

OBYWATELE DWÓCH PAŃSTW

W *Państwie Bożym* św. Augustyn wspaniale wyłożył, a nawet uwypuklił różnice pomiędzy państwem Bożym „pielgrzymującym pośród bezbożnych” i „państwem ziemskim, żądnym panowania nad ludami już uległymi, owładniętym żądzą hegemonii”. W tamtych czasach wydawało się, że cesarstwo jest już pozyskane dla chrześcijaństwa, zwłaszcza po zwycięstwie nad arianizmem za czasów Teodezji. Czyż państwo jako takie nie uznawało panowania Chrystusa? Wystarczało, by każdy obywatel przestrzegał Jego praw, wyrывая się uludzie świata, zgodnie z tym, co napisał św. Paweł w Flp 3, 20: „nasza ojczyzna (*politeuma*) jest w niebie”; chociaż ten sam Paweł prosił: „każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga...” (Rz 13, 1-7) i przyznawał tej rządzącej władzy „noszenie miecza” i „nakładanie podatków” (13, 4 i 6). Podobnie pisał Piotr: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi jako mającemu władzę, czy to namiestnikom jako przez niego posłanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią” (1 P 2, 13nn).

Państwo ziemskie w historii

Państwo ziemskie jest składnikiem życia na ziemi. Chrystus stał się jego ofiarą, a św. Paweł poznał także jego słabości i sam z kolei stał się jego ofiarą, bo władza jest w rękach możnych tego świata, którzy również mają swoje słabości. Nie wszyscy są świętymi Ludwikami, sprawującymi sprawiedliwe sądy pod dębem w Vincennes: zresztą i on miał swoje ograniczenia, które ujawnił w sposobie traktowania Żydów w swoim królestwie.

Powołani do „panowania” nad otaczającymi ich stworzeniami (Rdz 1, 26), wszyscy ludzie otrzymali od Stwórcy jakąś władzę

* Henri Cazelles, PSS, jest doktorem teologii, licencjatem w dziedzinie bibliistyki, doktorem prawa, absolwentem *Ecole libre des sciences politiques*, doktorem *honoris causa* uniwersytetu w Bonn, członkiem Towarzystwa Egipciologicznego, byłym sekretarzem Papieskiej Komisji Biblijnej oraz członkiem Królewskiej Akademii Belgijskiej.

(mali — niewielką, wielcy — wielką). Każdy człowiek dysponuje od początku nie tylko siłą własnych mięśni, lecz także narzędziami i zwierzętami domowymi. Zostając głową rodziny, mężczyzna bierze ją w opiekę i z pomocą żony ma nią kierować. Rodzina taka staje się rodziną patriarchalną, a następnie klanem i plemieniem o rosnących odpowiedzialnościach i możliwościach. Gdy wioska przekształci się w miasto, jak miasta sumeryjskie w Dolnej Mezopotamii III tysiąclecia przed Chrystusem, można już jego mieszkańców uznać za obywateli, chociaż określenie to nie pasuje do tych społeczności złożonych ze szlachejnych *awilum*, pokornych *muszkenum* i niewolników, gdzie wszyscy są poddani władcy i jego sługom: skrybom, duchowieństwu, wojskowemu. Życie społeczne przybiera tam różne postaci w zależności od stosunków między rodami, okolicznymi rolnikami, sąsiadami, których często trzeba zwalczać i przed którymi należy chronić się za murem.

Organizacja wojskowa, administracyjna i finansowa, którą możemy nazwać państwem, staje się wówczas czymś niezbędnym. Chociaż władca zwołuje czasem radę, może się też bez niej obejść, co przeczy idei „pierwotnej demokracji”, którą słusznie krytykowano. Mieszkańca nie definiuje się jako obywatela, lecz jako członka rodu: król, czyli „boży namiestnik”, jest w państwie rodzajem patriarchy stojącego ponad wodzami klanów.

Autorytet władcy jest potrzebny zwłaszcza do regulowania wewnętrznych i zewnętrznych napięć, a jego władza znacznie się powiększa. Do wypełniania rozkazów ma on żołnierzy, a do rachunków, edyktów i korespondencji — skrybów. Urbanizacja zaczyna się w Mezopotamii około roku 5100 przed Chrystusem, nieco później w Kanaanie, bo pod koniec IV tysiąclecia. To właśnie państwa kananejskie i ich książęta zagrażają delcie Nilu około 1750 roku przed Chrystusem (teksty klątw), tak że w XIV wieku (*List z El Amarna*) odwiedzają je posłańcy faraona. Pośród tych państw obozują plemiona mające w przyszłości utworzyć Izrael (jak Abimelek, w Rdz 21, 12nn; 25, 1nn).

Królestwo sakralne i jego słabości

Właśnie na modelu kananejskim (Rdz 8, 5-20) kształtuje się królestwo Saula, Dawida i Salomona. Król, będący obrońcą swojego ludu w imię boga narodowego i dynastycznego, dysponuje osobami i dobrami swoich poddanych. Chcąc sprawować trudną funkcję polegającą na zapewnieniu ludowi sprawiedliwości i dostatku, król dysponuje władzą, której charakter sakralny pozwala

mu nadużywać poddanych, oddających się mu jak „Państwu-Opatrzności” Podobnie jak w Babilonie zdemaskowano „grzech Sargona” przeciwko miastu, tak też autorzy Biblii demaskują błędy Saula, słabości Dawida i odstępstwa Salomona. Egipską opowieść o przygodach Faraona i generała Sisenesa (opublikowaną przez Posenera) można uznać za dyskretną satyrę. Niezależnie od przysług, jakie ten typ królestwa oddaje obywatelom, wydaje się mieć on zasadniczą wadę, wypływającą z ludzkiej słabości tych, którzy sprawują władzę. Rządzą bowiem oni za pośrednictwem administracji i dworu, którego interesy nie zawsze są interesami władcy i który nie posiada (ponadto) jego charyzmy. Zasada dynastyczności zapewnia ciągłość państwa ponad osobą króla: z tego powodu on sam zależny jest od rodziny, z której czerpie zresztą współpracowników (por. 2 Sm 8, 18; 1 Krl 4, 15). Z całą brutalnością Joab przypomina Dawidowi, że powinien poświęcić uczucia rodzinne na rzecz wymagań swojej funkcji (2 Sm 19, 6-9). Cała opowieść o sukcesji Dawida w 2 Sm 13-20 i w 1 Krl 1-2, pozornie tak mało religijna, nabiera teologicznej wymowy w czasach królestwa sakralnego, kiedy to dobrobyt królestwa zależy od czci oddawanej przez nie Bogu narodowemu i dynastycznemu. Opowieść ta ukazuje rzeczywistą słabość króla, niezdolnego zapewnić ludowi wybawienie; jeśli nawet kobieta z Tekoa stawia się przed królem, nią samą manipulują interesy dworu. Chociaż królewska protekcja dotyczy nie tylko samych obywateli, lecz także ich dóbr i kupiectwa, to jednak czerpiąc korzyści z sukcesów polityki królewskiej, cierpią oni również z powodu jej porażek. Jest to system zbiorowej zapłaty.

O zasadach panujących w tym systemie świadczą początki monarchii. Zgodnie z pierwotnym *Dekalogiem* (Wj 20, 5; Pwt 5, 9) Bóg karze winy ojców na dzieciach, wnukach i prawnukach. Tak więc wina Dawida, popełniona podczas spisu ludności, ściąga nieszczęście na cały kraj (2 Sm 24). Król jest *de facto* tym, który przez swe namaszczenie przekazuje ludowi moc Bożego życia (1 Sm 10, 1; 11, 6nn; 16, 13). Błogosławi i wstawia się (1 Krl 8, 20-40), ponieważ lud oczekuje od niego i od jego kapłańskich funkcji nie tylko sprawiedliwości i bezstronności, ale także dostatku i pokoju. Wyjaśnia to prolog kodeksu Hammurabiego i hymny napisane z okazji objęcia władzy przez faraona: „Serce się weseli, kraj cały; nadeszły dobre czasy... Wy wszyscy, sprawiedliwi, przyjdźcie! Prawo pokonało niesprawiedliwość, zli upadli na twarze, chciwi popadli w opuszczenie. Wody nie wysychają, Nil jest wezbrany, dni są długie... Życie upływa w śmiechu i świetle” (Meneptah, ok. 1200 roku przed Chrystusem). „Ci, którzy uciekli,

powracają do domów. Ci, którzy byli głodni, są nasyceni, ci, którzy byli spragnieni, są upojeni... ci, którzy byli nadzy, odziani są w cenki len... ci, którzy byli w więzieniu, są wyzwoleni, ci, którzy byli w łańcuchach, są radosni, gwałtownicy stali się łagodni. Wezbrane Nile wyszły ze swych jaskiń, aby orzeźwić serca pokornych” (Ramzes IV, ok. 1160 roku). W ten to sposób stela Sehetepibra (ok. 1700 roku) przyznaje faraonowi Amenemhetowi III boskie atrybuty: obywatel oczekuje od mocy kosmicznych zarówno obfitości, jak i sprawiedliwości. Także świątynia boga dynastycznego jest złączona z pałacem, w którym rezyduje król i jego administracja, jak w Tel Halaf (Kapara, XII wiek), w Dur Sharrukin (Sargon II, VII wiek) i w Jerozolimie, gdzie pałac i świątynia Salomona przylegają do siebie. Jednym z największych przewinień obywatela jest „błuźnić Bogu i królowi” (1 Krl 21, 10).

Religijny obywatel a kontestacja królestwa sakralnego

Zarówno obywatel Jerozolimy, jak i wszystkie plemiona Izraela, winne są okazać religijne posłuszeństwo królowi, będącemu „pomazańcem pańskim”, osobą sakralną, na którą nie wolno podnieść ręki (1 Sm 26, 9-16). Izraelita, chcąc ofiarować modlitwy czy poświęcić ofiary, wstępuje na wyżyny, jak w Gibeon, gdzie może spotkać króla (1 Krl 3), bo to król buduje świątynię, organizuje kult, mianuje i odwołuje kapłanów, niezależnie od tego, czy jest nim Salomon, Jeroboam, Achaz czy też Jozjasz, który przeprowadził reformę deuteronomiczną, znosząc wyżyny (2 Krl 23).

Wśród obfitości bogów kraju Kanaan, gdzie osiedliły się plemiona Izraelskie, Izraelita oddaje cześć Baalowi, „Panu” miejsca nadającym mu jego płodność, jak w Sychem, Betel, Peor, Hazor, Gad, Hermon, Perasim, Tamar, Ekron... Lecz kiedy źle się dzieje, Izraelita stawia sobie pytanie o prawowitość króla przemawiającego w imieniu Boga (jak Dawid w 2 Sm 23, 1nn): chodzi nie o prawowitość czysto prawną, lecz o prawowitość religijną. „Czy słuchając tego króla, słucham mojego Boga”, Boga lokalnego czy Boga osobistego? Jeśli odpowiedź jest negatywna, podnosi się bunt, jak Szeba przeciwko Dawidowi i Jeroboam przeciwko Roboamowi. Wtedy po zabójstwach i wyrokach następują w Izraelu po sobie dynastie, jak jest w przypadku Jehu, który występuje przeciwko dynastii Achaba: miesza się w to polityka międzynarodowa, gdy Pekachasz, Pekach i Ozeasz rozdarci są pomiędzy Asyrią a Egiptem (Oz 9, 3; 11, 11). W czasach Ezechiasza, w Judzie, wysoki urzędnik Szebna musi ustąpić miejsca Eliakimowi (Iz 22,

15-22). Podczas oblężenia Jerozolimy przez Sennacheryba (701 rok przed Chrystusem) jest on zaledwie skrybą. Eliakim straci swój urząd (Iz 22, 24nn), chociaż te zmiany polityczne nie uratują Izraela. Podobnie będzie się działo w ostatnich dniach królestwa Judy: Jeremiasz jest za Sedecjaszem, podczas gdy Ezechiel jest za wygnańcem, Jojakinem, chociaż obaj czczą narodowego Boga, Jahwe.

Wraz z Ezechielem pojawia się rozróżnienie na księcia politycznego i na kapłana religijnego, rozróżnienie na *sacrum* i *profanum*, co po wygnaniu zostało też uwzględnione w ostatecznym wydaniu Pięcioksięgu (por. Lb 27, 15-22). Faryzeusze przypomnieli później Machabeuszom to rozróżnienie, lekceważone przez Jana Hirkana I, gdy przyjął on tytuł króla pod koniec II wieku przed Chrystusem.

Od śmierci Salomona zarysowuje się problem boskiej prawomocności władzy politycznej. Pierwszy redaktor historii świętej, którego nazywa się Jahwistą (a którego dzieło sięga prawdopodobnie poza Pięcioksiąg), stara się oświecić sumienia. Po śmierci Salomona, gdy dziesięć z dwunastu plemion odrzuciło dynastię Dawida i gdy Beniamin stał się przedmiotem sporu pomiędzy Północą a Południem, człowiek wierzący zachowuje tradycje przodków, kultywowane przez dwanaście plemion, lecz czyni to zależnie od kwestii wiary.

Zarówno dla Królestwa Północnego, jak też dla Judy, Jahwe jest Bogiem narodowym, a więc dynastycznym, przyzywanym od czasów Enosza (Rdz 4, 26), syna Seta. Według Jahwisty, Bóg ten obiecał Abrahamowi i jego potomstwu błogosławieństwo dla wszystkich narodów (Wj 12, 3), zanim się ukazał Mojżeszowi na Bożej Górze (Wj 3, 4. 8) i dał mu swoje przykazania na Synaju (Wj 34, 14-22. 25). Rzeczą znamioną jest to, że dziedzicem boskich obietnic, uczynionych Abrahamowi, nie jest syn pierworodny: Set, który zastąpił Abla, wybrany w miejsce Kaina, jak Izaak w miejsce Ismaela, Jakub/Izrael w miejsce Ezawa i Juda w miejsce trzech starszych od siebie z dwunastu plemion Izraela (Rdz 49, 10); Salomon jest zaledwie dziesiątym synem Dawida, czwartym z urodzonych w Jerozolimie, lecz przeważa nad najstarszym Amnonem i trzecim Absalomem. Mimo błędów Dawida i bardzo przemyślanej „mądrości” (*hokmah*) politycznej Salomona (por. Rdz 3, 1; Wj 1, 10; 1 Krl 3, 28) można być posłusznym w sumieniu słowu Dawida i jego następców, jak Słowu Jahwe, Boga Jakuba (2 Sm 23, 1-5). Jego Świątynia, Jego Mieszkanie jest w Jeruzalem, a nie w prestiżowym Egipcie czy Babilonie, nie w Betel Jeroboama Efraimity czy w Tirsie Baszy z rodu Issachara.

Lecz dla Izraelity z dziesięciu plemion północnych problem wiary w Jahwe przedstawiał się zupełnie inaczej. Dynastiai Judy została odrzucona, dynastie Efraima i Issachara okazały się słabe w porównaniu z Szeszonkiem z Egiptu czy Chezionem z Damaszku; spotkał je krwawy koniec. Podobnie stało się z Zimrim i domem Achaba. Pod wpływem fenickim Izraelici tłumnie porzucali Jahwe, by „zginać kolano przed Baalem” (1 Krl 19, 18). Z pewnością istnieli prorocy Jahwe, tacy jak: Eliasz czy Elizeusz, lecz byli też prorocy Baala (1 Krl 18, 22). Chcąc otrzymać zbawienne Słowo od Jahwe, który przyprowadził Izrael z pustyni na podbój Ziemi Obiecanej, należało się odwołać do tradycji Mojżesza, który zmarł przed przekroczeniem Jordanu, do jego Prawa, które przekazywało kilku kapłanów z plemienia Lewiego, którego przedstawicielami są potomkowie Jonatana w pokoleniu Dana (Sdz 18, 30).

Jeden z tych kapłanów z rodu Lewiego wydobył tradycje przedmonarchiczne, z których wiele zachował już Jahwista, chociaż inaczej je naświetlił. Teologia Przymierza zacznie teraz przeważać nad Teologią Błogosławieństwa, bo dzieło Elohisty nie jest historią Izraela, lecz traktatem Przymierza pomiędzy Jahwe a Jego ludem, z bardzo rozbudowanym wprowadzeniem historycznym. Jahwe ukazuje się tam jako Władca, który wyprowadził Izrael nie z Egiptu, lecz z Ur Chaldejczyków (Rdz 15, 7). Zawarł On Przymierze z Abrahamem, prorokiem (Rdz 18; 20, 7), który będzie się wstawiać nie tylko za swoim potomstwem, lecz również za lokalnymi władcami, takimi jak Abimelek. Dobrodziejstwa panowania Boga — *Elohim* są tak wielkie, że dochodzi aż do Przymierza pomiędzy Bogiem a przedstawicielami dwunastu pokoleń w oparciu o słowa odczytane przez Mojżesza. Lud angażuje się więc w wypełnianie umów (Wj 20, 22 — 23, 19, czyli Kodeks Przymierza), co potwierdzają przekleństwa i błogosławieństwa (Pwt 27, 33). To Juda powinien powrócić do swego ludu, a nie plemiona Północy do Judy (Pwt 33, 7). Lewi zachowuje Słowo, a Efraim jest „poświęcony (*nezir*)” pomiędzy swymi braćmi (33, 9-16).

Mojżesz jest wielkim prorokiem, który pozwala przodkom uczestniczyć w Duchu, nie wykluczając innych powołań (Lb 11, 16 — 17, 26). Jest on pośrednikiem Przymierza, któremu imię *Jahwe* objawione zostało na Horebie (Wj 20, 18-21); to na niego spada „brzemie” ludu Bożego; w ten sposób obywatelstwo Izraelity będzie się definiować nie poprzez kult, lecz przez „bojaźń Bożą” i wierność przykazaniom Dekalogu: poszanowanie praw Boga i bliźniego (poglądy te są bardzo bliskie poglądom proroka Ozeasza, około roku 750—725). Tymczasem według Elohisty (VIII

wiek przed Chrystusem) lud czyni pokutę na Horebie (Wj 33, 6). Mojżesz przyznał już plemionom zajordańskim należny im dział, a perspektywy osiedlenia się innych plemion w Kanaanie są korzystne. Jest to atmosfera odnowy po klęskach wojen aramejskich, jak i w czasach Elizeusza, który bywa na dworze, podczas gdy w czasach Ozeasa atmosfera ta jest skażona, Przymierze zerwane (8, 1), Izrael wyklęty (2, 4), a w wielu przepowiedniach po roku 732, kiedy to Asyryjczyk podzielił Izraela, chodzi już tylko o Efraima. Obywatel wierny Przymierzemu i głosowi proroka nie może się już odnaleźć w społeczności politycznej.

Królestwo Północne znika w roku 722. Kapłani z roku Lewiego, wierni Jahwe, Bogu narodowemu, „naszemu Bogu”, przybywają do Jerozolimy ze swoimi zwyczajami i tradycjami. Redagują *Księgę Powtórzonego Prawa*, w wielu punktach bardzo bliską Elohiście, lecz radykalnie desakralizującą królestwo. Poddane Torze (Pwt 17, 18), sędziom, lewickim kapłanom i prorokom, takim „jak Mojżesz” (18, 15), wydaje się ono niezdolne ochronić lud przed wygnaniem. Staje się więc rzeczą zrozumiałą, dlaczego trzeba niemal wieku, by dwór w Jerozolimie wydobył ten tekst ze Świątyni (622). Król Jozjasz chciał wprowadzić tę Torę za pomocą środków politycznych i wojskowych (2 Krl 23). Spotkał się jednak z porażką i w roku 587 znika ostatecznie królestwo Izraela. Wtedy to Ezechiel ogłasza rozróżnienie na księcia i kapłana, oddzielając od siebie *sacrum* i *profanum*. Obywatel ludu Bożego ma być sądzony przez kapłanów (Ez 44, 23-24), podczas gdy jako obywatel państwa ziemskiego podlega teraz jurysdykcji obcego monarchy i meandrom polityki, co opsują księgi *Estery* i *Daniela*. Czy potężni władcy będą rządzić arbitralnie, czy też zgodnie z prawem? Czy ich bogowie dadzą im poznać to prawo?

Obywatel, książę i filozofowie

Państwa, w których żyją obywatele ludu Jahwe (odtąd *Adonaj* — Pan), są państwami religijnymi. Pozostaną nimi aż do XX wieku naszej ery, podczas gdy Izrael Tory zostaje zdesakralizowany. W obliczu bogów przyrody czy bogów polityki rządzić się mają w „sprawiedliwości i słuszości”, jak przypomina to prolog kodeksu Hammurabiego, a także „mędrcy” Egiptu i Babilonu, którzy zwracają się ze swymi pismami do doradców królewskich, czy też do samego króla, jak Merikare. Te przesłania kierowane do królów znajdują swój najwyższy wyraz w Mądrości aleksandryjskiej, zwanej Mądrością Salomona, zupełnie prześlągniętej myślą grecką, zwłaszcza platońską.

Filozofia grecka rzeczywiście wyposażyła etykę w racjonalne narzędzie, niezależne od arbitralności czy niemoralności bogów natury. Pozwalała nie tylko uzasadniać, ale i kontrolować polecenia władców. Otóż rządzenie jest rzeczą trudną, „gorzką” — jak mówił edykt namiestnika faraona. Obarczony godzeniem rozbieżnych interesów, usztywnia się on wobec sprzeciwu i rzadko udaje mu się uchronić przed brutalnością i arbitralnością. Jeśli chce sprostać wymaganiom wspólnego dobra obywateli, potrzebuje etyki, której nie może dać mu politeizm. Świadomi tej słabości, filozofowie greccy wypracowali etykę polityczną, platońską (*Republika*), arystotelesowską (*Polityka*) oraz stoicką. Już przed Aleksandrem Wielkim hellenizm obalił „mądrości”. Jednakże w Jerozolimie *Kohelet* krytykował ustami Pseudo-Salomona wpływ tej mądrości na szczęście ludów i sukces królów. Izrael, wyposażony w przykazania Tory i polityczny krytycyzm proroków, modlący się do Boga, który nie jest Bogiem natury, lecz Bogiem sprawiedliwości, posiadał to etyczne wyposażenie, które musi uznać zarówno imperium perskie, jak i państwo Ptolemeuszów. Ostatecznie odniósł on zwycięstwo nad Antiochem Epifanesem, usiłującym obalić Torę. Wbrew zelotom, a dzięki Hillelowi i faryzejskiej interpretacji Tory, dostosował się do prawa rzymskiego, które od czasów Cyncerona było nasiąknięte filozofią grecką.

Kościół Chrystusa miał inną strukturę, z inną interpretacją Tory. W pełni wierna kultowi świątynnemu aż do czasu zbiorzenia świątyni, wspólnota chrześcijańska zbierała się na „łamanie chleba” — pamiętce obecności Zmartwychwstałego Króla: Pomazańca, Syna i Dziedzica Boga Izraela, Stworzyciela Wszechświata; Apostołowie byli świadkami Jego obecności przez Ducha Stworzyciela oraz Jego nauczania. Naukę chrześcijan odrzucili Żydzi z diaspory, obawiając się, by głoszenie tego królestwa przez Pawła (będącego obywatelem rzymskim) nie naraziło na szwank ich statusu uznawanego przez Rzym od czasów edyktu Cezara Augusta. Od 62—64 roku (prześladowania za Nerona) obywatel państwa niebieskiego (Flp 3, 20; Dz 22, 28). Nowego Jeruzalem zstępującego na ziemię (Ap 21, 2), nie ma już statusu w państwie ziemskim, jakim jest cesarstwo rzymskie wraz ze swym prawem.

Status ten odnajdzie za cesarza Konstantyna, lecz będzie to status dwuznaczny. Jak dobrze rozumieli Żydzi, nie opowiadał on statusowi przewidzianemu przez Pismo święte dla ludu Boga Abrahama. W miejsce bogów pogańskich Bóg Chrystusa stał się Bogiem cesarza, lecz nie był to Bóg, który króluje przez Zmartwychwstałego Syna. Moralność biblijna odpowiadała cesarzowi,

w takim jednak wydaniu, jakie jej nadali jego prawnicy, dla których Chrystus nie był Bogiem: dla dworu i jego filozofii politycznej był On jedynie szczególnie wybitnym człowiekiem. Mamy tu więc do czynienia z arianizmem, a na łożu śmierci Konstantyn został ochrzczony właśnie przez ariańskiego biskupa. Nawet wtedy, gdy chrześcijaństwo zwyciężyło arianizm, obywatel miał znajdować królestwo Boże przez Chrystusa w niebie; państwem ziemskim rządzi nadal chrześcijański cesarz, a nie Zmartwychwstały Chrystus, działający przez Ducha Świętego — według świadectwa następców Apostołów. Z tego stanu rzeczy wypływały konflikty pomiędzy Janem Chryzostosem, głoszącym kazania o Ewangelii i jej łasce, a dworem (z całą jego przewrotnością) akceptującym jedynie moralne nauczanie przeznaczone dla ziemskiego padółu i dogmatykę nadziei, ukierunkowaną na zaświaty. Chrześcijańskie życie religijne w relacji z Bogiem żywym zapewniało ludowi głoszenie Ewangelii i życie sakramentalne. Ale to cesarz zwoływał sobory, na których rozstrzygano konflikty: formułowano tam wyznanie wiary, konieczne dla jej zrozumienia, co zakłada refleksję filozoficzną. Tym sposobem chrześcijaństwo staje się nie tylko wyrazem wiary i moralności, czerpanej z Biblii, ale też owocem rozumowej refleksji, posiadającej własne słownictwo. Z tego powodu chrześcijaństwo przyjmuje wiele różnych postaci: pojawia się arianizm, nestorianizm, monofizytyzm. Każdy z tych odłamów stara się związać obywateli z własną formułą wiary, co grozi przysłonięciem daru Boga Żywego dla stworzenia, zamiast je nań otwierać... Błyskawiczne przebicie się islamu w VII wieku pokazało państwom, że wiara w Boga Abrahama była na ziemi mocniejsza od teologicznego systemu Justyniana, monoteizmu filozofów i irańskiego dualizmu.

Po inwazjach barbarzyńców, które podporządkowały Kościół Chrystusowy na Zachodzie arbitralnym rządóm władców ariańskich czy katolickich, odnowa studiów nad prawem (Bolonia), a następnie filozofii (Uniwersytet Paryski, Oxford i in.), zapewniły książętom oparcie w prawnikach. Państwo ziemskie i państwo Boże były nadal w oczach obywateli ściśle powiązane ze sobą, tym bardziej, że królowie, a wśród nich nawet św. Ludwik, dążyli do utrzymania jedności w swoich królestwach przez jedność życia w chrześcijańskiej wierze.

Podstawy jednego i drugiego królestwa są jednak bardzo różne, choć w obu przypadkach są one religijne. Jedyńy Bóg wspólnot opartych na Piśmie świętym zapewniał owocność i pełnił funkcje bogów religii politeistycznych; był Bogiem widzialnego nieba i ziemi, to znaczy zorganizowanego wszechświata, w którym

człowiek miał żyć. Natomiast Bóg filozofów i prawników był Bogiem rozumnej sprawiedliwości. Nie ma między Nimi żadnej sprzeczności. Lecz jak określić moralność, którą Bóg nakłada na obywateli? Filozofowie mają swoje szkoły i swoje wątpliwości. Samą moralność biblijną wyrażają obrzędy, niekiedy sprzeczne (bo zmienne) rozstrzygnięcia prawne i rady mądrościowe lub ewangeliczne. W czasach tych krytyka biblijna nie dokonała jeszcze właściwego dla siebie dzieła rozeznania.

Chrześcijanin wobec dwóch państw

W tamtych czasach chrześcijanie byli posłuszni władcy, tak jak byli posłuszni Bogu. Uczestniczyli, podobnie jak władca, w obrzędach religijnych i mieli przestrzegać tej samej moralności. Ponieważ wszyscy ją łamali, proponowano im obrzędy pokutne celem uzyskania przebaczenia od Boga miłosiernego, dzięki któremu królują królowie.

Intelektualny rozkwit Średniowiecza i Odrodzenia podważył tę pozorną jedność. Bóg, którego poszukuje chrześcijanin, jest Bogiem Biblii, działającym w konkretnym świecie, w którym cielesny człowiek powinien również działać. Bóg filozofów, a nawet prawników, jest owocem refleksji nad prawdą i sprawiedliwością, które należy odkrywać i uznawać poprzez prawa. Rozróżnienie to przeprowadził B. Pascal.

Od XIV wieku na miejsce tomistycznego realizmu wchodzi nominalizm, oddzielający świat widzialny od świata niewidzialnego. Bóg Biblii jest Bogiem natury ożywionej, Bóg filozofów zaś jest Bogiem natury abstrakcyjnej, którą należy zresztą znać, jeśli się chce organizować ludzkie społeczności. Chociaż filozofowie mogli być deistami, jak np. Voltaire, w języku potocznym określenie Bóg związane było z Bogiem Biblii, „Bogiem wyczuwanym w sercu” Intelktualiści, chcąc wyrazić swoje pojęcie boskości, będą poszukiwać innych określeń: „Najwyższy Byt” lub „Transcendencja”

W Europie czasów Oświecenia filozofowie uczą ludzi myślenia. W Francji Konstytucja Cywilna Kleru (1791 r.) chce zorganizować religię narodową na podstawach różnych od wiary chrześcijańskiej; to obywatel, nawet niewierzący, ma wybierać proboszcza i biskupa! Religię uznaje się za opcję metafizyczną i polityczną, nie mającą wpływu na życie państwowe, a nawet dla niego niebezpieczną. W czasach Restauracji i Drugiego Cesarstwa jest rzeczą oczywistą, że wiara katolicka w społeczeństwie cywilnym może się wydać opcją polityczną, wbrew liberalnym (Montalem-

bert) czy też społecznym (Albert de Mun) dążeniom katolików. Z tego nastawienia wypływa antyklerykalizm lewicy, która objawszy władzę, nie rozumie (w przeciwieństwie do Bismarcka) starań papieża Leona XIII, usiłującego promować wśród katolików zrozumienie wiary, która nie byłaby obroną tradycyjnych wartości, lecz przyłączeniem się do „państwa” Bożego, mającego ożywić państwo ziemskie.

Pod koniec XIX wieku to ostatnie nie odczuwało jeszcze w żadnym stopniu potrzeby „zbawienia” w biblijnym tego słowa znaczeniu, to znaczy otrzymania od Stwórcy nowego napływu życia. Wraz z rozwojem nauki, rozkwitem uniwersytetów i ekspansją kolonialną wiele państw europejskich widziało w chrześcijaństwie jedynie osobistą opcję lub etap w rozwoju ludzkości. Czy „przyszłość nauki” i potęga rozumu nie stanowiły dynamicznych składników, dających człowiekowi z państwa ziemskiego panowanie nad życiem we wszechświecie. Nie wszyscy tak rozumowali i XX wiek miał inaczej postawić ten problem, jednocześnie w pełni uznając, wyraźniej nawet od Augustyna, samoistną wartość państwa ziemskiego, mimo jego aż nazbyt widocznych słabości.

W kierunku rozróżnienia na państwo ziemskie i państwo Boże

Wierzący obywatel uznaje, że Bóg Stwórca ofiarował człowiekowi taką formę życia, która może przynieść uleczenie jego słabości. Chodzi o przyłączenie się do państwa Bożego, zstępującego na ziemię przez zmartwychwstanie Chrystusa „w mocy Ducha Świętego” (Rz 1, 4). Dla Biblii Duch Święty nie należy do porządku myśli ludzkiej, lecz jest Mocą Życia, wywodzącą się od Boga i tworzącą z Nim wszechświat. Duch daje każdemu obywatelowi Nowego Jeruzalem, Ciała Chrystusowego, to, co jest potrzebne dla wspólnego dobra (por. 1 Kor 12). a także dla wypełnienia jego zobowiązań jako obywatela państwa ziemskiego. Przyłgnięcie do Chrystusa, Głowy Ciała ożywianej przez Ducha, nie jest zwykłym osobistym przekonaniem lub opcją polityczną, a tym mniej intymnym przyłgnięciem do jakiejś dogmatycznej formuły. Św. Cyryl Aleksandryjski przywiązał się do formuły, o której myślał, że pochodzi od św. Atanazego: „Chrystus, jedyna wcielona natura (*physis*) Słowa” Otóż formuła ta nie pochodziła od Atanazego, lecz od heretyka (Apolinarego) i podawała w wątpliwość doskonałe człowieczeństwo Chrystusa. Bez świętości Cyryla nie byłoby zgody, która na jakiś czas zdołała uchronić jedność Ciała Chrystusowego.

Wiara bywa często bardzo kosztownym posłuszeństwem wobec nakazów Chrystusa, przekazywanych przez Jego Kościół: dla niego łączą się one z posłuszeństwem wobec praw praworządnego państwa. Obowiązki wobec państwa i obowiązki wobec Chrystusa w religijnej Francji wydawały się czymś jednym. Również Napoleon narzucał obowiązki wobec cesarza w katechizmie. Laicyzując nauczanie, J. Ferry uważał, że „dobra, stara moralność naszych ojców” wystarczy. Nie zdawał sobie sprawy z tego, że nasi ojcowie praktykowali ją również przez zachowywanie przykazań Boskich i kościelnych. I nie można powiedzieć, by rozdział Kościoła od państwa przyczynił się we Francji do wzrostu moralności.

Jak chrześcijanin może odróżnić to, co należy się jednemu, od tego, co należy się drugiemu? A w zobowiązaniach, które państwo narzuca w odniesieniu do życia społecznego, jak odróżnić to, co jest uprawnione, od tego, co jest arbitralne?

Jeśli chrześcijanin, stawszy się przez chrzest obywatelem państwa Bożego, chce uczestniczyć w życiu państwa ziemskiego, powinien sobie przypomnieć, że jego Bóg nie jest jakąś ideą lub ideologią (co można było ostatnio wyczytać w tak poważnym dzienniku, jak „Le Monde”), lecz Stwórcą wszechświata, którego człowiek jest składnikiem. Przedstawi sobie ten wszechświat tak, jak mu go przedstawia nauka. Zaakceptuje raczej jego fizyczne i biologiczne uwarunkowania aniżeli determinizm, który przeważał w XIX wieku, wysubtelniony teraz przez pojęcie praw statystycznych. Przede wszystkim zaś zamiast wszechświata cyklicznego i zamkniętego w sobie samym przedstawi sobie wszechświat jako *dynamizm*, którego początek i koniec są nieznane.

Na tle nicości wszechświat ten się rozszerza, wytwarzając byty coraz bardziej złożone (P. Teilhard de Chardin). Po miliardach lat, pod koniec trzeciorzędu czy też na początku czwartorzędu (czyli pół miliona lat temu), pojawił się gatunek ludzki, inteligentny dwunóg, uczyniony z atomów i chemii organicznej, związany ze światem roślinnym i zwierzęcym, lecz zdolny wynajdywać i rozwijać technikę. Rządzi on innymi bytami i je organizuje, ale czyni to w społeczności. Otóż jednostka może coś wynaleźć i zniknąć, a społeczeństwa przyjąc to i również zniknąć. Wciąż stoją egipskie piramidy, chociaż nie ma już faraonów IV dynastii i ich następców. W tym wszechświecie wszystkie byty następują po sobie, lecz na tym tle nicości i przypadkowości ich dzieła nie znikają całkowicie. Dynamizm wszechświata, rozwijając się trwa. Cóż to oznacza?

Nauka, zbudowana na doświadczeniu i na obliczeniach, wzbrania się przed ekstrapolacją. Ludzka refleksja nad tymi przyplywa-

mi i odpływami odkrywa jednak Absolut: Pustkę, Tao, Myśl nad Myślami... Obywatelowi ziemskiego państwa trudno jest wyobrazić sobie ten Absolut ponad początkiem i końcem wszechświata, a jednak działa on w nim tak, jak sam człowiek w nim działa. Filozofie nie są zgodne w sprawie tego Absolutu: może to być Budda, który zaprasza, by odrywać się od wszechświata, albo prawo indyjskiego cesarza Asoka, przyjaciela bogów, przez które daje on szczęście swojemu ludowi, albo Tao, czy chińskie Niebo, albo Niepoznawalna Zasada wielu agnostyków, albo Inteligentny, lecz odległy Byt, niezdolny zdominować zło, albo Dobro Platona, albo Ten, który wprawia świat w ruch, jak Eromenon Arystotelesa.

Człowiek przyłączający się do państwa Bożego otrzymuje w nim i od niego świadectwo Boga, który oddaje się swemu stworzeniu, udzielając mu zarazem życia wiecznego. Bóg ten przedstawia się mu najpierw jako głos, który uprzedza sumienie o ważności jego czynów: człowiek może zdać się na swoje impulsy lub je kontrolować. Ale jeśli jest człowiekiem, posiada religijne dno, którego istnienie każda cywilizacja powinna brać pod uwagę, nawet jeśli jest ono przytłumione. W politeizmie mezopotamskim Bóg osobowy zwraca się do osoby i do jej wolności. W Biblii jest to Bóg Adama, który okazał się nieposłuszny, i Bóg Abrahama, który z kolei słuca i wierzy (por. Rdz 15, 6). Bóg ten dotrzymuje obietnic powodzenia i płodności. Mojżeszowi przedstawia się jako Bóg jednego ludu, nadający mu przykazania, których każdy powinien przestrzegać. Lud ten w czasach Dawida i Salomona staje się państwem zorganizowanym na wzór państw ościennych (por. 1 Sm 8, 5-20). W nim król ma do swojej dyspozycji administrację; wydaje rozkazy w imię Boga narodowego i dynastycznego. Może jednak nadużywać tej władzy zarówno on sam (Saul i Achimelek, Dawid i Uriasz), jak też jego ministrowie.

Najstarsze teksty Biblii przypominają, że w Izraelu osobowy Bóg Abrahama zwraca się zarówno do zwykłego obywatela, jak i do króla. Prorocy, których słowa zapisują uczniowie, interwenują, aby sygnalizować błędy. Bóg nie porzuca swojego ludu, jeśli tylko ten powierza się pośrednictwu patriarchy Abrahama, proroka (por. Rdz 20, 8), i jest posłuszny prawom przekazanym przez proroka Mojżesza (por. Lb 11). Profetyczne świadectwo Elohisty, oparte na Przymierzu pomiędzy Bogiem a Jego ludem, przewiduje obrzędy pokutne (por. Wj 33, 4; Lb 12, 11-16) Bóg „towarzyszy” ludowi przez swego anioła; objawia się mu w sanktuariach (por. Wj 20, 24; Pwt 27, 5-7), jak i w Dan (por. Sdz 18, 30), gdzie Lewici zachowują zwyczaje przedmonarchiczne, Mojżeszowe.

Mimo tych napomnień królestwo Izraela znika w roku 722 przed Chrystusem, kiedy to — zgodnie ze świadectwem asyryjskich skrybów — odbyły się masowe deportacje. Chcąc pozostać obywatelami ludu Bożego, ocaleni mieszkańcy wraz z kapłanami z rodu Lewiego skupiają się wokół dynastii Judy (która odziedziczy imię Izraela) i wokół Świątyni syna Dawida. Mimo upadku królestwa Izraela Boży lud Abrahama i Mojżesza nie został usunięty ze świata, choć inaczej już definiuje swoje obywatelstwo. Deuteronomista i historia deuteronomiczna desakralizują królestwo i odróżniają prawdziwych proroków, takich „jak Mojżesz” (Pwt 17, 16), od proroków fałszywych. Obywatel państwa Bożego, który otrzyma szczęście, a nie nieszczęście, na tej ziemi, jest wierny Torze (przykazaniom i nauczaniu) Mojżesza, zachowanej przez kapłanów z rodu Lewiego i wprowadzanej w życie przez sędziów (por. Pwt 17, 15).

Deuteronomista zdesakralizował później królestwo poprzez świadectwo Tory, w którym zamieszkiwany kraj i jego wytwory warunkują życie obywatela (doroczne święta). Po wygnaniu pojawiają się od roku 587 nowe święta (szabatu, nowiu; zob. Kpł 23; Lb 28-29), raczej narodowe niż terytorialne. *Kodeks Kapłański* odróżnił *de facto* kapłana, sługę państwa Bożego, od księcia, przywódcy państwa ziemskiego. Obywatel państwa Bożego cieszy się opieką Boga Abrahama, kierującego swoim ludem pośrednictwem praw Mojżeszowych, Boga dostępnego przez swą Obecność w Przybytku, poświęconym Sanktuarium, i w bardzo rozbudowanej liturgii. To kapłan go osądza (por. Ez 44, 24) zgodnie z prawami Tory. Lecz jako obywatel państwa ziemskiego jest on poddany obcemu księciu i jego prawom.

Wnioski

Wszystkie te prawa bądź to wynikały z arbitralności księcia, bądź zakładały filozofię polityczną, która mogła być liberalna i z szacunkiem odnosząca się do zwyczajów lokalnych (Persja). Mogła też stać się totalitarna i ideologiczna, jak za Antiocha IV czy Domicjana. Nawróceni na chrześcijaństwo książęta odnajdywali w Biblii moralne zasady swoich rządów. Lecz Pismo święte jest księgą, której ludzkie interpretacje mogą być zmienne; chrześcijański obywatel poddawany był niekiedy sprzecznym formom posłuszeństwa. Jak bowiem rozróżnić to, co charakteryzuje wolne dójrzenie państwa Bożego wśród narodów, od tego, co wynika z wymagań wspólnych wszystkim narodom żyjącym na ziemi, mającym respektować władzę polityczną?

W Europie Zachodniej rozwój refleksji uniwersyteckiej doprowadził odpowiedzialnych za państwo ziemskie do wykluczenia wszelkiego odniesienia do religijności. Brak mu więc istotnego punktu oparcia, zdolnego uczynić prawa sprawiedliwymi, zapewniającymi równość pomiędzy obywatelami i dostosowanymi do warunków geograficznych, klimatycznych i politycznych danego państwa. Widzimy zatem, jak oscylują one pomiędzy ideologiami, bądź totalitarnymi na sposób marksistowski, bądź ultraliberalnymi i indywidualistycznymi, zapominając o tym, że życie państwa opiera się na rodzinie i odnowie pokoleń przez narodziny i wychowanie dane dziecku przez jego rodziców. Katolicki obywatel, opierający się na Ewangelii, uznaje w świadectwie Piotra i jego następców pewny i bezpieczny punkt odniesienia, by oddać cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co Boskie. Tysiącletnie doświadczenie wskazuje na to, że państwo papieskie rozumie potrzeby państw i odnajduje kompromisy bez kompromitacji, co pozwala głosić życiodajną Ewangelię obywatelom państw ziemskich. Człowiek należący do „małej trzódki” i przyjmujący na siebie „słodkie i lekkie” jarzmo Chrystusa pomaga im odkrywać „Dobrą Nowinę” Boga, który wciąż darzy nas życiem.

tłum. **Maria Żerańska**