

Przyczyny starotestamentalnego osądu bogaczy

Justification of the Judgment of Rich People in the Old Testament

Stary Testament poddał ostrej krytyce ludzi bogatych. Oni bowiem regularnie łamali podstawowe zasady izraelskiego kodeksu społecznego¹, a mianowicie: zasadę równości społecznej, zasadę bezklasowego charakteru Izraela oraz szereg praw chroniących ubogich, wdowy i sieroty. W efekcie swym postępowaniem ugodzili w podstawy istnienia samego Przymierza między Bogiem a Izraelem. Mało tego, wręcz doprowadzili do zerwania tego Przymierza. Gdyby nie stanowcza i pełna krytycyzmu postawa Proroków, z pewnością zrealizowałyby swój zamiar².

W niniejszym artykule zostaną przedstawione grzechy społeczne bogaczy oraz zdecydowana postawa Proroków wobec tych grzechów. Dla przejrzystości artykuł zostanie podzielony na trzy części. W pierwszej części zostaną zaprezentowane grzechy bogaczy przeciwko zasadzie równości społecznej, w drugiej – przeciwko bezklasowemu charakterowi Izraela, w trzeciej zaś – przeciwko ubogim, wdowom i sierotom.

Grzechy bogaczy przeciwko równości społecznej

Najpoważniejszym grzechem społecznym bogaczy były ich wykroczenia przeciwko zasadzie równości społecznej. Był to dlatego ich najpoważniejszy grzech, ponieważ sama zasada równości społecznej

¹ Kodeks społeczny to zbiór praw regulujących życie rodzinne i wspólnotowe. To również zbiór przepisów broniących praw biednych i słabych. Teksty tego kodeksu rozsiane są po Pięcioksięgu, np.: Wj 21, 1–23, 9; Kpł 19, 9–25; Kpł 25, 23–55; Pwt 19, 15–25, 16.

² Zob.: G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu (Jak rozumieć Pismo Święte)*, RW KUL Lublin 1996, s. 81; L. Stachowiak, *Pocuzenia moralne w starszych tradycjach prorockich*, ZN KUL 13 (1970) 1, s. 6; J. Nagórny, *Nawrócenie w ujęciu proroków*, RTK 28 (1981) 3, s. 5.

stanowiła *principium* całego kodeksu społecznego³ i tym samym wykroczenia przeciwko niej uważano za niezwykle poważne i niebezpieczne. Dlaczego tak uważano?

Otóż Izrael od zarania swych dziejów był ludem Przymierza, w którym wszyscy obywatele posiadali ten sam status, byli sobie równi⁴. Ich zaś równość obejmowała całe ich życie, zarówno religijne, jak i społeczne. W wymiarze religijnym żaden Izraelita nie był więc ani mniej, ani bardziej uprzywilejowany w relacji do Boga, gdyż wobec Boga wszyscy byli równi; posiadali takie same prawa i obowiązki; mieli do Niego taki sam dostęp⁵. I właśnie ta równość religijna wszystkich Izraelitów legła u podstaw ich równości społecznej. Stała się glebą, z której życiodajne soki zaczerpnęła zasada równości społecznej. Mojżesz-Prawodawca (XIII w. przed Chr.) uznał bowiem, że skoro wszyscy przedstawiciele narodu wybranego są równi w relacji do Boga, to siłą rzeczy ci sami ludzie muszą być sobie równi także na płaszczyźnie społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem ich równości w dostępie do prawa i sprawiedliwego systemu sądowego. W ten oto sposób równość społeczna wpisała się na trwałe nie tylko do kodeksu społecznego, ale i w świadomość narodu wybranego, i od samego początku traktowano ją jako przedłużenie oraz dopełnienie równości religijnej. Stąd wszelkie naruszanie zasady równości traktowano równocześnie jak wykroczenie społeczne i jak grzech⁶. Jak wykroczenie społeczne, ponieważ każdy, kto łamał zasadę równości społecznej, w mniejszym lub większym stopniu naruszał ład społeczny i oczywiście łamał prawo. Z kolei jak grzech, bo każdy, kto łamał tę zasadę, automatycznie stawał pod znakiem zapytania dalszy sens obowiązywania Przymierza zawartego między Bogiem a Izraelem (XIII w. przed Chr.). Ono bowiem obowiązywało równych sobie braci, spokrewnionych ze sobą więzami krwi i złączonych wiarą w jedyne Boga. Kto zaś występował przeciwko Przymierzowi, występował również przeciwko Bogu. A to już był grzech najpoważniejszej kategorii.

³ Zob.: E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, RBL 21 (1968) 3, s. 139; tenże, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, „Studia Pelplińskie” (1969), s. 121.

⁴ Zob.: M. Czajkowski, *Egzystencjonalna lektura Biblii (Jak rozumieć Pismo Święte)*, RW KUL Lublin 1993, s. 50; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 242.

⁵ Zob.: M. Czajkowski, dz. cyt., s. 49; S. Lach, *Wartości etyczne Dekalogu*, w: *Biblia. Księga życia ludu Bożego*, red. S. Lach, M. Filipiak, Lublin, 1980, s. 39; S. Mędała, *Dekalog na tle ówczesnych stosunków społecznych*, w: *Bóg, Dekalog, błogosławieństwo, modlitwa*, red. A. Święcicki, Kraków 1977, s. 95.

⁶ Zob.: G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, RW KUL Lublin 1996, s. 174.

Od VIII w. przed Chrystusem takie grzechy z regularną konsekwencją popełniali nieuczciwi bogacze. Oni bowiem deptali zasadę równości społecznej do tego stopnia, że ze społeczeństwa, które miało być wspólnotą ludzi równouprawnionych i związanych ze sobą ścisłymi więzami narodowymi, zaczęli tworzyć społeczeństwo jednostek mniej lub bardziej uprzywilejowanych. Ze społeczeństwa, które ze swej istoty miało być rodziną braci (zob. Kpł 25, 35), zaczęli tworzyć naród sukcesywnie polaryzujący się na bogatych i biednych⁷, czym jawnie przyczyniali się do zrywania Przymierza.

Do tego jednak nie chcieli dopuścić Prorocy. Jako pierwszy z nich wystąpił Amos, który ostrze swej krytyki społecznej skierował przeciwko tym bogaczom, którzy nie przestrzegali podstawowych zasad życia społecznego. Zarzucał bogatym, że swoją naganną postawą skutecznie hamowali rozwój społeczeństwa. Zauważył bowiem prostą zależność zachodzącą między zasadą równości a rozwojem społeczeństwa. Uznał, że skoro zasada równości gwarantowała pomyślne warunki rozwoju zarówno pojedynczym obywatelom, jak i całemu społeczeństwu, to tym samym każdy, kto ją łamał, równocześnie tłumił dynamizm twórczy całego społeczeństwa⁸ i każdego jego obywatela. Było to dla niego oczywiste. Skoro zaś tak postępowali bogacze, to na swój sposób stawali się wrogami tego społeczeństwa. Amos więc zarzucił bogatym, że uczynili ze swego narodu „pole walki”, gdzie interesy bogaczy i potrzeby ubogich wzajemnie się wykluczają, gdzie *prawość obraca się w piołun, a sprawiedliwość depcze się po ziemi* (Am 5, 7). Prorok ostrzegał wręcz, że każdy naród, w którym łamane są prawa najuboższych i w którym deptana jest sprawiedliwość, prędzej czy później straci gwarancję przeżycia⁹. Zapewne z bólem musiał wypowiadać te słowa. Kierował je przecież przeciwko własnemu narodowi.

Jednak dla niego najważniejsze były nie więzy krwi czy solidarność narodowa, a służba Bogu. Skoro zaś Bóg uczynił go prorokiem i stróżem sprawiedliwości społecznej, nie było dla niego ważniejszej

⁷ Zob.: G. Witaszek, *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych zachodzących w starożytnym Izraelu*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, RW KUL Lublin 1995, s. 123; tenże, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu (Jak rozumieć Pismo Święte)*, s. 77–78; tenże, *Idee społeczne w Księdze Sofoniasza*, SS 1 (1997) 1, s. 39.

⁸ Zob.: G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, RW KUL, Lublin 1998, s. 83.

⁹ Zob.: G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 89; tenże, *Myśl społeczna proroków*, s. 83.

sprawy, jak właśnie obrona rodaków przed wszelką formą wyzysku i niesprawiedliwości.

Prorok z Tekoa widział w przestrzeganiu sprawiedliwości gwarancję zachowania równości społecznej¹⁰, o którą przecież kilka wieków wcześniej tak bardzo zabiegał Mojżesz-Prawodawca. Zresztą sam Prawodawca żywił przekonanie, że tylko ten naród będzie wspólnotą ludzi równouprawnionych, w którym wszyscy jego obywatele będą najpierw sprawiedliwie rządzani, a następnie w razie konieczności także sprawiedliwie sądzeni. Dlatego też z postulatu przestrzegania sprawiedliwości uczynił „barometr”, zdolny wykryć wszelkie nieprawidłowości życia społecznego. Uznał bowiem, że tylko tam, gdzie będzie sprawiedliwość, tam będzie i wolność, i braterstwo, i równość. Dlatego też do kodeksu społecznego wpisał wszystkie niezbędne przepisy regulujące przestrzeganie tego postulatu zarówno w życiu codziennym, jak i sądownictwie.

Prawodawca szczególnie dużo uwagi poświęcił sądownictwu i sędziom. Podkreślił przy tym ogromną rolę sędziego. Przypomniał, że tylko Bóg jest jedynym i absolutnym sędzią¹¹, który sędzi żywych i umarłych, byty ziemskie i niebiańskie. W swych zaś sądach nie ma On względu na osoby (zob. Pwt 10, 17), a Jego wyroki są zawsze sprawiedliwe¹².

I właśnie takim sprawiedliwym sędzią miał być sędzia wybrany przez ludzi, z woli Boga, i dla nich ustanowiony. Intencją Prawodawcy było także to, by wyroki instytucjonalnego sędziego nigdy nie były alternatywne w stosunku do wyroków Bożych względem podsądnego, ale by raczej wpisywały się w te wyroki. Sądy ludzkie zatem w wymiarze ziemskim miały manifestować te wyroki, które zasądzał Bóg.

Taka była wizja idealnego systemu sądowniczego. Jednak Prawodawca znał słabe strony duchowej kondycji człowieka. Wiedział, że wszyscy ludzie skażeni i obciążeni grzechem Adama są za swej natury słabi. Przewidywał więc potencjalne nadużycia także w pracy

¹⁰ Zob.: E. Zawiszewski, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, s. 122; tenże, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 139; G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 172.

¹¹ Zob.: H. Witczyk, *Pokorny wołał i Pan go wysłuchał (Ps 34, 7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, RW KUL, Lublin 1997, s. 269–279; tenże, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, s. 165.

¹² Nie tylko Izraelici widzieli w Bogu absolutnego sędziego. Czynili tak bowiem i inni starożytni. Dowodem tego są starożytne imiona teoforyczne, np.: babilońskie (*Beli-da-a-in* – Bel jest sędzią), kananejskie: (*Šāfat* – *Baal* – Baal sędzia), ugaryckie (*Dan-el* – El jest sędzią) i oczywiście hebrajskie: (*Šefat-jāhu* – Jahwe sędzia). Zob.: H. Witczyk, *Pokorny wołał i Pan go wysłuchał (Ps 34, 7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, s. 270; tenże, *Teofania w Psalmach*, s. 165.

sędziów. Pod ich adresem skierował zatem liczne rady i ostrzeżenia: *Wysłuchasz tak ubogiego, jak i możnego* (Pwt 1, 17). *Nie będziesz stronniczym na korzyść ubogiego, ani nie będziesz miał wzglądów dla bogatego* (Wj 23, 3). *Nie pozwolisz wydać przewrotnego wyroku na ubogiego* (Wj 23, 6).

Kodeks społeczny gwarantował więc wszystkim obywatelom narodu wybranego takie same prawo do sprawiedliwego wyroku. Zrównywał ze sobą wszystkich do tego stopnia, że nie czynił względów ani na stan społeczny, ani na stan majątkowy podsądnego. Podsądny zawsze był podsądnym, niezależnie czy był nim bogacz, czy też człowiek ubogi.

Prawodawca więc w tym względzie nie zagwarantował bogaczom żadnych dodatkowych uprawnień czy przywilejów i to nie dziwi. Jednak z tej racji, że i ubodzy nie otrzymali żadnych dodatkowych osłon prawnych w wymiarze sądowniczym, wydaje się to zaskakujące. Ubodzy przecież od samego początku cieszyli się specjalnymi względami Prawodawcy izraelskiego. Na przykład prawo pozwalało im na bezkarne wkraczanie na cudze pole. Pozwalało im na bezkarne zbieranie kłosów, oliwek i winogron na tym polu. Mało tego, prawo zobowiązywało bogaczy do pozostawienia na swym polu nieskoszonych kłosów, niezbranych oliwek i winogron właśnie z myślą o ubogich znajdujących się w tragicznej sytuacji życiowej (zob. Pwt 23, 19–22). Prawo zatem zapewniało ubogim opiekę i ochronę socjalną. Najwyraźniej jednak gdy w grę wchodził sprawiedliwy wyrok, Prawodawca uznał, że nikt ani nic nie może przesłonić postulatu sprawiedliwości. Stąd o uprzywilejowaniu w tym względzie, chociażby ubogiego, nie mogło być mowy. Nawet więc zwykły odruch współczucia czy litości dla ubogiego, który stał się podsądnym, nie mogły mieć wpływu na orzekanie wyroku przez sędziego¹³. Sądy bowiem ze swej istoty miały być bezstronne i niezawisłe. Najważniejsze zaś w nich miały być prawda i sprawiedliwość.

Tymczasem już w VIII w. przed Chrystusem sądownictwo w Izraelu dalekie było od ideału Prawodawcy. Na jego złą reputację złożyły się skandale i nadużycia (zob. Am 5, 15; Iz 5, 23; Jr 21, 12; Za 5, 3; Prz 15, 27). Środowisko sędziowskie stało się wysoce korupcyjnego i nad wyraz patologiczne. Do walki z sędziami stanął więc Amos, który zarówno pod ich adresem, jak i pod adresem bogaczy rzucił ostre „biada”.

Prorok wystąpił w pierwszej kolejności przeciwko bogaczom. Oni bowiem, dzięki swojemu bogactwu, posiadali ogromne wpływy i tym

¹³ Zob.: E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 140.

samym mogli skutecznie oddziaływać na system sądowniczy. Najpierw więc zastraszała świadków w trybunałach (zob. Am 5, 10) i wymuszali na nich korzystne dla siebie zeznania. Następnie, gdy materia oskarżeń była poważniejsza, a fałszywi świadkowie nie wystarczali, zaczęli naciskać nawet sędziów (zob. Wj 23, 2; Iz 1, 23)¹⁴. Zastraszała więc ich i grozili im utratą zdrowia i życia. Również i ta forma presji bogaczy na system sądowniczy okazała się nad wyraz skuteczna. Sędziowie bowiem w obawie o własne życie zaczęli regularnie orzekać nieprawdę na korzyść bogatych. Tak oto postulat sprawiedliwości w sądach nie tylko że przestał być zasadą *a priori*, ale wręcz stał się fikcją. Jego zaś łamanie położyło się wyraźnym cieniem na całym wymiarze sądowniczym.

Z czasem nawet w relacji sądy – bogacze pojawiła się szczególna haniebna patologia. Sędziowie bowiem zaczęli przyjmować korzyści majątkowe, za pomocą których bogaci kupowali zadowolające ich wyroki (zob. Wj 23, 8; Pwt 19, 16)¹⁵.

Prorok Amos zauważył tę haniebną nieprawidłowość i tym razem ostrej krytyce poddał już nie tylko bogaczy, ale i skorumpowanych sędziów¹⁶. Zarzucał im, że swoją postawą wyraźnie podeptali zasadę równości obywateli wobec prawa, że bardziej wierzyli w kłamstwa bogaczy niż w prawdziwe zeznania ubogich i wreszcie że bez skrupułów zasądzały niesprawiedliwe i krzywdzące wyroki. Prorok uznał jednak, że największym grzechem sędziów nie było to, że dali się przekupić bogaczom i zaczęli orzekać nieprawdę na ich korzyść, ale to, że z własnej inicjatywy zaczęli gnębić i wyzyskiwać ubogich, pod sądnych. Wykrył bowiem skandaliczny proceder, który uprawiali sędziowie. Zauważył, że nakładali niesprawiedliwe kary na biednych, czasami tylko po to, aby ci dla ich uniknięcia zapłacili okup. W efekcie tego z wymiaru sprawiedliwości skorumpowani sędziowie uczynili

¹⁴ Zob.: P.G. Rinaldi, *La Sacra Biblia. I profeti minori, f. I. Introduzione generale Amos*, Torino – Roma 1953, s. 173–174; G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, s. 82; tenże, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 89.

¹⁵ Zob.: S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. S. Obirek, Kraków 1994, s. 57; J. Synowiec, *Dziesięć przykazań (Wj 20, 1–17; Pwt 5, 6–21)*, Kraków 1999, s. 24–25; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię. Stary Testament – Jahwizm*, Kraków 1992, s. 319; G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, s. 83; tenże, *Wspólnota izraelska w świetle społecznej krytyki proroka Amosa*, RBL 43 (1990) 3–6, s. 110; tenże, *Bez sprawiedliwości społecznej nie ma zbawienia (Iz 58, 1–13; 59)*, RBL 50 (1997) 2, s. 110; S. Potocki, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, RTK 9 (1962) 3, s. 82.

¹⁶ Zob.: L.J. Hoppe, *Being Poor. A Biblical Study* („Good news studies”), Wilmington Delaware 1987, s. 61; U. Szwarc, *Ubody w przepowiadaniu proroka Amosa (Am 2, 6b–7a; 4, 1b; 5, 11a. 12b i 8, 4.6)*, RTK 35 (1988) 1, s. 10; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, s. 85; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. II, Tarnów 1994, s. 21.

bastion grzechu, a sądy za ich sprawą stały się obfitym źródłem zysku ekonomicznego i instrumentem ucisku¹⁷.

Do walki przeciwko takim sądom stanęli więc obok Amosa i inni Prorocy. Izajasz jeszcze w VIII w. przed Chrystusem najpierw łagodnie wzywał sędziów do opamiętania¹⁸: *Zaprawiajcie się w dobrym! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słuszość sierocie, w obronie wdowy stawajcie* (Iz 1, 17). A następnie, gdy jego apele nie skutkowały, zaostrzył swoją krytykę i zaczął wypominać grzechy występnych: *Twoi książęta zbuntowani, wspólnicy złodziei, wszyscy lubią podarki, gonią za wynagrodzeniem. Nie oddają sprawiedliwości sierocie, sprawa wdowy nie dociera do nich* (Iz 1, 23). W końcu nawet zaczął grozić: *[Biada] tym, którzy za podarek uniewinniają winnego, a sprawiedliwego odsądzają od prawa* (Iz 5, 23). *Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu, by wdowy stały się ich łupem i by mogli ograbić sieroty!* (Iz 10, 1–2).

W podobnej tonacji przeciwko sędziom wypowiadał się również Jeremiasz (VII w. przed Chr.)¹⁹: *Domu Dawida to mówi Jahwe: Sprawujcie sądy sprawiedliwe rano, uwalniajcie uciśnionego z ręki ciemiężcy! Inaczej bowiem gniew mój wybuchnie jak ogień, będzie płonął i nikt nie zdoła go zgasić wobec waszych przewrotnych uczynków* (Jr 21, 12). Nad korupcją sędziów ubolewali także Protozachariasz oraz autor Księgi Przysłów²⁰: *Wydawajcie wyroki sprawiedliwe, okazujcie sobie wzajemnie miłość i miłosierdzie* (Za 7, 9). *Niedobrze winnego popierać, krzywdząc prawego w sądzie* (Prz 18, 5),

Grzechy bogaczy przeciwko bezklasowemu charakterowi Izraela

Kolejnym grzechem społecznym bogaczy były ich wykroczenia przeciwko zasadzie bezklasowości Izraela. I ten grzech, podobnie jak

¹⁷ Zob.: G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, s. 83; tenże, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 89.

¹⁸ Zob.: B. Wodecki, *Wstęp i komentarz do Księgi Izajasza*, w: *PŚSiNT*, t. III, Poznań 1997, s. 11; L.J. Hoppe, dz. cyt., s. 65; J. Synowiec, *Prorocy Izraela ich pisma i nauka*, s. 229; G. Witaszek, *Post – sprawiedliwość społeczna – zbawienie (Za 1–8)*, RT 44 (1997) 1, s. 75.

¹⁹ Zob.: L.J. Hoppe, dz. cyt., s. 73; B. Wodecki, *Wstęp i komentarz do Księgi Jeremiasza*, w: *PŚSiNT*, t. III, s. 238–239.

²⁰ Zob.: J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 123.

ich grzech przeciwko zasadzie równości społecznej, był poważny, ponieważ uderzał w istotę Izraela jako ludu Przymierza. Lud Przymierza bowiem ze swej natury miał być wspólnotą bezklasową, w której wszyscy obywatele będą sobie równi. Będą równi najpierw wobec prawa i tę równość gwarantowała im zasada równości społecznej, a następnie będą równi w dostępie do dóbr materialnych i właśnie tę równość gwarantowała im zasada bezklasowego charakteru Izraela.

Zawierała ona liczne przepisy, które stały na straży równowagi ekonomicznej społeczeństwa. Wynikające zaś z niej prawo nikogo nie czyniło ani bardziej, ani mniej uprzywilejowanym w dostępie do bogactw materialnych, ale wszystkich zrównywało²¹. Prawodawca w tym względzie nie tylko zrównywał wszystkich Izraelitów, ale wręcz budował liczne zapory prawne, uniemożliwiające pojedynczym obywatelom zgromadzenie w swoich rękach zbyt wielkich majątków.

Dowodem na to jest podział Ziemi Obiecanej, jaki dokonał się u progu państwowości Izraela. Uczestniczyli w nim wszyscy Izraelici. Podział dokonywał się na drodze losowania (zob. Lb 33, 54)²². W Palestynie zaś, podzielonej na rodziny²³, rody²⁴

²¹ Zob.: E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 139; J. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje. Wprowadzenie do Ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich*, Kraków 1998, s. 67.

²² Zob.: I. Jaruzelska, „Ziemia na własność” a „ziemia przebywania”, Pz ST 5 (1984), s. 117; G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, s. 26; S. Gądecki, *Biblijne podstawy etosu własności prywatnej*, w: *Społeczny wymiar orędzia biblijnego*, red. T. Makowski, Gniezno – Bydgoszcz 1994, s. 66; E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 141; J. Ćwikła, *Syntetyczne spojrzenie na bogactwo w Starym Testamencie*, „Studia Bydgoskie” 8 (2014), s. 192.

²³ W epoce patriarchów rodzina była podstawową jednostką społeczną. Składała się z tych wszystkich, których łączyły ze sobą albo więzy krwi i wspólnota „ciała” (zob. Rdz 29, 14), albo też relacja małżeństwa. Liczba osób, które należały do rodziny izraelskiej, była niekiedy bardzo duża (zob. Rdz 46, 26–27). Oprócz bowiem rodziców i dzieci do rodziny zaliczano służbę i niewolników, a także obcych, wdowy i sieroty, którzy pozostawali pod opieką głowy rodziny. Niezależnie zaś od stopnia zażyłości wszyscy członkowie rodziny byli dla siebie braćmi. Szczególnym rysem rodziny hebrajskiej było to, że do jej grona zaliczano również zmarłych przodków oraz tych, którzy mieli się w niej dopiero narodzić. Rodzina izraelska miała wyraźnie charakter patriarchalny, a jej kamieniem węgielnym był szacunek dzieci do rodziców (zob.: G. Witaszek, *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych zachodzących w starożytnym Izraelu*, s. 114–116).

²⁴ Termin *rodzina* w początkach narodu wybranego był bardzo elastyczny. Mógł bowiem oznaczać nawet cały naród. Ostatecznie przecież Izrael był w pewnym sensie spokrewnioną rodziną (zob. Jr 35, 3). I właśnie to szersze znaczenie terminu *rodzina* dało początek *rodowi*. Przez *ród* zaś rozumiano autonomiczną grupę rodzin wywodzących się od tego samego protoplasty bądź to poprzez związek krwi, bądź to poprzez sytuację prawną (zob. Sdz 9, 2; 1 Sm 20, 6; 2 Sm 19, 13). Ród więc jawi się przede wszystkim jako spokrewniona rodzina, której członkowie zamieszkują jedną lub więcej miejscowości. Zasada zaś organizacyjna rodu była różna od zasady organizacyjnej rodziny. Na czele bowiem rodu stali starsi, którzy kierowali całą wspólnotą; dokonywali sądów i zapewniali ciągłość tradycji (zob. 1 Krł 21, 11) (zob.: G. Witaszek, *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych w starożytnym Izraelu*, s. 116–117).

i pokolenia²⁵, partycypowali wszyscy na równych prawach. Nieistotne więc były ich dotychczasowe stanowiska czy posiadany majątek. Jedynym natomiast czynnikiem determinującym wielkość otrzymywanej przez nich ziemi była liczebność ich pokolenia, rodu lub rodziny (zob. Lb 26, 54; 33, 54).

W ten sposób każdy Izraelita otrzymał prawo do odpowiedniej działki ziemi. Dzięki zaś niej stawał się niezależnym pod względem ekonomicznym i tym samym, jako pełnoprawny obywatel, mógł spokojnie związać się silnymi więzami z pozostałą społecznością narodu wybranego²⁶. Odtąd też prawo chroniło jego posiadłość przed nieuczciwymi współobywatelami.

Najpierw dawało mu gwarancję wieczystego posiadania wylosowanej działki ziemi. Dawało gwarancją zarówno jemu, jak i jego rodzinie, rodowi oraz pokoleniu. Gwarancją tą objęci byli nawet jego potomkowie²⁷. Następnie prawo nie przewidywało możliwości, by ziemia była przedmiotem spekulacji handlowych (zob. Kpł 25, 23), stąd w zasadzie nie mogła ulec przewłaszczeniu. Jednak byłoby dużym nadużyciem twierdzenie, jakoby w czasach Starego Przymierza nie dochodziło do żadnych transakcji kupna i sprzedaży ziemi. Wręcz przeciwnie, takie przypadki się zdarzały, i to nawet często.

Częste przecież były przypadki, kiedy to sytuacja losowa zmuszała Izraelitę do sprzedaży ziemi rodowej, chociażby w celu uregulowania zobowiązań finansowych. Ale nawet i w takich okolicznościach prawo chroniło owego Izraelitę. Na mocy tego prawa nawet gdy sprzedadł

²⁵ W starożytnym Izraelu rodzina była podstawową jednostką społeczną, pokolenie zaś podstawową jednostką społeczno-polityczną. Federacja zaś dwunastu pokoleń Izraela stanowiła pierwszą jego zorganizowaną formę polityczną. Pokolenia w narodzie wybranym nie posiadały ani centralnego zarządu, ani wspólnego miasta centralnego. Na czele każdego pokolenia stał *książe* (zob. Lb 7, 2; 31, 13; 32, 2), który był rzecznikiem wszystkich szczepów. Pokolenia izraelskie zamieszkiwały pewien okręg, który z czasem dawał swoją nazwę temu pokoleniu. Życie społeczne w ramach pokolenia charakteryzowało się solidarnością i zależnością jednostki od grupy (zob.: G. Witaszek, *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych zachodzących w starożytnym Izraelu*, s. 117–118).

²⁶ Zob.: E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 117–118.

²⁷ Prawo spadkowe w Izraelu stało na straży zachowania równowagi ekonomicznej. Chroniło bowiem zarówno rodzinę, rody, jak i pokolenia przed utratą wylosowanej ziemi. Zatem zgodnie z prawem spadkowym naturalnymi dziedzicami Izraelity byli jego synowie. W szczególnie uprzywilejowanej sytuacji znajdował się najstarszy. Jemu bowiem wedle prawa przypadała podwójna część spadku. Jeżeli zaś wśród spadkobierców nie było mężczyzn, wówczas automatycznie dziedzicami stawały się córki. Były one jednak zobowiązane do zawierania związku małżeńskiego wyłącznie w obrębie własnego pokolenia. Dzięki temu więc ziemia nadal pozostawała w posiadaniu danej rodziny, rodu i pokolenia, a tym samym równowaga społeczna i ekonomiczna w Izraelu nie była naruszona. Podobną rolę spełniało prawo lewiratu (zob.: E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 142–143).

ziemię, to i tak przestawał być tylko jej aktualnym użytkownikiem, a nie prawowitym właścicielem. Nigdy zatem nie tracił uprawnień do swojej ziemi rodowej i w każdym czasie mógł ją odkupić.

Nieszczęsny sprzedawca był wręcz prawnie zobowiązany do odkupienia utraconej posiadłości rodowej. Miał zaś to uczynić albo osobiście, albo za pośrednictwem krewnych (zob. Kpł 25, 23–27), a jego prawo do wykupu nigdy nie ulegało przedawnieniu. Jeśli nawet zdarzyło się, że ani sam właściciel, ani jego krewni nie mogli odkupić sprzedanej ziemi, to i tak prawo znowu stało po stronie byłego właściciela. Zgodnie bowiem z prawem, z okazji roku jubileuszowego wszystkim prawowitym właścicielom należało zwrócić ich ziemię rodową²⁸.

Izraelski Prawodawca skonstruował zatem w kodeksie społecznym liczne zapory prawne, które najpierw miały stać na straży nietykalności ziemi rodowej każdego Izraelity, a następnie miały uniemożliwić nieuczciwym Izraelitom jej przejmowanie. Był on bowiem przekonany, że skupienie zbyt dużych posiadłości ziemskich w rękach nielicznych jednostek prędzej czy później doprowadzi do spolaryzowania narodu wybranego na bogatych i biednych. Mało tego, Prawodawca twierdził, że w wyniku nagłego wzbogacenia się nielicznych mieszkańców doszłoby do powstania klas: posiadaczy ziemskich i wydziedziczonych. Tym samym nie tylko że zostałaby zakłócona równowaga społeczno-ekonomiczna całego Izraela, ale i jego bezklasowy charakter²⁹. A do tego Prawodawca nie chciał dopuścić.

Jednak jak czas pokazał, jego zabiegi okazały się niewystarczające. Już bowiem w IX w. przed Chrystusem pojawiły się pierwsze incydenty dotyczące przejmowania cudzej ziemi rodowej. Najgłośniejszym z nich był przypadek dotyczący winnicy Nabota (zob. 1 Krl 21, 1–29), kiedy to król Achab, pod zgubnym wpływem swojej żony Izebel, sięgnął po ziemię rodową swego poddanego, Nabota³⁰. Jest to o tyle nikczemny przypadek, że ten, który jako pierwszy przejął bezprawnie ziemię rodową Izraelity, był, o ironio – królem Izraela. Król więc zamiast stać na straży prawa i sprawiedliwości w narodzie, sam złamał prawo, dając zły przykład podwładnym. Wydaje się nawet, że uruchomił lawinę podobnych uczynków. Po nim przecież wielu innych targnęło się na święte prawo własności ziemi. Izraelici zatem

²⁸ Zob.: S. Grzybek, *Rok jubileuszowy w Piśmie Świętym*, RBL 27 (1974) 3, s. 115.

²⁹ Zob.: A. Sikora, *Kategorie wolnych obywateli Izraela*, w: *Życie społeczne w Biblii*, s. 249.

³⁰ Zob.: L.J. Hoppe, dz. cyt., s. 51; J. Homerski, *Wstęp i komentarz do Pierwszej Księgi Królewskiej*, w: *PŚSiNT*, t. I, Poznań 1997, s. 631–635; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. II, s. 20; J. Ćwikła, *Syntetyczne spojrzenie na bogactwo w Starym Testamencie*, s. 191–192.

zaczęli bezprawnie zagarniać ziemię rodowe swych ziomków, czym narażali się na krytykę Proroków³¹.

Prorocy od tej pory stali się rzecznikami i obrońcami ludu uciesionego. Zaczęli pełnić tę misję, którą przez własne grzechy najpierw zaniedbywali, a następnie przestali pełnić królowie, dawniej – naturalni obrońcy ubogich. Grzechowi Achaba przeciwstawiał się zatem Eliasza, żarliwy obrońca nieprzewłaszczenia ziemi. W imieniu Boga skierował do króla ostre słowa groźby: *Czyż nie dokonałeś mordu, a nadto zagrabiłeś winnicę? (...) zaprzedałeś się, żeby czynić to, co jest złe w oczach Jahwe, aby Go obrażać. Oto Ja sprowadzę na ciebie nieszczęście, gdyż wymiotę i wytepię z domu Achaba nawet chłopca, niewolnika i wolnego w Izraelu* (1 Krl 21, 19–21). W podobnej tonacji w VIII w. przed Chrystusem wypowiadał się Izajasz. Groził chciwym bogaczom, którzy zagarniali pola i domy swoich rodaków: *Biada tym, którzy przydają dom do domu, przyłączają rolę do roli, tak iż nie ma wolnego miejsca* (Iz 5, 8)³². Dowodził przy tym, że wykupywanie ziemi z rąk jej prawowitych właścicieli prowadzi do osłabienia życiodajnych sił narodu. Wyrażał przekonanie, że ta grzeszna procedura prędzej czy później doprowadzi wręcz do stłumienia tych sił. Skoro bowiem zubożałe masy nędzarzy, wyzute z posiadania własnej posiadłości rodowej przestaną być pełnoprawnymi obywatelami swego narodu, to tym samym przestaną interesować się jego losami. Przesną być *joszew ha'ir*, a staną się *joszew ba'ir*. Ich więc więzy społeczne zostaną co najmniej rozluźnione, a zainteresowanie własnym narodem co najwyżej znikome³³. W efekcie tego zostanie zakłócony jednolity i bezklasowy charakter Izraela, a co za tym idzie – naród wybrany straci na swej sile. Do tego jednak nie chciał dopuścić nie tylko Izajasz, ale i inni Prorocy, dlatego też ostro karcili swoich rodaków za przewłaszczenie ziem rodowych innych Izraelitów.

³¹ Nie tylko w Izraelu istniał wyraźny sprzeciw wobec zabierania cudzej ziemi i własności. Egipcjanie bowiem także nie tolerowali tego procederu. Dowodem na to są *Pouczenia Amenem-opego*, pochodzące z 1100 r. przed Chrystusem. Tekst *Pouczeń* opracował jeden z wysokich urzędników i przeznaczył go dla własnego syna: *Nie łakom się na łokieć ziemi i nie wdzieraj się w granice wdowy... Lepsza jest miara, którą bóg ci daje niż pięć tysięcy wziętych bezprawnie.* (zob.: J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 21). Podobną treść zawiera również mezopotamska *Mądrość Achikara* pochodząca z VII w. przed Chrystusem: *nie pożądam obfitości, której ci odmówiono, nie powiększaj twych bogactw i nie wykolejaj twego serca* (zob.: J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 37).

³² Zob.: L. J. Hoppe, dz. cyt., s. 66; H. Wildberger, *Jesaja 1–12. Biblischer Kommentar Altes Testament Bd XI/1*, Neukirchener Verlag Des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1972, s. 183–185.

³³ Zob.: E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 142.

Jeszcze w VIII w. przed Chrystusem wystąpił Ozeasz. Groził karą Bożą tym, którzy przesuwają granice (zob. Oz 5, 10). Ostrzegwał i wzywał do zaprzestania tych praktyk. Wypominał bogatym także i inne ich grzechy, a mianowicie oszustwa (zob. Oz 4, 2; 7, 3; 10, 13; 12, 1) oraz kradzieże (zob. Oz 4, 2; 7, 1)³⁴. Nie przestawał przy tym wzywać do całkowitego nawrócenia.

Problematyka społeczna nieobca była również Micheaszowi (VIII w. przed Chr). Także on będąc rzecznikiem i obrońcą ubogich, wystąpił przeciwko bogaczom. Zarzucił im już nie tylko to, że zagarniali pola i domy biedaków, ale i to, że nawet brali w niewolę tych, których ograbili: *[Biada tym, którzy] pożądadzą pól, zagarniają je, gdy domów – to je zabierają; biorą w niewolę męża wraz z jego domem, człowieka z jego dziedzictwem* (Mi 2, 2)³⁵. Ten zaś prorocki głos sprzeciwu w VII w. przed Chrystusem przenieśli najpierw Habakuk: *Biada temu, co wiecznie cudze zabiera* (Ha 2, 6), a następnie Jeremiasz: *Jak klatka pełna jest ptaków, tak domy ich [bogaczy] przepelnione są oszustwem. W taki to sposób stają się wielcy i bogaci, otyli i ociężali, a także prześcigają się w niesprawiedliwości* (Jr 5, 27–28).

Grzechy bogaczy przeciwko ubogim

Grzechy społeczne bogaczy przeciwko zasadom równości i bezklasowości społeczeństwa izraelskiego ostatecznie już w VIII w. przed Chrystusem doprowadziły do nieodwracalnego spolaryzowania narodu wybranego na bogatych i biednych, na klasę posiadaczy ziemskich i wydziedziczonych³⁶. Tym samym równowaga społeczno-ekonomiczna narodu wybranego została zachwiana. Izrael zatem przestał już być jednolitym ludem, a stał się „polem walki”, na którym zmagaly się ze sobą przeciwstawne sobie interesy bogaczy i potrzeby ubogich. Z czasem nawet na linii bogacze – ubodzy zrodziło się poważne napięcie. Bogaci wykorzystując swoją pozycję majątkową oraz wpływ,

³⁴ Zob.: P.G. Rinaldi, dz. cyt., s. 78–79; W. Rudolph, *Hosea. Komentarz zum Alten Testament*, Bd. XIII/1, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1966, s. 144–145; K. Markłowski, *Wstęp i komentarz do Księgi Ozeasza*, w: *PŚSiNT*, t. III, s. 543; J. Synowiec, *Dziesięć przykazań (Wj 20, 1–17; Pwt 5, 6–20)*, s. 164; J. Drozd, *Księga Ozeasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*, w: *PŚST XII/1*, Poznań 1968, s. 81.

³⁵ Zob.: L.J. Hoppe, dz. cyt., s. 69; K. Markłowski, *Wstęp i komentarz do Księgi Micheasza*, w: *PŚSiNT*, t. III, s. 594; G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, s. 111; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 258.

³⁶ Zob.: G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 46; I. Jaruzelska, *Własność w Prawie Biblijnym*, s. 80.

z regularną konsekwencją zaczęli spychać swych uboższych rodaków na dno nędzy socjalnej. Ci zaś odpłacali im nienawiścią.

Bogacze w relacji do ubogich okazali się przede wszystkim nieuczciwymi pracodawcami, lichwiarzami, a nawet ciemiężcami.

Grzechy bogatych pracodawców

Ludzie ubodzy cieszyli się szczególną życzliwością Prawodawcy izraelskiego³⁷. Nie dziwi więc fakt, że w kodeksie społecznym znalazły się liczne prawa chroniące ich przed zagrożeniami życia codziennego³⁸. Jednak, jak czas pokazał, prawo nie zdołało uchronić ubogich przed wszystkimi możliwymi problemami, które ich spotykały. Nie zdołało ich uchronić chociażby przed problemami związanymi z pracą najemną.

Każdy ubogi, czy to już wydziedziczony, czy też stojący przed takim nieszczęściem, dla poprawienia swej sytuacji materialnej podejmował pracę. Najmował się jako robotnik i pracował dla bogatych posiadaczy ziemskich. Ci zaś po wykonaniu przez niego pracy często odsyłali go bez zapłaty. Drwili więc sobie z niego i jego nędzy. Łamali również prawo. Prawodawca bowiem wyraźnie wzywał pracodawców, by po wykonaniu pracy przez najemnika zaraz go wynagrodzili: *Tegoż dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zejść nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie* (Pwt 24, 15).

Jednak bogacze lekceważyli to prawo. Narazili się więc na krytykę Proroków. W obronie uciśnionych stanęli: Amos (zob. Am 2, 7; 4, 1; 8, 4) i Micheasz (zob. Mi 3, 1–2; 6, 12), Sofomiasz (zob. So 3, 3) i Zachariasz (zob. Za 5, 3; 7; 9). A Malachiasz zagroził nawet sądem Bożym nieuczciwym bogaczom: *Wtedy przyjdę do was na sąd i wystąpię jako świadek szybki przeciwko (...) uciskającym najemników* (Mi 3, 5).

³⁷ Zob.: M. Filipiak, *Ochrona prawa najbardziej potrzebujących w prawodawstwie społecznym Pięcioksięgu*, w: *Scrutamina Scripturas. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu Ks. prof. Stanisława Łacha*, Kraków 1980, s. 73–83; S. Potocki, *Rady Mądrości. Przewodnik po literaturze mądrościowej Starego Testamentu*, RW KUL, Lublin 1998, s. 233.

³⁸ W prawie izraelskim istniały liczne ulgi socjalne dla ubogich. Przewidywało ono co trzy lata specjalną dziesięcinę właśnie na rzecz biednych (zob. Pwt 14, 28). Ubogim należało się także wszystko to, co urosło na polu w roku szabatowym i jubileuszowym (zob. Wj 23, 11); należał się im także ostatek zboża i owoców z pól i ogrodów ludzi bogatych. Ubodzy mogli również spożywać kłosa oraz owoce, które opadły na ziemię niezależnie od pory roku (zob. Kpl 23, 22; Pwt 24, 19–22). Prawo pozwalało im także na zaspokojenie głodu w drodze przez cudzą własność. Mogli więc zrywać tam kłosa i winogrona, z tym jedynie zastrzeżeniem, że niczego nie mogli wynieść ze sobą. Zrywanie zaś kłosów musiało zawsze odbywać się ręcznie (zob. Pwt 23, 25–26) (zob.: E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, s. 146).

Praca najemna zwykle zatem nie poprawiała sytuacji materialnej ubogich. Ubodzy uznali, że poprawę przyniesie im pożyczka.

Stosowanie lichwy przez bogaczy

Ludzie ubodzy często zmuszeni byli do zaciągnięcia pożyczek. Pragnęli chociażby w ten sposób poprawić swoją sytuację materialną i rozwiązać liczne kłopoty. Jednak jak się zwykle okazywało, nie tylko że nie poprawiali swej sytuacji życiowej, ale i ją nawet pogarszali, nie tylko że nie rozwiązywali swoich kłopotów, ale wręcz popadali w nowe, i to o wiele poważniejsze.

Bogacze bowiem już od VIII w. przed Chrystusem zaczęli oprocentowywać udzielane przez siebie pożyczki. W efekcie tego czynili je trudniejszymi do spłacenia. Jednak uprawiany przez nich proceder stał w jawnej sprzeczności z prawem regulującym instytucję pożyczki³⁹, stał w jawnej sprzeczności ze sprawiedliwością i moralnością. Dlaczego?

Otóż Prawodawca izraelski widział w pożyczce jeden ze sposobów pomocy sąsiedzkiej, a nie spekulację dochodową. Widział w niej akt miłości bliźniego, a nie instrument wyzysku. Nadał więc jej charakter obowiązku religijnego (zob. Kpł 25, 35–38; Pwt 23, 20–21; 24, 10–13) i surowo zabronił pobierania procentów od zadłużonych rodaków (zob. Wj 22, 24; Kpł 25, 35–38; Pwt 23, 20).

Swoje decyzje zaś tłumaczył tym, że skoro najczęstszą przyczyną zaciągnięcia pożyczek jest sytuacja zwana *extrema necessitas*, to czerpanie korzyści z tej sytuacji nieszczęścia, w jakiej znalazł się bliźni, jest nie tylko niesprawiedliwością, ale wręcz hańbą⁴⁰.

Na bogaczach jednak takie wyjaśnienia nie robiły wrażenia, stąd regularnie i całkowicie jawnie uprawiali lichwę. Po raz kolejny narazili się więc na gniew Proroków. Prorocy, będąc rzecznikami i obrońcami uciśnionych, nie mogli przecież pozwolić, aby jedni bracia brali w niewolę innych braci tylko dlatego, że ci ostatni byli niewypłacalni.

Jako pierwszy wystąpił Amos. Przypomniawszy swoim bogatym rodakom, że prawo Mojżeszowe zabraniało lichwiarstwa wśród swoich.

³⁹ Zgodnie z Prawem izraelskim udzielający pożyczki mógł wziąć od pożyczającego jakieś przedmioty w zastaw za zaciągnięty dług. Nie mógł jednak w tym celu samodzielnie wejść do domu dłużnika i zabrać przedmioty według własnej woli (zob. Pwt 24, 10–11). Pod żadnym pozorem nie wolno mu było zabrać przedmiotów niezbędnych do codziennego życia, np. żaren (zob. Pwt 24, 6). Jeżeli zaś dłużnikowi pozostawał tylko płaszcz pod zastaw, wówczas wierzyciel mógł go wziąć, ale był zobowiązany oddać go jeszcze przed zachodem słońca (zob.: S. Gądecki, *Biblijne podstawy etosu własności prywatnej*, s. 67).

⁴⁰ Zob.: G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 73.

Uwrażliwiał ich na szczególnie trudną i bolesną sytuację dłużników, którzy rekrutowali się z grona najbardziej ubogich. Domagał się, aby takim dłużnikom, zgodnie z prawem, zwracano płaszcz wzięty pod zastaw jeszcze przed zachodem słońca (zob. Wj 22, 24; Pwt 24,10; Am 2, 8). Jednak gdy jego apele okazały się nieskuteczne, zaczął grozić bogaczom uprawiającym lichwę (zob. Am 2, 6; 8, 6). Karmił ich również za chciwość (zob. Am 8, 5). W podobnym tonie wypowiedział się także Micheasz. I on nie zgadzał się na to, aby bogacze zagarniali pola ubogich w poczet długu (zob. Mi 2, 2a), aby brali do niewoli dłużników, którzy byli niewypłacalni (zob. Mi 2, 2b). Szczególnie zaś ostro wystąpił przeciwko tym bogaczom, którzy z lichwy uczynili środek własnego utrzymania, a z lichwiarstwa – styl życia (zob. Mi 2, 8)⁴¹.

W ten ostry ton krytyki pod adresem lichwiarzy idealnie wpisały się także wystąpienia Habakuka i Jeremiasza: *Biada temu, co wiecznie cudze zabiera i obciąża się zastawem zbyt wielkim* (Ha 2, 6). *Bo są w narodzie moim przewrotni, [co] splatają sieć jak ptasznik, zastawiają sidło, łowią ludzi* (Jr 5, 26).

Nie mniejszy sprzeciw wobec bogaczy uprawiających lichwę wyrazili również Zachariasz (zob. Za 7, 10) i Ezechiel (zob. Ez 18, 7). Zagorzałym przeciwnikiem lichwy był także autor Księgi Przysłów: *Nie okradaj nędzarza, ponieważ jest nędzarzem, nie uciskaj w bramie biednego, bo Jahwe rzecznikiem ich sprawy, wydrze On życie tym, co ich krzywdzą* (Prz 22, 22–23).

Wykroczenia bogaczy przeciwko wdowom i sierotom

Grzechami bogaczy wołającymi wręcz o pomstę do nieba były ich wykroczenia przeciwko wdowom i sierotom. Wdowy i sieroty były przecież pozbawione naturalnych opiekunów, mężów i ojców. Nikt więc nie troszczył się o nie. Jedynie Bóg otaczał je szczególną opieką i pomocą⁴². W Jego zaś imieniu pomoc tę miała realizować wspólnota izraelska. Każdy Izraelita zatem, który udzielał pomocy wdowie czy sierocie, partycypował tym samym w pomocy, jakiej Bóg udzielał tym ubogim. I odwrotnie, każdy kto podnosił rękę na

⁴¹ Z tekstu *Pouczeń Amen-em-opego* (1100 r. przed Chr.) wynika, że nawet w Egipcie nie uznawano lichwy. Mało tego, stosowano poważne ulgi na korzyść zadłużonego: *Jeżeli u biednego znajdziesz poważny dług, to podziel go na trzy części, dużą podaruj [dłużnikowi], jedną zatrzymaj. Przekonasz się, że jest to dobra droga życia... Lepiej jest mieć sławę jako ktoś kto miłuje ludzi, niż bogactwa na składzie...* (zob.: J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 21).

⁴² G. Witaszek, *Bez sprawiedliwości społecznej nie ma zbawienia* (Iz 58, 1–13; 59), s. 112.

najbardziej doświadczonych przez los, a niewątpliwie do nich należały wdowy i sieroty, występował również przeciwko Bogu. Wydaje się więc, że stosunek Izraelity do wdowy i sieroty był miarą jego religijności. Dowodem na to jest postawa Hioba, który z dumą po stronie swoich duchowych zasług wymienił właśnie czyny miłosierdzia okazane wdowom i sierotom: *Czy odmawiałem prośbie nędzarzy i pozwalałem zagasnąć oczom wdowy* (Hi 31, 16).

Jednak taka wrażliwość społeczna w VIII w. przed Chrystusem była czymś obcym. I właśnie od tego wieku los wdów i sierot stawał się coraz trudniejszy⁴³. Największy zaś wpływ na ten stan mieli bezduszni i nieuczciwi bogacze. Oni bowiem nie tylko, że nie pomagali wdowom i sierotom, ale wręcz z pełną świadomością jeszcze bardziej pogłębiali ich nędzę socjalną.

Narazili się więc na krytykę Proroków. W obronie wdów i sierot jako pierwszy wystąpił Amos. Zarzucił pełnym pychy bogaczom (zob. Am 6, 8; 8, 7), że rozmiłowani w zbytku i wygodach (zob. Am 3, 15; 4, 1) nie dostrzegają cierpień i nędzy ubogich, w tym wdów i sierot. Zagroził bogatym, że ich nieczułość dla ubogich (zob. Am 2, 7; 4, 1) prędzej czy później sprowadzi na nich gniew Boży. O sprawiedliwość społeczną walczył również Izajasz: *Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie* (Iz 1, 17) i Malachiasz: *Wtedy przybędę do was na sąd i wystąpię jako świadek szybki przeciwko (...) uciskającym wdowę i sierotę* (Ml 3, 5). Rzecznikami uciskanych biedaków byli także Micheasz (zob. Mi 3, 1–2) oraz Zachariasz (zob. Za 5, 3; 7, 9–10).

Podsumowanie

Jak zatem wykazano, starotestamentalna krytyka wymierzona w ludzi bogatych koncentrowała się głównie na ich wykroczeniach przeciwko izraelskiemu kodeksowi społecznemu, a mianowicie: przeciwko zasadzie równości społecznej, przeciwko bezklasowemu charakterowi Izraela oraz prawom chroniącym ubogich, wdowy i sieroty.

⁴³ Trudnemu losowi wdów i sierot przeciwdziałali nie tylko Izraelici. W mądrości Fenicjan w *Poemacie o Kerecie* odnaleźć bowiem można następującą radę, jaką król skierował do syna: *Oddaj sprawiedliwość wdowie, żyw sierotę, wypędź ciemnościela. Jeżeli nie, to zstąp z tronu, a ja zasiądę na twoim miejscu* (zob.: J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 55).

Jednak pomimo tej krytyki, grzechy społeczne bogaczy ostatecznie i tak doprowadziły do spolaryzowania się narodu wybranego na mniej i bardziej uprzywilejowanych wobec prawa, na bogatych i ubogich, na klasę posiadaczy ziemskich i klasę wydziedziczonych. I ostatecznie, w nieodwracalny sposób, doprowadziły do zachwiania równowagi społecznej i ekonomicznej Izraela.

Głos prorocki zatem co najwyżej wyhamowywał społeczną destrukcję narodu wybranego, ale jej nie zatrzymał, próbował zachować jednolity i bezklasowy charakter ludu Przymierza, ale go nie zachował – co w niniejszym artykule wykazano.

Summary

The Old Testament sharply criticized rich people. It was the rich who regularly broke the basic rules of social life, namely the principle of social equality, the principle of Israel's classless society and numerous laws protecting the poor, widows and orphans. As a consequence, their actions compromised the foundations of God's Covenant with Israel and, what is more, led to its breakdown. If it had not been for the determined and highly critical attitude of the Prophets, the well-off would have certainly fulfilled their intention.

This article examines the social sins of the rich and the Prophets' determined attitude towards those sins. For the sake of clarity the paper is divided into three parts. The first presents rich people's sins against the principle of social equality, the second – those against Israel's classless society, and the third – sins against the poor, widows and orphans.

