

Marcin Zieliński

Boża miłość w procesie karcenia grzeszników w Mdr 11,21–12,2

Verbum Vitae 18, 61-78

2010

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.

BOŻA MIŁOŚĆ W PROCESIE KARCENIA GRZESZNIKÓW W MDR 11,21–12,2

Ks. Marcin Zieliński

Trzecia część Księgi Mądrości (11–19) stała się obiektem szczegółowych badań egzegetycznych i teologicznych dopiero w ostatnim dwudziestoleciu. Czytając pobieżnie te rozdziały, można dojść do wniosku, że mamy do czynienia z powtórnie opowiedzianą historią wyjścia Izraela z Egiptu, napisaną w stylu midraszowym i ubogaconą o elementy kultury greckiej. W swoim komentarzu z początku ubiegłego wieku Goodrick pisał: „Szkoda, że nasz autor rozpoczynając pisanie ostatnich rozdziałów swego dzieła, nie zauważył, że nie ma już nic do powiedzenia”¹. Uważna analiza pokazuje jednak, że III część jest niezwykle istotna dla zrozumienia całości księgi. Jej autor podkreśla, że zbawienie jest dziełem Bożej Mądrości (6–10), zostaje ogłoszone sprawiedliwym (1–6) i realizuje się ostatecznie w historii Izraela, zmierzającej ku rzeczywistości nowego lub, bardziej precyzyjnie, „odnowionego” świata (11–19). Te rozdziały są więc praktyczną ilustracją sposobu Bożego działania w historii Izraela. Opisując je, autor kreśli jednocześnie teologiczny obraz Boga, który jest wszechmocny, sprawiedliwy i miłosierny.

¹ A. T. S. GOODRICK, *The Book of Wisdom with Introduction and Notes* (London 1913) 376.

Spośród wszystkich przymiotów Boga właśnie fakt eksponowania Jego miłosierdzia i łagodności jest dosyć zaskakujący. Autor pisze w rozdz. 11, że Stwórca jest pełen cierpliwości w stosunku do Egipcjan i nie pragnie ich zagłady, lecz nawrócenia (11,23). Taką tezę można byłoby traktować jako podyktowaną swoistą „poprawnością polityczną” autora, który tworzy swe dzieło najprawdopodobniej w Aleksandrii. Trudno byłoby wymagać od niego, aby pisał o ciężkich karach dla Egipcjan, wśród których przyszło mu obecnie żyć. Należy pamiętać jednak, że Mdr jest pisana najpierw z myślą o Żydach² i ma ich zachęcić do wiernego trwania przy Prawie Mojżeszowym i tradycji ojców. W takim kontekście pisanie o karach dla Egiptu wydłoby się całkowicie uzasadnione i zgodne z odczuciami tych, którzy są potomkami wyzwolonych z egipskiej niewoli. Tymczasem na początku I dygresji (11,15–12,27) autor Mdr mówi wyraźnie, że Bóg, tak w stosunku do Kananajczyków, jak i Egipcjan, zastosował dosyć łagodną karę, której celem nie było skarcenie czy poniżenie tych narodów. Miała ona spowodować ich nawrócenie, uznanie popełnionych przez nich błędów. I właśnie owa zaskakująca łagodność w karaniu, jego logika i cele będą przedmiotem naszego zainteresowania. Zostanie zanalizowany fragment Mdr 11,21–12,2 wraz z niektórymi kluczowymi dla zrozumienia tego tekstu wersetami, które znajdują się na początku I dygresji.

1. STRUKTURA 11,21-12,2 I ZNACZENIE KONTEKSTU W INTERPRETACJI PERYKOPY

Struktura literacka Mdr jest przedmiotem nieustannych dyskusji i badań. Niektóre kwestie z nią związane (np. miejsce rozdz. 10 w strukturze tekstu – jest począt-

² Nie można wykluczyć, że autor pisząc swe dzieło, myśli także o Grekach i wszystkich osobach, które znają język grecki; por. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza* (Roma 1990) 73-74.

kiem III części czy raczej zakończeniem II?) nie znalazły jeszcze jednoznacznych rozwiązań. Jej uchwycenie ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia logiki autora i odkrycia jego teologicznego przesłania. Dwie dygresje, które rozpoczynają III część Mdr (11,15–12,27: o łagodności Boga w karaniu Egipcjan i Kananejczyków, oraz 13–15: krytyka idolatrii i kultów pogańskich), były uważane przez niektórych egzegetów za późniejszy dodatek, który wręcz zburzył strukturę księgi. Stąd traktowali oni te rozdziały jako IV część, która ma swoją logikę, i którą należy traktować jako odrębną całość³. Pozycja i funkcja tych dygresji nie są jednak przypadkowe. Rozpoczynając swoje rozważania o *exodusie* Izraelitów, autor tworzy siedem dyptyków (11,6-14; 16,1-4; 16,5-14; 16,15-29; 17,1–18,4; 18,5-25; 19,1-9[12]), rozbudowanych literacko scen, w których zestawia Egipcjan i Izraelitów, posługując się gatunkiem literackim zwanym *synkrysis*. Po krótkim wprowadzeniu historycznym do III części (11,2-4) nasz autor podaje temat swojej homilii (w. 5) i natychmiast prezentuje pierwszy dyptyk (11,6-14). Zestawia w nim wody Nilu, które stają się czerwone (kara za dzieciobójstwo popełnione przez Egipcjan), oraz wodę wytryskającą ze skały dla Narodu Wybranego (ratunek dla Izraelitów). Po pierwszym dyptyku oczekivalibyśmy następnych, tymczasem autor Mdr w tym momencie wprowadza dygresję, jak gdyby nie był do końca pewien, czy czytelnik zrozumiał dokładnie jego tok myślenia i sposób argumentowania. Umieszczenie w tym miejscu dygresji ma wyjaśnić kwestie związane ze sposobem karania i naturą grzechu oraz pomóc w zinterpretowaniu zgodnie z intencją autora poszczególnych porównań.

1.1 Struktura I dygresji

Schemat zamieszczony poniżej ukazuje, że niektóre wersety zajmują szczególną pozycję w strukturze tekstu

³ Por. J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (Rome 1970) 114-116.

i stają się tym samym kluczowe dla zrozumienia logiki naszego autora⁴.

2-4	Wprowadzenie historyczne do wydarzeń <i>exodusu</i>
5	Tytuł homilii
6-14	Pierwszy dyptyk z w.10, który znajduje się w centrum sekcji i rozwija w.5
15-16	Początek I dygresji, który wraz z 12,23-27 tworzy jej ramy.
17-20c	17 (1 werets, 3 stychy) – wszechmocna ręka Boga 18-19 (2 wersety, 6 stychów) – przerażające bestie 20abc (1 werset, 3 stychy) – tchnienie Bożej mocy w w.17 i 20c pojawia się słowo δύναιμις jako inkluzja
20d	Werset centralny całej sekcji, znajdujący się w centrum struktury (33 stychy, 16 stychów przed 20d i 16 stychów po nim)
21-23	6 stychów, 43 słowa
24a	Stych centralny, najkrótszy w sekcji
24b- 12,1	6 stychów, 43 słowa
12,2	Konkluzja sekcji, która podejmuje kluczowe tematy: grzech człowieka, umiar w karaniu i cel tego postępowania
12,3-27	Kontynuacja dygresji, która podejmuje kwestie umiaru w karaniu Kananejczyków, miłosierdzia Boga oraz podkreśla aspekt pedagogiczny tego działania

⁴ Schemat struktury podajemy za: P. BIZZETTI, *Il Libro della Sapienza*. Struttura e genere letterario (Bologna 1984) 79-82, gdzie można znaleźć szczegółowe uzasadnienie takiego podziału.

Zwrócenie uwagi na liczne inkluzje, struktury koncentryczne, a także proste liczenie wersetów i stychów, pozwala nam odkryć, że autor umieścił niektóre stwierdzenia w uprzywilejowanym miejscu (zwykle w centrum pewnej całości) i tym samym nadał niektórym stwierdzeniom szczególne znaczenie, czyniąc je kluczowymi dla zrozumienia jego sposobu argumentowania.

1.2 Tytuł III części Mdr jako klucz interpretacyjny

Werset 11,5 jest tytułem całej trzeciej części i istotnym kluczem interpretacyjnym. Elementy natury, które stają się potężnym narzędziem w ręku Boga, służą zarówno do nagradzania, jak i karania. Ta zasada zostanie powtórzona na różne sposoby w tekście (cf. 11,13; 16,22; 18,8) i jest zapowiedziana już w I części księgi (5,17-25), w której świat zostaje ukazany jako aktywny element, walczący w obronie sprawiedliwych u boku samego Boga. Tytuł homilii mówi nam więc nie tylko o konfrontacji pomiędzy dwoma narodami ukazanymi w sposób dość schematyczny i podporządkowany klasycznym regułom. Podkreśla, że Bóg używa tych samych elementów zarówno do karania, jak i nagradzania⁵.

Pisząc o karach i wybawieniu zesłanych przez Boga, warto jeszcze raz podkreślić szczególną rolę kosmosu, elementów tego świata. Nasz autor, chcąc zaakcentować tę prawdę, używa w sposób oryginalny klasycznego gatunku literackiego zwanego porównaniem (*synkrisis*). *Synkrisis* w retoryce klasycznej to porównanie dwóch rzeczywistości, zwykle zupełnie odrębnych, aby podkreślić owe różnice i wskazać, która z nich jest tą preferowaną. Stosując tę technikę, autorzy uciekają się do wyolbrzymienia niektórych elementów (*auksesis*), aby ukazać w sposób bardziej ewidentny wszystkie kontrasty. Często odwołują się też do wydarzeń z przeszłości, używając ich jako

⁵ J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 361.

materiału ilustracyjnego⁶. Natomiast nasz autor, choć zna modele klasyczne, świadomie wprowadza swoiste *novum*. W Mdr mamy do czynienia nie z dwoma elementami, które są porównywane i konfrontowane, ale z trzema. Oprócz Izraelitów i Egipcjan mamy też świat, całą naturę, która jest elementem aktywnym w procesie wybawiania i odnawiania całej rzeczywistości. Świat nie jest więc jedynie statystą czy tłem wydarzeń. To aktywne narzędzie sprawiedliwości, współdziałające w pełnej syntonii z Bogiem.

1.3 Mdr 11,16 a starotestamentalna zasada odwetu

Zasada zawarta w tytule homilii zostaje powtórzona także na początku samej dygresji w w.16. Stwierdzenie „przez co grzeszysz, przez to ponosisz karę” na pierwszy rzut oka może się wydawać aplikacją znanej w Starym Testamencie zasady odwetu. Zasada odwetu, zapisana w trzech odrębnych kodeksach prawnych (Wj 21,23-35; Kpl 24,19-20; Dtr 19,21), stanowi, iż temu, kto uczynił coś złego, zostaje uczyniona dokładnie ta sama rzecz (zbrodnia i kara mają identyczny charakter-ciężar kary i sposób jej wymierzania powinien być w ścisłej relacji do popełnionego przestępstwa). Uważna analiza logiki pierwszej dygresji pokazuje, że nie mamy tutaj do czynienia z prawem odwetu (jak utrzymywali niektórzy egzegeci, np. D. Winston czy J. Vilchez Lindez), bo ostatecznie kara jest zawsze łagodniejsza w stosunku do tej oczekiwanej. Może mieć charakter wyszydzący (wysłanie bezrozumnych zwierząt, aby ukarać idolatorów, którzy czcili te zwierzęta i ukazać tym samym bezsensowność ich kultu), ale nigdy nie ma charakteru starotestamentalnej odplaty i jej ciężar nie jest związany z ciężarem przewinienia⁷. Podobieństwo

⁶ D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon* (AncB 43; New York 1979) 227.

⁷ Należy pamiętać, że w ST prawo odwetu nie było stosowane w sposób mechaniczny. Wydaje się, że było stosowane jedynie do zabójstwa umyślnego, natomiast w przypadkach okaleczeń czy innych szkód było przewidziane proporcjonalne odszkodowanie.

jest więc tylko na płaszczyźnie środków, bo samo karanie dokonuje się z łagodnością i nie ma na celu zrekompensovania krzywd czy przykładowego ukarania. Autor podkreśla, że Bóg „karze nieznacznie” (12,2) i podaje nam także powody takiego zachowania Stwórcy we fragmencie, który będzie przedmiotem bardziej szczegółowej analizy w dalszej części artykułu.

1.4 Boży porządek w kosmosie

Werset 11,20d jest centralnym w całej sekcji 11,15–12,2 i zawiera wyrażenie, które podkreśla prawie matematyczną precyzję Boga w relacji do świata i jego poszczególnych elementów. Samo wyrażenie „według miary i liczby, i wagi” (μέτρῳ καὶ ἀριθμῳ καὶ σταθμῳ) było przedmiotem długich badań, zarówno w sensie jego znaczenia, jak i pochodzenia. Pojawia się ono w tekstach Platona (*Prawa*, 757b) i Ksenofonta (*Wspomnienia o Sokratesie*, III,10,10), ale już tam wydaje się mieć charakter powiedzenia wręcz przysłowiowego, które było przekazywane przez tradycję czy wręcz nauczane w szkołach. W Starym Testamencie mamy dwa fragmenty, które używają podobnych określeń. W Iz 40,12 czytamy: „Kto zmierzył (ἐμέτρησεν) dłonią wody morskie (...)? Kto zawarł ziemię w miarce? Kto zważył (σπιθαμῆ) góry na wadze i pagórki na szalach?”, natomiast w Hi 28,25 autor natchniony pisze: „(Bóg) określił potęgę wiatru (dosłownie jego wagę – jego σταθμὸν), ustalił granice (μέτρον oznacza tu miarę w sensie „limitu, granicy”) wodzie”. Wyrażenia pojawiają się tu w kontekście kosmologicznym i przedstawiają Boga jako architekta, który tworzy świat według precyzyjnego planu. Jednakże słowo διατάσσω („urządzić, uporządkować”), które odnosi się zwykle do urządzania świata w kosmologiach, ma tutaj znaczenie nieco szersze. W tradycji greckiej bogowie byli postrzegani jako ci, którzy nadali światu ład i harmonię. W definicji Herodota bogowie (θεοί) noszą to imię, ponieważ to „oni, umieszczając na swoim miejscu (θέντες)

wszystkie rzeczy, rozdzielali wszystkie dobra” (*Dzieje*, II,52). Podobna definicja pojawia się u Filona (*Confus.* 137), który używa często słowa διατάσσω, pisząc o Bogu jako tym, który wprowadza porządek, nadaje kształt światu, zarówno w aspekcie fizycznym, jak i moralnym⁸.

Wydaje się, że taki jest właśnie sens wyrażenia w 11,20d. W intencji autora podkreśla ono nie tyle wszechmoc Boga, ile fakt, że Bóg, zarządzając tym światem, posługuje się precyzyjnymi kryteriami, które zostały ustalone praktycznie w momencie stworzenia. Nasz autor używa tego wyrażenia nie w sensie *stricte* kosmologicznym, ale aplikuje go przede wszystkim do Bożej sprawiedliwości, Bożego sposobu postępowania z ludźmi, zasad karania i nagradzania. Autor natchniony przekonuje, że Bóg w swoim postępowaniu nie kieruje się jedynie ludzkimi kryteriami. Jest to istotna precyzacja, która nakłada na nas zadanie odkrycia tej logiki.

2. ANALIZA PERYKOPY 11,21–12,2

Ten krótki fragment ukazuje nam najgłębsze motywacje Bożej łagodności i miłosierdzia, i pozwala nam odkryć w Bożym upominaniu aspekty ojcowskiej miłości.

2.1 „Potężnie działać jest zawsze w Twej mocy” (w. 21-23)

Ta sekcja przypomina o prawdzie, która nie może być nigdy kwestionowana: Bóg jest wszechmocny. Poprzednie wersety, opisując karę nałożoną na Egipcjan, ukazują, że dokonała się ona przy pomocy niewiele znaczących środków, nie licujących z wielkością i godnością Boga (insekty i płazy – w.15). Owa mnogość małych stworzeń

⁸ G. SCARPAT, *Libro della Sapienza* (Biblica. Testi e studi 3; Brescia 1995) II, 384-5.

połączona z faktem, że Bóg ostatecznie nie wysłał przeciw Egipcjanom dzikich zwierząt, które mógłby stworzyć specjalnie na tę okazję, każą zapytać: dlaczego Bóg nie czyni czegoś spektakularnego, jeśli jest potężny i wszechmocny? Odpowiedź znajdujemy w rozważaniach Filona, który pisze, że Bóg nie chciał zniszczyć mieszkańców Egiptu, lecz skłonić ich do nawrócenia. Tytuł nadany Bogu w Mdr – πατήρ νοουθετῶν (11,10) – podkreśla, że Bóg pragnie ich jedynie upomnieć, zmusić do refleksji (νοουθετέω oznacza „ostrzegać”, „upominać”). Gdyby Bóg naprawdę chciał ich zniszczyć, kontynuuje Filon, zesłałby zarazę czy też użyłby innych, bardziej skutecznych sposobów. Nie można więc z faktu użycia tych nic nie znaczących środków wnioskować, że Bóg nie jest w stanie uczynić nic więcej, ale trzeba widzieć cel tego działania. Filon podkreśla ponadto, że to właśnie fakt użycia pozbawionych znaczenia insektów podkreśla, paradoksalnie, wszechmoc Boga. Używając tak skromnych środków jest On w stanie pokonać Egipcjan, którzy, widząc te znaki, nie mają wątpliwości, że kryje się za nimi ręka Wszechmocnego (*Mos.* 1,110; 112).

Aby rozwiać wszelkie wątpliwości co do wszechmocy Boga, autor używa w w. 21 wyrażenń związanych z koncepcją potęgi i siły. Pierwszy stych rozpoczyna się od słowa *μεγάλως* („potężnie”) i kończy się wyrażeniem *πάντοτε* („zawsze”). Zarówno znaczenie semantyczne, jak i ich umieszczenie dokładnie na początku i końcu stychu, podkreślają, że Bóg nie jest ograniczony żadnymi ramami, ani czasowymi, ani fizycznymi. Jest w stanie dokonać rzeczy wielkich i może to uczynić w każdym momencie. Interesujące jest także wyrażenie *μεγάλως ἰσχύειν*. Słowo *ἰσχύειν* (podobnie jak rzeczownik *ἰσχύς*) opisuje siłę fizyczną i potęgę militarną. Nasz autor używa tu bezokolicznika zamiast rzeczownika (por. *ἐν τῇ ἰσχύι σου τῇ μεγάλῃ* w Pwt 9,26), aby nadać wyrażeniu szczególny sens. Fakt zastosowania bezokolicznika, który ma tu w praktyce funkcję rzeczownika, każe traktować to wyrażenie jako mocniejsze znaczeniowo od konstrukcji przymiotnik – rzeczownik. *μεγάλως ἰσχύειν* nie odnosi się jedynie do cechy Boga

(w tym przypadku Jego potęgi), lecz staje się konstrukcją peryfrastyczną, określającą Jego samego, Jego istotę⁹.

W w. 21 pojawia się także rzeczownik κράτος, który w Mdr (podobnie w grece hellenistycznej) oznacza nie tylko zwykłą siłę fizyczną, ale także władzę królewską, majestat i potęgę władcy. Taki jest sens wszystkich wyrażen zawierających rdzeń κράτ-, co wykazuje M. Gilbert¹⁰. Do takiej interpretacji skłania nas obecność wyrażenia κράτει βραχίονός. Nie pojawia się ono w *Septuagincie*, ale przywołuje inne wyrażenie starotestamentalne z Pwt 4,34 – χειρὶ κραταιᾶ – będące symbolem Bożej potęgi. Przy pomocy tych określeń autor prezentuje obraz Boga, który nie zna żadnych ograniczeń i panuje niepodzielnie nad całym światem. W tym momencie pytanie: „Kto może Ci się oprzeć” (w. 21b) staje się retoryczne. ἀνθίστημι pojawia się wielokrotnie w Biblii greckiej i może oznaczać „przeciwstawiać się w walce” (Pwt 9,2), a także „przeciwstawiać się, opierać samemu Bogu” (Ps 76,8; Jr 49,19). W kontekście licznych słów, odnoszących się do siły i Bożego majestatu, należy traktować każdą taką próbę jako absolutnie skazaną na porażkę¹¹.

Boża potęga jest dodatkowo podkreślona poprzez konfrontację ze światem, który jest czymś niemal mikroskopijnym i w praktyce bezsilnym wobec Bożej potęgi. Wyrażenie ὡς ῥοπή ἐκ πλαστίγγων ὄλος ὁ κόσμος („jak okruszek pyłu na talerzyku wagi”) przypomina fragment z Izajasza (40,15: „Oto narody są jak kropla wody u wiadra [ὡς σταγὼν ἀπὸ κάδου], uważa się je za pyłek na szali [ὡς ῥοπή ζυγοῦ]. Oto wyspy ważą tyle co ziarnko prochu”) i podkreśla absolutną znikomość świata w zestawieniu z Bogiem. Termin grecki ῥοπή może tu opisywać ruch czy przechylenie się szali wagi, a także coś materialnego

⁹ M. GILBERT, „Le ragioni della moderazione divina (Sap 11,21-12,2)”, *La Sapienza di Salomone* (red. M. GILBERT) (Roma 1995) I, 168.

¹⁰ M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (AnBib 53; Roma 1973) 182.

¹¹ M. GILBERT, „Le ragioni”, 169.

(np. ważony przedmiot, który wprawia tę wagę w ruch)¹². Kontekst sugeruje nam, że mamy tu raczej do czynienia z jakimś przedmiotem i to nas skłania do przyjęcia, że nasz autor czerpie inspirację z Iz (w całej *Septuagincie* jedynie w Iz i Mdr 11,22 ῥοπή oznaczałyby niewielki ciężar). Tak jak wyrażenie πρὸς μίαν ῥοπήν w Mdr 18,12 oznacza niewielką miarę czasu, „okruszek czasu”, tak w naszym przypadku ῥοπή oznaczałoby nic nieznaczący ciężar, okruszek pyłu, który jest tak niewielki, że nie wpływa w żadnym stopniu na proces ważenia.

Drugi obraz, ukazujący małość świata w konfrontacji z Bogiem, to kropla rosy znikająca wraz z pojawieniem się pierwszych promieni słońca. Słowo ῥανίς, oznaczające „kroplę”, pojawia się tylko raz w całej Biblii greckiej. Występuje ono natomiast często w poezji greckiej, w której, w połączeniu z ῥόσος („rosa”), opisuje w sposób poetycki coś nietrwałego. Podobnie jak znikające o poranku chmury, rosa czy plewy (Oz 6,4.13), ukazuje nietrwałość i ulotność elementów tego świata, szczególnie jeśli są porównywane z wszechmocnym i istniejącym od zawsze Bogiem¹³.

Z powyższych analiz wynika jasno, że w. 21-22 chcą podkreślić wszechmoc Boga i Jego absolutną dominację nad światem, który jest ukazany jako mikroskopijna i nietrwała rzeczywistość. Ta precyzacja jest istotnym wstępem do wyjaśnienia motywów Bożego postępowania z w. 17-20c. Pomaga nam także zrozumieć dosyć zaskakujące stwierdzenia, które następują po w. 21-22.

Po tak radykalnym podkreśleniu wielkości Boga i małości świata oczekiwaloby się manifestacji Bożej wszechmocy jako ilustracji wcześniejszych wywodów. To następuje, ale w sposób zaskakujący. Bóg nie chce zwyciężać w konfrontacji z grzesznikami, lecz pragnie okazać im swą litość. W. 23 mówi o Jego miłości i miłosierdziu w stosunku do wszystkich istot, także w relacji do Egipcjan.

¹² C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* (Paris 1984) I, 688.

¹³ G. SCARPAT, *Sapienza*, II, 424.

Logika Bożego postępowania jest następująca: choć mógłby ukarać od razu (może uczynić wszystko, co zechce!!), Bóg pragnie okazać swą litość, oczekuje nawrócenia. Nie jest jak ziemscy królowie, którzy muszą karać i egzekwować sprawiedliwość natychmiast, inaczej całe królestwo mógłby ogarnąć zamęt i ryzykowałiby utratę tronu. Ich nadmierna dobroć mogłaby zostać odczytana jako wyraz słabości i niezdecydowania. Bóg natomiast, będąc wiecznym i potężnym, ma czas, może poczekać, bo ludzkie grzechy i postępowanie nie są w stanie zagrozić Jego potędze i panowaniu¹⁴. Ten obraz przywodzi na myśl formułę z Wj 34,6-7, gdzie, oprócz miłosierdzia, mówi się o Bogu, który jest μακρόθυμος („cierpliwy”), czeka nawet długo na spodziewane efekty swojej dobroci. Stąd zamiast karać, Bóg raczej przymyka oczy (παροράω oznacza: „patrzeć w sposób niezbyt uważny, przechodząc obok”, co potem nabiera też znaczenia: „poniechać karania”) i oczekuje na nawrócenie¹⁵. Użyty tutaj termin μετάνοια, który w grece klasycznej odnosi się do zmiany opinii i ma charakter wyłącznie intelektualny, nabiera zabarwienia religijnego: nawrócenie jest zawsze nawróceniem się „do Boga” i zaniechaniem popełniania grzechów. Autor wypowiada się w jednym duchu ze św. Łukaszem, który pisząc o nawróceniu używa tych samych terminów („aby pokutowali i nawracali się do Boga, i pełnili uczynki godne pokuty” - Dz 26,20)¹⁶.

2.2 „Miłujesz bowiem wszystkie byty” (11,24–12,1)

Choć Biblia mówi często o miłości Boga, to dopiero w Mdr mamy po raz pierwszy tak jasne i bezpośrednie podkreślenie uniwersalnego charakteru miłości Boga. Sama litość i cierpliwość, wspomniane wcześniej, nie wyjaśniają do końca postępowania Boga, bo nie pokazują

¹⁴ C. LARCHER, *Sagesse*, 690.

¹⁵ G. SCARPAT, *Sapienza*, II, 386.

¹⁶ M. GILBERT, „Le ragioni”, 173-175.

najgłębszych motywacji Bożego działania, lecz stanowią raczej ich manifestację. Dopiero analiza centralnego wersetu przynosi nam rozwiązanie tej kwestii. Jak pokazała analiza struktury, ten stych znajduje się dokładnie w centrum Mdr 11,21–12,1. Przed w. 24a i po nim mamy dokładnie sześć stychów i precyzyjnie czterdzieści trzy słowa. Tak jak w przypadku w.20 d, mamy tu do czynienia z prawdą kluczową dla zrozumienia całości – stwierdzeniem, że Bóg kocha wszystkie stworzenia.

Czasownik ἀγαπάω oznaczał, poczynając od Homera, wszystkie możliwe odcienie miłości, w sposób szczególnie odnosił się do życzliwości i serdeczności. Jest to traktowanie z szacunkiem i podziwem tych rzeczywistości, które się uznaje za godne miłości. Zwykle to wyrażenie opisuje relację pomiędzy dwiema osobami, z których jedna jest potężniejsza i pragnie okazać swoją życzliwość komuś, kto wymaga opieki czy jest słabszy. ἀγαπάω opisuje więc doskonale relację Boga do ludzi. Bóg pragnie dobra swoich czcicieli, okazuje im życzliwość i pragnie doświadczać wdzięczności i miłości człowieka (Prz 3,12; Syr 30,1)¹⁷.

Mdr 11,25 jest jedynym miejscem w całej Biblii greckiej, w którym miłość Boga do całego stworzenia (miłość uniwersalna) zostaje wyrażona przy pomocy czasownika ἀγαπάω. Sam kontekst nadaje też temu sformułowaniu szczególnie charakter. Podkreśla się bowiem, że Bóg kocha świat, który jest tylko pyłkiem, rzeczywistością niewiele znaczącą w relacji do wszechmocy i potęgi Boga. Ta prawda zostaje też powtórzona w w. 24bc-25, gdzie podkreśla się, że Bóg nie gardzi swoim stworzeniem i sam fakt jego egzystencji jest już znakiem Bożej miłości. Każdy, kto jest stworzony, żyje otoczony miłością Boga. W tym kontekście staje się oczywiste, że Bóg nie może i nie chce zniszczyć tego, co sam stworzył. Widzi postępowanie ludzi (grzech i bałwochwalstwo), ale widzi też możliwość nawrócenia. Stąd też w swojej boskiej pedagogice karze w sposób umiarkowany, aby ludzie zwrócili się ku Niemu.

¹⁷ M. GILBERT, „Le ragioni”, 173-174.

W świetle tak nakreślonej idei Boga nasuwa się logiczny wniosek, że sam fakt stworzenia jest aktem miłości. Bóg stworzył ten świat, gdyż taka była Jego wola i Jego pragnienie. To wszystko, co uczynił, jest Jego wolnym wyborem. Pragnienie, wolny wybór i troska są istotą Jego miłości, i doskonale charakteryzują także ludzką miłość.

Na potwierdzenie tej niezwyklej miłości ku całemu stworzeniu nasz autor używa terminu, który wzbudza pewne kontrowersje wśród biblistów. Bóg, który jest prezentowany jako βασιλεὺς (11,10), rzeczywisty władca świata, zostaje przedstawiony także jako φιλόψυχος („przyjaciel [miłośnik] życia”). Termin jest problematyczny, gdyż w grece hellenistycznej oznaczał tego, który kocha swe życie i nie chce go stracić, czyli w innych słowach – człowieka bojaźliwego, tchórzliwego. Słowo to pojawia się po raz pierwszy w sensie pozytywnym właśnie w Mdr. Niektórzy egzegeci zarzucali autorowi Mdr, że nie uchwycił właściwego znaczenia tego słowa. Byłby to zatem kolejny przypadek ukazujący, iż autor nie do końca rozumiał sens niektórych słów, użytych przez niego w Mdr¹⁸. Sam wyraz, w swoim negatywnym znaczeniu, był jednak dosyć popularny, także w grece codziennego użytku, co pozwala nam przypuszczać, że autor, będąc świadomym jego znaczenia, nadał mu zupełnie inny sens: Bóg, który jest dawcą życia, jest jednocześnie miłośnikiem i przyjacielem tego, co stworzył¹⁹.

Miłość do stworzenia, która jest podkreślana w w. 26, jest także związana z faktem, że w każdej istocie żywej jest „nieśmiertelne tchnienie”, dar Boga (12,1). Być może autor inspirował się biblijnym opisem stworzenia („tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” - Rdz 2,7), ale dodaje też nowe elementy, wychodząc tym samym poza ramy klasycznej teologii. Tchnienie Boga staje się w rozumieniu naszego autora czymś, co mieszka nieustannie w człowieku (nie jest to tylko tchnienie, które daje jedynie początek

¹⁸ C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (Paris 1969) 182.

¹⁹ G. SCARPAT, *Sapienza*, II, 391.

życiu) i jest na dodatek niezniszczalne, nieśmiertelne. Mamy więc do czynienia z obecnością Bożego ducha w każdym stworzeniu. Z tego powodu Bóg traktuje wszystkie stworzenia z miłością i oszczędza je, bo każde z nich nosi w sobie „nieśmiertelne tchnienie”, Boże pierwiastek. Jest to wizja zupełnie nowa, inspirowana niektórymi poglądami stoików²⁰.

Konkludując te rozważania, warto podkreślić dwa istotne aspekty związane z Bożą miłością: jej charakter ojcowski oraz wymiar pedagogiczny. Wspomniane już wyrażenie *πατήρ νοουθετῶν* podkreśla, że Bóg traktuje Izraelitów jako swoje dzieci, które otacza opieką. Jest On ojcem wymagającym, który pragnie ich dobra i z tego powodu karze swych synów, oczekując ich nawrócenia. Takie jest znaczenia czasownika *νοουθετέω* („ostrzegać, pouczać, instruować”). U Filona to słowo odnosi się wyłącznie do Boga i podkreśla cel kar, które Bóg wymierza. Bóg staje się tu „instruktorem”, który nie karze z powodu win, ale pragnie poprzez kary wychowywać swoich synów²¹.

2.3 „Strofujesz, by w Ciebie, Panie, uwierzyli...” (12,2)

W tym wersecie, będącym konkluzją sekcji 11,15–12,2, autor powraca do najistotniejszych kwestii, które wcześniej wyjaśniał. Widać tu doskonale logikę Bożego postępowania wobec grzeszników. Sprawą bezdyskusyjną pozostaje wina. Postępowanie Egipcjan i Kananejczyków nosi znamiona grzechu i zła. Mdr 12,3-6a opisuje w sposób drastyczny grzechy Kananejczyków, starając się wręcz wzbudzić odrazę do ich postępowania. Zajmowanie się magią, krwawe ryty, podczas których morduje się dzieci i spożywa ludzkie mięso – wszystkie te odrażające czyny są wystarczającym powodem do przykładowego ukarania ich sprawców. Podobnie idolatria Egipcjan i czczenie boż-

²⁰ M. GILBERT, „Le ragioni”, 178.

²¹ G. SCARPAT, *Sapienza*, II, 470-471.

ków, które zostały uczynione ludzką ręką, wydają się być nie tylko grzechem przeciw Bogu, ale także przeciw ludzkiemu rozumowi, który to grzech powinien być wyszydzony i napiętnowany. Problem winy jest więc dla autora Mdr kwestią bezdyskusyjną.

W tej sytuacji kara wydaje się być logicznym następstwem zła wyrządzonego ludziom i Bogu. Autor jednak zestawia dosyć drastyczne przestępstwa z karą, która jest łagodna. Wyrażenie *κατ' ὀλίγον* (oznacza „stopniowo”, „krok po kroku” i w połączeniu z *ἐλέγχω* niesie ideę kary wymierzanej stopniowo, dozowanej, por. *κατὰ βραχὺ* w 12,8²²) podkreśla pedagogiczny charakter kary, który można było zaobserwować także w opowiadaniu o dzieśięciu plagach w Wj. W tamtej historii dotkliwość kar narastała aż do osiągnięcia swego apogeum w śmierci pierworodnych, lecz była ona spowodowana uporem faraona, który nie chciał zmienić swego postępowania. Taki sposób karania, stopniowy i łagodny, stoi w opozycji do wyrażenia *ὅφ' ἕν* z Mdr 12,9 („w jednym momencie”, „za jednym razem”), które mówi o hipotetycznej, nigdy niezrealizowanej możliwości zniszczenia wszystkiego „raz na zawsze”. Autor podkreśla w ten sposób, że Bóg karze stopniowo nawet największych grzeszników.

Owo łagodne karanie i przypomnienie o grzechach ma na celu skłonienie ich do wyzwolenia się od zła i przyłgnięcia do Boga. Wyrażenie *ἀπαλλάσσω* odnosi się bardzo często do fizycznego wyzwolenia z niewoli czy wyzwolenia niewolników. W istocie idolatria i grzechy popełnione przeciw sprawiedliwym czynią ich niewolnikami zła, skazują na nieustanne przebywanie w ciemnościach grzechu. Dopiero porzucenie tych praktyk pozwala im cieszyć się światłem i przyłgnąć do Boga. Dyptyk poświęcony ciemnościom (17,1–18,4) ukazuje idolatorów i zajmujących się magią jako żyjących w mrokach nocy i nieustannym lęku, z których może ich wyzwolić jedynie światło słowa Bożego, czyli Tory²³.

²² G. SCARPAT, *Sapienza*, II, 453-454.

²³ L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce* (AnBib 134; Roma 1995) 251-261.

Wyzwolenie z grzechu idolatrii i zła moralnego jest koniecznym krokiem ku wierze w Boga, która jawi się jako cel całego procesu wychowawczego. Słowo $\pi\lambda\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ użyte z przyimkiem $\epsilon\pi\lambda$ jest charakterystyczne także dla Nowego Testamentu (w grece klasycznej po $\pi\lambda\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ następuje dopełnienie w celowniku) i podkreśla ideę przyłgnięcia do Boga, która jest odpowiedzią na Jego miłość²⁴. Samo odwrócenie się od zła nie jest wystarczające, konieczny jest także wysiłek odkrycia Tego, który jest stwórcy i przyjacielem wszystkich istot żyjących. Wezwanie do wiary ma tu charakter uniwersalny, charakterystyczny dla judaizmu hellenistycznego w I wieku przed Chr. Bóg karze pogan, ale czyni to w taki sposób, aby mieli możliwość rozpoznania Jego działania i odkrycia Jego miłości. W tym kontekście każdy, nawet faraon, miał w ocenie naszego autora możliwość nawrócenia. W przypadku faraona zatwardziałość jego serca zmusiła Boga do nakładania kar coraz dotkliwszych, które ostatecznie sprowadziły na niego śmierć. Wystarczyłoby jednak odkryć znaki Bożej mocy i uznać Jego absolutną władzę i mądrość, aby móc się cieszyć światłem Jego mądrości i doznawać Jego opieki.

* * *

Analiza perykopy wraz z niektórymi kluczowymi wyrażeniami pozwala nam uchwycić logikę Bożego postępowania wobec grzeszników. Punktem wyjścia jest fakt, że Bóg odnosi się z miłością do wszystkich swoich stworzeń, bo noszą one w sobie „nieśmiertelne tchnienie”, które pochodzi od Boga. Sam akt stworzenia jest znakiem, że Bóg chciał istnienia wszystkich stworzeń, że znajduje w nich upodobanie. Na drugim biegunie znajduje się bezsprzeczny fakt grzeszności człowieka, który popełnia zło (spośród złych uczynków na pierwszym miejscu znajduje się idolatria, czczenie fałszywych bogów i pomijanie

²⁴ M. Gilbert, „Le ragioni”, 180.

jedyne Boga). Bóg, widząc takie zachowanie, nie odrzuca jednak swego stworzenia. Poprzez znaki oraz kary dozowane zawsze z umiarem stara się wezwać błędzących do nawrócenia. Celem Jego działania jest nawiązanie relacji z człowiekiem, która, z ludzkiego punktu widzenia, jest określana jako wiara, przyłgnięcie do Boga, Pana i Przyjaciela.

Riassunto

Il castigo divino nel Libro della Sapienza non ha scopi puramente punitivi. Analizzando la logica della prima digressione (11,15-12,27), notiamo che l'autore insiste tanto sul fine pedagogico del castigo. Dio, essendo creatore di tutti gli esseri viventi, non si accontenta della punizione, ma cerca, attraverso segni e castighi inflitti „poco a poco”, di richiamare alla conversione e di stabilire un rapporto di fede. L'articolo analizza alcune frasi che occupano posizioni privilegiate nella struttura del testo (11,5.16.20d) e si sofferma in modo più dettagliato su Sap 11,21-12,2 dove il nostro saggio spiega i motivi della moderazione divina nei confronti degli egiziani e dei cananei. Viene sottolineata in questo brano l'onnipotenza di Dio che, pur potendo fare qualsiasi cosa nei confronti dei peccatori, aspetta pazientemente la loro conversione, spinto dall'amore verso le sue creature (la frase centrale della nostra pericope). Così l'amore di Dio, che ha qui un carattere universale, si rivela come la motivazione più profonda della moderazione divina.

ks. Marcin Zieliński
Piazza Giotto 5
50039 Vicchio (FI)

Ks. MARCIN ZIELIŃSKI, ur. 1977, kapłan diecezji lubelskiej. Licencjat z nauk biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Obecnie przygotowuje pracę doktorską na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Mieszka i pracuje w Toskanii.