

Michał Wojciechowski

BIBLIJNE OCENY INSTYTUCJI PAŃSTWA

BIBLICAL OPINIONS ON THE STATE

Księgi biblijne dostarczają tak wielu wiadomości o instytucji państwa, że do ich przedstawienia potrzeba by sporej książki, nawet jeśli pominąć zwykłe wiadomości historyczne o działaniach państw starożytnych i ich władców. Dlatego tutaj w pewnym streszczeniu skupię się na aktualnym do dziś wątku oceny państwa w księgach biblijnych. Wydobędę przy tym jej wewnętrzną ewolucję. Przebiega ona, najkrócej mówiąc, od sądów tolerancyjnych, a nawet przychylnych, do krytycznych. Można sądzić, że wynika to z dwoistej natury samej instytucji państwa. Jego funkcjonowanie nie poddaje się jednoznacznej ocenie – i dotyczy to także oceny moralnej i teologicznej. Kwestie te były rzecz jasna często badane. Trudno było jednak znaleźć ujęcie globalne, na co odpowiedzią miała być moja niedawna książka na ten temat¹. Przeważają rozmaite opracowania częściowe,

¹ W książce tej (M. Wojciechowski, *Biblia o państwie*, Kraków 2008), zastosowałem ujęcie historyczne i tematyczne, w celu wydobywania doktryny Biblii jako całości. Artykuł obecny nie jest tak po prostu jej streszczeniem, choć oczywiście sporo z niej korzysta i niekiedy ją cytuje (choć nie dosłownie). Bardziej niż w książce podkreślę wątek ewolucji i wewnątrzbiblijnej dyskusji na temat państwa. Książkę tę poprzedził szkic: M. Wojciechowski, *Krytyka państwa i władzy w Biblii*, *Więź* 5(2004), s. 76–84; także w: *Państwo i jego problemy*, red. M. Wojciechowski, Olsztyn 2004, s. 9–16.

częściej skupione na Nowym Testamencie². Niewiele ważniejszych prac jest po polsku. Temat cieszy się nadal zainteresowaniem, czego świadectwem są istotne pozycje najnowsze, już we wspomnianej książce nie uwzględnione³.

1. Krótkie dzieje państw biblijnych

Spojrzenie Biblii na państwo można podzielić na dwa etapy i zarazem tematy. Podział ten, co jest nagminnie przeoczane, także przez badaczy, nie odpowiada jednak utartemu podziałowi na Stary i Nowy Testament, na etap żydowski i chrześcijański. Cezurę stanowi, co może w tym przypadku naturalne, okoliczność ze sfery historii politycznej Izraela, a nie religijnej. W 586 roku przed Chr. upadło ostatecznie pod ciosami Babilonii państwo dawnych Izraelitów.

Do tego czasu mieli oni własne państwo bądź państwa⁴. Najpierw żyli w ustroju plemiennym (XII–XI wiek przed Chr.). Monar-

² O. Cullmann, *The State in the New Testament*, wyd. popr., London 1963; W. Schrage, *Die Christen und der Staat im Neuen Testament*, Gütersloh 1971; C. K. Barrett, *The New Testament Doctrine of Church and State*, w: *New Testament Essays*, London 1972; *Jesus in the Politics of His Day*, red. E. Bammel, C. F. D. Moule Cambridge 1984; R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987; W. E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament, Overtures to Biblical Theology*, Minneapolis 1999 (najlepsze); Ch. Bryan, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford 2005; A.T. Monera, *The Christian's Relationship to the State according to the New Testament: Conformity or Non-Conformity*, *Asia Journal of Theology* 19(2005)1, s. 106–142. Te o Starym Testamencie uwzględnię niżej.

³ S. Kim, *Christ and Caesar*, Grand Rapids 2008; W. Houston, *Contending for Justice, Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, London 2008; J. G. McConville, *God and Earthly Power*, London 2008; W. Oswald, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Gesichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart 2009.

⁴ W języku polskim o dziejach Izraela zwłaszcza: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, Warszawa 2007²; por. też na temat państwa R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004; *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997.

chia ukształtowała się około roku 1000, w czasach królów z wyboru, Saula i Dawida. Salomon, syn Dawida, nadał jej kształt dobrze zorganizowany, ale jego spadkobierca Roboam nie utrzymał w ręku całego kraju. Większość, państwo północne, czyli Izrael, usamodzielniała się. Pod rządami kilku dynastii przetrwał on do 722 roku przed Chr., kiedy to jego stolica, Samaria, została zdobyta przez Asyryjczyków. Południem, Juda, zarządzili spadkobiercy Dawida i Salomona, którzy przetrwali najazdy asyryjskie i utracili władzę dopiero w wyniku najazdu babilońskiego (586 r.), który doprowadził do zniszczenia Jerozolimy i jej świątyni, w której czczono jedynego Boga Jahwe.

Odtąd, w drugim etapie dziejów Izraela, losem mieszkańców kraju stała się podległość względem władzy obcej, czy to w okupowanej ojczyźnie, czy też na emigracji, w rozproszeniu (diasporze). W następnych wiekach potomkowie Izraelitów i Judejczyków, których zwiemy Żydami (od słowa Juda, z wymową typu francuskiego), mieszkali głównie w krajach obcych, szczególnie w Mezopotamii, Syrii i Egipcie, a potem także w Azji Mniejszej i różnych krajach imperium rzymskiego. Mając ukształtowaną świadomość religijną i narodową⁵, zachowali odrębność i spójność. Sam macierzysty kraj Izraela i Judy należał najpierw do Babilonii. Po 538 roku przed Chr. przypadł Persom, którzy pozwolili deportowanym wracać i respektowali wasalne państewko judzkie wokół odbudowanej świątyni.

⁵ Wbrew doktrynerskim teoriom, że naród to zjawisko nowożytnie. Por. D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2006; też M. G. Brett, *Nationalism and the Hebrew Bible*, w: *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*, red. J. W. Rogerson, JSOT Supplement Series 207, Sheffield 1995, s. 136–163. Odnotujmy na marginesie, że koncepcję narodu wywodzili Izraelici z pojęcia rodziny. Wyrazili to przez symboliczną ideę, znaną z biblijnej Księgi Rodzaju, że plemiona izraelskie pochodzą od 12 braci, synów jednego ojca. Tak więc naród jest w Biblii pochodną rodziny, a państwo, jak zobaczymy, okazuje się koniecznością wynikłą z zagrożenia zewnętrznego. Tymczasem Grecy wywodzili właśnie państwo-polis z więzi rodzinnej. Zestawienie to zapowiada napięcie i przenikanie między państwem a narodem, czy ściślej państwowością a narodowością.

Po 333 roku przed Chr. obszar ten zajęły wojska Aleksandra Macedońskiego, po nim odziedziczyli go Ptolemeusze z Egiptu, którym Palestynę odebrali w 198 roku Seleucydzi z Syrii. Po powstaniu machabejskim (od 167 r.) powstało epizodycznie państewko niepodległe (lata 142–63 przed Chr.), które następnie zostało zajęte i uzależnione od Rzymu. W czasach Jezusa, który działał publicznie w latach 28–30, centrum kraju z Jerozolimą było pod bezpośrednim zarządem prefektów rzymskich, a mniej ważne części należały do władców wasalnych podległych Rzymowi. Gros znanej nam działalności misyjnej pierwszych chrześcijan miało miejsce w imperium rzymskim.

Co to oznacza? W pierwszym okresie zasadniczym pytaniem politycznym, jakie stało przez autorami biblijnymi, była wartość i potrzeba własnego państwa oraz sposób jego urzędzenia. W okresie drugim absorbowano ich całkiem co innego: stosunek do państwa obcego, któremu byli poddani. W tym drugim okresie można też rozróżnić odpowiedź żydowską i chrześcijańską, ponieważ odwoływały się one do innej sytuacji i innych założeń ogólnych.

2. Od nadziei...

U zarania swoich dziejów starożytni Izraelici zadowalali się charyzmatycznymi naczelnikami, zwanymi „sędziami”. W końcu odczuli jednak potrzebę zorganizowanej, stałej władzy państwowej w postaci monarchii. Państwo powstało w celach obronnych, gdy rozproszone plemiona Izraela nie potrafiły odeprzeć najeźdźców, a zwłaszcza Filistynów z wybrzeża.

Czego się po monarchii spodziewano? Wyrażają to w pigułce dwa teksty z ksiąg historycznych Starego Testamentu. 2 Księga Samuela 5, 1-3 relacjonuje układ, „przymierze”, jakie w Hebronie zawarli starsi plemion izraelskich z Dawidem, dotąd władcą plemienia Judy. Zadania Dawida streszczają słowa: *Pan rzekł do ciebie:*

Ty będziesz pastwój lud – Izraela, i ty będziesz wodzem nad Izraelem. Historycznie relacja wydaje się wiarygodna.

Od króla oczekiwano, że będzie pasterzem. Jest to popularny na Bliskim Wschodzie i w Biblii obraz władcy⁶. Stosowany jest także do Boga. Sponuje on możliwość kierowania owcami, ale zarazem troskę o ich dobrobyt i ochronę przed zagrożeniami. Następnie, ma on być wodzem, hebr. *nagid*, w sensie szerszym niż dowództwo na wojnie. Termin ten obejmuje „sędziów” i głowy rodu. Rządzeni mają więc nadzieję na władzę opiekuńczą, troskliwą o ich bezpieczeństwo.

Drugi programowy tekst znajduje się w 1 Księdze Samuela 8, 19–20. Umiejscowiony w czasach wcześniejszych, w kontekście wyboru Saula na króla, historycznie jest jednak dość późny (o tym niżej). Natomiast dobrze odzwierciedla spojrzenie dawniejsze, oczekiwania, jakie łączyły się z monarchią w jej początkach.

W dyskusji z Samuelem lud przedstawia takie żądania: *Król będzie nad nami, abyśmy byli jak wszystkie narody, aby nas sądził nasz król, aby nam przewodził i prowadził nasze wojny*⁷. Odwołanie się do innych narodów (pogańskich!) w kontekście Biblii od razu się ujawnia jako grzech i może stanowić zręcznie wplecioną w tekst krytykę późniejszą. Reszta odzwierciedla natomiast autentyczne aspiracje: władza ma zapewnić jednolite sądownictwo i obronę przed wrogami. Wczesny Izrael znał więc jak widać koncepcję państwa minimum, a przynajmniej późniejszy historyk izraelski uważał tę ideę za punkt wyjścia dla powstania państwa.

Usprawiedliwienie władzy znajdziemy równoległe w księgach mądrościowych Starego Testamentu. Królom przypisuje się oparcie w mądrości (Księga Przysłów 8, 15–16; 28, 2; por. 1 Księga Królewska 3; 5, 9–14). Mądrość legitymizuje rządzących. Pochwalano sprawiedliwe wyroki królów (Księga Przysłów 16, 10. 12. 23; 20, 8; por.

⁶ Por. R. Rumianek, *Obraz pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 19(1981)1, s. 5–20.

⁷ Cytaty biblijne w przekładzie Biblii Tysiąclecia albo też autora artykułu.

Mądrość Syracha 10, 1. 3), w czym kryje się sugestia pod ich adresem. Mędrcy zalecali też posłuszeństwo wobec władcy.

Jako wyraz nadziei wobec władzy należy też rozumieć ideę mesjańską. W swoich początkach stanowiła ona ideologię polityczną, wyrażającą stanowisko dynastii Dawidowej. Łączyło się w niej przekonanie o religijnej legitymizacji władzy królewskiej Dawida i jego potomków z chęcią umocnienia i zabezpieczenia tym sposobem ich pozycji w państwie. Potem rozczarowanie do dynastii oraz jej upadek przyczyniły się do uwznioślenia idei mesjańskiej i powiązania jej z przyszłym, niezwykłym, zesłanym przez Boga królem, a w końcu do jej odsunięcia w czasy ostateczne.

Na wstępnym jednak etapie idea mesjańska należy do nurtu myśli biblijnej, który przychylny jest roszczeniom władców i wiąże z nimi nadzieje wręcz religijne. Sama nazwa Mesjasz, która po hebrajsku oznacza namaszczonego, Pomazańca, wywodzi się od rytuału namaszczenia na króla, praktykowanego w Izraelu i Judzie.

Podstawowy tekst tego „mesjanizmu królewskiego” to tak zwane prorocstwo Natana (2 Księga Samuela 7). Według niego, Bóg wyznaczył Dawida na króla i zapewni mu trwałość dynastii, traktując go jak adoptowanego syna. Jednak po słowach: *Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem* (w. 14), padają inne, może stanowiące krytyczny dopisek późniejszy: *A jeśli zawini, będę go karcił różgą ludzi i ciosami synów ludzkich*. Poparcie Boga Jahwe dla dynastii Dawidowej z początku było widziane jako bezwarunkowe, ale pod wpływem grzechów i porażek kolejnych królów uznano je za zależne od właściwego postępowania władców. Historyczne księgi Biblii pokazują królów surowo ocenianych z powodu ich niewierności Bogu.

Idealizację przyszłego władcy z rodu Dawida spotkamy też u proroków, szczególnie u nadwornego proroka Izajasza (koniec VIII w.): Izajasz 7, 14–16; 9, 5–6; 11, 1–4; por. Micheasz 5, 1–5; Jeremiasz 23, 5–6. Wyrazem przekonania o opiece Bożej nad Dawidem i jego następcami była idea ich przymierza z Jahwe. Przymierze to, kilkakrotnie wspomniane, miało zapewnić trwałość panowania

(Psalm 132, 10–12; 2 Księga Samuela 23, 5; 1 Księga Królewska 8, 23–24; 2 Księga Kronik 13, 5; 21, 7). Było ono obrzędowo przypomniane (1 Księga Królewska 11, 17; 2 Księga Królewska 23, 3). Skądinąd liczne psalmy sławiły Dawida jako władcę (Psalm 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144). Niemniej jednak królewski Psalm 89, zapewniając o wiecznym przymierzu (w. 4–5. 28–30), ostrzega też króla przed karą za porzucenie Bożego Prawa (w. 31–40).

3. ...do rozczarowania

Tej programowej pochwalie królów, choćby zmodyfikowanej w zetknięciu z rzeczywistością ich rządów, przeciwstawia się inny nurt myśli biblijnej, stanowczo krytyczny względem monarchii, a pośrednio i władzy państwowej w ogóle. Jak się wydaje, wynikał on z rozczarowania postępowaniem władców. Szczególnie wyraziste krytyki monarchii spotkamy już w kontekście relacji o wczesnej historii Izraela, z czasów przed jej powstaniem. Staranne ich zbadanie od strony literackiej (styl, kompozycja) wskazuje, że zostały one jednak sformułowane później⁸. Historycy piszący cykl ksiąg od Jozuego przez Sędziów i Samuela po Królewskie („dzieło deuteronomiczne”) posłużyli się metodą *vaticium ex eventu*, proroctwa po fakcie, wkładając w usta wczesnych autorytetów surowy osąd rządzących.

Oto odnośne teksty. „Sędzia” Gedeon odrzucił władzę królewską, uznając, że tylko Jahwe może być uznany za króla (Księga Sędziów 8, 22–23). Tę samą myśl znajdziemy w 1 Księdze Samuela 8, 7, gdzie Bóg mówi do Samuela na temat Izraelitów żądających ustanowienia króla: *Mnie odrzucają jako króla nad sobą*. Potem zestawiono ten grzech z bałwochwalstwem (por. 1 Księga Samuela 8, 8–9; 12). Skądinąd, choć Samuel usłyszał od Boga takie ściśle religijne uzasadnie-

⁸ R. Müller, *Königtum und Gotterherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*, Forschungen zum Alten Testament 2/3, Tübingen 2004.

nie krytyki monarchii i państwa jako konkurencji dla Boga, nie użył tego argumentu w dyskusji z Izraelitami. Zamiast tego podał praktyczny dowód szkodliwości państwa, a mianowicie zdzierstwo podatkowe. Tak barwnie opisane, że warto zacytować te słowa w całości (2 Księga Samuela 8, 11–18): *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 wybieriecie, ale Pan was wtedy nie wysłucha.* Dzisiejszy Samuel powiedziałby zapewne: „PIT, VAT, CIT, akcyza, składki, opłaty – i zostanie wam jedna czwarta pensji”.

W formie klasycznej bajki, zapewne zaczerpniętej ze środowiska bliskowschodniego, krytykuje królów Księga Sędziów (9, 8–21). Jej przesłanie jest jasne. Końcowe zdanie pokazuje, że do władzy pchają się najgorsi. Politycy to chwasty, niebezpieczne dla produktywnych i uczciwych podwładnych:

Zebrały się drzewa, aby namaścić króla nad sobą

Rzekły do oliwki: „Króluj nad nami!”

Odpowiedziała im oliwka:

„Czyż mam się wyrzec mojej oliwy,

która służy czci bogów i ludzi,

aby pójść i kotuszać się ponad drzewami?”

Z kolei zwróciły się drzewa do drzewa figowego:

„Chodź ty i króluj nad nami!”

Odpowiedziało im drzewo figowe:

„Czyż mam się wyrzec mojej słodyczy

*i wybornego mego owocu,
aby pójść i kotysać się ponad drzewami?”
Następnie rzekły drzewa do krzewu winnego:
„Chodź ty i króluj nad nami!”
Krzew winny im odpowiedział:
„Czyż mam się wyrzec mojego soku,
rozweselającego bogów i ludzi,
aby pójść i kotysać się ponad drzewami?”
Wówczas rzekły wszystkie drzewa do krzewu cierniowego:
„Chodź ty i króluj nad nami!”
Odpowiedział krzew cierniowy drzewom:
„Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla,
chodźcie i odpoczywajcie w moim cieniu!
A jeśli nie, niech ogień wyjdzie z krzewu cierniowego
i spali cedry libańskie”.*

Różne krytyki panujących spotkamy i gdzie indziej w Biblii. Z kręgu mędrców, choć dworskich, wychodziły i ostrzeżenia. Uwagi krytyczne znajdziemy na przykład w Księdze Przysłów 19, 12; 28, 15–16; 29, 2. 12; 30, 21–22; por. Księga Koheleta 5, 7; 10, 16. Relacje biblijne o historii Izraela przedstawiają licznych złych władców. Szczególnie ostre sformułowania znajdziemy w ustach proroków. Interweniowali oni nieraz w politykę, czy to jako stronnicy królewscy (Natan), czy przeciwnicy (Eliasz). Przykłady: Izajasz 9, 15; 10, 1–2; Ozeasz 7, 3–7; 10, 15; 13, 11; Jeremiasz 1, 18; 2, 18;⁹ 21, 12; 22, 2–5. 13–19; Ez 34, 1–10.

4. Jak rządzić?

Pozytywne elementy powyższych koncepcji składają się na milcząco założoną koncepcję sposobu rządzenia: władzy troskliwej o bezpieczeństwo i dobrobyt poddanych, a wykonywanej zgodnie

⁹ Z listą czterech autorytetów społecznych: kapłani, uczeni, pasterze, czyli przywódcy, i prorocy.

z wolą Bożą i nie chciwej. Księga Przysłów 29, 4 mówi więc: *Król umacnia kraj sprawiedliwością, niszczy go ten, kto podatkami uciska.* Oto genialne w swej prostocie podsumowanie dylematu rządzenia. Państwo jest potrzebne dla zapewnienia sprawiedliwości i bezpieczeństwa, ale obdziera zarazem poddanych. Państwo sprawiedliwości jest silne, państwo zdzierstwa podatkowego – słabe.

Punktu dojścia refleksji Starego Testamentu nad państwem należałoby szukać w Pięcioksięgu czyli Prawie, gdyż stanowi ono podsumowanie tradycji prawnych i historycznych narodu żydowskiego. Czytelnika czeka tu jednak zaskoczenie, gdyż wśród mnóstwa praw z Pięcioksięgu prawie nie ma takich, które by dotyczyły władzy państwowej. Nie wynika to jednak stąd, że w czasach jego ostatecznego spisania, około V wieku przed Chr., Żydami zarządzili Persowie. Prawa zebrane w Pięcioksięgu są bowiem starsze i króla wspominają.

Wyjaśnienie leży zapewne w tym, że w oczach autorów biblijnych Prawo, jako wyraz woli Bożej, ma pierwszeństwo przed władzą – całkiem inaczej niż w optyce dzisiejszej, gdy władza jest z założenia prawodawcą. Gdyby szukać w Biblii wskazówek co do najlepszego ustroju, byłyby nim nomokracja, czyli rządy prawa, którego sługami są król, sędziowie i urzędnicy.

Jedno tylko prawo biblijne wprost dotyczy władcy. Księga Powszechnego Prawa 18, 15–20 poleca: *Tego tylko ustanowisz królem, kogo sobie Pan, Bóg twój, wybierze spośród twych braci – tego uczynisz królem. Nie możesz ogłosić królem nad sobą kogoś obcego, kto nie byłby twoim bratem. Tylko nie będzie on nabywał wielu koni i nie zaprowadzi ludu do Egiptu, aby mieć wiele koni. Powiedział bowiem wam Pan: Tą drogą nigdy wracać nie będziecie. Nie będzie miał zbyt wielu żon, aby nie odwróciło się jego serce. Nie będzie gromadził wielkiej ilości srebra i złota. Gdy zasiądzie na królewskim swym tronie, sporządzi sobie na zwoju odpis tego Prawa u tekstu kapłanów-lewitów. Będzie go miał przy sobie i będzie go czytał po wszystkie dni swego życia, aby się nauczył czcić Pana, Boga swego, strzegąc wszyst-*

kich słów tego Prawa i stosując jego postanowienia, by uniknąć wynoszenia się nad swych braci i zbaczania od przykazań na prawo czy też na lewo, aby długo królował on i synowie jego w Izraelu.

Przesłanie tego tekstu składa się z następujących punktów. Władca jest kimś z ludu, nie powinien się wynosić. Podlega Bożemu prawu i ma je wprowadzać w życie. Nie powinien się zbyt bogacić (pieniądze podatkowe i harem) ani zbroić (wzmianka o koniach). Wbrew tradycji bliskowschodniej władza królewska jest więc ograniczona, jak w monarchii konstytucyjnej.

5. Wobec władzy obcej

Wraz z upadkiem Jerozolimy, zdobytej przez Babilończyków w 586 roku przed Chr., kraj Izraela trafił pod władzę obcych imperiów: Babilonii, Persji, państw hellenistycznych i Rzymu. Jak już to było wskazane, otwarło to nową epokę w spojrzeniu Izraelitów na państwo. Pojawiła się nowa kwestia stosunku do rządów obcych. Odpowiedzi na rodzące się pytanie „bić się czy się nie bić” bywały różne.

Po spotkaniu z zaborczymi imperiami pierwszą, naturalną odpowiedzią było ich stanowcze potępienie. Stąd w księgach prorockich liczne głosy przeciwko narodom i państwom obcym, które zagrażały Izraelitom. Odrzucano podporządkowanie się im, chyba się z konieczności. Prorocy ogłaszali wyroki na wrogów, ale czasem czynili z nich narzędzie Boga (por. Izajasz 10, 5–7; Jeremiasz 25, 9).

Asyria i Babilonia były traktowane jednoznacznie wrogo. Jedyne dalekowzroczny Jeremiasz zalecił uprowadzonym do Mezopotamii normalne życie i zabieganie o pomyślność własną i nowego kraju (29, 5–7), a więc podporządkowanie się. Natomiast panowanie perskie zostało zaaprobowane przez tradycję biblijną, gdyż ta okupacja była daleko lżejsza, a Persowie pozwolili deportowanym wrócić do ojczyzny i odbudować świątynię jerozolimską. Król perski został więc powitany jako wyzwoliciel i Boży Pomazaniec (Izajasz 41, 1–4; 44,

28–45, 7). Tak zrodził się pierwszy model stosunku do władzy obcej, choćby narzuconej: uległość i staranie o przychylność. W praktyce oznaczało to także, że religijnemu Żydowi wolno było robić karierę na obcym dworze, pod warunkiem zachowania lojalności wobec Boga Jahwe i swoich. Takie kariery pokazują Księga Nehemiasza (podczaszy, namiestnik) oraz Księga Estery (królowa i minister), w mniejszym stopniu Księga Tobiasza. Taki modelowy sukces odniósł też wierny swoim przekonaniom Daniel.

Spojrzenie na imperia zmienia się jednak, gdy okazują się one wrogiem i prześladowcą. Tak się dzieje, gdy imperium sprzeciwia się Bogu, albo władca dąży do samoubóstwienia. We wspomnianej Księdze Daniela mamy, oprócz noweli o nim, także świadectwo prześladowań, przymuszania Izraelitów do kultu bożków i obyczajów pogańskich. Alegoryczne wizje z drugiej części księgi odpowiadają czasowo powstaniu machabejskiemu w II wieku przed Chr. Pogańskie imperia jawią się jako drapieżne potwory (Księga Daniela 7).

1 Księga Machabejska akcentuje więc walkę polityczną o niepodległość¹⁰. Jest ona uzasadniona religijnie, gdyż ma religijny cel, wznowienie kultu w świątyni i przestrzeganie Prawa. Czyn zbrojny i polityczna niezależność są użytecznymi i wręcz koniecznymi narzędziami dla osiągnięcia tego celu. 2 Księga Machabejska podkreśla natomiast pobożność i męczeństwo. Dzięki postawie męczenników Bóg przebacza i staje w obronie Izraela. Widać jednak splatanie się tych dwóch czynników, bardziej politycznego i bardziej religijnego. Potępienie najeźdźców oraz pochwałę odważnej walki z nimi znajdziemy też w Księdze Judyty. Ta nowela dotyczy zagrożenia Jerozolimy w czasach machabejskich albo nieco potem (najazd Tigranesa na Bliski Wschód). Bronić trzeba świątyni, stolicy i narodu. Na-

¹⁰ O tym problemie szerzej zob. M. Wojciechowski, *Etyka Ksiąg Machabejskich*, w: „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14, 8) (księga pamiątkowa dla s. Ewy Jezierskiej), red. W. Chrostowski, *Rozprawy i Studia Biblijne* 23, Warszawa 2006, s. 398–408; ang. *Moral Teaching of 1 and 2 Maccabees*, *Polish Journal of Biblical Research* 6(2007)1, s. 65–75.

jeźdźcą armię wysłał król, który kazał się uznać za jedyne boga swoich poddanych, a więc wróg Boga prawdziwego.

Rysuje się pewna opozycja – tu lud Boży i jego charyzmatyczni przywódcy polityczno-religijni, których się sławi, natomiast tam pogańscy świeccy władcy świata, których się przyjmuje do wiadomości, gdy zachowują się przychylnie, ale potępia, gdy są wrody. Reprezentują oni rzeczywistość zewnętrzną.

6. Aprobata dla władzy

Podobne nastawienie cechuje Nowy Testament. Ponieważ wyznawcy Chrystusa byli z początku nieliczni, nie mieli wpływu na politykę ani do tego nie aspirowali, nie znajdziemy w nim wskazań co do sposobu urzędzenia państwa, lecz problem, jak chrześcijanin powinien się zachować wobec istniejącej wówczas władzy, czyli konkretnie pogańskiego imperium rzymskiego. Pełna odpowiedź na pytanie o stosunek chrześcijaństwa do polityki wymagałaby zatem szerokiego uwzględnienia czasów późniejszych. Nowy Testament dostarcza jednak przesłanek wyjściowych.

Zacznijmy od dwóch szeroko znanych tekstów, które zawierają aprobatę dla władzy państwowej w postaci Rzymu, w tym dla płacenia tej władzy podatków. Oto tekst (Marek 12, 13–17; bardzo podobnie Mateusz 22, 15–22; Łukasz 20, 20–26): *I wysyłają do niego jakichś faryzeuszów i herodian, żeby go pochwycili słowem. A przyszedłszy mówią mu: Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny i nie przejmujesz się nikim; nie patrzysz bowiem na pogląd ludzki, ale w prawdzie drogi Bożej nauczasz. Czy jest dozwolone dać pogłównie Cezarowi czy nie? Mamy dać czy nie dać? On zaś znając ich obłudę rzekł im: Dlaczego mnie wypróbujecie? Przynieście mi denara, niech zobaczę. Oni zaś przynieśli. I mówi im: Czyj ten wizerunek i napis? Oni zaś rzekli mu: Cezara. Jezus zaś rzekł im: Co Cezara oddajcie Cezarowi, a co Bożego – Bogu!*

Kluczowa kwestia to odpowiedź Jezusa, że władcy rzymskiemu, Cezarowi, należą się podatki (Cezar to nazwisko rodowe, z którego powstało słowo cesarz). Jezus pośrednio nie dozwala więc na bunt przeciw władzy rzymskiej, którą wielu jego żydowskich rodaków odrzucało ze względów narodowych i religijnych.

Ściślej biorąc, Jezus nakazał płacenie tej formy podatku, o jaki go spytano, „pogłównego” (gr. *kensos*, łac. *census*), czyli zryczałtowanego podatku osobistego, przeznaczonego na wojsko i administrację. Był on symbolem uznania władzy rzymskiej, ale pozostawał niewielki, rzędu kilku dniówek rocznie. Oznacza to, że podatki płacić należy, ale problem podatków nadmiernych w tym miejscu nie został postawiony.

Następnie, choć apologeci władzy nieraz wydobywali ze słów Jezusa frazę „co cesarskie, cesarzowi”, Jezus wcale tego nie podkreślił. Powiedział bowiem: *Co Cezara oddajcie Cezarowi, a co Bożego – Bogu!* Dla każdego wierzącego musi i musiało być oczywiste, kto tu jest ważniejszy, Bóg czy władca. Okazuje się więc, że należy spełniać obowiązki wobec władzy, ale nie rezygnując z obowiązków wobec Boga.

Drugi popularny tekst pochodzi z Listu św. Pawła do Rzymian 13, 1–7¹¹: *Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy, przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga – ku dobremu.*

¹¹ L. Pohle (red.), *Die Christen und der Staat nach Römer 13*, Mainz 1984; J. Załęski, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13, 1–7 i 1 P 2, 13–17*, Warszawa 1996; por. też *Paul and the Roman Imperial Order*, red. R. A. Horsley, Harrisburg 2004; R. Bauckham, *Biblia a polityka*, Lublin 1993 (interesujące, ale idiosynkratyczne).

Jeśli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno носи miecz. Jest bowiem narzędziem Boga dla wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć.

Ten fragment Listu do Rzymian też był stale nadużywany przez apologetów władzy państwowej. Zdaje się on przypisywać Boskie ustanowienie każdemu w ogóle systemowi władzy i wszystkim rządzącym, którzy siebie widzieli w maksimum, że wszelka władza pochodzi od Boga. Bierze się to ze złego tłumaczenia. Greckie słowo „władza” (*exousia*) oznacza raczej autorytet niż samą władzę. Zatem „wszelki autorytet pochodzi od Boga”. Władza nie może uzasadnić samej siebie.

Niemniej jednak św. Paweł każe się władzy podporządkować, a to w imię porządku, hierarchii i posłuszeństwa. Przyjmuje przy tym z góry założenie, że władza złych karze, a dobrych nagradza, że dba o sprawiedliwość. Pod tym względem jest wręcz pomocnikiem Boga. Ma więc prawo do użycia siły (aż do kary śmierci, miecza) oraz do podatków. Taka idealizacja władzy ma dwie przyczyny. Pierwsza, że człowiek jako istota społeczna potrzebuje ładu i prawa; konieczność nie jest jedyną przyczyną posłuchu dla władz, ma on także rację moralną. Druga, że aktualna władza rzymska mogła być uznana za sprawiedliwą, a podatki za znośne. Były to akurat czasy, gdy w imieniu małoletniego Nerona rządził filozof Seneka.

Następnie, Pawłowe rozumienie państwa i społeczeństwa ilustruje porównanie go do organizmu, które przytoczył w 1 Liście do Koryntian (12, 12–30). Stwierdza tam między innymi: *Nie może więc oko powiedzieć ręce: „Nie jesteś mi potrzebna”, albo głowa nogom: „Nie potrzebuję was”* (12, 21). Stosuje więc częsty w starożytności argument na rzecz porozumienia między członkami społeczeństwa.

Dość podobna jest argumentacja innego tekstu, z 1 Listu św. Piotra 2, 13–17. Akcentuje on dodatkowo, że dobra wola wobec państwa chroni chrześcijan przed zarzutami i zapewnia im spokój. Nie chcieli oni uchodzić za buntowniczych, lecz za zgodnych i przychylnych innym (List do Tytusa 3, 1–2). Za rządzących należy się modlić (1 List do Tymoteusza 2, 1–2).

7. W obliczu prześladowań

Jednakże i w Nowym Testamencie wroga władza była oczywiście oceniana negatywnie. Reakcja na prześladowania nie jest jednak jednolita. Z jednej strony spotkamy zachęty do wytrwałości i przykłady obrony na drodze prawnej, a więc sprzeciw wobec zła, który bynajmniej nie neguje państwa. Św. Paweł, nawet poddany niesprawiedliwym represjom, nie krytykował władzy, lecz się procesował. Jezus został niesprawiedliwie skazany na śmierć, co Ewangelie widzą jako nadużycie władzy, ale bez podważania jej uprawnień. Winni są konkretni ludzie, a nie system jako taki.

Z drugiej jednak strony w Apokalipsie św. Jana imperium wrogie chrześcijanom zostało całkowicie potępione¹². Było to już po spotkaniu z jawną złością władzy. Chrześcijanie doznali krwawych prześladowań za Nerona, w latach 64–67, a także potem, w tym za Domicjana, koło roku 90. Gdzieś wtedy powstała Apokalipsa.

¹² Na temat przesłania politycznego Apokalipsy zob. m.in.: P. Abir, *Bible and the State. A View from the Apocalypse of John*, Bible Bhashyam 31(2005)1, s. 38–67; C. Bedrián, *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*, Roma 1996; K. Füssel, *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*, Freiburg/B 1986; O. O'Donovan, *The Political Thought of the Book of Revelation*, Tyndale Bulletin 37(1986), s. 61–94; E. Schüssler Fiorenza, *Religion und Politik in der Offenbarung des Johannes*, w: *Biblische Randbemerkungen*, Fs. R. Schnackenburg, Würzburg 1974, s. 261–27; T. Söding, *Heilig, heilig, heilig. Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 96(1999)1, s. 49–76; A. Yarbro Collins, *The Political Perspective of the Revelation of John*, Journal of Biblical Literature 96(1977), s. 241–256.

Jak pisałem w swojej książce, znaczna część Apokalipsy zawiera zaszyfrowany w symbolach opis krwawych represji (Ap 11–13; 17–18; por. Ap 2, 13). Napotkamy tam zarazem mocne potępienie państwa rzymskiego, które domaga się kultu. Cesarstwo rzymskie jest okrutnym potworem, „Bestią”, której władza pochodzi od „Smoka”, czyli szatana (Apokalipsa 13). Jego stolica przedstawiona została jako „Babilon” i „Wielka Prostytutka” (Apokalipsa 17–18), a więc wręcz obelżywie. Pogańska religia i ideologia rzymska to „druga Bestia” i „fałszywy prorok”. Imperium ma cechy totalitarne (Rz 13, 15–17):

*I dano jej, by duchem obdarzyła obraz Bestii,
tak iż nawet przemówił obraz Bestii
i by sprawił, że wszyscy zostaną zabici,
którzy nie oddadzą pokłonu obrazowi Bestii.
I sprawia, że wszyscy: mali i wielcy, bogaci i biedni, wolni i niewolnicy
otrzymują znamię na prawą rękę lub na czoło
i że nikt nie może kupić ni sprzedać, kto nie ma znamienia –
imienia Bestii lub liczby jej imienia.*

W tej księdze władza imperium rzymskiego nie jest już postrzegana jako zewnętrzna czy neutralna, a tym bardziej legalna i pochodząca od Boga, lecz jako moc wroga i wręcz szatańska, a przy tym wstrętna (Ap 17, 5: *A na jej czole wypisane imię – tajemnica: „Wielki Babilon. Macierz nierządnic i obrzydliwości ziemi”*). Z powodu symbolicznego języka wolno to odnieść do podobnych imperiów.

Z tych względów imperia czeka zagłada. Jej przedsmakiem są spadające na złych klęski czasów obecnych, przedstawione w języku symbolicznym i umyślnie przesadnym. Ostatecznego zwycięstwa oczekuje jednak Apokalipsa dopiero w czasach ostatecznych, po powrocie Chrystusa (Apokalipsa 19–20). W czasach historycznych nie da się więc znieść nieprawości władzy. A choć Apokalipsa nie proponuje walki zbrojnej z prześladowcami, zdecydowanie taką nieprawą, totalitarną władzę potępia.

Przypomnę, że Stary Testament chwalił czynny opór wobec przemocy ze strony bezbożnego mocarstwa. Nowy Testament wobec prześladowań przez potężne imperium formułuje stanowcze i bez-

warunkowe potępienie, ale zaleca wytrwałość i oczekiwanie na Chrystusa. Problem niesprawiedliwego państwa nie otrzymał więc ostatecznego rozwiązania: walczyć, czy zło dobrem zwyciężać? Być może wynikało to z natury rzeczy: nie da się tu podać formuły ogólnej, pasującej do wszystkich sytuacji.

8. Podsumowanie

Pismo Święte patrzy na instytucję państwa z punktu widzenia zasady prymatu Boga w świecie. Biblia godzi się wprowadzić z istnieniem władzy państwowej, a nawet uzasadnia jej autorytet jako następstwo władzy Boga nad światem. Konieczną częścią tego uzasadnienia okazuje się jednak oczekiwanie, żeby władza państwowa była sprawiedliwa i służyła poddanym. Prawo Boże ma tu pierwszeństwo przed państwem.

Ponieważ tak się zazwyczaj nie dzieje, księgi biblijne są wobec konkretnych państw i władców bardzo krytyczne. Jako nadużycia władzy wyliczono samoubóstwienie, wyzysk podatkowy i różne formy krwawej przemocy, w tym walkę z religią. Takie państwo jest wprost potępione i uznane za szatańskie. Trzeba mu powiedzieć „nie”. Teksty Starego Testamentu aprobują opór czynny, od czego Nowy Testament stroni.

Przekładając to na zdania bardziej współczesne: państwo jest przydatne dla ochrony bezpieczeństwa i sądownictwa; najistotniejsze jest w nim dobre, trwałe prawo i jego przestrzeganie. Sprzyja to koncepcji państwa minimum, dbałego o prawa obywateli, w tym uboższych. W państwie o dużych uprawnieniach rządzący skłonni są do przemocy wobec poddanych, do podatkowego zdzierstwa i do żądania czci kosztem Boga.

BIBLIOGRAFIA

- Abir P., *Bible and the State. A View from the Apocalypse of John*, Bible Bhashyam 31(2005)1.
- Bammel E., Moule C. F. D. (red.), *Jesus in the Politics of His Day*, Cambridge 1984. Barrett C. K., *The New Testament Doctrine of Church and State*, w: *New Testament Essays*, London 1972.
- Bauckham R., *Biblia a polityka*, Lublin 1993.
- Bedrián C., *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*, Roma 1996.
- Brett M. G., *Nationalism and the Hebrew Bible*, w: *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*, red. J. W. Rogerson, JSOT Supplement Series 207, Sheffield 1995.
- Bryan Ch., *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford 2005.
- Cullmann O., *The State in the New Testament*, London 1963.
- Füssel K., *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*, Freiburg/B 1986.
- Goodblatt D., *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2006.
- Horsley R. A. (red.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg 2004.
- Horsley R. A., *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.
- Houston W., *Contending for Justice, Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, London 2008.
- Kim S., *Christ and Caesar*, Grand Rapids 2008.
- McConville J. G., *God and Earthly Power*, London 2008.
- Monera A. T., *The Christian's Relationship to the State according to the New Testament: Conformity or Non-Conformity*, Asia Journal of Theology 19(2005)1.
- Müller R., *Königtum und Gotterherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*, Forschungen zum Alten Testament 2/3, Tübingen 2004.
- O'Donovan O., *The Political Thought of the Book of Revelation*, Tyndale Bulletin 37(1986).
- Oswald W., *Staatstheorie im Alten Israel: Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart 2009.
- Pilgrim W. E., *Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament, Overtures to Biblical Theology*, Minneapolis 1999.

- Pohle L. (red.), *Die Christen und der Staat nach Römer 13*, Mainz 1984.
- Rumianek R., *Obraz pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 19(1981)1.
- Schrage W., *Die Christen und der Staat im Neuen Testament*, Gütersloh 1971.
- Schüssler Fiorenza E., *Religion und Politik in der Offenbarung des Johannes*, w: *Biblische Randbemerkungen, Fs. R. Schnackenburg*, Würzburg 1974.
- Shanks H. (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2007.
- Söding T., *Heilig, heilig, heilig. Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96(1999)1.
- Vaux de R., *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004.
- Witaszek G. (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997.
- Wojciechowski M., *Biblia o państwie*, Kraków 2008.
- Wojciechowski M., *Krytyka państwa i władzy w Biblii*, Więź 2004.
- Wojciechowski M. (red.), *Państwo i jego problemy*, Olsztyn 2004.
- Wojciechowski M., *Etyka Ksiąg Machabejskich*, w: „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14, 8) (księga pamiątkowa dla s. Ewy Jezierskiej), red. W. Chrostowski, *Rozprawy i Studia Biblijne* 23, Warszawa 2006.; ang. *Moral Teaching of 1 and 2 Maccabees*, *Polish Journal of Biblical Research* 6(2007)1.
- Yarbro Collins A., *The Political Perspective of the Revelation of John*, *Journal of Biblical Literature* 96(1977).
- Załęski J., *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13, 1–7 i 1 P 2, 13–17*, Warszawa 1996.

BIBLICAL OPINIONS ON THE STATE

SUMMARY

As the background for the opinions of the Bible on the state, this article presents briefly the history of Israel, divided into two main periods: national monarchy (earlier period of the Old Testament) and submission to the foreign powers (later books of the Old Testa-

ment and the New Testament). The opinions of the Old Testament on the own state hesitate between hope and disappointment, between optimism (royal ideology and messianism, tasks of the king, principles of government) and criticisms (Judges 9, 1 Samuel 8–12, bad kings). A moderate conclusion is offered by the Pentateuch (law above politics, Deut 17). In the attitudes towards the empires, we find two contradictory currents: submission to foreign rule and resistance. In the New Testament we find an acceptance of the state in the New Testament (Mark 12 on taxation, authority from God in Romans 13, 1 Cor 12.12–30), but also criticisms, triggered by persecutions (life of Jesus and Paul, Rev 13–19 and the satanic side of the empire). The state has its lawful authority, both instituted and limited by God and his law. This institution has some justification, but also serious vices (godlessness, violence, high taxes). However, the citizens should obey the state which deals justly with them.