wiedzieli. Zakładali, być może naiwnie, że osobiste nawrócenie może stać się gwarancją przestrzegania etyki społecznej. Widać tu wyraźnie, jak bardzo różnili się od reformatorów społecznych i jak trudno byłoby im zrozumieć naszą determinację w ciągłym udoskonalaniu struktur społecznych. Nowelizacja prawa, opracowywanie rocznych czy wieloletnich programów i prognoz społecznych, przygotowywanie kwestionariuszy, prowadzenie wywiadów środowiskowych czy powoływanie nowych urzędów byłoby dla nich zupełnie niezrozumiałe.

The Original Sources of Social Ethics. Prophets and Their Crying for Justice

Summary

In the article the author discusses the question of the development of social ethics in the period of the Old Testament. In those times the consideration for the poorest – widows, orphans, and strangers – became, for the first time, a subject of moral debate, in which a decisive role played prophets. It was they who threw the idea that whatever politicians and social elites do in the public sphere should be assessed from the moral point of view, and that political power itself is not sufficient for effective management of social affairs – additionally, rulers must also justify their actions morally. Running the risk of being persecuted, prophets defended the poor and demanded that their rights be respected. This social commitment was particularly clear in the prophet's Amos preaching. The author of the article does not limit himself to historical analyses, but also asks the question about the measure in which the prophets' crying for justice has reached our times. Contemporary objections to social injustice are similar in many points to the prophetic teaching. But there are also many dissimilarities between the two. The main difference between ours and biblical approaches to social ethics is that for prophets ethical sources were purely religious, whereas for us they may be also philosophical or legal.