

## KRÓLESTWO BOŻE A ŻYCIE GOSPODARCZE W UJĘCIU PISMA ŚWIĘTEGO

Interesujące nas pytanie brzmi: Jak się ma to wielkie i centralne pole ludzkiej działalności, jakie nazywamy obecnie mianem „gospodarki”, do sprawy, o którą chodzi w Piśmie Świętym, a więc do zamierzonego przez Boga zbawienia człowieka czyli — by użyć terminologii biblijnej — do „Królestwa Bożego”? Jest to niewątpliwie bardzo istotne pytanie. Teologia katolicka weszła bowiem w ostatnich latach w taką konstelację zagadnień, w której nie da się uniknąć tego właśnie pytania. Ocena tzw. teologii wyzwolenia zależy na przykład także w jakiejś mierze od odpowiedzi, jaką się daje na to właśnie pytanie.

Wyjdźmy od przesłanek zrozumiałych samych przez się przynajmniej w naszym środkowo-europejskim środowisku. Spotkać je można w podwójnej formie: u teologów katolickich oraz u tych obywateli naszego społeczeństwa, którzy nie mają zbyt wiele do czynienia z Kościołem.

Pierwsza z nich wiąże się, przynajmniej na pozór, z tradycyjnemu katolickim, wyprzedzającym teologię wyzwolenia, ujęciem, zgodnie z którym celem działalności Kościoła jest nadprzyrodzone, wieczne i indywidualne zbawienie człowieka. Zbawienie to dosięga jednak człowieka już w doczesności, gdy Bóg przemienia go od wewnątrz jako jednostkę — na podstawie zasług Chrystusa. Kościół przychodzi tu z pomocą. Sam zaś człowiek przemieniony może w nowy sposób działać także w innych dziedzinach życia i świata. Dziedziny te łącznie z gospodarką, należą do środków, przy pomocy których człowiek realizuje własne zbawienie. Życie gospodarcze ma własne, odpowiadające sobie znaczenie. Kiedy jednak człowiek posługuje się nim poprawnie i właściwie — stosownie do jego własnych reguł, wysługuje sobie zbawienie wieczne. Jasne jest, że w ten sposób ukazuje się wyraźny przedział pomiędzy dziedzinami działań Kościoła a gospodarką stanowiącą tę dziedzinę, w której człowiek potwierdza sam siebie na wieczność.

Przeciętny członek naszego społeczeństwa, nawet niewierzący, nie widzi spraw w ten sposób. Społeczeństwo nasze jest „złożone”, mające „różnorodne przedziały” — jak się wyraził niedawno znany socjolog, Franz X. Kaufmann. „Całość systemu” pozostaje subtelną grą różnorodnych „podsystemów”. Niejednokrotnie te

ostatnie są samodzielne: mają własne cele, zadania, wartości, środki przekazu, język i symbole. Istnieje więc na przykład podsystem polityczny — państwo, podsystem czasu wolnego, do którego należy sport, kultura, turystyka, podsystem komunikacji (świat „mediów”), intymny system „rodziny”, system wychowania, a przede wszystkim system gospodarki. Ta ostatnia musiała, od jakiegoś czasu, przejąć na siebie kierowniczą rolę w grze pozostałych systemów. Stanowi ona na przykład dosyć istotne podłoże dla międzynarodowych wymiarów systemu politycznego. Równocześnie coraz to bardziej wszechwładnym i wpływowym staje się system komunikacji. Decydujące znaczenie dla funkcjonowania naszej wielopostaciowej społeczności mają dźwiękoszczelne ściany pomiędzy poszczególnymi działami. Również religii przysługuje własne pomieszczenie. W nim człowiek otrzymuje w krytycznych momentach swego życia, kiedy staje przed nim szczególnie wyraziście pytanie o sens wszystkiego, a także w momencie narodzin, zawarcia małżeństwa i śmierci, czy też ciężkiej choroby, cierpienia — znaczenie i sens za pośrednictwem obrzędów. W szaryźnie dnia powszedniego jaśnieje blask niedziel i świąt. Poczucia moralne pozwalają ludziom pokonać trudności życia, występujące w innych systemach. Osiąga to wszystko religia poprzez ukazanie więzi spraw doczesnych z wyższą nagrodą w tamtym świecie. Dlatego też jest ona dla naszego społeczeństwa czymś niezastąpionym<sup>1</sup>. Jej niepodważalne znaczenie wiąże się jednak z tym, że pozostałe podsystemy pozostają od niej niezależne w zakresie własnego celu i swej wewnętrznej logiki.

Zwyczajny teolog katolicki i normalny przedstawiciel naszego społeczeństwa mają zatem na uwadze podobne relacje między Kościołem a gospodarką. Różnica polega jedynie, gdy się przyjrzy temu dokładniej, na pytaniu, czy reprezentanci systemu religijnego mają prawo wykonywania jakby końcowej kontroli nad wartością prezentowaną przez inne systemy. Kościół się tego domaga. Społeczeństwo współczesne na to się nie zgadza. Ukazuje się to regularnie w określonych problemach spornych. Kościół nie traktuje na przykład rodziny jako podsystemu kompetentnego w kwestiach kontroli urodzin czy przerywania ciąży. Państwo nie pozwala się mieszać do spraw pokoju czy uzbrojenia, traktując na przykład amerykańskie listy pasterskie jako niestosowne wkroczenie we własne kompetencje. Również gospodarka zdaje się reagować odruchowo na postawę biskupów, gdy zabierają oni głos w przypadku lokalnej likwidacji zakładów pracy. Stwierdza ona

<sup>1</sup> Rolę religii w naszym społeczeństwie omawiam obszerniej w: *Die messianische Alternative. Adventsreden*, Freiburg im Br. 1981, s. 31—35.

po prostu, że biskupom brakuje w tej dziedzinie zarówno kompetencji, jak też znajomości faktycznego stanu rzeczy.

W tych krytycznych sprawach dostrzega się wyraźnie, iż teologiczny punkt widzenia nie pokrywa się wcale z przyjmowanym w naszym społeczeństwie ogólnym kątem patrzenia. Chociażby oba te spojrzenia zbliżyły się jak najbardziej do siebie, wychodzą one jednak z dość odmiennych założeń. Dla nas, oczywiście, różnica ta jest nieistotna. Chcemy bowiem zapytać Biblię o relacje zachodzące między Królestwem Bożym a gospodarką. A w niej oba te spojrzenia łączą się ze sobą. Dlatego też oba musimy skonfrontować z ujęciem samej Biblii. Oba są bowiem tylko dwiema wersjami jednej koncepcji podstawowej z jej teologicznymi wariantami. Chciałbym też oba określić mianem jakiegoś obwarowania Bożego panowania poprzez funkcjonalne uszczegółowienie. Biblia ma bowiem na uwadze wszechogarniający charakter Królestwa Bożego, i to już na tym świecie. Oznacza to w odniesieniu do gospodarki ludzkiej, że także ona musi należeć do władztwa Bożego, a nie tylko ma być w ten lub inny sposób jemu przyporządkowana.

W ujęciu Biblii, Królestwo Boże ma przemienić ten świat, także w jego gospodarczym wymiarze. Nie oznacza to — powtórzmy raz jeszcze — iż nie rozchodzi się tu o jednostkę i o tamten świat. Obie są istotne. Chodzi jednak o to, że Bóg ze swą boską cierpliwością pragnie zaprowadzić swoje panowanie już na tym świecie i w tej społeczności. I to chciałbym ukazać na tle Pisma Świętego. Materiał jest bezkresny. Niemal każda stronica Biblii potwierdza to spostrzeżenie. Trzeba więc wybierać. Chciałbym ukazać trzy ujęcia spośród wielu możliwych.

Zacznę od refleksji nad tym, jak się wszystko rozpoczęło, a więc od powstania Izraela. Będą to: gospodarcze aspekty powstania Izraela. Następnie sięgnę do czegoś ze Starego Testamentu jako do przykładu trwałej mocy samych początków: do gospodarczych implikacji Roku Jubileuszowego. Będą to dwa tematy ze Starego Testamentu.

Od kiedy pojawiła się nasza, izolująca się od religii, forma społeczeństwa, zaczęło się też rozwijać coś w rodzaju strategii obronnej przeciw niepodważalnej doktrynie Starego Testamentu o doczesnym charakterze Królestwa Bożego. Wcześniej podjęli tego pokroju próby filozofowie społeczni, posługujący się jeszcze argumentacją biblijną — jak to czynił niejaki T. Hobbes. Z kolei dołączyli się do nich teologowie, a nawet egzegeci. Ta obronna argumentacja zauważa, iż Nowy Testament tym różni się od Starego, że usuwa jego doczesny charakter i od nowa określa panowa-

nie Boże jako rzeczywistość odnoszącą się do duszy jednostkowej i będącą przedmiotem oczekiwania aż do ponownego przyjścia Chrystusa. Zdobyte w Starym Testamencie wiadomości na temat gospodarczych implikacji Królestwa Bożego pozostają więc dla nas bez znaczenia nawet wówczas, jeśli były one prawdziwe w czasach przed Chrystusem. Nie żyjemy już bowiem w Starym Testamencie. Stąd nasuwa się z konieczności trzecie pytanie, a mianowicie czy różnica pomiędzy Starym i Nowym Testamentem polega faktycznie na usunięciu doczesnej treści panowania Bożego?

### 1. Powstanie Izraela a gospodarka

Sam Izrael, oglądając się wstecz, uważa za właściwy moment swego powstania ucieczkę z Egiptu. „Wyjście” stało się treścią jego wyznania wiary (por. Pwt 26, 5-9), którego szczytem jest stwierdzenie, że Bóg wprowadził lud w stan dobrobytu, czyli — ujmując biblijnie: do ziemi mlekiem i miodem płynącej.

Obszerne epickie przedstawienie tych spraw występuje w Księdze Wyjścia. Księga ta zaczyna się analizą gospodarczą: państwo egipskie dokonuje upańszczyźnienia osiedlonych od kilku pokoleń w delcie Nilu i żyjących tam jako samodzielni hodowcy bydła Izraelitów oraz wykorzystuje ich jako siłę roboczą do budowy miast składowych, czy też do prac polowych na plantacjach państwowych. Księga kończy się również opisem postępu gospodarczego: Izraelici budują na pustyni nową świątynię. Ukazany więc zostaje w tym świadomie zamierzonym przeciwstawieniu do egipskich doświadczeń nowy świat pracy. Podkreślone też będą: dobrowolność pracy, wykorzystanie przez jednostkę własnych talentów oraz radość wynikająca z pracy wspólnotowej. Samo wyjście znajduje się właśnie między tymi dwoma obrazami dwóch przeciwstawnych sobie światów gospodarowania: wydestanie się z systemu gospodarki państwowej, nacechowanej wschodnim despotyzmem, oraz rozpoczęcie, w nowej formie społeczeństwa, w pełni dobrowolnego braterstwa na górze Synaj<sup>2</sup>.

Te wydarzenia, tak istotne dla samoświadomości i postawy Izraela w Starym Testamencie, byłyby, bez swych gospodarczych współczynników, wprost niezrozumiałe. To, co Izrael określał mianem „wybawienia”, konkretyzowało się przede wszystkim w dokonanej przez Boga zmianie systemu gospodarczego.

<sup>2</sup> Zagadnieniem „świata pracy na początku i przy końcu Księgi Wyjścia” zająłem się osobno w: *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg im Br. 1977, s. 203—208.

My, ludzie XX-go wieku, odczuwamy oczywiście potrzebę historycznego przeanalizowania takiego wyznania wiary. Jak było w rzeczy samej? Chciałbym krótko napomknąć o tym, co może nam powiedzieć historyczne badanie powstania Izraela. Zrósł się on z wielu różnych grup. Jego wyznanie wiary obejmuje wszystkie własne doświadczenia, a więc wiele wydarzeń i procesów zespolonych w jedno dobitne przeżycie jednej z tych grup — jakby w jakiś wielki symbol: symbol wyjścia. Symbol ten jest poprawny także w odniesieniu do zawartego w nim elementu gospodarczego. Zwłaszcza w tym szczególe!

Jest to okres ok. 1200 r. przed Chrystusem. Na Bliskim Wschodzie był to czas przechodzenia z epoki brązu do epoki żelaza. Na ten właśnie okres wskazuje archeologia jako na czas przełomu w strukturze zasiedlenia Palestyny. Dotychczas okolice góryste i pustynne były prawie niezaludnione. Typowymi były nieobmurowane miasta kananejskie, położone w dolinach i na wybrzeżu, władające sąsiednią okolicą. Większość tych miast została teraz zniszczona i nigdy już ich nie odbudowano. Niekiedy na dawnych ruinach pojawiała się z biegiem czasu wioska. Natomiast na wzgórzach zaczęły powstawać wiejskie (a więc nie obwarowane murami) osiedla pokrywające całą powierzchnię wzniesienia. Organizowany dawniej przez miasta import myceńskiej ceramiki ustaje razem z miejscową produkcją kunsztownych przedmiotów z alabastru, kości słoniowej, fajansu czy szkła. Nie ma już też dawnych egipskich napisów, które przez całe wieki świadczyły o kolonialnym władztwie Egiptu. W zasiedlonych po wiejsku miejscowościach pojawia się nowa konstrukcja domów i rozwija nowy typ ceramiki.

Tyle mówią z całą pewnością odkrycia archeologiczne ostatnich dziesięcioleci. Można by je określić — bez dokładniejszego historycznego przyporządkowania — negatywnie jako dekolonizację i deurbanizację. Pozytywnie chodzi, przynajmniej w okolicach górzystych, o powstanie Izraela. Mówię: „powstanie”, a nie: „przybycie” lub „zajęcie terytorium”. Były, co prawda, grupy przybyłe z Mezopotamii i Zajordania (mówią nam o nich dzieje patriarchów). Ale była też grupa mająca za sobą „wyjście”. Byli koczujący nomadzi i trupy żołnierskie, „nazywane Hebrajczykami”, które się tu osiedliły. Nie brakowało również wojennych konfliktów z miastami, których echo znajduje się w Księdze Jozuego. Nie trzeba ich jednak konieczności wiązać — jak je tam przedstawiono — z samym zasiedlaniem. Ludzie, którzy wtedy przywędrowali, stanowią jedynie małą częśćkę tworzącego się teraz na wzgórzach plemiennego społeczeństwa izraelskiego. Przy-

bysze należą do niego. Muszą jednak sami stawać się siłami napędowymi prawdziwych zaczątków społeczno-gospodarczych. Dlatego też w Piśmie Świętym mówi się o nich najwięcej, a oni ukazują się jako „przodkowie” Zasadniczą masę mieszkańców nowych wsi tworzyły jednak rodziny żyjące od dawna w tym kraju. Wyemigrowały one z miast, bądź też uciekły spod twardego zwierzchnictwa okolic podmiejskich, zaczynając wraz z innymi nowe życie w górach. W większości byli to chłopci (i hodowcy bydła), obciążani jednak zbyt wielkimi świadczeniami, podatkami i pańszczyzną, żyjący w ciągłym strachu przed urzędową konfiskatą swego mienia. Obecnie stali się wolnymi chłopami w egalitarnym społeczeństwie.

O tych społeczno-gospodarczych początkach większości populacji kraju można by jeszcze wiele mówić<sup>3</sup>. Przejdę jednak od razu do związanej z tym wszystkim rewolucji religijnej. W despotycznych rządach starożytnego Wschodu, nie wyłączając miast-państw kananejskich, bóstwa wraz z oddawaną im czią były gwarantami panującego systemu, nadającymi mu sens i znaczenie. Nie było rzeczą możliwą wydobyć się z takiego systemu bez odrzucenia własnych bóstw. Trzeba było koniecznie znaleźć innego Boga, takiego, który by stał za inną formą życia. Tego właśnie Boga odkryto, skoro On sam stanął przed Izraelem. Był to *El* — Bóg stworzenia, jedyny: stąd też wzięła się nazwa „Izra-El” Wkrótce jednak zaczęto Go nazywać mianem Jahwe, jakim darzyła Go grupa wyzwolona z Egiptu. Domagał się On stanowczo czci wyłącznej, z wykluczeniem kultu innych bóstw czczonych w miastach. Jeżeli tak się działo faktycznie, wówczas można było żyć w jakimś społeczno-gospodarczym cudzie. Nie potrzebowano już miasta, biurokracji, nie było żadnej różnicy między bogatym a ubogim: można było żyć prawdziwie po ludzku, godnie — i to nawet mimo wyrzeczenia się niektórych wyjątkowych osiągnięć i owoców cywilizacji, które zresztą były dawniej dostępne tylko nielicznej warstwie nadrzędnej<sup>4</sup>.

Teologicznie można by ten zdumiewający bieg wydarzeń ująć następująco: prawdziwy Bóg nagle się objawił w chwili, gdy społeczność ludzka podjęła wędrówkę; społeczność zmienia się natychmiast i staje się ludzką w swej masie w miarę, jak jawi się

<sup>3</sup> Por. N. Lohfink, *Warum wir weiter nach Israels Anfängen fragen müssen? Was lässt sich von der „Landnahme“ wissen?*, w: *Katechetische Blätter* 110 (1985) 166—175.

<sup>4</sup> Obszerniej zajmuję się tą kwestią, w: *Die Verbindung des gesellschaftlichen Willens mit dem Jahweglauben im frühen Israel*, w: *Bibel und Kirche* 38 (1983) 69—72.

przed nią Bóg prawdziwy. Jedno wiąże się ściśle z drugim tak, że przynajmniej z historycznego punktu widzenia nie da się tu określić żadnego pierwszeństwa. Przemiana gospodarcza jest istotnym elementem ogólnego procesu. Panowanie nowego Boga realizuje się nie wyłącznie wprawdzie, ale wyraźnie decydująco także w nowej postaci ludzkiego gospodarowania.

Takie były początki królowania Bożego, o których świadczy sama Biblia. W toku dalszych swych dziejów Izrael zatracił, wciąż na nowo, miarę tego początku. Ulegał nieustannie pokusie bycia podobnym do innych ludów. A Bóg naprowadzał go wciąż na nowo na prawdziwą drogę wiodącą do ostatecznego objawienia Królestwa Bożego, ukazując mu jego własne początki — zwłaszcza poprzez Proroków. Zawsze też w grę wchodziły, i to w sposób decydujący, powiązania gospodarcze. Z wielu świadectw tego starotestamentalnego biegu wydarzeń niech mi wolno będzie podać jeden tylko przykład.

## 2. Gospodarcze implikacje Roku Jubileuszowego

Zasadniczy tekst biblijny, o który tu chodzi, znajduje się w Kpł 25, w ramach tzw. prawa świętości (Kpł 17—26). Jest to tekst ustawodawczy. Nowelizuje on w czasie niewoli babilońskiej, albo wkrótce potem, część prawa ziemskiego i karnego. Oba te prawa dotyczą przede wszystkim rolniczej warstwy mieszkańców. Również teraz rolnictwo określa niemal całkowicie ekonomiczny kraj — obraz ludności, i to ponad 500 lat od początków Izraela.

Ustalenia prawne w Kpł 25 wyznaczają miarodajne ramy należytego funkcjonowania agrarnego sektora gospodarki. Dlatego też są ważne dla naszego problemu. Nie chodzi w nich oczywiście o sytuację normalną, ale o przewyżczenie sytuacji typowo krytycznej. Gospodarstwa rolne mogą na skutek nieurodzaju, albo też jakichś pochłaniających wiele pieniędzy wydarzeń rodzinnych dojść do wielkiego zadłużenia. Następstwem tego jest najpierw konieczność wyzbycia się roli, a więc faktycznego pomniejszenia własnej bazy produkcyjnej, co z kolei prowadzi — jako że wówczas spłacano długi także wynajmem osobowym — do osobistego oddania się na służbę celem spłacania długów poprzez pracę.

Takie wydarzenia prowadziły nie tylko do utraty gospodarczej bazy danej rodziny, ale także do upadku tej rodziny jako odrębnej wielkości we wspólnocie kultycznej i obywatelskiej. Kiedy więc prawodawca miał na uwadze tego rodzaju straty moralne i materialne Izraela, starał się postępować tak, by raz puszczone w ruch wody gospodarczego nieszczęścia natrafiły kiedyś na ta-

mę, a rzeka wydarzeń została tak uregulowana, że woda w końcu powróci tam, skąd wypłynęła.

Mogę tutaj przytoczyć jedynie najważniejsze myśli z Kpł 25. Istotne jest to, że ziemia orna i posiadłość wiejska nie mogą być przedmiotem handlu. Można je wprawdzie sprzedać, ale sprzedaż oznacza jedynie przekazanie prawa używania. To zaś jest podwójnie ograniczone. Z jednej strony sprzedawca zachowuje prawo odkupienia w każdej chwili swej własności (o ile uzyska na przykład nagle skądkolwiek pieniądze), z tym, że może to uczynić także ktokolwiek z jego rodziny. Postępowanie takie nosi miano „wybawienia” ziemi (*g'ullah*), albowiem wykupujący ziemię krewny jest „wybawcą” (*go'el*). Jeżeli nie uda się takiej „wykupienie” ziemi i jej odzyskanie dla rodziny, to stanie się ona na nowo własnością rodziny, niezależnie od wszystkiego, w ściśle określonym terminie, który powraca co 50 lat. Jest to tak zwany Rok Jubileuszowy (= „Rok powrotu”), od którego pochodzi nazwa tego prawa.

Drugie z kolei ustalenie dotyczy możliwej w tym kontekście pożyczki. U Izraelitów nie może się ona wiązać z opłatą czynszową (czyli z oprocentowaniem).

Następny przepis ustala, że Izraelita, który na skutek zbyt wielkiego zadłużenia wobec swego współwyznawcy odda mu się (wraz ze swoją rodziną) w najem do pracy, nie może być traktowany jak niewolnik, ale według zwyczajnego prawa pracy zarobkowej. Zniknie też jego zadłużenie, gdy nadejdzie Rok Jubileuszowy: zostanie wówczas umorzony raz na zawsze. Stąd też powiedzenie, że Jezus nie wystąpił zdecydowanie przeciw niewolnictwu, świadczy po prostu o nieznamości Pisma. Jezus pragnął zgromadzić Izraela. A Izrael, trzymający się swej *Tory*, nie mógł nigdy, jeszcze przed Jezusem, stać się ludem „niewolników i wolnych” we własnym gronie.

Rok Jubileuszowy jest rokiem *d'ror*, „wyzwolenia”; jest to słowo, którym Jezus posługuje się jako cytatem z Iz 61, 1 w swym przemówieniu inauguracyjnym w synagodze Nazaretu (Łk 4, 18). Jezus pogłębia jednak jego znaczenie; stwierdza mianowicie, że sam przynosi rok ostatecznego, eschatologicznego wyzwolenia. W pierwotnym jubileuszu prawa świętości Izrael, żyjący pod panowaniem Boga, powracał w jakiejś mierze, i to periodycznie, do swego dawnego blasku — we wszystkich swych rodzinach i każdy w swojej własności. A ponieważ pomiędzy tamtymi czasy a współczesnością leży wielka przepaść kulturowa, dobrze będzie spojrzeć jeszcze na dwa mechanizmy polityczno-gospodarcze, które w Roku Jubileuszowym dochodziły łącznie do głosu.



Ludzie znający klasykę wiedzą, że Solon dokonał *sejsachtei*, czyli ogólnego umorzenia długów, umożliwiając tym samym, jak też zmianą waluty, w pełni udany, nowy rozwój gospodarczy Aten. Działanie to było jedynie dalekim odgłosem podobnych poczynań władców mezopotamskich już od 3-ciego tysiąclecia. Kiedy mianowicie na skutek zbyt wielkiego zadłużenia ogólnego i związanego z nim zniewolniczenia większej części mieszkańców podumierało życie gospodarcze, stosowano *anduraru* — „wyzwolenie” Król wprowadzał ponownie w kraju tzw. *misarum* — „równość” Mogło to mieć miejsce przez długi okres rządów aż do trzech edyktów reformatorskich w tej dziedzinie. Skuteczność edyktów wynikała właśnie z ich nieperiodyczności i z zaskoczenia. Leczyły one jednak tylko objawy. Nie zmieniały natomiast samego przebiegu procesów gospodarczych.

W mechanizmy samego postępowania gospodarczego wbudowane są natomiast określone techniki tzw. segmentarycznej społeczności, które można nawet obecnie obserwować u wielu ludów afrykańskich<sup>5</sup>. Ich zadaniem było wprowadzać wciąż na nowo i niejako od wewnątrz równość posiadania. Często więc przypadało w udziale najbogatszemu w wiosce gospodarstwu zadanie świadczenia gościnności przejezdnym i przybyszom. W społeczeństwach poligamicznych starano się ukazać symbolicznie własne bogactwo poprzez ilość żon posiadanych. Wiele kobiet oznaczało z kolei wielką ilość dzieci. Uroczystości związane z zawarciem małżeństwa były bardzo kosztowne, nie mówiąc już o wartości samego posagu. Dawało to, niemal automatycznie, możliwość odbudowy stanu posiadania wzbogaconej już rodziny w następnym pokoleniu. Mechanizm ten funkcjonował, albowiem określone oczekiwania na zajęcie odpowiedniej postawy przez gospodarzo silniejszych na rzecz ogółu, a zwłaszcza na rzecz gospodarzo słabszych, były podzielane także przez tych pierwszych. Takie wartości, jak powszechne uznanie i szacunek we wsi, stoją wyżej od siły, jaką daje wielki majątek. Coś podobnego można także spotkać w instytucji Roku Jubileuszowego, chociaż mechanizmy są tu zgoła inne i zakładają o wiele większy stopień dowolności poczynań w każdym poszczególnym przypadku.

Obie te, porównywalne z historyczno-gospodarczego punktu widzenia, paralele pozwalają lepiej zrozumieć dyspozycje prawne zawarte w Kpł 25 i odpierają, wyrażaną, nawet często przez fachowców, wątpliwość co do ich życiowego charakteru i realności.

<sup>5</sup> Por. N. Lohfink, *Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel*, w: *Bibel und Kirche* 38 (1983) 55—58.

Taka prawna konstrukcja obwarowuje zupełnie swobodną grę sił gospodarczych zwłaszcza poprzez odmienną koncepcję własności w stosunku do decydującej uprzednio własności produkcyjnej, jaką jest ziemia. Zespala na nowo obie te rzeczywistości ze sobą przez to, że pozwala uznać za najwyższe dobro w Izraelu gospodarczą niezależność poszczególnej rodziny i pewną równość stanu posiadania bez poddawania z drugiej strony wolnych poczynań gospodarczych jakiejś biurokracji państwowej.

Takie zaś ramy wolnego gospodarowania kontrastują wyraźnie z okolicznym społeczeństwem, odcinając się wprost od niego. Od człowieka nie należącego do narodu można było, jak wszędzie w owych czasach, pobierać czynsze. Można też było, jak gdzie indziej, mieć do pracy niewolników z innych ludów. Wolno było gospodarować nimi w odpowiedni sposób. Bóg Izraela jednak pragnął, by w łonie samego Izraela rozwinęło się coś *Nowego* także na polu gospodarczym — takie było wówczas przekonanie.

Myśl przewodnia prawa sakralnego została wyrażona już kilka rozdziałów wcześniej, w Kpł 19, 18: „będziesz miłował bliźniego jak siebie samego”. Co to oznacza?

Miłość, a więc myślenie o innym, połączone z wykluczeniem narzucania mu własnych roszczeń, jest typowym sposobem postępowania w obrębie rodziny. „Ja sam” — to w semityzmie znaczy tyle, co „moja rodzina”. Kochać kogoś „jak siebie samego” znaczy: kochać go jak członka własnej rodziny. Miłość ta jednak ma się rozciągać w obrębie wsi, a nawet ludu izraelskiego, także na „sąsiadów”, tzn. na tych, co nie należą do rodziny<sup>6</sup>. Mówiąc abstrakcyjnie: zrealizowana przez Boga w Izraelu społeczność powinna się odznaczać nie typowo prawno-państwowymi, lecz rodzinnymi cechami. I to nawet na płaszczyźnie codziennego bytowania, łącznie z gospodarką. Jest to oczywiście niemożliwe dla człowieka jako takiego. Jednak realizujące się tu panowanie Boże będzie wciąż pojmowane jako cud: to sam Bóg działa w historii.

Inne ujęcie, za pomocą którego prawo sakralne wyraża to wszystko brzmi prosto: „Świętymi bądźcie, jak ja, wasz Bóg, jestem święty”. Sformułowanie to dało nazwę całemu zbiorowi praw we współczesnej biblistyce. „Świętość” nie oznacza tu jakiegoś szczytu moralnego, lecz społecznościową alternatywę wobec innych wspólnot świata. Bóg jako Święty jest „całkowicie inny”. Dlatego też Izrael, poddany Jego panowaniu, powinien być, w zestawieniu z ludami, „zupełnie inny” Skoro zaś ta rzeczywi-

<sup>6</sup> Obszerniej omawiam ten temat w: *Die Bibel: Bücherei und Buch, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung — Jahrbuch 1983, II*. Heidelberg 1984, s. 50—64, zwł. s. 57—59.

stość obejmuje wszystkie wymiary, to stanowi ona tym samym jakąś alternatywę gospodarki, zawierając ją w sobie.

Nie wyjaśni się też w pełni myśli o „świętym ludzie”, jeśli się nie uwzględni zawartego w niej powszechnego wezwania. Bóg zaczyna w swym świętym ludzie działanie zmierzające do przeobrażenia całego świata. Skoro góra Syjon przewyższa wszystkie inne wzgórza i wyżyny świata, to ludy będą się zdumiewać, zaczną pielgrzymować i na Syjonie będą się uczyć życia godnego człowieka. Będzie to wielka „pielgrzymka ludów” — wielkie wydarzenie przy końcu dziejów (por. Iz 2, 1-5; 60-63). Dzięki niej Królestwo Boże nabierze, już na tym świecie, wymiaru powszechnego.

Są to pewne ciągi myślowe, w których znajdowały swe miejsce ujęcia prawno-gospodarcze, takie, jak Rok Jubileuszowy w Izraelu; chciałbym więc ponownie skoncentrować uwagę na przedmiocie moich refleksji. Nie chodzi bowiem o to, by mechanizmy Roku Jubileuszowego stawiać sobie za wzór; wiązały się one zresztą z gospodarką wybitnie rolniczą, a więc zasadniczo odmienną od naszej. Nie możemy ich zatem naśladować. Zostały poza tym pomyślane, od samego początku, jako procesy gospodarcze w świętym Ludzie Bożym, a nie w naszym życiu gospodarczym, dalekim od tego, by miało się uważać za Królestwo Boże. Kto obecnie ma wpływ na gospodarkę, ten w pierwszym rzędzie jest za nią odpowiedzialny. Myśl o gospodarczej alternatywie chrześcijanina w naszym świecie, żyjącego nawet Biblią na co dzień, może wydać się nam wszystkim, nie wyłączając przedstawicieli chrześcijańskiej nauki społecznej, zwykłą niedorzecznością lub dziecinadą<sup>7</sup>. Moim zamierzeniem było jedynie przedstawić to, co znajduje się w Piśmie Świętym. Jak się te rzeczy mają obecnie, to już inna sprawa. I następne z kolei pytanie. Nie odpowiem jednak na to pytanie w trzeciej części mojego przedłożenia. Pragnę w niej tylko ukazać, że Nowy Testament nie likwiduje wcale doczesności Królestwa Bożego (a tym samym jego wymiarów gospodarczych).

### 3. Nowy Testament a gospodarka

Często ujmuje się problem w ten sposób, jakoby dopiero wraz z Nowym Testamentem pojawiły się na horyzoncie wiary: zmartwychwstanie umarłych i nadzieja na wieczność. Takie ujęcie jest po prostu fałszywe. Abstrahując od tego, że wiara w życie

<sup>7</sup> Szerzej na ten temat zob. moje *Kirchenträume. Reden gegen den Trend*, Freiburg im Br. 1982, zwł. s. 70 nn.

pozagrobowe jest wspólnym dobrem większości religii, a w sąsiedztwie Izraela, nie mówiąc już o Egipcie, była masowo reprezentowana, nadzieję na zmartwychwstanie umarłych spotyka się też w późniejszych księgach Starego Testamentu. Trzeba by było do Nowego Testamentu włączyć księgi Daniela, Izajasza, Psalmów, Machabejskie, by zmartwychwstanie umarłych stało się czymś odróżniającym go od Starego.

Nie rzadko też się mówi, że Stary Testament interesował się wyłącznie zbiorowością i dopiero w Nowym Testamencie zjawiała się jednostka jako właściwy przedmiot zbawienia. Można by postawić pytanie, czy każdy, kto mówi coś w tym rodzaju, przeczytał choć raz jednego tylko Proroka lub choćby jeden Psalm?

O wiele lepsze jest w tym względzie słyszane często powiedzenie, że Nowy Testament rozsadza dotychczasowe, narodowe ramy Królestwa Bożego i że właśnie dlatego orędzie, które stało się już powszechne, musi zwracać się z konieczności do jednostek i nie może mieć na uwadze tylko jednej, oddzielonej od reszty ludzkości, szczególnej społeczności.

W ten sposób przybliżamy się stopniowo do spraw istotnych. Ale i te nie bywają zawsze należycie ujmowane. Wkroczenie Królestwa Bożego, i to powszechnego, jawi się już wyraźnie w Starym Testamencie, chociaż stanowi ono tylko przyszłościową wizję końca czasu. Niemniej sposób uniwersalizacji panowania Bożego zostaje przy tym głęboko przemysłany.

Można by tu napomknąć o tym, co już przedstawiłem mówiąc o „prawie świętości”: Bóg chce zmienić wszystkie wspólnoty świata, stawiając im przed oczy alternatywną społeczność w Ludzie Bożym. Uniwersalizacja dokonuje się na sposób pielgrzymki ludów. Bóg wykorzystuje jako wyzwalające „medium” konkretną, przemienioną już społeczność, pociągając w ślad za nią następne przemiany społeczne. Nie można zatem mówić o konieczności usunięcia, ze względu na uniwersalizację, społecznego wymiaru panowania Bożego w wybiegającej naprzód myśli starotestamentalnej, analizującej ten problem.

Nową w Nowym Testamencie jest wypowiedź: kończy się już czas oczekiwania i zaczyna się dzieć to, co dotychczas było oczekiwane jako mające nastąpić przy końcu dni; właśnie teraz jest koniec dni. W słowach samego Jezusa znaczy to: „Królestwo Boże jest bliskie” Jezus głosił faktyczne nadejście panowania Bożego, to, „że” ono nadchodzi; nie musiał natomiast wyjaśniać, „jak” to się dzieje. Znali to bowiem wszyscy Jego słuchacze z Biblii. W tym „jak” nic się też nie zmieniło.

Co najwyżej, Jezus musiał wyjaśniać niektóre nieporozumie-

nia. Czynił to na przykład w przypowieściach. Apokaliptycznemu pomieszaniu, według którego miałyby nastąpić jakieś zewnętrzne zerwanie budowli świata, połączone ze spektakularnym zniszczeniem w mgnieniu oka wszystkiego, co nie Boże, Jezus przeciwstawiał przypowieść o wroście lub o kąkolu pośród pszenicy. Chwast pośród zboża — prowadzi to wprost do zapowiedzi cierpień (Mk 8, 31; 9, 30; 10, 33 i paral.), które On odnosi świadomie do „Syna Człowieczego” — tego wielkiego symbolu zstępującego od Boga panowania Bożego, u Daniela (r. 7). Systemy tego świata obronią się przed tym, co jako nowe jawi się teraz niepowstrzymanie w jego wnętrzu. Będą usiłowały to zniszczyć i początkowo uda im się zwyciężać. Ale oto: sam Bóg staje po stronie swego zabitego Sługi, wskrzesza Go, posyła swego Ducha, który prowadzi dalej, z nową wciąż mocą, Jego dzieło w historii.

Oto nowość Nowego Testamentu: wiadomość, że realizuje się właśnie to, na co dotychczas oczekiwano. A z tym wiąże się najznakomitsze wyjaśnienie nieporozumień i niejasności. Jednak człowiek umiejący czytać potrafił je sobie wyjaśnić już na podstawie Starego Testamentu. Nie idą one natomiast, w żadnym wypadku, w kierunku indywidualizacji lub prostego uteraźniejszyciowania wypowiedzi o Królestwie Bożym. Raczej właściwym celem przyświecającym Jezusowi historycznemu było doprowadzenie Izraela do jego końcowej postaci, aby mógł on być dla wszystkich ludów „miastem na górze”, jak to sam Chrystus sformułował w kazaniu na górze (Mt 5, 14).

Tak pojmowali to, po śmierci Jezusa, Jego uczniowie i pierwsze gminy. Decydująca wypowiedź, jaką podaje Łukasz w Dziejach Apostolskich na temat pierwszej gminy jerozolimskiej, to ta, że nie ma wśród nich żadnego biedaka (Dz 4, 34). Zespala więc ona w jedno społeczne utopie filozofów greckich oraz deuteronomiczne prawo, w którym zobowiązywano już starotestamentalny Izrael, by nie było w nim żadnego biedaka (Pwt 15, 4). Opis Łukasza jest tego rodzaju, że nie sugeruje wprost wspólnoty dóbr — jak to się często twierdzi. Raczej pozostaje otwarcie za własnością prywatną. Jedynie chodzi o to, że uczniowie Jezusa obchodzą się z tą własnością w zupełnie nowy sposób. Nowością jest tu nastawienie na wspólnotę jako na nową społeczność Bożą i na znak innej możliwości życia między ludźmi — z Bożej inicjatywy.

Nowy Testament nie rozwija wprost myśli na temat konkretnych poczynań gospodarczych. Jedynie jakby mimochodem spotykamy jedno małżeństwo pracujące zawodowo, Pryscyllę i Akwile, którzy w związku z prześladowaniami, a także mając na uwadze większą integrację z rozwijającymi się gminami chrześcijań-

kimi, pozostawiają swoje rzymskie przedsiębiorstwo namiotowe swemu przedstawicielowi, zakładają w Koryncie nową firmę, a po kilku latach, chcąc zdobyć środki ekonomiczne na misję Pawła, wędrują razem z nim do Efezu i tam tworzą następną z kolei firmę.

Nie dzieje się jednak wyłącznie tak, że bogaci w gminach oddają siebie samych i swe możliwości całkowicie na rzecz nowej formy życia. Pojawia się także całkiem nowy styl obchodzenia się z pracą i pieniądzem. Wydaje się nawet, że każdy, kto był chrześcijaninem, decydował się automatycznie na pracę. W Starożytności pracowały wyłącznie kobiety i niewolnicy, ewentualnie jeszcze ubodzy rękodzielnicy i chłopci. Obecnie zmienia się relacja panów do niewolników: rozmawiają między sobą jak bracia i siostry oraz jedzą wspólnie. Wszystko to musi oznaczać całkowitą zmianę przedsiębiorstwa (i podejścia do pracy) od wewnątrz. Również wzajemne odniesienia przedsiębiorczo-handlowe przybierają nową postać, jako że opierają się na wzajemnym zaufaniu. Dzięki temu pojawiło się w tym, zawsze niepewnym, gospodarczym świecie późnej starożytności coś na kształt wyspy finansowej pewności. I to tak dalece, że jakby na ironię rzeczy jedną z przyczyn schyłku pierwszego chrześcijaństwa podczas III i IV wieku była właśnie ta sprawa: jeżeli nawet bogacz oddał przy swym chrzcie wielką część swego majątku, liczyła się wówczas wewnątrzchrześcijańska solidarność tak bardzo, że nawet z czysto finansowego punktu widzenia o wiele lepiej było być chrześcijaninem niż niechrześcijaninem na dłuższą metę. Otóż w określonym momencie dziejów pojawiło się wiele osób w Kościele, które nie miały rzeczywistej wiary i autentycznego nawrócenia, co spowodowało „zwrot Konstantyński” — jak go dzisiaj nazywamy.

Jedna z nowszych monografii historycznych określa chrześcijan pierwszych stuleci (pod kątem widzenia gospodarczo-prawnym) krótkim zwrotem: „państwo w państwie”. Jest to jednak o tyle fałszywe, że u chrześcijan nie chodziło wcale o gospodarkę państwową, ani też o gospodarkę normowaną i gwarantowaną przepisami państwowymi. Niemniej prawdą jest, że w społeczeństwie ówczesnym chrześcijanie tworzyli coś w rodzaju społeczeństwa kontrastowego, w ramach zaś tego społeczeństwa powstała i rozwijała się żywo kontrastująca z innymi formami gospodarki.

Patrząc wstecz z tego punktu widzenia, można będzie ponownie dostrzec właściwe „novum” Ewangelii. Trzeba by jednak przede wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób tak dominująca kwestia, jaką jest absolutne ubóstwo tych, których sam Jezus powołał do kontynuowania swego dzieła misyjnego, staje się, właśnie w

tym kontekście, zrozumiała i od wewnątrz konieczna. Trudno jest natomiast nam ją sobie wyobrazić, albowiem nie mamy żadnych doświadczeń w tym względzie, a mianowicie, by każdy, kto dla Ewangelii opuszcza dom, braci, siostry, matkę, dzieci i pole, otrzymał „stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci i pól wśród prześladowań”, a życie wieczne w czasie przyszłym (Mk 10, 29 n). Wypowiedź ta zawiera w sobie, jako integrujący element Królestwa Bożego, inny sposób gospodarowania.

Z pewnością jest więc całkowicie fałszywe twierdzenie, iż nowość Nowego Testamentu polega na rezygnacji z wymiaru gospodarczego, który to wymiar w samym pojęciu Królestwa Bożego — zgodnie z tym, co przypisywał mu Stary Testament — odgrywał tak wielką rolę.

Cóż z tego wszystkiego wynika? Przechodzę do krótkich wniosków końcowych.

### Uwagi końcowe

1. Biblijna obietnica panowania Bożego jako zrealizowanej już w tym czasie kontrastującej z innymi społecznościami zawiera w sobie również coś takiego, jak kontrastującą z innymi gospodarke chrześcijan. Koncepcja taka przekreśla jednak z góry możliwość bytowania tej złożonej formy społeczeństwa, jaka uchodzi obecnie za jedynie ważną i realną. Ta ostatnia bowiem, z samych swych założeń jest zwartym i zabezpieczonym przed panowaniem Boga systemem. Chrześcijański wkład jest w niej do pomyślenia tylko dlatego, że w wielu częściach świata nie realizuje się jej w pełni konsekwentnie.

2. Nasze społeczeństwo chełpi się pluralizmem. Uznanie tego pluralizmu jest także wielkim osiągnięciem Kościoła w naszym stuleciu, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II. Pluralizm nie oznacza jednak z konieczności społeczeństwa funkcjonalnie złożonego. Można by pomyśleć, właśnie ze względu na współczesny liberalny etos, takie formy społeczeństwa, w których nie będzie w grę wchodziło rozróżnienie funkcjonalne, ale raczej wielość całościowych systemów społecznych. Starożytność rozwinęła taki właśnie pluralistyczny system w ramach własnych gospodarczo-politycznych założeń. Dzięki niemu także chrześcijaństwo mogło tak szybko zakorzenić się w ówczesnym świecie i w nim się rozwinąć. Przekonania większości współczesnych teoretyków społeczeństwa, że obecny nasz system stanowi szczyt ewolucji, rozwój zaś może się dokonywać tylko w kierunku jeszcze większego różnicowania

funkcyjnego, chrześcijanin nie jest w stanie w żadnym przypadku oprzeć na Biblii. Jednak samo to przekonanie jest jedynie postulatem, a nie naukowym wynikiem badań.

3. W obrębie istniejącego obecnie systemu można by się troszczyć o gospodarowanie możliwie najbardziej celowe i odpowiedzialne społecznie i moralnie. Dla naszego świata jest to niesłychanie ważne. Ale nawet takie odpowiedzialne gospodarowanie nie zasługuje od razu na miano „chrześcijańskiej” gospodarki. Chrześcijanin może mieć tu własne zadanie — podobnie jak Józef egipski miał z woli Boga ratować w zbiurokratyzowanym państwowo-gospodarczym systemie przymusu wielu ludzi od śmierci głodowej. Jednak Biblia ujmuje postępowanie Józefa w Egipcie jako coś odrębnego, a nie jako część historii zbawienia. Mogło ono tylko, poprzez swe uboczne skutki, przyczyniać się do tego, że również dzieje zbawienia realizowały się w dalszym ciągu w Ludzie Bożym.

4. Konkretnemu gospodarowaniu w naszym obecnym całościowym systemie społecznym winna się także przyporządkować tzw. katolicka nauka społeczna. Jest ona niesłychanie ważna. Po jej stronie jednak winna się znaleźć także inna jeszcze, i to w ścisłym tego słowa znaczeniu, „chrześcijańska” nauka społeczna. Zazwyczaj żaden teolog ani biskup nie zastanawia się nad nią poważnie. W rzeczy samej jest to trudne zadanie, albowiem mało mamy niezbędnych w tym względzie doświadczeń.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC