

SPRAWIEDLIWOŚĆ GOTOWA NA MIŁOSIERNIE (Rdz 18,16-33)?

Ks. Janusz Lemański

Autor Rdz 18,16-33 podejmuje refleksję nad nowym dylematem teologicznym, który zrodził się pod wpływem doświadczenia, jakie było udziałem narodu wybranego po roku 587 przed Chr. To problem nowej koncepcji w pojmowaniu sprawiedliwości Bożej i jej stopniowe ukierunkowanie na równie nowe ujęcie Bożego miłosierdzia. W poniższym artykule podjęta zostanie próba przeanalizowania tego procesu tak, jak wyłania się on z tekstu Rdz 18,16-33. Najpierw przedstawiony zostanie *status quaestionis* dotyczący datacji perykopy (1), następnie jej kompozycja (2) i analiza egzegetyczna (3), z której zostaną wyciągnięte wnioski teologiczne (4).

1. CZAS POWSTANIA RDZ 18,16-33

Większość starszych komentarzy¹ widziało tu część dokumentu jahwistycznego, choć idąc śladem J. Wellhausena podkreślała także obecność późniejszych elementów redakcyjnych zwłaszcza w ww. 17-21. Współcześnie uwy-

¹ Por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1901; 1977⁹, s. 201-202; E. A. Speiser, *Genesis* (AB 1), New York 1962, 133.135; G. Von Rad, *Genesi*, Brescia 1978² oryg. niemiecki Göttingen 1967 i nowszy G. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas 1994, s. 44.

datnia się jednak powygnaniowy charakter całej perykopy, zakładając jej wpisanie w istniejącą już tradycję o zniszczeniu Sodomy². Ogólnie dominuje dzisiaj przekonanie o deuteronomistycznym charakterze teologii obecnej w rozważanym tu tekście oraz o licznych trendach mądrościowych zwłaszcza problemie sprawiedliwości Boga i języku bliskim tej literaturze jak i późnym Psalmom o charakterze sapiencjalnym np., zwroty: „strzec drogi Jahwe” (w. 19) czy „czynić prawo i sprawiedliwość” (w. 19). Z braku jednak w pełni przekonujących argumentów nie ma zgody co do precyzyjnej datacji całej perykopy³.

2. KOMPOZYCJA LITERACKA PERYKOPY

Wielu egzegetów dostrzega chiastyczny charakter struktury w Rdz 18-19⁴. Wenham nazywa tę konstrukcję strukturą polistrofikalną, tzn. taką, która składa się z dwóch części stanowiących dla siebie lustrzane odbicie i uwypuklających centralną scenę z Rdz 19,12-13. Krytyczną analizę tej propozycji przedstawia jednak w dość przekonujący sposób H. Seebass⁵.

Perykopa Rdz 18,17-32 stanowi sama w sobie zwartą jednostkę tematyczną. Pytanie Abrahama (w. 23-32) zakłada bowiem słowa Jahwe z w. 17-21. Werset 22 dzieli perykopę na dwie części wprowadzając scenę sam na sam pomiędzy Jahwe i patriarchą, w której można wyodrębnić dodatkowo zawarte w niej dwie części dialogu: pierwsze zasadnicze pytanie ze strony Abrahama i odpowiedź Boga (w. 23-26) oraz dalsze rozwinięcie tego motywu pozbawione już jednak nowych argumentów teologicznych (w. 27-32).

² C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36* (BK I.1), Neukirchen – Vluyn 1989², s. 357.

³ Tak J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Stuttgart 1980, s. 149.

⁴ Tak Westermann, s. 346-347; Wenham, s. 41-42.

⁵ *Genesis II.1: Vätergeschichte I* (11,27-22,24), Neukirchen 1997, s. 118-120.

Obecność w. 33 zakłada potrzebę włączenia do naszej perykopy także w. 16, który stanowi redakcyjne przejście od sceny opisującej wizytę trzech gości w Mamre (18,1-15) do nowej sekcji tematycznej. Tak więc ogólna struktura badanej perykopy przedstawia się w następujący sposób:

- w. 16 wprowadzenie do całej perykopy;
- ww. 17-19 wewnętrzna refleksja Boga;
- ww. 20-21 objawienie zamysłu Bożego Abrahamowi;
- w. 22 wprowadzenie do dialogu Abrahama z Bogiem;
- ww. 23-26 pierwsze pytanie i odpowiedź Boga;
- ww. 27-32 dalsza seria pytań rozwijająca pytanie główne;
- w. 33 zakończenie.

Podjęta w artykule analiza egzegetyczna zostanie oparta na powyższej strukturze. Podkreśla ona bowiem dwa zasadnicze problemy, które kładą się u postaw rozważanego tu dylematu teologicznego. Z jednej strony podaje powód, dla którego Abraham staje się partnerem dialogu z Bogiem (ww. 17-21), a z drugiej podkreśla odpowiedź na nowy problem teologiczny: jak można pogodzić sprawiedliwość Boga z jego miłosierdziem?

3. DYNAMIKA NARRACJI I EGZEGEZA

W celu odczytania przesłania teologicznego zawartego w Rdz 18, 16-33 należy wyjaśnić trudniejsze wyrażenia oraz prześledzić tok narracji.

Ramy opowiadania (ww. 16.33)

Gościnność Abrahama uwydatniona w poprzedniej perykopie znajduje teraz swoje dopełnienie. Patriarcha odprowadza swoich gości kawałek drogi na południowy-wschód drogą w kierunku Sodomy (w. 16). Odwiedzający Abrahama przybysze słyszeli o grzechach tego miasta (w. 20) i chcą się o tym osobiście przekonać (w. 21). Podejmują decyzję o wizycie (w. 22a), zaś patriarcha za chwilę wróci do He-

bronu (w. 33). Trudno precyzyjnie identyfikować miejsce w pobliżu Hebronu, z którego można widzieć Sodomę, choć niektórzy utożsamiają to miejsce ze wzgórzem Beni Na'im⁶. Obaj rozmówcy ostatecznie rozstaną się w w. 33. Jahwe odejdzie nie wiadomo dokąd, a Abraham wróci do siebie, to formalne zakończenie tej sceny.

Wewnętrzna refleksja Boga (ww. 17-19)

Refleksję tę porównać można z tą z opisu potopu (por. Rdz 6,5-13). W wypadku jednak Abrahama nie jest zagrożone życie patriarchy lecz obcego miasta. Z jednej strony poprzednie opowiadanie (Rdz 18,1-15) i ww. 18-19 opisują łaskę Boga wobec Abrahama, z drugiej Bóg podejmuje decyzję o ukaraniu Sodomy. Jak się wydaje decyzja została już podjęta, ale Bóg chce jeszcze iść i zweryfikować to, co doszło do jego wiadomości, a wszystko to prowadzić ma do wypowiedzenia właściwego wyroku (por. ww. 20-21)⁷. W tym względzie zatem niekoniecznie musi chodzić tu o sprzeczność pomiędzy w. 17 i w. 21. Wielu egzegetów jednak twierdzi, że ww. 17-19 stanowią późniejszy dodatek⁸. Pominięcie ich uderza jednak w zrozumienie głównego motywu całej perykopy: zaufania jakim Bóg darzy Abrahama i jego podstawy. Tu właśnie wyrażona jest wzajemna relacja pomiędzy Abrahamem i jego Bogiem: Bóg może zaufać Abrahamowi, a Abraham Bogu, co tłumaczy styl dialogu, który nastąpi w następnych wierszach. Abraham jawi się tu nie tylko jako antenat, w którym swój fundament znajduje obietnica liczego potomstwa i błogosławieństwa, ale także jako pierwszy prorok, któremu ujawniona jest wiedza o Bożych planach. Trudno jednak przeoczyć fakt, że język i idee

⁶ Tak V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids 1995, s. 17.

⁷ Westermann, s. 347; H. Ch. Brichto, *The Names of God*, New York-Oxford 1998, s. 238.

⁸ Por. argumentację Gunkel, s. 202.

obecne w tych wierszach są późne. W. 18 mówi o „narodach ziemi” (gôyê hâ’āreš) zaś w wersjach z Rdz 12,3; 28,14, uważanych za starsze, mowa jest o „rodzinach ziemi” (mišppeḥôt hāadāmāh), Abraham ma stać się w tej wersji już nie tylko wielkim (por. Rdz 12,2), ale i potężnym narodem (por. Lb 14,12; Pwt 9,14; 26,5). Ponadto w. 19 warunkuje obietnicę, która pierwotnie była bezwarunkowa (por. Rdz 12,2-3), co może zdradzać wtórną refleksję nad tą tradycją⁹. Ww. 18-19 podają motywację, dlaczego Abraham powinien znać wolę Bożą? Jeżeli w nim mają otrzymywać błogosławieństwo wszystkie narody ziemi, to powinien on znać także zamiary Jahwe wobec nich. W. 19 tłumaczony jest często: „dlatego wybrał go, aby...” Pierwsze słowa sugerują, że wybór Abrahama ma cel pedagogiczny¹⁰. Takie cele ma także posługa prorocka (por. Am 5,7.24; Iz 5,7) i samo Prawo (Wj 12,25-27; Pwt 6,1-3.6-7). Abraham zatem ma być ojcem nie tylko ludzi wierzących (Rdz 15,6), ale także sprawiedliwych i prawych. Rola Abrahama więc ustawiona jest tu w relacji do współczesnego autorowi Izraela. Ma on stworzyć wspólnotę „bojącą się Boga”.

Nie po raz pierwszy Bóg mówi o swej obietnicy potomstwa, ale nigdy dotąd nie czynił tego w formie monologu. Warto zwrócić uwagę, że motyw błogosławieństwa w tym wypadku oznacza posiadanie kogoś, kto się wstawia za czymś losem (por. Iz 53,12). Tradycja Abrahama stała się już na tyle upowszechniona, że autor zna nie tylko jej pierwotną treść, ale także wtórne rozwinięcie, zwłaszcza z Rdz 17,7. Ta godność Abrahama, aby mieć udział w Bożym planie, ma swoje głębokie uzasadnienie w intymnej relacji, jaka łączy Jahwe z patriarchą. Bóg sam jakby zaprasza go do wzięcia udziału w tym planie. Termin *yd* – „znać” pojawia się tu jedyny raz w historii Ojców w zna-

⁹ A.F. Campbell, M.A. O’Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts. Introductions. Annotations*, Minneapolis 1993, s. 102 nota 32.

¹⁰ Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 1934; 2000², s. 447.

czeniu „wybrać” i określa nie tylko zawarcie przymierza w technicznym sensie¹¹, ale także intymność wzajemnej relacji (Wj 33,5.17; Pwt 9,24; 34,10; 2 Sm 7,20; Am 3,2; Oz 13,5; Jr 1,5; 12,3). Jednakże również natura przymierza zawartego z Abrahamem jest inna niż synaickiego. Ma ono charakter obietnicy jak w przypadku Noego (Rdz 9,8-17), Dawida (2 Sm 7,8-16; 23,4; Ps 89) czy Pinchasa (Lb 25,10-13), choć tu nosi już pewne cechy warunkowości (w. 19b). Patriarcha – przyjaciel Boga (por. Iz 41,8) jest „znany” Bogu w szczególny sposób, jego powołanie ma charakter uniwersalny, to część powszechnego planu Bożego¹². Wpisuje się weń każdy, kto nie tylko podda się obrzezaniu (Rdz 17,11), ale także jest zdolny czynić prawo i sprawiedliwość krocząc „drogą Jahwe”. Ten ostatni zwrot stanie się ulubionym terminem na określenie pobożności zwłaszcza w późniejszym czasie (por. Ps 119).

Objawienie zamiaru Bożego Abrahamowi (ww. 20-21)

O ile w. 17 ukazywał zamiar ukarania jakiegoś grzesznego miasta za jego grzechy i chęć poinformowania o tym Abrahama, o tyle ww. 20-21 wydają się wskazywać jeszcze na niepewność w tym względzie, a miasta o które chodzi to Sodom i Gomora. Stąd niektórzy egzegeci wskazują na w. 23b jako bardziej odpowiednie podjęcie tematu z w. 17. Pomimo tego, że czasem wskazuje się na ich wtórny charakter, to jednak wykreślenie tego fragmentu opowiadania czyni dalszy bieg historii jeszcze bardziej skomplikowanym. Blisko treści rozważanych tu wierszy stoi informacja z Rdz 13,13: „mieszkańcy Sodomy byli źli, gdyż dopuszczali się ciężkich przewinień wobec Pana” (tłum. BT). Razem z tym stwierdzeniem nasze wprowadzenie byłoby pełniejsze. Być

¹¹ H.B. Huffmon, *The Treaty Background of Hebrew Yâda'*, BASOR 181/1966, s. 31-37.

¹² B.W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis 1999, s. 115.

może więc ww. 20-21 rzeczywiście zostały dopisane do starszego opowiadania o przybyciu posłów do Sodomy i stąd pojawiające się napięcie z w. 17. Tym bardziej, że nie mamy tu już mowy wewnętrznej Boga lecz objawienie w prorockim stylu (por. w. 20: „Jahwe powiedział”). Jahwe, który widział już ukrywany śmiech Sary (Rdz 18,12-13.15) teraz słyszy skargę jaka wznosi się do Niego na Sodomę. Chodzi tym razem o misję weryfikacyjną (por. *yârad* Rdz 11,5; Wj 3,8; Lb 11,17; 2 Sm 22,10 = Ps 18,10; Iz 63,19; 64,2; Mi 1,3). Motyw ten wydaje się podkreślać, że w swoim działaniu Jahwe nie kieruje się bezdusznym formalizmem, ale szuka głębszej sprawiedliwości. Z jednej strony bowiem zna sprawę (w. 20), a z drugiej chce ją jeszcze sprawdzić (w. 21). Ten motyw ma charakter antropomorficzny. Choć ST stosunkowo rzadko mówi o wszechwiedzy Boga, tu może chodzić o aspekt pedagogiczny względem Abrahama, aby wykazać tak jemu, jak innym ludziom absolutny wymiar Boskiej sprawiedliwości. Istnieje ponadto subtelna różnica pomiędzy *ze āqā^h* – „wołanie o pomoc, skarga” (w. 20) a *še āqā^h* – „krzyk” (w. 21). Sens podstawowy pierwszego to wołanie o charakterze jurydycznym, krzyk z powodu złego traktowania: wdów i sierot (Wj 22,22-33), uciskanego sługi (Pwt 14,25; Hi 34,28), zabitego Abla (Rdz 4,10) czy Izraela w Egipcie (Wj 2,23; 3,7.9). Ale to także krzyk rozpaczony po karze, która dotknęła Egipt (Wj 11,6; 12,30). Nie chodzi więc jeszcze o ostateczny wyrok lecz otwarcie procesu, aby dojść do pełnej prawdy. Jakby autor chciał podkreślić, że tego, co ma nastąpić Bóg nie jest winien. Przeciwnie gotów jest cofnąć się maksymalnie wstecz wobec swej pierwotnej decyzji dając szansę na jej oddalenie, ale nie znajdzie ku temu żadnych podstaw.

Wprowadzenie do dialogu Abrahama z Bogiem (w. 22)

Kiedy dwaj towarzysze Boga (aniołowie) ruszają w stronę Sodomy, Jahwe pozostaje jeszcze z Abrahamem, to znak dla patriarchy, że ma coś jeszcze na sercu. BHS

zaznacza tu obecność antycznej wskazówki rabinistycznej określonej jako *correctio scribarum*¹³. Pierwotnie tekst mógł brzmieć następująco: „Jahwe stał przed Abrahamem”. Antropomorfizm był jednak zbyt mocny i nastąpiła korekta na „Abraham stał przed Jahwe”, bowiem „stać przed” oznacza zwykle „służyć komuś” (por. 1 Krl 17,1; 18,15; 2 Krl 3,14; 5,16). Wspomniane korekty pisarzy dotyczyły zasadniczo wypowiedzi uznanych za idolatryczne lub bluźniercze. Miały więc na celu ominięcie przekleństwa łączonego z imieniem Boga (por. 1 Sm 3,13), zmieniały wymowę tekstu (por. Lb 11,15; Jr 2,11; Ez 8,17) lub porządek w układzie zdania (Rdz 18,22). Starożytne tłumaczenia (LXX; Targum; Wulgata; Peszitta) nie pozwalają jednak wyciągnąć żadnych wniosków na temat oryginalnego brzmienia Rdz 18,22. Również najstarsze Midrasze milczą o ewentualnym *tiqqūn* w tym miejscu, jak sugeruje to *GenRabbah* 49,7. W związku z tym Hamilton¹⁴ wątpi w prawdziwość tej tradycji wskazując na Wj 17,6, gdzie podobny sens zdania pozostawiony jest bez żadnej korekty. Ponadto, jak wykazuje ten sam autor, Rdz 19,27 potwierdza oryginalność obecnej lektury w. 22. To Abraham zatem stoi przed Bogiem w pozycji sługi.

Dialog Abrahama z Bogiem (ww. 23-32)

Potrójna sekwencja dialogu nie jest nowością w ST. Tu jednak następuje jej podwojenie, co wydaje się podkreślać ciężar gatunkowy problemu, który jest w nim poruszony¹⁵. Zasadnicze jest pierwsze pytanie (ww. 23-26).

¹³ Tradycja masorecka zna 11 takich korekt nazywanych po hebrajsku *tiqqūn* sōPürim utożsamianych z działalnością Ezdrasza lub ludźmi tzw. Wielkiej Synagogi. Por. też E.J. Revell, *Scribal emendations*, ABD V, s. 1011-1012.

¹⁴ Dz. cyt., s. 24.

¹⁵ E. Ben Zvi, *The Dialogue Between Abraham and YHWH in Gen 18,23-32. A Historico-Critical Analysis*, JSOT 53/1992, s. 27-46.

Tu wyeksponowane są wszystkie podstawowe problemy teologiczne, na które trzeba znaleźć odpowiedzi. Pozostałe pytania (ww. 27-28.29.30.31.33) są już tylko rozwinięciem tej podstawowej kwestii. Ojciec wiary ma w tym dialogu odwagę reprezentować wiarę, którą usiłuje zrozumieć, co w zasadniczy sposób różni ten tekst od Rdz 22. Warto zwrócić uwagę, że dotychczas kontakt pomiędzy Jahwe i Abrahamem zachowywał pewien dystans (mowa: Rdz 12,1-3; 15,1-6; 22,1-2; sen: Rdz 15,12-16), który znika niemal zupełnie w rozdz. 18, a w rozważanych wierszach wręcz Abraham wydaje się wchodzić na teren zarezerwowany samemu Bogu, próbując negocjować w kwestii sądu Bożego. W całej scenie sposób rozmowy jednak nie przekracza dobrego tonu i pokory, wyraża zaufanie w moc Bożej sprawiedliwości. Sodomą, jak się wydaje, nie jest tu problemem samym w sobie, choć miasto nie jest całkowicie poza zasięgiem sfery przymierza ze względu na obecność w nim Lota i jego rodziny. Jej los stanowi ilustrację dla znacznie głębszego problemu teologicznego, który zostaje wyeksponowany w pierwszym i najdłuższym zarazem pytaniu Abrahama. Jego rola wydaje się wyrażać chęć doprowadzenia do tego, aby wymóc na Bogu wyższy standard sprawiedliwości¹⁶. Nie chodzi tu jednak o wstawienictwo czy modlitwę¹⁷. Abraham to nie pobożny Izraelita, który modli się za bezbożny lud Sodomy. Troska patriarchy dotyczy tylko i wyłącznie pobożnych i sprawiedliwych. Los grzeszników bowiem jest już przesądzony (por. Ps 1). Ten temat znajduje swoje odzwierciedlenie w całej serii tekstów zwłaszcza bliskich teologii szkoły deuteronomistycznej i powygnaniowych (Ez 14,12-20; Jr 18,7-10; Jon 3-4; So 2). Pytanie, które się nasuwa, ma jednak daleko szersze odniesienie: czy to grzeszne miasto może ocaleć dzięki obecności w nim garstki sprawiedliwych?

¹⁶ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony. Dispute. Advocacy*, Minneapolis 1997, s. 235-237.274.

¹⁷ Krytykę tej koncepcji por. Westermann, s. 354-355.

Pierwsze pytanie i odpowiedź Boga (ww. 23-26)

Pierwsze, najdłuższe i zarazem najważniejsze teologicznie pytanie postawione przez Abrahama. To pierwszy raz, gdy człowiek ma inicjatywę w rozmowie z Bogiem. Dotychczas te rozmowy dotyczyły osobistych problemów patriarchy. Pytanie z w. 23 stawia problem w następujący sposób: czy w Sodomie są jeszcze jacyś sprawiedliwi i czy Bóg zamierza wytracić ich razem z grzesznikami. Na to pytanie autor ustami Abrahama odpowie: nie! (w. 25). Sędziowie w Izraelu mieli ferować wyroki w taki sposób, aby ocalić niewinnego, a ukarać złoczyncę (por. Pwt 25,1; Wj 23,6-7; Prz 17,15). Jeśli Bóg oczekuje od ludzi by działali w ten właśnie sposób na podstawie ustalonego przez siebie Prawa (Ps 45,8) to należy założyć, że sam chce postępować również w ten sam sposób (Rdz 20,4; 1 Krl 8,32; Koh 3,17). Jeśliby nie odróżniał złych od dobrych byłby to policzek dla całej moralności i pobożności w Izraelu. Doświadczenie wiary jest jednak inne (por. Ps 146,8-9). Patriarcha jawi się w obliczu tego doświadczenia jako rzecznik obrony, który odwołuje się do przekonania o sprawiedliwości Boga. W jego wypowiedzi dają się wyróżnić dwie myśli: pierwsza, iż Bóg nie może traktować na równi złych i dobrych; druga, że pewna liczba sprawiedliwych może ocalić miejsce, o którym mowa (w. 24). Warto zwrócić uwagę, że Abraham nie mówi tu o ocaleniu grzeszników lecz miejsca lub miasta. Jednostka nie może wyłączyć się ze wspólnoty, choć nie jest także całkowicie wolna od swej odpowiedzialności osobistej (Rdz 20,9; Joz 7,24 i zwł. Pwt 21,1-9). W. 23 ma więc wymiar tak indywidualny jak i kolektywny. Chodzi bowiem o całe grzeszne miasto, jak i wpływ jednostek na losy wspólnoty. Indywidualizm tego typu pojawia się dopiero w VII wieku (Pwt 24,16; 2 Krl 14,6; Iz 18,1nn).

Nie jest jasne dlaczego patriarcha zaczyna swą dyskusję od pięćdziesięciu. Odpowiedź może znajduje się u Am 5,3. Jeżeli duże miasto liczyło tysiąc mieszkańców a małe stu, to pięćdziesiąt stanowi połowę jego dorosłych mieszkańców.

Może tu chodzi również o jedną rodzinę, co wskazywałoby, że patriarcha ciągle występuje w roli ojca rodziny. Abraham nie nadużywa cierpliwości Boga, odsłania raczej cały jej potencjał, który nie ignoruje przebaczenia i gotów jest posunąć się do tego, aby nawet mała liczba była ważna w oczach Boga i miała siłę oddziaływania zdolną przeważać nad grzechem całej rzeszy niesprawiedliwych. Innymi słowy, Jahwe w swej sprawiedliwości chce bardziej przebaczyć niż ukarać, musi mieć jednak ku temu przekonujące podstawy. To dlatego inicjatywa wychodzi od patriarchy, choć chęć podzielenia się swymi planami ze strony Boga pozwala sądzić, że Jahwe sam chce tej interwencji Abrahama, aby uwydatnić dynamiczny i absolutny zarazem wymiar Bożej sprawiedliwości. Zwraca uwagę, charakterystyczny dla całego dialogu, wielki takt z jakim Abraham odnosi się do Boga. Nie ma w pytaniu patriarchy prośby o zmianę oceny grzesznego miasta, jest natomiast prośba o miłosierdzie ze względu na obecność w nim sprawiedliwych. Ta skłonność Boga do miłosierdzia opiera się na fakcie, że jest On sprawiedliwy. Uwydatnia to wyraźnie w. 25, gdzie pojawia się ten kolejny ważny dla klimatu dialogu element teologiczny. Przyimek „jak” (*k^e*) przed – *šaddîq* – „sprawiedliwy” i przed *rāšā* – „grzesznik” wskazuje na identyczność tych dwóch komponentów zdania¹⁸. Termin *mwt* – „zabić” (*hifil*) oznacza sentencję o charakterze jurydycznym (Kpł 20,4; Lb 35,19-21). Zatem patriarcha odnosi się tu do Bożego wyroku i jego skutków, które z założenia powinny być sprawiedliwe i nie mogą oznaczać jednakowego traktowania sprawiedliwego i grzesznika.

Stwierdzenie obecne w tym miejscu dialogu wyraża nie tyle wyzwanie rzucone Bożej sprawiedliwości, ile stanowi element zaufania wobec niej¹⁹. Pytanie czy Sędzia

¹⁸ P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew I*, Roma 1993, s. 644 § 174i: „in other words, the two terms one declared identical in some regard”

¹⁹ J. Crenshaw, *Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel*, ZAW 82/1970, s. 385; C.S. Rodd, *Shall not the Judge of*

świata może wydać niesprawiedliwy wyrok nie jest kwestionowaniem absolutnej sprawiedliwości Boga lecz pytaniem retorycznym, które pozwoli udowodnić, że każdy sprawiedliwy ma szansę uratować się z grzesznego miasta. Taka troska o los sprawiedliwych jest obecna w wielu tekstach powygnaniowych (por. Ez 14,12-20; Jon 3-4). Pytanie z w. 25b może funkcjonować także poza obecnym kontekstem a w. 25a brzmi podobnie jak Rdz 20,4.

Zasadę sądu Bożego wyraża Ez 18,30: „będę każdego sądził według jego drogi”. Temat sądu Bożego nad grzesznikami i sprawiedliwymi pojawia się jeszcze na wielu innych miejscach w ST (np., 1 Krl 8,32; Ml 3,14-15; Koh 3,17; 8,9nn), zaś motyw Jahwe-Sędziego jest charakterystyczny przede wszystkim dla Psalmów (Ps 82,8; 94,2; 96,13; 98,9; por. też 1 Krn 16,33). Warto jednak zauważyć, że rzeczownik „sędzia” związany jest z czasownikiem šāpaṭ, który znaczy nie tylko „sądzić”, ale i „panować”²⁰. Oznacza więc nie tylko działanie, ale i trwały status: „Bóg jest tym, który czyni Prawo”. Tytuł „sędzia” bliski jest zatem tytułu „król” (Ps 97,2; Iz 33,22). To sprawia, że Bóg może być określany jako šopēṭ šedek (Jr 11,20; Ps 9,5) lub šopēṭ šaddîk (Ps 7,12), który zasiada na swym tronie (Ps 9,5). Podnóżkiem każdego królewskiego tronu powinny zaś być prawo i sprawiedliwość.

Łatwo jest pojmować Boga jako Sędziego całego świata w wymiarze ogólnym, trudniej, gdy przychodzi rozstrzygać konkretne fakty, kiedy idzie o los krajów, ludów, miast, gdzie żyją zarówno źli jak i dobrzy²¹. Abraham zdaje się walczyć więc o nowe zrozumienie Bożej sprawiedliwości, która ma wymiar nie tylko wspólnotowy, ale i indywi-

All the Earth Do What is Just? (Gen 18,25), ExpTim, 83/1971-72, s. 137-139; S.E. Balentine, Preyers for Justice in the Old Testament: Theodicy and Theology, CBQ 51/1989, s. 597-616.

²⁰ L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament II*, Leiden-New York-Köln 1995, s. 1499.

²¹ R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II: Thematische Entfaltung*, Neukirchen 2001, s. 185.

dualny. „Czynić sprawiedliwość” oznacza tu wzajemną relację i wzajemne wpływy pomiędzy jednostką i kolektywem. Refleksja nad tą wzajemną korelacją nabiera tu dopiero swej dynamiki. O ile Jeremiasz (31,29-30) i Ezechiel (14,12-23; 18,2-4) stwierdzą, że każde pokolenie staje wobec konsekwencji swych własnych czynów, o tyle autor Hi 22,28-30 (zwł. w. 30; por Jr 5,1; Iz 53) wyraża pogląd, że sprawiedliwa jednostka może uratować całą wspólnotę.

Jahwe akceptuje logikę zaproponowaną przez Abrahama (w. 26). Kluczowe słowo (w. 24,26) to *nš*²², które literalnie znaczy „podnieść”, „podnieść czyjaś twarz” i występuje często jako synonim przebaczenia (Wj 32,32; 34,7; Lb 14,18.19; Joz 24,19; Iz 2,9)²². Jednak przebaczenie nie wiąże się tu z nawróceniem, jak ma to miejsce w Jr 18,7.10 czy Jon 3-4, ale z obecnością w mieście pięćdziesięciu sprawiedliwych. Jest to więc otwarcie nowej możliwości ocalenia opartej na przebaczeniu przez działanie sprawiedliwego. Warunkowe „jeśli” (w. 26) wskazuje, że pewna liczba sprawiedliwych jest w stanie przeważać szalę Bożej sprawiedliwości w kierunku miłosierdzia. Jak wielka musi to być liczba? Na to pytanie odpowiedzą następane wiersze.

Dalsza seria pytań i granice miłosierdzia (ww. 27-32)

Chodzi tu o rozwinięcie pierwszego i zarazem podstawowego pytania. Nie ma tu więc żadnych nowych argumentów ani problemów teologicznych. Rytm jest niemal naznaczony monotonią, przez którą przewija się coraz dramatyczniej nasuwająca się odpowiedź – nie, nie, nie...-oznaczająca brak wymaganej minimalnej liczby sprawiedliwych wystarczających do uratowania grzesznego miasta. W drugim pytaniu (ww. 27-28) Abraham wydaje się niemal poniżać, aby uzyskać zmniejszenie wymaganej licz-

²² D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew V*, Sheffield 2001, s. 758-770 zwł. 766.

by o pięć (por. Hi 30,19; 42,6; Syr 10,9; 17,32). Kwestia postawiona jest nieco sofistycznie: „czy z braku pięciu chcesz zniszczyć całe miasto?” Jahwe chce ukarać Sodomę nie z braku pięciu sprawiedliwych lecz z powodu grzechów większości jej mieszkańców. Odpowiedź jednak jest pozytywna, Jahwe jest gotów przebaczyć nawet jeśli liczba sprawiedliwych będzie mniejsza o pięciu. Kolejne pytanie zmniejsza tę liczbę do czterdziestu (w. 29). Wydaje się, że zostało osiągnięte tym samym pewne maksimum możliwości. Abraham postawi jednak kolejną potrójną serię pytań (ww. 30.31.32) zmniejszając tym razem liczby o dziesięć osób. Zwrot grzecznościowy „mój Panie” pojawia się w wielu innych wypadkach, gdzie chodzi o uzyskanie jakiejś łaski od Boga (Rdz 31,35; 44,18) lub od człowieka (1 Sm 25,24-28). I tym razem odpowiedź na poszczególne pytania jest pozytywna. Jednak patriarcha zatrzymuje się na liczbie dziesięć (w. 32). Autor wydaje się sugerować tym samym, że Bóg i Abraham osiągnęli swoje maksymalne możliwości. Schodząc dalej mogą pojawić się nowe problemy. Takie, które rozwiąże dopiero teologia Duterio-Izajasza (por. Iz 53,5.10). Dlaczego liczba dziesięć jest ostatnią? Może dlatego, że chodzi o najmniejszą liczbę zdolną utworzyć samodzielną grupę o charakterze militarnym (Am 5,3) lub jurydycznym (Rt 4,2). Dla późniejszej teologii rabinistycznej dziesięć to najmniejsza liczba (*minjân*) potrzebna do celebracji liturgii synagogalnej. Jest to zarazem pierwsza okrągła liczba, poniżej są już tylko jednostki. Jednak perspektywa teologiczna obecnego tekstu nie osiągnęła jeszcze zasady obecnej w wypowiedziach z Jr 5,1 i Ez 22,30, gdzie jeden sprawiedliwy jest w stanie ocalić Jerozolimę. Tu złe struktury wydają się tak zepsute, że garstka sprawiedliwych nie jest w stanie ich ocalić, muszą być zniszczone, aby dać nową szansę innym. Nie przypadkowo termin określający karę dla grzesznego miasta to *šāḥat* – „zniszczyć”, ten sam, który pojawia się w opowiadaniu o potopie.

4. SPRAWIEDLIWOŚĆ SZUKAJĄCA MIŁOSIĘRZDZIA

Z przeprowadzonej powyżej analizy można wyciągnąć kilka zasadniczych wniosków teologicznych na temat relacji sprawiedliwość Boża – miłosierdzie:

1. Jak zauważa G. von Rad²³, nie ma tu tylko jednego precyzyjnego tematu, jak w systematycznym traktacie teologicznym, lecz poruszany w tekście nowy problem otwiera liczne pola dyskusyjne i nakłada na siebie coraz to nowe dylematy teologiczne, które trzeba rozwiązać. Zrodził się on pod wpływem katastrofy narodowej w 587 roku, kiedy to cały naród znalazł się w niewoli ponosząc konsekwencje błędnej polityki i sprzeniewierzenia się wobec Jahwe.

2. Teologia podejmuje w tym momencie historycznym problem relacji jednostka-wspólnota, wychodząc od faktu współistnienia złych i dobrych oraz ich wzajemnych wpływów na ogół, którego są częścią, zaznaczając nowy trend w myśli teologicznej, w którym, jak określi to R.P. Knierim²⁴, ideę *zbiorowej kary* zastąpi idea *zbiorowego przebaczenia* z powodu sprawiedliwej „reszty”.

3. Obraz sądu Bożego, który stoi w tle opowiadania bliższy jest myśli teologicznej szkoły deuteronomistycznej, natomiast stopniowa indywidualizacja wiary zastępująca jej kolektywne pojęcie i rozpatrywanie losu jednostki w relacji do wspólnoty to myśl teologiczna epoki powygnaniowej²⁵.

4. Problem poruszany w perykopie ma dwa wymiary: a) czy sprawiedliwi muszą ginąć z grzesznikami? b) czy wierna reszta (sprawiedliwi) może zapobiec karze Bożej i uratować grzeszną większość? W tle opowiadania wyraźnie przebija się troska o los sprawiedliwego w obliczu powszechnej kary. Jeśli zginie jednakowo jak grzesznik,

²³ Dz. cyt., s. 283.

²⁴ *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases*, Grand Rapids-Cambridge 1995, s. 438.

²⁵ O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I*, Göttingen 1993, 126.128-138.

to trudno będzie nadać sens odróżnianiu sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Autor Hi 9,22 nie wydaje się jeszcze znajdować w tym względzie pocieszającej odpowiedzi (por. Hi 12,4; 21,17nn; Jr 5,1). Ezechiel (Ez 14,12-20) widzi jedynie szansę na ratunek jednostki dając przykład Noego, Daniela i Hioba, jednak takich pozytywnych bohaterów nie potrafi dostrzec we współczesnym sobie pokoleniu (por. Ez 22,30). Choć więc jednostki mają swoją szansę uratowania się od kolektywnej kary, to nie mają mocy sprawczej, aby swoją świętością wpłynąć na uratowanie pozostałych członków swego otoczenia. Autor Rdz 18,17-32 idzie dalej w tej refleksji, wydaje się pytać o granice wpływu zła działającego wobec sprawiedliwego.

5. Wstawiennictwo Abrahama uwydatnia z kolei następny problem: czy ocalająca moc sprawiedliwego nie powinna mieć wpływu równego przynajmniej destruktywnej mocy grzesznika? Czy tak jak grzesznicy ściągają swoimi czynami konsekwencje na całą wspólnotę, również sprawiedliwi nie powinni mieć przynajmniej równej im mocy ściągania na całą wspólnotę dobra? I wreszcie czy jeden sprawiedliwy swoim wstawiennictwem jest w stanie odwrócić od bezbożnego ludu grożące mu unicestwienie? Ta problematyka, jak zauważa Soggin²⁶, była dyskutowana bezpośrednio po wygnaniu, co uwydatnia kwestia poruszona przez proroka Aggeusza (Ag 2,12-13). Rozważana tu perykopa (zwl. Rdz 18,23-32) otwiera zupełnie nową perspektywę w stosunku do tego zagadnienia. Jeśli źli mają moc wciągnąć w skutki swoich grzechów całe miasto, to garstka sprawiedliwych (minimum dziesięć osób) może odwrócić skutki grzechu i uratować je. Sprawiedliwość Boga przejawia się więc tu nie tylko w tym, że daje On szansę na odnalezienie sprawiedliwych, aby nie dotknęła ich niezасłużona kara, ale także w gotowości zawieszenia swej sprawiedliwości w imię miłosierdzia ze względu na małą nawet grupę sprawiedliwych.

²⁶ J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, s. 278.

Myśl teologiczna Rdz 18, 16-33 plasuje się zatem pomiędzy dwiema tendencjami teologicznymi. Jedną, którą reprezentuje tekst Ez 14,12-23 bliski ideowo tej dyskusji, który wyrokuje, że tylko sam sprawiedliwy może się uratować, i drugą widoczną już w wypowiedziach z Jr 5,1 i Ez 22,30 o jednym sprawiedliwym, który byłby w stanie uratować całe miasto (Jerozolimę), gdyby można go było znaleźć. Ta ostatnia koncepcja swoje apogeum uzyska czwartej Pieśni służi Jahwe (Iz 52,13-53,12), która mówi już o jednym sprawiedliwym, składającym ofiarę ekspiacyjną za wielu. Misternie zbudowana narracja w Rdz 18, 16-33 ukazuje Boga sprawiedliwego, który szuka dziesięciu „sprawiedliwych” ludzi, aby całemu miastu okazać miłosierdzie, czyli ocalić je przed wiszącą nad nim katastrofą, wywołaną przez grzech.

Summary

Contemporary biblical studies find it difficult to determine the date of Gen 18,16-33. Although most of the scholars agree that the final editor of the text must have been under a strong influence of the deuteronomistic as well as sapiential language and ideas. The aim of this article is to point out a new concept of God's justice developed in the story of Abraham's discourse with God. Using the method of egzegetical analysis the author shows how the theological understanding of justice in this text develops towards the idea of charity where a small group of righteous men (10 in number) is enabled to save a majority of sinners. This new theological meaning of God's justice may be comprised somewhere between Ez 14,12-23 and Jr 5,1; Ez 22,30, finally finds its summit in Is 53.

Ks. Janusz Lemański
ul. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego 25
75-950 Koszalin

JANUSZ LEMAŃSKI, ur.1966, studia na Biblicum 1993-1997 zakończone licencjatem, w 1999 doktorat na podstawie pracy: *Le tradizioni sull'arca e il contesto storico-teologico del trasferi-*

mento dell'arca a Gerusalemme (2 Sam 6). Najważniejsze publikacje: Izajasz wieszczem Chrystusa ZN KUL 44/2001, s. 27-45; Refleksja historyczno-egzegetyczna nad tekstem 2 Sm 5,6-8, Collectanea Theologica 3/2001; Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4-9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji, Collectanea Theologica 4/2001; Izrael jako krzew winny oraz winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu, w: W. Chrostowski (red). Duch i Oblubienica mówią: przyjdź, Warszawa 2001, Pięcioksiąg dzisiaj, Kielce 2002.