

Andrzej P. Kluczyński

Rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie i Gomorze (Rdz 18,16-33) jako afirmacja Bożej sprawiedliwości

Rocznik Teologiczny 55/1-2, 17-29

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie i Gomorze (Rdz 18,16-33) jako afirmacja Bożej sprawiedliwości

Historia zniszczenia Sodomy i Gomory, w przeciwieństwie do wielu innych opowiadań zawartych w Biblii, nie ma odpowiedników w spuściźnie literackiej ludów ościennych¹. Uważana jest ona nierzadko za przykład siły modlitwy wstawienniczej, bowiem za jej pomocą Abraham miał doprowadzić do zmiany Bożej decyzji i wymóc na Bogu oszczędzenie Sodomy i Gomory ze względu na potencjalną liczbę dziesięciu żyjących tam sprawiedliwych². Tymczasem niniejszy artykuł ma na celu pokazanie, że rozmowa Abrahama z Bogiem powinna być widziana przede wszystkim jako dyskusja o sprawiedliwości Wszechmogącego, a nie jako przykład skuteczności modlitwy prowadzącej do zmiany Bożego zdania.

Tłumaczenie jednostki Rdz 18,16-33 przedstawia się następująco:

16. I powstali stamtąd (owi) ludzie i spojrzeli w kierunku Sodomy, a Abraham poszedł ich odprawić. 17 A JHWH powiedział: czy zatajam ja przed Abrahamem to, co czynię? 18. I Abraham z pewnością będzie narodem wielkim i mocnym, i będą błogosławione w nim wszystkie narody ziemi. 19. Gdyż poznałem go, żeby nakazał on synom swoim i domowi swojemu po nim i będą strzegli drogi JHWH, ażeby czynić sprawiedliwość i prawo, ażeby przywiódł JHWH na Abrahama wszystko, co powiedział o nim³. 20. I powie-

* Dr hab. Andrzej P. Kluczyński jest profesorem nadzwyczajnym w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego ChAT.

¹ *Die Tora in jüdischer Auslegung. Band I Bereschit*, ed. W. G. Palut, Gütersloh 1991, s. 192.

² Uważa tak np. G. von Rad (G. von Rad, *Das Erste Buch Mose Genesis*, Göttingen 1976, s. 168n). Podobnie S. Wypych widzi w perykopie załagodzenie Bożej sprawiedliwości przez jego miłosierdzie, dzięki wstawiennictwu Abrahama (S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych I. Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 74).

³ W wersecie 19. wiele tłumaczeń oddaje tekst, w którym czasownik יָרַד w 1 os. sg perf. kal nie posiadałby sufiksu 3. os. sg. masc. (Peszitta, Targumy, LXX, Vulgata, a także Pięcioksiąg Samarytański). Zasada *lectio difficilior* zdaje się przemawiać za tekstem Kodeksu

dział JHWH: krzyk z powodu Sodomy i Gomory taki (jest) wielki, a grzech ich (jest) bardzo ciężki. 21. Zstąpię więc i zobaczę, czy według krzyku, który doszedł do mnie, czynili wszystko, czy nie, chcę to wiedzieć. 22. I odwrócili się stamtąd ci ludzie, i poszli do Sodomy, a JHWH wciąż stał przed Abrahamem⁴. 23. I zbliżył się Abraham i powiedział: czy naprawdę zgładzisz sprawiedliwego ze złoczyncą? 24. Może jest pięćdziesięciu sprawiedliwych pośród miasta, czy zgładzisz i nie darujesz temu miejscu ze względu na pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy są w jego środku? 25. Nie byłoby godne ciebie, aby uczynić taką rzecz, aby uśmiercić sprawiedliwego razem ze złoczyncą. I będzie podobnie sprawiedliwy, jak i złoczynca. Nie byłoby to godne ciebie. Czy sędzia całej ziemi nie czyni (sam) prawa? 26. I powiedział JHWH: jeśli znajdę w Sodomie pięćdziesięciu sprawiedliwych w środku miasta, to daruję całemu miejscu ze względu na nich. 27. I odpowiedział Abraham mówiąc: oto jeszcze pozwałam sobie mówić do Pana, a oto ja proch i popiół. 28. Może zabraknie do pięćdziesięciu sprawiedliwych pięciu, czy zgładzisz z powodu pięciu całe miasto? I powiedział: nie zgładzę, jeśli znajdę tam czterdziestu pięciu. 29. I powtórnie rzekł do niego mówiąc: może znajdzie się tam czterdziestu? I powiedział: nie uczynię (tego) z powodu czterdziestu. 30. I powiedział: niech się nie gniewa Pan, że będę mówił. Może znajdzie się tam trzydziestu, i powiedział: nie uczynię, jeśli znajdę tam trzydziestu. 31. I powiedział: oto jeszcze ośmielałem się mówić do Pana. Może znajdzie się tam dwudziestu? I powiedział: nie zgładzę z powodu dwudziestu. 32. I powiedział: niech się nie gniewa Pan, że będę mówił i tym razem: może znajdzie się tam dziesięciu? I powiedział: nie zgładzę z powodu dziesięciu. 33. I poszedł JHWH, kiedy zakończył mówić do Abrahama, a Abraham wrócił na swoje miejsce.

Jednostka nie jest wyraźnie oddzielona od 18,1-15. Werset 15 nie stanowi klasycznego zakończenia. Niekiedy werset 16 traktuje się jako zakończenie poprzedniej sceny, jednakże w większym stopniu ma on charakter wprowadzający. Chociaż zarówno rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie, jak i wcześniejsze ugoszczenie przez Abrahama trzech wędrowców odbywają

Leningradzkiego, a jego lekcja jest zrozumiała. Lekcje tłumaczeń mogą być wyjaśnione pragnieniem wygładzenia tekstu.

⁴ W wersecie 22 zgodnie z uwagą *tiqqun sofrim* należy zamienić miejscami imiona „Abraham” i „JHWH”.

się w tym samym miejscu i stanowią część większej opowieści, to jednak od wersetu 16 wprowadzany jest nowy temat, pozwalający na samodzielną analizę sporu Abrahama z Bogiem o Sodomę i Gomorę. Werset 16 zaczyna się od czasownika **וַיִּשְׁמַע**, który podkreśla przedsięwzięcie nowej aktywności przez trzech gości Abrahama. Również w tym wersecie po raz pierwszy wprowadzony zostaje temat Sodomy, bowiem to w jej kierunku spoglądają goście Abrahama. Wyznaczenie w w. 16 początku większej części tekstu potwierdzone jest przez aranżację tekstu masoreckiego, bowiem w tym miejscu masoreci umiejscowili początek parazy stumy. Możliwe, że problemy z początkiem perykopy da się wytłumaczyć na etapie krytyki literackiej. O wiele łatwiej jest wyznaczyć koniec perykopy, jest nim bowiem werset 33. Werset następny – 19,1 – wprowadza nam nowy temat, a mianowicie opisuje ratunek Lota i zniszczenie grzesznych miast.

Chociaż niektórzy egzegeci optują za jednolitością perykopy, ewentualnie uważają, że późniejsze ingerencje w tekst były minimalne, to nie da się ukryć, że fragment posiada wiele napięć i nierówności, które pozwalają wysunąć przypuszczenie, iż historia jego redakcji jest stosunkowo złożona⁵. Po pierwsze werset 19 zdaje się pozostawać w napięciu do wersetu 18, stanowiąc inne uzasadnienie decyzji Boga o poinformowaniu Abrahama o planach względem Sodomy. Do tego, o ile w. 18 mówiąc o błogosławieństwie narodów w Abrahamie uzasadnia plan Boga poinformowania Abrahama o Bożym postanowieniu, to wypowiedź wersetu 19 zdaje się nie być złączona w szczególnie sposób z resztą opowiadania⁶. Werset 22 wprowadza nagle temat mężów, którzy dopiero odchodzą. Nawiązuje on do w. 16 oraz łączy perykopę 16-33 z perykopą wcześniejszą. Należy też zwrócić uwagę na napięcie między wersetami 17 a 21. Pierwszy zdaje się zakładać już Bożą decyzję dotyczącą Sodomy, natomiast werset 21 informuje czytelnika, że Bóg dopiero sprawdzi kwestię grzeszności Sodomy zgodnie z krzykiem, który do niego dotarł⁷.

Werset 21 zdaje się zaprzeczać 19,13, w którym czytamy, że Bóg posłał swoich wysłanników, aby zniszczyli miasto. Werset 33, który ma typowy

⁵ G. von Rad twierdzi (powołując się na M. Notha), że dodatkiem może być wyłącznie werset 19. Zob. G. von Rad, *Das Erste Buch Mose...*, dz. cyt., s. 164; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 259n.

⁶ C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 347.

⁷ Tamże.

charakter kończący opowiadanie, zdaje się nie pasować do wcześniejszego dialogu Abrahama z Bogiem⁸. Werset ten zdaje się zakładać dłuższą przemowę Boga do Abrahama, a nie tylko lapidarne odpowiedzi.

Biorąc to wszystko pod uwagę, H. Seebass proponuje następujące rozwiązanie problemów literacko-krytycznych, uwzględniające także historię powstawania wcześniejszej perykopy rozdziału 18: warstwę pierwotną stanowić miały 1aβ-13.15-17.19aα.20.22.33. Jest to dzieło Jahwisty, ale już on miał wykorzystać starsze przekazy i pełnić funkcję redaktora⁹. Odpowiedzialny był np. za włączenie sceny 9-15 we wcześniejsze opowiadanie. Dialog Abrahama z Bogiem 23-32 miał być włączony później, a bliski jest on w swojej wymowie Rdz 20,4, opowiadaniu o potopie oraz Ez 14,12-20¹⁰. Pokrewieństwo teologiczne z wypowiedzią Ezechiela sugerowałoby pochodzenie z czasów bliskich niewoli babilońskiej, ale przyjęcie takiego datowania nie jest konieczne, perykopa z Księgi Ezechiela mogła bazować bowiem na starszym tekście z Rdz 18. Zapewne na tym samym etapie włączono werset 18, który miał na celu nawiązanie do Rdz 12,2n. Werset 21 miał natomiast na celu osłabienie wymowy wersetu 25. H. Seebass podaje także, że w. 19aβ-b musiał zostać włączony do perykopy na ostatnim etapie. Jak można się ustosunkować do powyższej koncepcji? Jest ona zapewne właściwa, jednakże nie wydaje się, aby w. 21 osłabiał w jakikolwiek sposób wymowę wersetu 25. Nawet bez wersetu 21 wiadomo, że Sodoma została zniszczona, ponieważ nie znalazł się tam nikt sprawiedliwy, a z miasta uratowany został jedynie Lot. Werset 21 podkreśla temat, który występuje w części dialogicznej, a mianowicie dbałości Boga o sprawiedliwość. Werset 21 nie tylko nie stoi w napięciu do 25, nie osłabia jego znaczenia, lecz przeciwnie – podkreśla je. Zwrócenie uwagi na sprawiedliwe postępowanie Boga jest jak najbardziej zrozumiałe w przypadku Bożej krytyki niesprawiedliwego postępowania człowieka. Z tego powodu wydaje się, że w. 21 mógł zostać włączony w podobnym czasie co 23-32.

Opowieść rozpoczyna się od zwrócenia uwagi trzech gości Abrahama na Sodomę, a co za tym idzie, od zwrócenia na nią uwagi czytelnika (w.16)¹¹.

⁸ H. Seebass, *Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn 1997, s. 119.

⁹ Tamże, s. 133n.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Biblia zna tradycję o zniszczeniu nie tylko Sodomy i Gomory, ale i całego regionu,

W wersetach 17-21 zapisany został monolog Boga dotyczący tego, co zamierza On uczynić z Sodomą, a także kwestia obecności Abrahama w owej historii i znajomości przezeń Bożych planów. Bóg zadaje pytanie, czy powinien ukryć przed Abrahamem swoje zamiary co do grzesznego miasta. Pytanie zadane przez Boga może być rozumiane jako skierowane do członków jego niebiańskiego dworu. Uzasadnienie, które istniało w tekście pierwotnie, to כִּי יִרְעָתוֹ, akcentujące szczególną bliskość Abrahama Bogu, a więc zarazem konieczność uratowania jego bratanka Lota wraz z rodziną. Wprowadzenie wersetu 18, a także 19aβ-b, spowodowało całkowicie inne ujęcie sprawy. Wersety te nawiązują do Rdz 12,2n, a więc wskazują na dane Abrahamowi obietnice stania się wielkim narodem i błogosławienia w nim wszystkich ludów ziemi. W ten sposób ukazane zostało znaczenie samego Abrahama i Izraela dla narodów, a nie tylko dla samego Boga. Abraham ma udział w Bożych planach, dostęp do wiedzy boskiej nie tylko dlatego, że jest Bogu bliski, ale i z tego powodu, że rola Abrahama (a co za tym idzie i późniejszego Izraela) jest istotna głównie w relacji do innych narodów¹². Może się wydawać, że niezrozumiale brzmi kontynuacja uzasadnienia z w. 19, ponieważ czytamy tam o strzeżeniu przez dom Abrahama i jego potomków „drogi JHWH” i czynieniu przez nich sprawiedliwości po to, by Bóg mógł zrealizować swoje obietnice, jednakże jest ona jasna w kontekście następujących wersetów. To, co Bóg zamierza zrobić, a o co będzie się „spierać” Abraham z Bogiem, to kwestia sprawiedliwości. Tak więc ten, który ma uczyć swoich potomków drogi JHWH i którego potomstwo ma czynić sprawiedliwość, powinien wiedzieć jak najwięcej o Bożej sprawiedliwości i być wprowadzony w jej niuanse¹³. Werset 19 ukazuje również, na czym polega owa

w którym znajdowało się w sumie pięć miast, a mianowicie: Sodoma, Gomora, Adma, Seboim i Soar (Gn 14,2). Poza Księgą Rodzaju teksty starotestamentowe wymieniają inne miasta oprócz dwóch znajdujących się w analizowanym opowiadaniu (np. w Oz 11,8 czy Dtn 29,23). Tak więc wydaje się, że nazwa miasta Gomory służy w naszym opowiadaniu określeniu całego regionu, za wyjątkiem wersetu 20, gdzie taką funkcję pełnią nazwy dwóch miast.

¹² W podobny sposób ujmuje zagadnienie komentarz Rasziego, który wskazuje na dokonaną w 17,4-5 zmianę imienia Abrama na Abrahama, czyli „ojca wielu narodów”. W ten sposób Abraham musiał wziąć odpowiedzialność „jako ojciec” również za mieszkańców Sodomy. Zob. *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 193.

¹³ G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, Philadelphia 1972, s. 210. Tu można zwrócić uwagę na fakt, że opowieść o zniszczeniu Sodomy i Gomory jest najczęściej przytaczaną historią z Księgi Rodzaju w innych księgach Biblii (np. Dtn 29,23; 32,32; Iz 1,9; 3,9; 13,9; Jr 23,14; 49,18; Ez 16,46n; Am 4,11; So 2,9).

szczególna bliskość Bogu będąca wybraniem. Otóż ma ona prowadzić do sprawiedliwego postępowania.

W wersecie 20 znajduje się Boże stwierdzenie na temat krzyku o winie, który doszedł do Boga z powodu Sodomy i Gomory. Pojęcie *קריאת* oznacza w tym przypadku tego rodzaju krzyk osoby krzywdzonej i doświadczającej niesprawiedliwości, że Bóg musi nań zareagować¹⁴. G. von Rad stwierdził – na podstawie Jr 20,8; Hb 1,2; Hi 19,7 – że znamy nawet treść owego wołania, a mianowicie *קריאת*¹⁵. Za pomocą tego okrzyku, jak pisze von Rad, osoba pokrzywdzona doprasza się sprawiedliwości i pomocy pośród wspólnoty, w której funkcjonuje, a jeżeli nie może jej znaleźć, to wołanie dociera w sposób bezpośredni do Boga jako gwaranta wszelkiej sprawiedliwości. Możemy więc przypuszczać, że w przypadku Sodomy i Gomory chodziło o przestępstwa natury społecznej, a nie seksualnej¹⁶. W wersecie 21 Bóg decyduje się „zstąpić”, aby zbadać sprawę krzyku i grzeszności Sodomy i Gomory. Oznacza to, że nie występuje od samego początku z karaniem, ale postanawia sam obiektywnie zbadać sprawę. Boże „zstąpienie” jest tego rodzaju sprawdzeniem sytuacji, po którym Bóg przystępuje do działania¹⁷. Po owym sprawdzeniu decyzja została podjęta i mężczyźni będący w gościnie u Abrahama udali się w drogę do Sodomy (w. 22). Znaczące jest, że opowiadanie nie informuje nas wcale, że Bóg oznajmił Abrahamowi o swoim postanowieniu. Brak takiej informacji wynikać może albo z historii redakcji perykopy, albo z prostego faktu, że Jahwista nie podaje tu zamiaru Boga ponieważ historia zniszczenia Sodomy i Gomory była powszechnie znana w przekazach ludowych – miasta

¹⁴ Zob. G. F. Hasel, *קריאת zā'āq*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 2, ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren, s. 631.

¹⁵ G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 211.

¹⁶ Por. C. Westermann, *Genesis 2. Teilband Genesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 353. Motyw nadużyć społecznych, czyli uciskania osób słabszych i biedniejszych przez mieszkańców Sodomy rozwinięty jest szczególnie w interpretacjach żydowskich, przywołujących cytaty z Ez 16,49n. Jako ciekawostkę podać można także, że midrasz Pirkej d'Rabbi Eliezer 25 i Zohar 108b-109a przekazują tradycję, wedle której miasto było bardzo bogate, a mimo to jego mieszkańcy zalali wodą dojścia do Sodomy, aby uniknąć obcych. Opowiadanie to w jeszcze większym stopniu oskarża grzesznych Sodomitów, ponieważ, gdyby byli oni biedni, ich awersja do obcych i niechęć do dzielenia się byłyby zrozumiałe. Zob. *Die Tora...*, s. 199. Taka interpretacja podpira się wersem Gn 19,9, w którym czytamy, że jeden Lot (*לוט*) przybył, aby mieszkać w Sodomie. Według innych żydowskich komentarzy był to nie krzyk z powodu Sodomy i Gomory, ale krzyk tych miast przeciwko Bogu. Ta druga interpretacja nie odpowiada jednak intencji tekstu.

¹⁷ Por. Gn 11,5.

te nie istniały w czasach powstania perykopy i adresat opowiadania nie mógł usłyszeć innego zakończenia jak to, które mówiło o jego zniszczeniu. Werset 22 kończy się stwierdzeniem o pozostawianiu Boga blisko Abrahama, co pozwoliło temu ostatniemu zwrócić się do Boga w sprawie miast zagrożonych zniszczeniem. Wersety 23-25 stanowią pierwszą wypowiedź Abrahama skierowaną do Boga. Jest ona bardzo obszerna i w niej zarysowany jest podstawowy problem perykopy, chociaż porusza ona kilka zagadnień. Chodzi w niej przede wszystkim o sprawiedliwość Boga i charakter tej sprawiedliwości. Jakie zagadnienia poruszane są w wypowiedziach Abrahama? W wersecie 23 Abraham zadaje Bogu pytanie, czy naprawdę jest On w stanie zgłodzić sprawiedliwego wraz ze złoczyńcą. Oznacza to, że Abraham, może nie dowierając, a może wyrażając w ten sposób swoje zdziwienie, pyta Boga, czy dla Niego istotniejsze jest ukaranie zła, czy dobro sprawiedliwych. Inaczej mówiąc, co motywuje Boga bardziej do działania: czy to, że Bóg karze zło popełniane przez ludzi, przeważa nad jego miłosierdziem? Czy sprawiedliwy może zginąć za przyczyną Bożego działania, ponieważ zło niesprawiedliwych musi być ukarane?

Tu należy krótko wyjaśnić, kim jest według Starego Testamentu sprawiedliwy (hebr. צַדִּיק), a kim złoczyńca (hebr. רָשָׁע). Sprawiedliwy to nie jest ktoś, kto nigdy nie popełnił żadnego uchybienia, kto w sensie dosłownym ani razu nie popełnił ani jednego grzechu. Sprawiedliwy to ktoś, kto jest wierny Bogu, czyja postawa jest postawą lojalności wobec Boga i jego wspólnoty. Postawa sprawiedliwego jest w stosunku do jego społeczności korzystna, a nie szkodliwa. Bycie sprawiedliwym wyraża się przede wszystkim we właściwym działaniu¹⁸.

Chociaż w Biblii hebrajskiej, a szczególnie w Pięcioksięgu pojęcie רָשָׁע często używane jest w znaczeniu prawnym – złoczyńcą jest ten, kogo sąd ogłosił w danej sprawie winnym, to bardzo wiele miejsc biblijnych, zwłaszcza w Psalterzu (np. Ps 7,16; 11,2; 17,9; 28,3; 55,4; 140,5.9 itp.), pokazuje, że niesprawiedliwy to ktoś, kogo postawa charakteryzuje się niewiernością, brakiem lojalności wobec Boga, a dla społeczności jest szkodliwa. Dlatego też

¹⁸ B. Johnson, צַדִּיק *sādaq*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 6, ed. H.J. Fabry, H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, s. 918; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 293n.

społeczność powinna dla własnego dobra pozbyć się niesprawiedliwego¹⁹. Znaczenie takie zdaje się potwierdzać przypuszczenia komentatorów, według których przestępstwo mieszkańców Sodomy polegało na niesprawiedliwości społecznej.

Czy może być tak, że człowieka dosięgają Boże plagi z powodu zła innych osób w jego otoczeniu? W wersecie 24 Abraham wysuwa przypuszczenie, według którego w mieście może znajdować się pięćdziesięciu sprawiedliwych i pyta Boga, czy wówczas także miasto zostałoby zniszczone. Trudno rozstrzygnąć, dlaczego Abraham zaczyna od tej właśnie liczby. G. J. Wenham powołuje się na Am 5,3, w którym to tekście czytamy, że niewielkie miasto mogło wystawić stu zbrojnych mężczyzn, tak więc liczba pięćdziesięciu mogła odnosić się do połowy mieszkańców małego miasta będących wolnymi obywatelami, nie licząc oczywiście ich rodzin i sług²⁰. Tak więc Abraham wychodziłby od proporcji pół na pół, jeśli chodzi o sprawiedliwych i złoczyńców. Werset 25. jest bardzo wyrazisty w swojej wymowie. Jest on prośbą, w której jako uzasadnienie Abraham stawia kwestię czynienia sprawiedliwości przez Boga („czy sędzia całej ziemi nie czyni sprawiedliwości?”). Zgładzenie osoby sprawiedliwej razem ze złoczyńcą, nawet takim, który zasłużył na śmierć, byłoby rzeczą niesprawiedliwą. Sędziowie ziemscy Izraela wzywani byli do czynienia sprawiedliwości, o ileż bardziej sprawiedliwie powinien postępować Ten, który jest boskim Sędzią całej ziemi. Abraham wskazuje tu na pewien paradoks. Bóg wspomniał wcześniej, że powodem jego reakcji jest krzyk, który się Doń wznosił. Jak zostało to już wspomniane, ów krzyk wywołany został najprawdopodobniej przez przestępstwa polegające na krzywdzeniu, uciskaniu i czynieniu niesprawiedliwości innym. Oznacza to, że Bóg karząc wyrządzenie niesprawiedliwości innym, nie może czynić tego w sposób niesprawiedliwy, sam nie dbając o los sprawiedliwego, albowiem w ten sposób pozbawiłby się prawa do wykonania wyroku na niegodziwcach. Abraham w w. 25 dwukrotnie powtarza słowa tłumaczone w większości komentarzy poprzez: „niech to będzie dalekie od Ciebie” (hebr. הַלֵּלָה לָךְ). Użyty tam rzeczownik pochodzi od rdzenia

¹⁹ Zob. znaczenie w: H. Ringgren, ראִשָׁה *rāša'*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 7, s. 675-684.

²⁰ G.J. Wenham, *Genesis 16-50*, Dallas 1994, s. 52.

ללה, oznaczającego „zbezczęścić”, „sprofanować”²¹. Zbezczeszczone może być przykładowo Boże imię przez niewłaściwe postępowanie Izraelitów, np. w stosunku do biednych współobywateli (Am 2,7b; Jr 34,16)²². Wyrażenie takie, które zostało dwukrotnie użyte przez Abrahama, występuje najczęściej w odniesieniu do osoby wypowiadającej się jako wzdraganie się przed jakimś zarzutem (Rdz 44,7.17; Joz 22,29; 1 Sm 2,30; 1 Sm 24,7 itp.). Jak zauważa W. Dommershausen, sformułowanie to należy rozumieć na podstawie starotestamentowych wyobrażeń dotyczących świętości. Osoba wypowiadająca te słowa niejako zaklinała się „niechaj zostaną zbezczeszczeni...”. Poza Rdz 18,25 tylko jeden raz pojęcie zostało użyte w odniesieniu do Boga, a mianowicie w Hi 34,10, gdzie Elihu odpiera zarzuty odnośnie niesprawiedliwego postępowania Boga. W tłumaczeniach żydowskich zawołania Abrahama oddawane są najczęściej poprzez frazę: „to byłoby/jest niegodne Ciebie”, co jest zapewne bliższe znaczeniu hebrajskiego wyrażenia, ponieważ określałoby coś przeciwnego Bogu, postępowanie, które jemu samemu przynosiłoby ujmę, bezczęściłoby go i ujmowało mu czci²³. Do tego zauważyć trzeba, że formuła nie jest w Biblii hebrajskiej prośbą. W wersecie 25 jest ono raczej podjętą przez Abrahama próbą uzasadnienia i przekonania Boga do zaniechania zniszczenia Sodomy i Gomory.

W części 25aβ znajduje się stwierdzenie Abrahama, że w przypadku zniszczenia miasta ze sprawiedliwym będzie się dziać tak samo, jak z grzesznikiem. Kwestia, która zostaje tu podniesiona, dotyczy tego, czy los sprawiedliwych jest tożsamy z losem złoczyńców. Stwierdzenie Abrahama stoi w sprzeczności do wielu wypowiedzi mądrościowych Starego Testamentu, wedle których los obu tych grup jest całkowicie różny (np. Ps 1; Prz 15,6.9). Zgoda Boga na oszczędzenie miasta ze względu na 50 sprawiedliwych (w. 26.) oznacza, że akceptuje on argumentację Abrahama. Kolejne prośby Bożego wybrańca oraz Boża zgoda na oszczędzenie Sodomy ze względu na coraz mniejszą liczbę sprawiedliwych mieszkańców są tylko tego potwierdzeniem. H. Seebass zauważa, że sposób prowadzenia przez Abrahama dyskusji był pod względem retorycznym mistrzowski, ten bowiem nie zszedł od

²¹ W. Dommershausen, ללה *hll*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 2, Stuttgart, Berlin – Köln – Mainz 1977, s. 972-981.

²² Tamże, s. 972n.

²³ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 194.

razu do liczby czterdziestu pięciu, ale wskazał na hipotetyczny brak tylko pięciu osób do pięćdziesięciu, co do których Bóg już wyraził swoją zgodę²⁴. Ten sam autor twierdzi, że sposób, w jaki Abraham zwraca się do Boga określając się mianem prochu i popiołu (w. 27), nie jest wyrazem szczególnej uniżoności, ale raczej – biorąc pod uwagę starotestamentową antropologię (por. Iz 40,6) – zwykłą konstatacją rzeczywistości. Werset 33 informuje nas, że Bóg zakończył rozmowę z Abrahamem i odszedł. Trudno powiedzieć, dlaczego negocjacje osiągnęły liczbę dziesięciu sprawiedliwych. Możliwe, że chodziło o najmniejszą grupę, która była wówczas zdolna do samodzielnej społecznej egzystencji²⁵. Tekst tego nie wyjaśnia. Z takiego zakończenia nie należy jednak wnosić, że liczba dziesięciu jest liczbą graniczną i że mniejsza grupa sprawiedliwych może zginąć, jeżeli Bóg wymierza karę grzesznemu ogółowi. Jak pokazuje następny rozdział, w mieście nie znalazł się po prostu nikt sprawiedliwy oprócz rodziny Lota, która została uratowana. Krytyka literacka wyjaśnia, że werset 33 kończył pierwotnie opowiadanie bez części dialogicznej, w której Abraham spiera się z Bogiem o Sodomę i Gomorę. Tak więc Bóg przyznaje rację argumentacji Abrahama, a zarazem jego czyn – zniszczenie Sodomy i Gomory – nie jest traktowany przez autora opowiadania jako działanie niesprawiedliwe, w mieście bowiem zniszczeni zostali wyłącznie grzesznicy. Na zadawane ustami Abrahama pytanie, czy Bóg postępuje sprawiedliwie, autor perykopy odpowiada zdecydowanie pozytywnie. Bóg jest sprawiedliwy i nie krzywdzi tych, którzy są mu wierni. Co zaś determinuje działanie Boga jako „sędziego całej ziemi”? Zdecydowanie Boża łaska i wzgląd okazywany tym, którzy postępują w sposób prawy. Jego miłosierdzie przeważa nad gniewem, a karzące działanie wynika przede wszystkim z troski o pokrzywdzonych i pragnieniu położenia kresu popełnianej niesprawiedliwości, a nie np. z chęci zemsty²⁶. Jest ono odpowiedzią na „krzyk”, który dociera do niego z ziemi (w. 20). Jak napisał G. von Rad: „po tak okazanej ze strony Boga woli przebaczenia, każdy musi uznać Boży wyrok za sprawiedliwy”²⁷.

²⁴ H. Seebass, *Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, dz. cyt., s. 132.

²⁵ Tamże, s. 133.

²⁶ Starożytni chrześcijańscy komentatorzy (np. Jan Chryzostom) zwracają uwagę na łaskawość i miłosierdzie Boga. Zob. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament II. Genesis 12-50*, ed. M. Sheridan, Downers Grove 2002, s. 71n.

²⁷ G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 214.

Żydowskie komentarze zwracają uwagę na sam fakt rozmowy Abrahama z Bogiem i jej charakter²⁸. Otóż Bóg nie zlekceważył jego argumentów, nie tylko potraktował je całkiem poważnie, ale także przyznał Abrahamowi rację. Oznacza to, że człowiek zawsze może pytać o motywy Bożego działania. Mimo ogromnej różnicy dzielącej człowieka od Boga, co podkreśla sam Abraham nazywając się prochem i popiołem (w. 27), człowiek nie jest przez Wszechmogącego traktowany jak marionetka, lecz może stać się jego partnerem. G. von Rad napisał, że chociaż opowiadanie nie ma intencji wskazania na Abrahama jako na prorockiego wstawiennika, to jednak pokazuje siłę tego rodzaju modlitwy i zapewne z tego powodu autor nie miałby nic przeciwko odczytywaniu perykopy właśnie z tej perspektywy²⁹. Jednakże nie czytamy, aby Abraham tu do czegokolwiek Boga przekonał. Bóg w ogóle nie zmienia zdania. Wtajemnicza On Abrahama w swoje plany, których realizację poprzedzić ma dokładne zbadanie sytuacji (w. 21), Abraham następnie prosi Boga o Sodomę i przedstawia argumenty, którym Bóg przyznaje rację oraz zadaje pytania, na które Bóg odpowiada po jego myśli. W perykopie nie ma żadnych słów, które wskazywałyby na zmianę Bożej decyzji³⁰. Dlatego też w komentarzach żydowskich pojawia się myśl o roli sprawiedliwych, których zasługi mogą ratować także niesprawiedliwych³¹. Myśl ta rozwijana była także w komentarzach chrześcijańskich³². Po trzecie – jak zostało to już wspomniane – mędrcy żydowscy zwracali uwagę na grzech Sodomy, polegający na niesprawiedliwości społecznej. Tak więc w refleksji judaizmu komentatorzy skupiali się na zagadnieniach niesprawiedliwości społecznej Sodomitów i dochodzili do wniosku, że „(...) społeczeństwo dobrobytu bez odpowiedzialności społecznej jest autodestrukcyjne. Otepia sumienie, zamiast uczyć skruchy. Okazuje okrucieństwo i bezwzględność. Sposób, w jaki traktowane są osoby nowe

²⁸ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 197.

²⁹ G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 214.

³⁰ Jak נָחַם יְהוָה w przypadku wstawiennictwa proroka Amosa (Am 7,3.6) czy Mojżesza po uczynieniu przez Izraelitów złotego cielca (Wj 32,14).

³¹ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 197; A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, London 1920, s. 3-25.

³² Np. u Ambrożego („Dzieje Abrahama” *De Abraham*) czy Chryzostoma („*Homilie do Księgi Rodzaju*”). Zob. *Ancient Christian Commentary...*, dz. cyt., s. 71.

i obce, był i jest wciąż lustrem sytuacji moralnej danego społeczeństwa³³. Według midraszu Genesis Rabba 50,9 wina Sodomitów polegała nie tylko na aktywnym czynieniu zła i krzywdzeniu innych, ale także na bierności jej mieszkańców i akceptacji nieprawego postępowania niesprawiedliwych³⁴. Jak pokazuje rozdział 19, nikt z mieszkańców miasta nie protestował, kiedy zaatakowano Lota i jego gości. Bierność i neutralność w takim przypadku są współudziałem w przestępstwie.

Autor opowiadania występuje zdecydowanie w obronie Bożej sprawiedliwości i sprawiedliwego działania, wskazuje na jego miłosierdzie i fakt, że Bóg bierze sprawiedliwość człowieka pod uwagę w o wiele większym stopniu niż jego winy i grzechy. Opowiadanie na przykładzie historii Sodomy porusza zagadnienie sprawiedliwości Bożej, błędem byłoby jednak wysunięcie na jego podstawie wniosku o przekonaniu autora, że we wszelkich katastrofach naturalnych giną tylko niesprawiedliwi. Według autora Bóg nie chce, aby los sprawiedliwego był taki sam jak złoczyńcy, ale to nie znaczy, że tak się nie dzieje. Autorzy biblijni byli świadomi, że stwierdzenia Psalmu 1. nie odpowiadają rzeczywistości. Nie tylko sprawiedliwy ginie nierzadko z niesprawiedliwym, ale często sprawiedliwy ginie, a niesprawiedliwemu wiedzie się bardzo dobrze. Psalm 73, Księga Koheleta, Księga Hioba, a nawet niektóre wypowiedzi Księgi Przypowieści pokazują, że nie można z czyjegóż cierpienia i nieszczęścia wnioskować o jego winie. Zło w świecie i nieszczęścia, które dotyczą sprawiedliwych i niewinnych, nie mają swojego wytłumaczenia. Opowiadanie o zniszczeniu Sodomy i Gomory pokazuje, że Bóg jednak nie jest winny cierpieniu sprawiedliwych i nieszczęściom tego świata, wręcz przeciwnie – stara się nieść im kres (jak uczynił to kładąc kres krzywdom zadawanym przez mieszkańców Sodomy). Nieszczęście – według autora opowiadania – nie powinno więc być powodem do odrzucenia przekonania o sprawiedliwości Boga i porzucenia postawy wierności Bogu.

³³ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 199. Zob. też: *Sefer haJaszar* 62. Angielskie tłumaczenie midraszu dostępne jest w Internecie pod adresem: <http://qbyh.org/The%20Scriptures/Pseudepigrapha/Seforim/Sefer%20Ha%20Yashar.pdf> (data dostępu: 20.09.2012).

³⁴ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 199.

Summary

The history of the discussion upon Sodom and Gomorrah (Gen 18,16-33) is very often interpreted as an example of the power of prayer. The article shows that the story is to be understood as a praise for God's righteousness. God's activity is to be determined by his mercy, and even God's punishment is a result of his care for oppressed and of his desire to stop the injustice being committed. The article also presents the history of the redaction of the pericope and its main Jewish and Christian interpretations.