

Politeja

Nr 2(59), 2019, s. 207-232

<https://doi.org/10.12797/Politeja.16.2019.59.14>**Tomasz TULEJSKI** 

Uniwersytet Łódzki

ttulejski@tlen.pl

Arnold ZAWADZKI 

Katolicki Uniwersytet Lubelski

zawadzki.a@icloud.com

GOLEM I LEWIATAN

JUDAISTYCZNE ŹRÓDŁA TEOLOGII POLITYCZNEJ THOMASA HOBBSA

ABSTRACT

Golem and Leviathan. Judaic Sources of Thomas Hobbes's Political Theology

In the article, the Authors point out that Hobbes's political philosophy (and in fact theology) in the heterodox layer is inspired not only by Judeo-Christianity, but also by rabbinic Judaism. According to them, only adopting such a Judaic and in a sense syncretistic perspective enabled Hobbes to come to such radical conclusions, hostile towards the Catholic and Calvinist conceptions of the state and the Church. In their argument they focused on three elements that are most important for Hobbesian concept of sovereignty: the covenant between Jahwe and the Chosen People, the concept of the Kingdom of God, salvation and the afterlife, and the concept of a messiah.

Key words: Hobbes, Judaism, *Leviathan*

Słowa kluczowe: Hobbes, judaizm, *Lewiatan*

*Bałwany pogańskie – to srebro i złoto, robota rąk ludzkich.
Usta mają; a nie będą mówić, oczy mają, a nie ujrzą.
Uszy mają, a nie usłyszą, bo nie ma tchnienia w ustach ich.
Niech im będą podobni, którzy je czynią, i wszyscy, którzy w nich ufają!*
Psalm 134

WPROWADZENIE

Choć reformacja kontynentalna generalnie w sposób wrogi lub co najwyżej obojętny odnosiła się do żydów, to w jej agendzie nietrudno znaleźć elementy, które wprost nawiązują do tradycji hebrajskiej. Mimo że jeszcze przed wystąpieniem Lutra dało się zauważyć wśród europejskich humanistów zainteresowanie kulturą i językiem hebrajskim, to przyspieszenie tego procesu zbiega się z rozpadem świata chrześcijańskiego¹. Protestantcka doktryna *sola scriptura* wymusza bowiem niejako sięgnięcie do języków oryginalnych, w tym hebrajskiego, dla odczytania prawdziwej treści Pisma Świętego. Dlatego, mimo że od czasów Edwarda I² w Anglii nie było właściwie Żydów, to za sprawą charakterystycznego dla całej reformacji wzmożonego zainteresowania Starym Testamentem oraz infiltracji angielskiego protestantyzmu przez kontynentalne idee (przede wszystkim anabaptystów³) także tu odnaleźć możemy fascynację narodem wybranym. Tej „rehabilitacji” Starego Testamentu sprzyjało wprowadzenie języka hebrajskiego do humanistycznego curriculum w Oxfordzie i Cambridge⁴, dlatego ostatecznie jednym z charakterystycznych rysów angielskiego protestantyzmu, szczególnie zaś purytanizmu, odróżniającym go od kontynentalnych sekt, stał się filosemityzm i szczególna interpretacja roli Anglików jako zaginionych plemion Izraela⁵. Jak wskazuje Weber, purytanie wyznawali teorię, że Prawo Mojżeszowe zostało zawieszone przez Nowe Przymierze tylko w kwestiach ceremonialnych i dotyczących uwarunkowań historycznych odnoszących się wyłącznie do żydów, natomiast poza tym ciągle obowiązywało jako *lex naturale*, a co za tym idzie, powinno być w dalszym ciągu przestrzegane⁶. Heine zaś nazwać mógł ich Żydami, z tą różnicą, że mającymi pozwolenie,

¹ S.G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660). Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden–Boston 2012, s. 16-22.

² Edykt Edwarda I z 1290 roku o wypędzeniu ludności żydowskiej z Anglii.

³ Radykalny ruch protestancki założony przez Thomasa Müntzera w 1525 roku w Szwajcarii. Postulował przyjmowanie ponownego chrztu i dążył do dogłębnych reform społecznych inspirowanych życiem pierwotnego Kościoła, opisanego w Dziejach Apostolskich. Odżywały w nim idee millenarystyczne i eschatologiczne.

⁴ G.L. Jones, *The Discovery of Hebrew in Tudor England. A Third Language*, Manchester 1983, s. 180-220.

⁵ D.S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, London 1982, s. 141-156.

⁶ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 96.

by jeść wieprzowinę. W ten sposób w kraju bez żydów doszło do judaizacji chrześcijaństwa rozumianego nie jako przyjęcie religii Mojżeszowej przez chrześcijan, lecz właściwych dla żydów praktyk i stylu myślenia. Dlatego w Anglii, która w średniowieczu była krajem otwarcie wrogim wobec Żydów, nastąpił, podobnie jak na kontynencie, nagły wzrost zainteresowania tradycją żydowską, Talmudem i kabałą w konsekwencji kontaktów z europejskimi ośrodkami intelektualnymi. Zaczęły się więc pojawiać liczne publikacje odsyłające do żydowskiej religii, historii, mistycyzmu i języka hebrajskiego, a autorzy tacy jak Fox, Hooker, Broughton, Welwood czy Selden uczynili z nich istotny element swej argumentacji w sporach religijnych, politycznych i eklezyjalnych⁷. Szczególnie ten ostatni – *rabbi Selden*⁸ – świetnie wykształcony prawnik, antykwarysta i największy angielski hebraista XVII stulecia, położył wielkie zasługi w tej kwestii. Nabył bowiem gruntowną wiedzę na temat języka hebrajskiego, historii, Talmudu, Miszny oraz żydowskiej egzegezy podczas swych studiów u Reuchlina i Bezy. Od Grotiusa zaś nauczył się wiele o postbiblijnych dziejach Żydów, literaturze talmudycznej i prawie⁹, swą wiedzę rozwijał następnie i pogłębiał, utrzymując stałe kontakty z europejskimi rabinami. Ostatecznie zaś stworzył własny rodzaj reformowanego judaizmu¹⁰. To w dużej mierze za sprawą jego *De successionibus in bona defuncti secundum leges Ebraeorum*, *De successionem in pontificatum Ebraeorum*, *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*, *De Synedriis et Praefecturis Juridicis Veterum Ebraeorum* oraz *Dissertatio de anno civili et calendario reipublicae Judaicae* wiedza ta upowszechniła się na Wyspach i stała istotnym elementem intelektualnej debaty¹¹ oraz tego, co nazwać można *British Hebraism*, zwłaszcza że jego judaistyczne argumenty służyły celom politycznym całkowicie zbieżnym z celami angielskich kalwinistów.

Starożytny Izrael zajął więc w debatach politycznych pierwszej połowy XVII wieku centralne miejsce, ponieważ państwo biblijnych Izraelitów zaczęło być postrzegane jako wyraz politycznych preferencji Stwórcy, a zatem model, który przyjąć powinna Anglia wyzwalamą się spod władzy rzymskich błędów. To, co dla katolików miało charakter symboliczny i było prefiguracją Nowego Testamentu, protestanci zaczęli traktować jako historyczną narrację, w której zapisana jest Boża wola zniekształcona przez 1500 lat katolickiej egzegezy. *Biblia hebrajska* nie była zatem pełną alegorią zapowiedzi nadejścia Chrystusa, lecz przede wszystkim historycznym zapisem Bożej aktywności. Miała to być również zapowiedź przyszłego doświadczenia Kościołów reformowanych, w których dla przykładu niewola babilońska była prefiguracją prześladowań europejskich protestantów¹². Dlatego niektóre denominacje protestanckie już w XVI

⁷ E. Glaser, *Judaism without Jews. Philosemitism and Christian Polemic in Early Modern England*, London–New York 2007, s. 27–28.

⁸ J.P. Rosenblatt, *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden*, Oxford–New York 2006, s. 4.

⁹ E. Glaser, *Judaism without Jews...*, s. 49.

¹⁰ R. Barbour, *John Selden. Measures of the Holy Commonwealth in Seventeenth-Century England*, Toronto–Buffalo–London 2003, s. 31.

¹¹ H. Freedman, *The Talmud – A Biography. Banned, Censored and Burned. The Book They Couldn't Suppress*, London 2014, s. 154–155.

¹² A. Guibbory, *Christian Identity, Jews, and Israel in Seventeenth-Century England*, Oxford 2010, s. 25.

stuleciu nie tylko traktowały na równi Stary i Nowy Testament, lecz posunęły się nawet do odrzucenia tego drugiego¹³. Historia narodu wybranego zapisana w *Biblii* jest jednak złożona i obejmuje wiele okresów¹⁴, dlatego – co interesujące – starotestamentowy argument w równym stopniu służył zwolennikom monarchii absolutnej, monarchii mieszanej oraz republiki. Nie jest celem niniejszej analizy głębsze zbadanie przyczyn, zakresu i dalekosiężnych kulturowych konsekwencji zjawiska judaizacji angielskiego kalwinizmu, lecz wskazanie na jeden z wymownych przykładów skutków adaptacji pewnej formy żydowskiego mesjanizmu w debacie nad nowożytną koncepcją państwa w erze duchowego i politycznego rozpadu *Christianitas*. Pragniemy bowiem wykazać, że filozofia (a w istocie teologia) polityczna Hobbesa, będącego w tej materii pod wpływem swego przyjaciela Seldena¹⁵ i zaznajomionego podczas swych europejskich podróży z literaturą rabiniczną¹⁶, w heterodoksyjnej warstwie inspirowana jest nie tylko judeo-chrześcijaństwem, lecz również judaizmem rabinicznym, zapośredniczonym właśnie przez myśl Seldena. Więcej nawet, tylko przyjęcie takiej judaizującej i w pewnym sensie synkretystycznej perspektywy umożliwiło mu dojście do tak radykalnych wniosków, wrogich na równi wobec katolickiej, jak i kalwińskiej koncepcji państwa i Kościoła¹⁷. Choć zakres inspiracji jest bez wątpienia szerszy, to w swoim wywodzie skupimy się

¹³ E.G.E van der Wall, *A Philo-Semitic Millenarian on the Reconciliation of News and Christians. Henry Jersey and His „The Glory and Salvation of Jehudah and Israel” (1650)*, [w:] *Sceptics, Millenarian and Jews*, red. D.S. Katz, J.I. Israel, R.H. Popkin, Leiden 1990, s. 161-184.

¹⁴ Dzisiejsza wiedza o złożonym procesie powstawania *Biblii hebrajskiej* pozwala stwierdzić, że kanon ST uformował się ostatecznie w czasach perskich między VI-IV w. przed Chr., jednak zawiera w sobie teksty o wiele starsze, pochodzące nawet z XI w. przed Chr., czyli z tzw. okresu Sędziów (np. *Pieśń Debory* z Sdz 5). Por. np. R. Smend i in., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1989, s. 16-25; K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2014, s. 174-176; A. Sanecki, *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008, s. 33-40.

¹⁵ N. Malcolm, *Hobbes, Sandys, and the Virginia Company*, [w:] tenże, *Aspects of Hobbes*, Oxford 2004, s. 53-79; R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1979, s. 126-130.

¹⁶ N. Malcolm, *Hobbes, Ezra, and the Bible. The History of a Subversive Idea*, [w:] tenże, *Aspects...*, s. 383-421.

¹⁷ Jeśli rzeczywiście można mówić o kalwińskiej koncepcji państwa i Kościoła, w przypadku katolicyzmu należałoby raczej mówić o teologii Kościoła i jego roli w państwie świeckim. Trudno bowiem wykazać, że istniała jedna katolicka koncepcja państwa świeckiego jako pewny, odgórny wzór, który miał być narzucony ludzkiej społeczności. W tej kwestii Kościół katolicki charakteryzował się dużą elastycznością, akomodował swą ewangelizacyjną działalność w różnych modelach świeckiej władzy i zawsze patrzył na ludzką społeczność realistycznie: z jednej strony, będąc świadomy, że żaden ludzki twór, skażony grzechem pierworodnym, nigdy nie będzie doskonały – z drugiej zaś, dążąc do budowania takiej ludzkiej społeczności, w której przestrzega się godności i wolności człowieka (por. F. D'Agostino, G. Giorello, *Il peso politico della Chiesa*, Milano 2008). Na ile ludzie Kościoła rozumeli swe powołanie w życiu społeczno-politycznym i – jeśli rozumieli – czy pozostawali mu wierni, jest inną kwestią, wykraczającą poza ramy niniejszej dyskusji (obszernie o tym rozpisывał się Dostojewski w *Braciach Karamazow*, gdzie starzec Zosima wypowiada ostry osąd: [...] *wszystko odbywa się bez najmniejszego politowania ze strony Kościoła, bo w wielu wypadkach nie ma tam wcale Kościoła, a ostali się tylko urzędnicy kościelni i wspinał się przybytki, bo Kościół tamtejszy dąży do przejścia z niższego stopnia w wyższy – a mianowicie w państwo, aby w nim z czasem całkiem zaniknąć. Tak, zdaje się, rzecz się ma w krajach luteraniskich. W Rzymie zaś już od lat tysiąca zamiast Kościoła ustanowione jest państwo* – F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, t. 4: *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984, s. 82.

na trzech najważniejszych naszym zdaniem dla Hobbesowskiej koncepcji suwerenności elementach: Przymierzu pomiędzy Jahwe a narodem wybranym, koncepcją królestwa Bożego, zbawienia i życia pozagrobowego oraz wizją Mesjasza. Wszystkie one występują oczywiście w teologii katolickiej i teologiach reformowanych, lecz dopiero nadanie im przez Hobbesa znaczenia zgodnego z niektórymi nurtami judaizmu (jak np. judaizm faryzejski¹⁸) pozwoliło na wyprowadzenie wniosków przeciwnych do tych, do których doszli jego polityczni antagoniści. Nie sposób dziś wskazać, czy źródłem inspiracji Hobbesa był judaizm mojżeszowy (w czystej przedwygnaniowej postaci), czy judaizm faryzejsko-talmudyczny, nie ma bowiem ku temu żadnych istotnych argumentów, a i sam Hobbes nigdzie tego nie wyjaśnia¹⁹. Istotne jednak jest to, że w interesujących nas elementach interpretacja Pisma Świętego w myśli Hobbesa znajduje inspirację w wyraźnie judaizujących koncepcjach, dlatego w swojej argumentacji skupimy się przede wszystkim na ich ogólnych teologicznych założeniach.

I

By zrozumieć jednak sens Hobbesowskiej diagnozy i remedium, które on proponuje, odwołać należy się do szerszego, nie tylko wyspiarskiego kontekstu, będącego wówczas ogólnoeuropejskim doświadczeniem. Wiek XVI bowiem przynosi apokaliptyczny rozpad *Christianitas*²⁰, skutkujący kryzysem w sferze reprezentacji oraz legitymacji władzy²¹. Rewolucja protestancka sprawia bowiem, że zanegowane zostają same fundamenty religijnej jedności, ale także chrześcijańskiego państwa, które, tracąc wewnętrzną jednolitość, wystawione zostaje na ataki niegodzących się na oficjalne, oparte na paradygmacie religijnym uzasadnienie aktualnej władzy²². Skoro religia przestaje łączyć członków jednej wspólnoty politycznej, nieuchronnie musi to prowadzić do jej rozpadu, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Stąd potrzeba poszukiwania czegoś, co wspólnotę tę, religijnie już niejednorodną, potrafi na powrót zespolić, choćby tylko na płaszczyźnie politycznej. Obok wielu koncepcji negujących odziedziczony po średniowieczu *status quo* pojawiają się więc również pomysły takie choćby jak Erastusa czy Bodina, widzących straszliwe anarchiczne konsekwencje braku jedności religijnej. W tym

Jednak Hobbes mógł mieć poczucie prostoty sprawy i był przekonany, że istnieje jakaś „urzędowa”, katolicka koncepcja państwa, którą próbował zwalczać.

¹⁸ G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991, s. 87-118.

¹⁹ Prawdopodobnie chodzi o pewną uproszczoną formę zrozumienia judaizmu.

²⁰ A. Phillips, *War, Religion and Empire. The Transformation of International Orders*, Cambridge 2011, s. 108-114.

²¹ M. Terpstra, *A Political Theology of an Absent God*, [w:] *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, red. W. Stoker, W.L. van der Merwe, Amsterdam-New York 2012, s. 363-365.

²² Ataki te oparte są w dużym stopniu na nowych teoriach kontraktualnych odrzucających pochodzenie władzy politycznej w sensie personalno-konkretnym bezpośrednio od Boga – M. Lessnoff, *Social Contract*, London 1986, s. 30-39.

samym duchu trzeba interpretować zamysł Hobbesa, poszukującego siły zdolnej zjednoczyć podzielone wewnętrznie społeczeństwo niezależnie od *Prawdy*, czyli tego, czyja *prawda* – Rzymu, Genewy czy Wittenbergi – jest *prawdziwa*. Nie może być już ona po wystąpieniu Lutra fundamentem pokoju, staje się bowiem najsilniejszym czynnikiem pchającym do nieustannej wojny o własną *Prawdę*. Sam Hobbes tkwi w samym oku cyklonu, dostrzegając rozmiar i zasięg religijnych, a równocześnie politycznych kontrowersji²³, jest też świadkiem rozpadu starego świata i narodzin nowego, którego ostatecznie będzie jednym z akuszerów. Jak opisał to Sabine: *Równocześnie ogromne zmiany w intelektualnym obliczu Europy, w filozofii i w nauce, wymagały równie drastycznych zmian w teorii politycznej. Ponad wiek przed początkiem angielskich wojen domowych Machiavelli stwierdził z brutalną wyrazistością, że polityka europejska opierała się przeważnie na sile i egoizmie narodowym bądź indywidualnym, lecz niedostatecznie zinterpretował ten fakt. Pięćdziesiąt lat po Machiavellim Bodin, pisząc w czasie francuskich wojen domowych, podkreślił potrzebę tego, by suwerenna władza stała się podstawową cechą państwa, lecz nie umiał oddzielić swych zasad od przestarzałych uprzedzeń dotyczących historycznej konstytucji ani wyraźnie przedstawić tego implikacje. Na progu wojen domowych Grotius dokonał modernizacji teorii prawa natury poprzez powiązanie go z wizją nauki wynikającej z szacunku dla matematyki, ale pozostało nadal pytanie, czy Grotius właściwie zrozumiał znaczenie tej nauki. Wszystkie te napięcia myśli europejskiej spotkały się i skrzyżowały w filozofii politycznej Thomasa Hobbesa, rozwiniętej w serii prac napisanych pomiędzy rokiem 1640 a 1651*²⁴. Lecz środowisko, w jakim pisze Hobbes, jest cały czas chrześcijańskie, bo choć nie możemy odkryć natury Boga, to Bóg istnieje, a *Biblia* jest zapisem Objawienia²⁵. Nie oddziela więc Hobbes państwa od religii, zabieg taki jest dla niego zbyt rewolucyjny i skazany z góry na porażkę, nie afirmuje również, jak Machiavelli, religii pogańskich podporządkowanych państwu (choć czasy antyczne uważa w tym względzie za złoty wiek²⁶), lecz szuka remedium w samym chrześcijaństwie i jego teologii²⁷. Stosuje przy tym przewrotnie strategię swych purytańskich

²³ J. Dewey, *The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*, [w:] *Thomas Hobbes in His Time*, red. R. Ross, H.W. Schneider, T. Waldman, Minneapolis 1974, s. 14-16.

²⁴ G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York 1961, s. 455-456.

²⁵ Dla protestantów (np. w nurcie ewangelikańskim) *Biblia* jest zapisem [ang. *record*] Objawienia, stąd bardzo dosłowne interpretacje *Biblii*, np. stworzenie świata w 6 dni itp. (*evangelicals regard Scripture as the divinely inspired record of God's revelation, the infallible, authoritative guide for faith and practice* – R.V. Pierard, *Evangelicalism*, [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, red. W.A. Elwell, Grand Rapids 1984, s. 379-380). Dla katolików z kolei *Biblia* zawiera prawdy dotyczące zbawienia, które zostały objawione przez Boga i spisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Dlatego *Biblia* obok Tradycji Kościoła staje się najważniejszym źródłem [ang. *source*] poznania prawdy o zbawieniu. W ten sposób uwypukla się nie tyle sam fakt natchnienia, ile jego celowość i znaczenie epistemologiczne. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, 11. Por. też R.F. Collins, *Inspiration*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs 1990, s. 1023-1033.

²⁶ J.R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford–New York 2005, s. 43.

²⁷ Zob. G.L. Negretto, *Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God*, „Analisi e diritto” 2001, s. 179-191.

adwersarzy i odrzucając piętnaście wieków katolickiej tradycji czy anglikańską metodę hermeneutyczną, dokonuje indywidualnej wykładni Pisma, by – używając ich broni – pozbawić wszelkich roszczeń o charakterze politycznym. Celem argumentacji Hobbesa w czasach religijnego i politycznego rozpadu *Christianitas* jest bowiem odnalezienie czynnika mogącego na powrót zjednoczyć zdeintegrowaną wspólnotę, który musi ostatecznie odwołać się do argumentacji teologicznej. Warto bowiem zauważyć, że opracowanie przez Hobbesa nowej teorii politycznej było *de facto* dyskusją teologiczną, której przesłanką był synkretyzm religijny, inspirowany judaizującymi, biblijnymi koncepcjami i opracowany na podstawie ich indywidualnej interpretacji. Równocześnie zamierza on wskazać siłę, która owe zjednoczenie uniemożliwia. Ostatecznie Hobbes odnajduje ją w koncepcji *potestas indirecta*, która łączy tak od siebie różne w innych punktach katolicyzm i kalwinizm, czyli – jak określił ją Schmitt – władzy, która *wymaga posłuszeństwa, a nie potrafi chronić, pragnie rozkazywać, a nie bierze na siebie ryzyka działań politycznych, i sprawuje władzę nad innymi instancjami, zrzucając na nie odpowiedzialność*²⁸. Zarówno katolicyzm, jak i kalwinizm dostrzegają bowiem we władzy duchowej najwyższą instancję, która oceniać musi legitymację władzy świeckiej mającej funkcje służebne wobec Kościoła jako wspólnoty wiernych, której cel leży poza życiem doczesnym. Teologia polityczna Hobbesa jest zatem wielką polemiką ze zwolennikami *władzy pośredniej*, którą Hobbes obarcza winą za rozpad państwa i wojnę domową, a której przeciwstawia *potestas absoluta* Lewiatana, mogącego swą mocą zgnieść religijne antagonizmy i przywrócić choć instytucjonalne elementy ładu. Polemika ta i pozytywny projekt Hobbesa muszą oprzeć się jednak na wizji społeczeństwa radykalnie odmiennej od tej, jaka obowiązywała w tradycji katolickiej, kontynentalnej kalwińskiej czy purytańskiej, co ostatecznie musiało położyć kres rozróżnieniu dwóch wymiarów władzy, które porządkowało całą chrześcijańską tradycję polityczną. Bazuje ona bowiem na nieusuwalnej dialektyce państwa jako organizacji politycznej będącej Bożym darem dla upadłej ludzkości oraz królestwa Bożego mającego wymiar przede wszystkim duchowy, którego materializacja nastąpi w czasie paruzji. Państwo i królestwo Boże kierują się zatem innymi celami i zasadami, oba są ontologicznymi przeciwieństwami, pierwsze ostatecznie przestanie być potrzebne, gdy w końcu dziejów nastąpi ponowne przyjście Odkupiciela. Dlatego przede wszystkim oryginalnym pomysłem Hobbesa jest odrzucenie z jednej strony średniowiecznej genezy państwa, z drugiej zaś – konsekwencji kalwińskiej koncepcji jego kontraktualnego charakteru.

II

Historia święta dostarcza Hobbesowi istotnego uzasadnienia dla jego genezy państwa. Bezpośrednie i szczególne panowanie Boga nad Izraelem jest wynikiem Przymierza, mocą którego poddaje się on jarzmu Prawa. W świetle teologii biblijnej Starego

²⁸ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Kraków 2008, s. 105.

Testamentu Izrael w Przymierzu synajskim (בְּרִית תִּיָּהּ *brit tih*) ma prowadzić swój byt polityczny i społeczny w sposób zupełnie inny niż pozostałe ludy ziemi. Przymierze (בְּרִית *brit*) stawalo się *de facto* znakiem wybraństwa Izraela i jego szczególnego wyróżnienia, co znajdowało wyraz również w organizacji polityczno-społecznej i w systemie prawnym. Jednak to wyróżnienie nie było celem samym w sobie. Izrael nie został wybrany dla samego siebie. Intencją Boga było bowiem włączenie wszystkich ludów w tę samą dynamikę Przymierza (Rdz 12,3), która jako rzeczywistość wszechogarniająca, bo włączająca w siebie całego człowieka, wykraczała poza ramy organizacji politycznej społeczeństwa, stając się zażyłą relacją z Bogiem – na tyle zażyłą, że człowiek dzięki łasce (חֶסֶד *hesed*), której Bóg udzielał w Przymierzu, mógł wznieść się na poziom samego Boga, Jego woli, miłości i przebaczenia, i w ten sposób dostąpić zbawienia²⁹. Wiara biblijna Izraela w swym historycznym rozwoju, często w reakcji na dramatyczne, historyczne wydarzenia, które ją kształtowały i poddawały nieustannej próbie, poszukiwała odpowiedzi na proste pytanie: w jaki sposób, gdzie i kiedy ta zażyła relacja z Bogiem konkretnie się wypełni? Jaką przybierze formę?³⁰ Czy przybierze cielesny kształt i stanie się królestwem Bożym na ziemi (הוּרִי תְּכַלְמֶנָּה *mamleket Yhwh* – por. Wj 19,6; 1Sm 8,7), formą teokracji politycznej, w której Jerozolima i góra Syjon będzie politycznym centrum dla całej ludzkości, zgromadzonej wokół tronu Jahwe? Czy też przekroczy granice ziemskiej doczesności, wchodząc w rzeczywistość metahistoryczną (Księga Daniela, Księga Henocha, apokalipytyka międzytestamentalna, Nowy Testament), nieuchwytną dla ludzkiego rozumu, stając się apokatastazą (ἀποκατάστασις – por. Dz 3,21), odnowieniem całej istniejącej rzeczywistości w Chrystusie? Jeśli Stary Testament i judaizm pobiblijny udziela różnych, czasem wykluczających się odpowiedzi, chrześcijaństwo – bez względu na wyznanie – widzi Przymierze, zawarte z Bogiem we krwi Chrystusa, jako zaczyn królestwa Bożego, święte nasienie, które rozwija się w sercu człowieka ochrzczonego, aby osiągnąć swą pełnię w eschatologicznej przyszłości. Natomiast w interpretacji Hobbesa biblijne Przymierze jest archetypicznym wzorcem dla powołania każdej wspólnoty politycznej, która nastala potem. Wbrew kalwińskiej perspektywie, w której immanentną częścią *covenant* jest wzajemny charakter relacji stron, podkreśla on wyraźnie, że jego treścią jest podległość wobec Boga sprawującego bezpośrednią władzę nad narodem wybranym. I jeśli w Starym Testamencie Przymierze synajskie było moralnością życia przez wypełnianie przykazań Dekalogu, w czym pobożny Żyd naśladował moralną świętość Boga (Kpł 19,2nn), w myśli Hobbesa było inaczej: treścią Przymierza synajskiego nie było posłuszeństwo wobec praw moralnych, lecz prawa Boga jako politycznego władcy Żydów³¹. Odnowienie Przymierza przez Mojżesza również oparte jest na zgodzie, tym razem wyrażonej przez cały lud Izraela, niczego w tej nieproporcjonalnej relacji nie zmienia (por. Wj 19,8; 34,31-32; Pwt 5,27). To Izrael

²⁹ Na temat teologii Przymierza w ST por. B.K. Waltke, Ch. Yu, *The Gift of the Old Covenant*, [w:] *ciż, An Old Testament Theology. An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids 2007, s. 405-445.

³⁰ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2005, s. 102-111.

³¹ A.L. Schino, *Hobbes and Sacred History. Two Political Covenants and a Covenant for Salvation*, „Cultural and Religious Studies” 2017, vol. 5, nr 7, s. 455.

jako nieuporządkowana jeszcze zbiorowość zawiera sam ze sobą umowę o oddaniu się pod władzę Boga, który wobec niej jest transcendentny. Z jednej strony mamy więc wszechmocnego Stwórcę, z drugiej zaś – naród, który bezwarunkowo poddaje się jego mocy. Oczywiście czyni to w nadziei nawiązania z Bogiem tak ścisłej relacji, która zapewni błogosławieństwo, pomoc i wymierną korzyść w trudach i niebezpieczeństwach życia, lecz nie ma przy tym żadnych instrumentów wymuszenia ich na Bogu, więcej nawet, odstąpienie od Przymierza nie mieści się w jego teoretycznej konstrukcji, a za sam taki zamiar Izrael spotkać musi Boży gniew (Pwt 28,15-69). Podobna konstrukcja leży również u podstaw władzy politycznej królów izraelskich po okresie sędziów. Posługuje się przy tym Hobbes oczywiście I Księgą Samuela, w jej przekładzie z *Biblii* króla Jakuba, która niesie całkowicie inny przekaz niż *Biblia geneewska*, uzasadniając w ten sposób powstanie Lewiatana jako konsekwencję umowy i aktu bezwarunkowego przekazania władzy. Izraelici prosili bowiem Samuela, by ustanowił monarchię, i podtrzymywali swą prośbę nawet po tym, gdy prorok uświadomił im straszne konsekwencje powołania urzędu królewskiego³². Z tą chwilą jednak ustało bezpośrednie panowanie Boga nad Izraelem, zaczęło się zaś – wedle Hobbesa – tak jak w przypadku innych ludów, panowanie za pomocą rozumu naturalnego. Człowiek niezdolny do życia pod bezpośrednimi rządami Boga, w strachu przed śmiercią musiał zaakceptować życie pod rządami kogoś innego, kto narzuci mu te reguły siłą³³. Kogoś, kto jest wobec niego transcendentny już nie w sensie metafizycznym, lecz prawnym³⁴. Dlatego opisując biblijnego Lewiatana, będącego metaforą państwa, pisze Hobbes, że: *Nie ma na ziemi rzeczy, którą by z nim można porównać. Jest on stworzony tak, że się niczego nie boi. Każdą rzecz wielką widzi on z wysoka i jest królem wszystkich dzieci pychy*³⁵. Ta nieograniczona moc śmiertelnego boga, owego *króla wszystkich dzieci pychy*, jest konieczna dla okiełznania *bellum omnium contra omnes* oraz zapewnienia jedności swoich członków i ładu politycznego. Tylko siła większa niż pycha, która pchnęła Adama do buntu przeciwko Bogu, tylko najbardziej pierwotny, egzystencjalny strach przed śmiercią jest w stanie okiełznać przyrodzone namiętności. Tylko lęk przed *summum malum*, nie instynkt społeczny, może skłonić ludzi do poddania się jednej mocy. Tak jak Izraelici poddają się jarzmu prawa, by zapewnić sobie przychyłność Boga, tak jednostki pochłaniane są przez Lewiatana, *któremu pod władztwem Boga nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę*³⁶. Nie jest to, tak samo jak w przypadku Przymierza i powołania monarchii Saulowej, układ równych sobie, przeciwnie, Bóg, Saul i Lewiatan otrzymują władzę bezwarunkowo. Bilateralizm Przymierza synajskiego wyrażony w klasycznej, jakże ważnej teologicznej formule „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (Wj 6,7;

³² Th. Hobbes, *O obywatelu*, II, 11, [w:] tenże, *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 358-359.

³³ P. Dumouchel, *Hobbes & Secularization. Christianity and the Political Problem of Religion*, „Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture” 1995, vol. 2, nr 1, s. 48.

³⁴ C. Schmitt, *Lewiatan...*, s. 45.

³⁵ Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, II, 28, s. 284-285.

³⁶ *Tamże*, II, 17, s. 151.

Kpł 11,45; 18,2; 20,24; 22,33; 25,38 i 55; 26,12-13) dla Hobbesa wydaje się nie mieć większego znaczenia. Oczywiście istnieje cel tego poddaństwa, lecz nie ma sposobu, by warunki te wymusić. Łaska Jahwe i bezpieczeństwo w państwie same wpisane są w pierwotny akt poddania, lecz nie warunkują go ani nie legitymizują *post factum*.

Formalistyczne i pozaetyczne podejście do Prawa, jakie dochodzi do głosu w Hobbesowskiej umowie, przywodzi na myśl podobne podejście do biblijnego Przymierza, które – choć nie odpowiadało jego właściwej, teologicznej istocie, bo Przymierze synajskie w swej istocie było etyką życia i rzeczywistym wyniesieniem człowieka na poziom moralności samego Boga – charakteryzowało niektóre nurty judaizmu (np. nurt judaizmu faryzejskiego³⁷). Sprzeniewierzając się prawdziwej idei Przymierza, narzucały jej one własną interpretację i ideologię, dostosowaną do wymogów chwili i polityczno-nacjonalistycznych celów, jakimi było dążenie do zachowania odrębności narodowej i religijnej. Tylko w takim sensie formalistyczne i pozaetyczne podejście do Prawa u Hobbesa może być postrzegane jako kolejny element judaistycznego (czy judaizującego) ducha jego argumentacji. Dla Żydów jego przestrzeganie jest wszystkim, czego wymaga od nich Jahwe, jest więc w istocie judaizm nie tyle religią objawioną, co objawionym prawem. Wypełniając je, Żyd biblijny miał pewność (daną mu przez Boga objawienie), że postępuje moralnie (nie kradnie, nie zabija, nie cudzołoży etc.), bo stara się w konkretnie swego życia naśladować Stwórcę w Jego niepokalanej świętości moralnej (Kpł 19,2nn). W poszukiwaniu związku przyczynowo-sprawczego, łączącego prawo z etyką, należy więc powiedzieć, że to nie prawo opiera się na etyce, jak w tradycji łacińskiej, lecz etyka na prawie. Postępowanie etyczne wypływa bowiem z przestrzegania prawa, które jako objawione przez Boga staje się narzędziem, pouczeniem (to etymologicznie znaczy Tora – *תורה*, Wj 24,12; Iz 8,16)³⁸, drogowskazem, w jaki sposób konkretnie wypełnić Jego świętą wolę. Etyczne jest więc to, co jest zgodne lub niesprzeczne z prawem, wszystko inne ma charakter moralnie obojętny, ponieważ wszystko inne znajduje się poza Przymierzem synajskim, czyli poza przestrzenią wspólnoty życia Boga z Izraelem, w której, dzięki prawu, miał wypełnić się ideał moralnego życia. Gdyby człowiek mógł zrealizować ten ideał poza Przymierzem, samo Przymierze w swej istocie byłoby niepotrzebne. Zatem to prawo daje bezpośrednią odpowiedź na pytanie o zachowania moralne i niemoralne, i staje się wartościującą oceną konkretnego czynu. W istocie rzeczy Hobbes argumentuje podobnie, gdy pisze o stanie natury jako sytuacji moralnej próżni, gdzie *sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są w ogóle władzami ani ciała, ani umysłu*, bo tam, *gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości*³⁹. Dopiero Przymierze kończy ten stan, wskazując jednostkom to, co dobre i złe, w kontekście celu powołania

³⁷ J. Neusner, *Das Pharisaische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, Tübingen 1984, s. 43-66; por. J.M. Baumgarten, *The Pharisaic-Sadducean Controversy about Purity*, „Journal of Jewish Studies” 1980, vol. 31, s. 157-170; J. Gnlika, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993, s. 78-86.

³⁸ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2008, s. 645.

³⁹ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 13, s. 112.

państwa. Istotne jest w tym momencie przywołanie dokonanego przez Hobbesa podziału na prawo naturalne i prawo pozytywne. Pierwsze oczywiście zabrania czynić wszystkiego, co jest szkodliwe dla życia, ważniejsze jednak w naszym wywodzie jest bliższe spojrzenie na drugi rodzaj prawa, do którego zalicza on prawo państwowe i ogłoszone *słowem proroczym* prawo Boże. Oczywiście prawo Boże istnieje w stanie natury, lecz dopiero w stanie państwowym nabiera ono mocy obowiązywania, ponieważ narzucone z wysokości Autorytetu (czymkolwiek ten Autorytet byłby) zostaje uświadomione, wyuczone i zapamiętane. Podział ten jednak jest tylko teoretyczny i służy celom perswazyjnym, skoro to suweren ma wyłączne prawo do jego autorytatywnej interpretacji. Ostatecznie więc prawo w stanie państwowym ma charakter wolicjonalny i swą ontologiczną wartość czerpie z woli Lewiatana (Przymierze biblijne czerpało swą wartość z woli Boga oraz Jego świętości moralnej i uzdalniało do życia moralnego na obraz i podobieństwo Stwórcy – por. Kpł 19,2nn). Inaczej rzecz ujmując: prawo to rozkaz suwerena będącego, podkreślimy raz jeszcze, *bogiem śmiertelnym*, to *reguły, które państwo narzuciło rozkazem przy pomocy słowa, pisma lub innych wystarczających znaków woli, iżby się nimi kierował ku rozróżnieniu tego, co słuszne i niesłuszne, to znaczy: tego, co jest przeciwne, i tego, co nie jest przeciwne regule*⁴⁰. Zatem państwo Prawdzie przeciwstawia własną prawdę, że *cnota poddanych zawiera się całkowicie w posłuszeństwie wobec prawa państwa (commonwealth), nic nie jest niesprawiedliwe i niesłuszne, jak tylko to, co jest sprzeczne z prawem*⁴¹, i że reguły tego, co dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, uczciwe i nieuczciwe, są sprawami państwowymi⁴² – *Auctoritas non Veritas facit legem*. W tradycji chrześcijańskiej moralność ma charakter całkowicie autonomiczny i to z jej punktu widzenia możliwa i konieczna staje się ocena prawa państwowego. Tymczasem u Hobbesa nie ma możliwości oceny prawa obowiązującego z punktu widzenia zewnętrznych wobec niego kategorii moralnych, bowiem w samej jego istocie zawiera się już sprawiedliwość. Nie ma też formalnego ograniczenia sfery jego oddziaływania. Tak jak Pentateuch obejmuje wszystkie niemal obszary egzystencji narodu wybranego, także te, które nie są związane bezpośrednio z kultem, tak prawo Lewiatana nie znajduje również żadnych barier, wymagając w każdej kwestii posłuszeństwa. To jego rozkaz, a nie ocena indywidualna czy wypływająca z innego źródła niż wola państwa określa też obowiązki wobec Stwórcy, a zatem drogę do zbawienia. Dla Hobbesa jest nią wiara i prawo, dlatego jego chrześcijaństwo staje się więc w istocie judaizmem, gdy pisze: *Wszystko, co jest konieczne do zbawienia, zawarte jest w dwóch cnotach: w wierze w Chrystusa oraz w posłuchu dla praw*⁴³. Hobbes musi jednak odpowiedzieć na pytanie, czym jest owo zbawienie. Dlatego kluczowym problemem teologicznym, któremu Hobbes poświęca dużą część *Lewiatana*, jest kwestia interpretacji królestwa Bożego i roli Zbawiciela, bo to one wpływają na wizję i stosunek do instytucji państwa w tradycji katolickiej i kalwińskiej, z którą Hobbes chce zerwać. Dlatego właśnie zagadnienie to, często

⁴⁰ Tamże, II, 26, s. 234.

⁴¹ Th. Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, red. F. Tönnies, London 1889, I, s. 44.

⁴² Tenże, *O obywatelu*, II, 12, s. 365.

⁴³ Tenże, *Lewiatan...*, III, 42, s. 525.

ignorowane czy lekceważone, jest tak istotne w całej jego argumentacji. Jego kapitalne znaczenie wprost wyjaśnia znamienity cytat z *Lewiatana*, gdzie Hobbes dowodzi następująco: *Największym i głównym nadużyciem Pisma, z którego niemal wszystkie inne albo się wywodzą, albo mu służą, jest takie wykręcanie tego Pisma, iżby dowieść, iż królestwem Bożym, o którym tak często wspomina się w Biblii, jest obecnie istniejący Kościół, czyli mnogość chrześcijan, obecnie żyjących, czy też już zmarłych, lecz którzy powstaną znowu w Dniu Ostatecznym*⁴⁴. I choć oficjalna teologia katolicka nigdy nie utożsamiała *tout court* królestwa Bożego z Kościołem (co prawda taka idea pojawiała się w Kościele katolickim, szczególnie przy interpretacji Ewangelii św. Jana, ale zawsze była odrzucona⁴⁵), co najwyżej widziała i nadal widzi w Kościele jedynie zaczyn królestwa Bożego na ziemi, które objawi się w pełni dopiero w przyszłości eschatologicznej, to jednak z powyższego cytatu wynika, że Hobbes był przeświadczony, iż takie utożsamienie jest częścią doktryny Kościoła katolickiego, chyba że należy widzieć tu odniesienie jedynie do kalwinizmu i do kalwińskiego rozróżnienia dwóch Kościołów – niewidzialnego (tożsamego z królestwem Bożym), złożonego z ludzi przeznaczonych łaską Chrystusa do zbawienia, i widzialnego (nietożsamego z królestwem Bożym), złożonego z tych wszystkich, którzy podzielają wiarę Kalwina, uczestniczą w sakramencie chrztu i eucharystii (jedyne dwa sakramenty, które Kalwin uznaje i interpretuje na swój sposób) i stoją na straży moralnego życia kalwińskiej społeczności. Jakiegokolwiek byłoby źródło teologicznej wiedzy Hobbesa, dało mu asumpt do szerszego rozwinięcia jego teorii o królestwie Bożym i Mesjaszu w *Lewiatanie*.

III

Właśnie problem Mesjasza jest zagadnieniem, w którym Hobbes najbardziej być może zbliża się, obok koncepcji zbawienia, do judaizmu, czyniąc swą teologię polityczną już nie tyle heteronomiczną, co w istocie niechrześcijańską. W tym bowiem aspekcie chrześcijaństwo i judaizm, tak mojżeszowy, jak rabiniczny, prezentują zupełnie odmienną perspektywę, związaną już nie tylko z kwestią określenia statusu Jezusa w historii zbawienia, co samej wizji zbawienia, Nowego Jeruzalem i roli Pomazańca. Hobbes jest oczywiście całkowicie świadomy społecznego i religijnego kontekstu, w jakich argumentuje, dlatego przyznaje i wie, że w tym punkcie zgodzić się mogą wszyscy chrześcijanie, iż *Jezus jest Mesjaszem, Królem, Chrystusem*⁴⁶. Równocześnie jednak jego wizja mesjańskiej misji w kontekście teologii politycznej ma charakter synkretyzmu religijnego, bo jest próbą osobliwej syntezy judaizmu i chrześcijaństwa. W *De Corpore Politico* pisze on więc, w duchu chrześcijańskiej ortodoksji, że *bezdyskusyjnie, nie ma koniecznej rzeczy, by uwierzyć w zbawienie człowieka, niż to, że Jezus jest Mesjaszem, że jest Chrystusem, co wyrażone zostało w rozmaity sposób, lecz skutkuje tym samym, że został namaszczone*

⁴⁴ Tamże, IV, 42, s. 543.

⁴⁵ R.E. Brown, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, Assisi 1979, s. CXXXIII.

⁴⁶ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 43, s. 531.

przez Boga. Zaraz jednak dodaje frazę, która zmienia całkowicie sens tego twierdzenia, pisząc, że *był prawdziwym i legalnym królem Izraela, Synem Dawidowym, Zbawcą świata, odkupicielem Izraela, Boskim wybawicielem*⁴⁷. Stwierdzenie to w zgodzie z wiarą biblijną (w szczególności z prorocstwem, jakie prorok Natan wypowiedział do Dawida w 2Sm 7,12-16; por. też Iz 9,6-7) uwypukliło, że Mesjasz musi być z rodu Dawida i zasiadać na tronie Izraela jako jego jedyny i prawowity władca, stając się jednocześnie zbawcą Izraela i za pośrednictwem Izraela zbawcą całego świata – Boskim wybawicielem. Hobbes nadaje więc terminowi Mesjasz (מָשִׁיחַ), Chrystus (χριστός) znaczenie, które w *Biblii hebrajskiej* najczęściej łączy się pierwotnie z tytułem królewskim (Sdz 9, 8-15; 2Sm 5,3; 1 Krl 1,39)⁴⁸. Warto jednak zwrócić uwagę, że hebrajskie słowo מָשִׁיחַ *māšīaḥ* tłumaczy się przede wszystkim jako „namaszczone”. Pojawia się w *Biblii hebrajskiej* 39 razy, z reguły w połączeniu z innym rzeczownikiem (np. *namaszczonego kapłana*). Oprócz potocznego znaczenia słowo מָשִׁיחַ *māšīaḥ* jest też technicznym opisem Mesjasza *par excellence*, królewskiej postaci, posłanej przez Boga, która w przyszłości (bliskiej lub dalekiej) ma przynieść zbawienie ludowi Bożemu i całemu światu, i ustanowić królestwo, w którym będą panowały pokój i sprawiedliwość⁴⁹. W teologii chrześcijańskiej (protestanckiej i katolickiej) przeważa opinia, że techniczny termin *Mesjasz* i teologia z nim związana jest teologicznym konstruktem powygnaniowym, który rozwinął się dopiero w okresie Drugiej Świątyni, czyli po roku 515 przed Chrystusem⁵⁰. Nawet jeśli takie twierdzenie jest prawdziwe, nie trzeba na tej podstawie wyciągać wniosku, że można mówić o mesjańskim oczekiwaniu tylko wtedy (czyli w czasach perskich), gdy zaczęto używać określonego słowa, odnoszącego się do osoby, która w tym oczekiwaniu zajmuje centralne miejsce⁵¹. Ponadto można wskazać teksty w *Biblii hebrajskiej*, w których słowo מָשִׁיחַ *māšīaḥ* użyte jest w technicznym znaczeniu *Mesjasza* przynajmniej 12 razy spośród wszystkich 39 wystąpień tego słowa (1Sm 2,10 i 35; 2Sm 22,51; 23,1; Ps 2,2; 20,6; 28,8; 84,9; Ps 89,51; Ha 3,13; Dn 9,25 i 26)⁵². Poza tym מָשִׁיחַ *māšīaḥ* to nie jedyne popularne słowo na opisanie *przyszłej królewskiej postaci*. Do tego służyły też inne słowa: np. *Odrośl*, *Święty*, *Sługa Jahwe*.

Choć Jezus sam za króla żydowskiego się nie uważał i wielokrotnie na kartach Ewangelii – jak w słynnym dialogu z Piłatem (J 18, 33b-37) – dystansował się od mesjaństwa politycznego, które w tamtym czasie było rozpowszechnione i oczekiwane, Hobbes zdaje się ignorować zupełnie odmienną od starotestamentowej wymowę Chrystusowego panowania. Rozumie je bowiem tak, jak większość współczesnych Zbawicielowi Żydów, a za nimi Rzymian skazujących go na śmierć – w wymiarze

⁴⁷ Tenże, *De Corpore Politico, or the Elements of Law*, II, 6, 6, [w:] tenże, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 3, London 1840, s. 174.

⁴⁸ W.H. Rose, *Messiah*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove 2003, s. 566.

⁴⁹ *Tamże*.

⁵⁰ *Tamże*.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² W.C. Kaiser, Jr., *The Messiah in the Old Testament*, Grand Rapids 1995, s. 16.

przede wszystkim politycznym, jako króla, którego panowanie przyniesie wyzwolenie Izraela, pokój i sprawiedliwość (Iz 11, 1-5; Jr 33, 14-26; Ez 37, 24-28). Dla Żydów w okresie rzymskiego panowania Mesjasz oznacza bowiem króla, wywyższonego przez Boga, który zrzuci pogańskie jarzmo i przywróci królestwo Izraela, do którego powrócą z wygnania wszyscy Żydzi. Był więc on wyrazem nadziei ponownego politycznego panowania gałęzi Dawidowej, powrotu króla z rodu Dawida. Gdy zatem Hobbes pisze, że *Jezus jest Chrystusem*, to spieszmy wyjaśnić, że *przez miano Chrystusa rozumiemy króla, którego Bóg był obiecał przez proroków Starego Testamentu postać na świat, iżby królował (nad Żydami oraz nad innymi takimi narodami, które będą w niego wierzyły) wiecznie pod okiem samego Boga*⁵³. W jego przekonaniu to właśnie za roszczenia do władzy politycznej Jezus został skazany na śmierć *jako wróg Cesarza*⁵⁴. To zatem, co było kpinią z Jezusa, jego korona cierniowa, trzcinowe berło i *titulus crucis* (Łk 23,38), Hobbes traktuje poważnie, jako dowody przede wszystkim doczesnego i politycznego charakteru jego mesjańskiej misji oraz optyki, z jakiej postrzegali Go współcześni, nie wyłączając, aż do zmartwychwstania, Apostołów. Był oczywiście, i tu Hobbes powraca do chrześcijańskiej perspektywy, Synem Bożym i wcieleniem, lecz Jego Królestwo było nie tylko *nie z tego świata*, ale w Jego osobie na powrót Bóg obejmował czysto polityczne panowanie nad narodem wybranym. Mamy zatem u Hobbesa do czynienia z trzema funkcjami, jakie Jezus wypełnia w historii świętej. Po pierwsze, jest Odkupicielem, który przez swą śmierć zmazuje grzech pierworodny, po drugie, aż do czasu ponownego przyjścia jest nauczycielem i pasterzem ludu Bożego w czasie Boskiego *interregnum*, po trzecie, w końcu będzie królem nowego królestwa, władcą wybranych pod władzą Ojca. Jezus zatem to Syn Boży, lecz równocześnie dla Hobbesa ważniejsze jest to, że to nowy król z plemienia Dawida. Z tej perspektywy był on nie tylko Zbawicielem, lecz przede wszystkim władcą *par excellence*⁵⁵. *Nasz Zbawca Chrystus* – przekonuje więc Hobbes – *ponieważ był prawowitym królem Żydów, tak samo jak królem królestwa niebieskiego, w mianowaniu urzędników, przywrócił władzę (form of policy), która była wykonywana przez Mojżesza*⁵⁶. To porównanie Jezusa i Mojżesza oraz ich roli w historii świętej jest przez Hobbesa w pełni zamierzone, stara się on bowiem wykazać ciągłość i podobieństwo ich politycznej władzy nad Izraelem. Jak zatem Mojżesz zawarł Przymierze na Synaju, tak zadaniem Chrystusa jest jedynie jego odnowienie, jego głównym celem zaś Boskie *królowanie* nad Izraelem. Hobbes pisze więc w *De Cive*, że *Chrystus był niższy od swego ojca, choć mu równy, co się tyczy tej natury. Albowiem taki urząd – pisze dalej – mówiąc właściwie nie jest urzędem królewskim, lecz urzędem namiestnika; takim, jakim była władza Mojżesza. Królestwo bowiem nie było królestwem Chrystusa, lecz ojca*⁵⁷.

⁵³ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 43, s. 530.

⁵⁴ *Tamże*, III, 35, s. 367.

⁵⁵ R.P. Kraynak, *The Idea of the Messiah in the Theology of Thomas Hobbes*, „Jewish Political Studies Review” 1992, vol. 4, nr 2, s. 120.

⁵⁶ Th. Hobbes, *De Corpore Politico...*, II, 7, 4, s. 191.

⁵⁷ Tenże, *O obywatelu*, III, 17, s. 476.

Wspomniana postać Mojżesza jest kluczem do zrozumienia celu Hobbesowskiej teologii politycznej i mesjańskiej misji. Jako wzór monarchii, podobnie jak inni zwolennicy erastianizmu, uważa bowiem autor *Lewiatana* czasę Mojżesza, który *był sam tylko tym, który reprezentował wobec Izraelitów osobę Boga; to znaczy: był ich jedynym suwerenem pod władzą Boga*⁵⁸. Przytaczając liczne biblijne przykłady, dochodzi do konstatacji, że *sam tylko Mojżesz miał władzę suwerenną nad Izraelitami od Boga i to nie tylko w sprawach świeckich, lecz również w sprawach dotyczących religii. Tylko Mojżesz bowiem – kontynuuje – mówił z Bogiem i co za tym idzie, on jedynie mógł mówić ludowi, czego Bóg od niego żądał. Żaden człowiek pod karą śmierci nie mógł się ośmielić, by się zbliżyć do góry, gdzie Bóg rozmawiał z Mojżeszem*⁵⁹. A zatem *kto miał u Żydów suwerenność w państwie, ten miał również władzę najwyższą, czyli supremację w sprawach zewnętrznego kultu Boga, i reprezentował osobę Boga, to znaczy: osobę Boga Ojca*⁶⁰. W Mojżeszu widzi więc Hobbes prefigurację chrześcijańskiego władcy⁶¹, który zajmując jego miejsce, staje się jedynym posłańcem Boga i interpretatorem jego rozkazów. W tym znaczeniu *żaden inny człowiek poza suwerenem nie otrzymuje swej mocy po prostu Dei gratia, to znaczy: z łaski samego Boga*⁶². Czyni więc Hobbes z Mojżesza archetypiczny wzór Lewiatana, a z Izraela prefigurację Kościoła Chrystusowego, który zgodnie z teorią zastępstwa zajmuje jego miejsce w historii świętej. Paradygmat pozostaje jednak ciągle ten sam, a wspólnota polityczna tożsama jest ze wspólnotą wiary. *Kościół – twierdzi więc Hobbes – to społeczność ludzi wyznających religię chrześcijańską, połączonych i zjednoczonych w osobie jednego suwerena, na którego rozkaz winni się zbierać, przez którego zaś nieupoważnieni zbierać się nie powinni*⁶³. Skoro zatem Kościół jest korporacją tożsamą ze społeczeństwem, tak jak lud Izraela tożsamy jest z narodem wybranym, to jak każda korporacja powinien mieć zwierzchnika, którym za sprawą wspomnianej jedności jest sam suweren. Lewiatan sprawuje więc absolutną władzę tak w sprawach świeckich, jak i religijnych. Odwołując się do przykładu wojny domowej, pisze Hobbes, że *niewiele jest teraz (w Anglii) takich, którzy nie widzą, iż te uprawnienia są nierozdzielne; i będzie tak powszechnie, gdy znów powróci pokój*⁶⁴. Dzielenie tych dwóch sfer jest w istocie akceptacją podziału suwerenności, w konsekwencji skutkującą niestabilnością państwa. Kościół ma tylko nauczać, lecz nauczanie to musi być autoryzowane przez suwerena. Władca zatem i w tej kwestii porównywany jest do Boga, jest w istocie śmiertelnym Bogiem, wobec czego terminy *władza świecka* i *władza duchowa* łączą się w jego osobie. Więcej nawet, jak pisze Hobbes w *Behemocie*, *jest to rozróżnienie, którego zupełnie nie rozumiem*⁶⁵. W *królestwie Bożym* – pisze zaś w *Lewiatanie* – *polityka i prawa państwowe*

⁵⁸ Tenże, *Lewiatan...*, III, 40, s. 421.

⁵⁹ Tamże, III, 40, s. 422.

⁶⁰ Tamże, III, 40, s. 429.

⁶¹ R. Collins, *The Allegiance...*, s. 19.

⁶² Th. Hobbes, *Lewiatan...*, II, 23, s. 215.

⁶³ Tamże, III, 39, s. 416.

⁶⁴ Tamże, II, 18, s. 161.

⁶⁵ Th. Hobbes, *Behemoth...*, I, s. 6.

są częścią religii; a wobec tego różnica pomiędzy władzą świecką i duchową tutaj nie istnieje⁶⁶. Jest to więc powrót do biblijnego archetypu znanego ze Starego Testamentu, w którym władze te nie były od siebie oddzielone, a źródłem jedności Izraela była religia, ponieważ Izrael był tworem szczególnym, gdzie wspólnota religijna pokrywała się ściśle ze wspólnotą polityczną, a interes polityczno-narodowy stawał się *de facto* interesem religijno-tożsamościowym i odwrotnie.

Ten Hobbesowski radykalny erastianizm jest również odpowiedzią na zagadnienie autorytatywności indywidualnej egzegezy Pisma. Stawia on bowiem w centrum problemu fundamentalne pytanie: *Przez kogo teraz mówi do nas Chrystus, czy przez Króla, czy przez duchowieństwo, czy przez Biblię; do każdego, kto ją czyta i interpretuje dla siebie, czy przez prywatnego ducha do każdego indywidualnego człowieka*⁶⁷. Jest to kwestia kluczowa dla całej jego filozofii politycznej, ponieważ, jak zauważa, *interpretacja wersetu z hebrajskiej, greckiej lub łacińskiej wersji Biblii jest często przyczyną wojen domowych oraz detronizowania i zabijania Bożych pomazańców*⁶⁸. Dotyka bowiem Hobbes najważniejszego problemu, jaki trapił Europę po wystąpieniu Lutra, problemu wojny o prawdę. Każda ze stron religijnego konfliktu upiera się bowiem przy swoim, będąc całkowicie głucha na argumenty innych. Utracony został więc wspólny język i uznane przez wszystkich dyskursywne kryterium racji. Dostrzega zatem Hobbes konieczność istnienia zewnętrznego wobec nich autorytetu, sędziego, który wzorem Mojżesza dokona wiążącej wykładni Pisma i wskaże *prawdę*. Odrzuca oczywiście teologiczny autorytet Kościoła katolickiego, zatem jedyne, co pozostaje, to polityczny autorytet Lewiatana⁶⁹, w którym łączy się to, co w teologii katolickiej i kalwińskiej ulega rozproszeniu, a w teologii katolickiej odpowiada przez analogię najwyższemu autorytetowi Biskupa Rzymu. Przytaczając przykład z Księgi Liczb (27 i 28), traktujący o powołaniu przez Mojżesza siedemdziesięciu proroków komunikujących ludowi wolę Boga, konkluduje, że żaden poddany nie powinien mieć roszczeń do prorokowania ani do natchnienia duchem, niezgodnym z nauką ustanowioną przez tego, kogo Bóg postawił w miejsce Mojżesza⁷⁰. Gdy Bóg przestał mówić przez sędziów i zawieszeniu uległo Jego bezpośrednie polityczne panowanie, to monarchia Dawidowa rozciągnęła swą jurysdykcję nad sprawami świeckimi i duchowymi. Wcześniej to sędziowie sprawowali władzę królewską i kapłańską, teraz zaś królowie objęli swą władzą także sferę religijną, *nie było bowiem podówczas żadnego innego słowa Bożego, na którego podstawie można by regulować sprawy religii, poza prawem Mojżesza, które było ich prawem państwowym*⁷¹. Później, gdy dynastia Dawidowa ustała, władza królewska przechodzi w ręce kapłanów (Za 6,9-15). Sędziowie, królowie, kapłani, przejmując stery w państwie, zajmują miejsce Mojżesza i skupiają w swym ręku władzę polityczną i religijną zarazem. Wywód ten tworzy

⁶⁶ Tenże, *Lewiatan...*, I, 12, s. 102.

⁶⁷ Tenże, *Behemoth...*, I, s. 55.

⁶⁸ *Tamże*, III, s. 144.

⁶⁹ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, II, 26, s. 245.

⁷⁰ *Tamże*, III, 40, s. 424.

⁷¹ *Tamże*, III, 40, s. 426.

teologiczne uzasadnienie władzy Lewiatana, której z samej istoty dzielić on z nikim nie może, władzy, która w ostateczności sama daje sobie Boskie uzasadnienie. Suwren jest następcą Mojżesza, ma więc władzę wiążącą interpretacji Pisma, interpretuje je zaś w sposób, który znosi wszelką konkurencję i uzasadnia wyłączność dokonywania wiążących sądów o prawdach wiary, także tych dotyczących zbawienia i królestwa Bożego. *Tezy bowiem nauki dotyczącej królestwa bożego – pisze Hobbes – mają tak wielki wpływ na królestwo ludzkie, że nie mogą być rozstrzygane przez nikogo innego niż przez tych, którzy z mocy Boga mają władzę suwerenną*⁷². Stąd uzurpowanie sobie tego prawa jest w istocie negowaniem zasad Boskiego porządku, rodzajem politycznej i religijnej herezji oraz podważeniem relacji Bóg–człowiek, ponieważ ten, kto w chrześcijańskim państwie zajmuje miejsce Mojżesza, jest w istocie jedynym Bożym posłańcem i jedynym interpretatorem Jego woli. Izrael rządzony przez Mojżesza był teokracją, Królestwem Boga *par excellence*, ponieważ Hobbes odrzuca transcendentne czy metaforyczne interpretacje tego terminu, które stoją u podstaw istnienia *potestas indirecta*, uzasadniając ją i legitymizując. Przeciwnie, argumentuje, że *zwrot królestwo Boże oznacza w ogromnej większości miejsc Pisma królestwo we właściwym tego słowa znaczeniu, powstałe głosami narodu Izraelskiego w sposób szczególny, gdy wybrali oni Boga na swego króla w przymierzu, które z nim zawarli*⁷³. Wydaje się, że Hobbes nawiązuje do Wj 19,6, gdzie – zanim lud izraelski wyrazi zgodę na zawarcie Przymierza (Wj 19,8) – Bóg zapowiada: *wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym*. Warto jednak zauważyć, że w samym akcie zawarcia Przymierza nie ma bezpośredniego wyboru Boga na króla, a ustanowienie królestwa Izraela nie jest dziełem człowieka, lecz Boga. Tekst święty tak tego nie ujmuje, jak sugeruje Hobbes, bo królewski przymiot Boga nie jest kwestią ludzkiej decyzji, ale wypływa z samej Jego transcendentnej istoty, którą człowiek może jedynie zaakceptować bądź odrzucić. Warto też odnotować, że – choć idea królowania Jahwe nad Izraelem (Ps 114,2) i całym wszechświatem (Ps 47,9; 97,1; 99,1; 103,19; 146,10) jest w *Biblii hebrajskiej* jak najbardziej obecna już w bardzo starych tekstach – to jednak tytuł „król” (מֶלֶךְ, *melek*) na opisanie Boga Jahwe pojawia się niezwykle rzadko i pierwszym, który odważył się użyć go w tak bezpośredni sposób, był Izajasz (Iz 6,5). Tak oszczędne użycie terminu „król” (מֶלֶךְ, *melek*) na określenie Jahwe u autorów biblijnych okresu monarchii było prawdopodobnie spowodowane polemiką antykananejską, która nie dopuszczała możliwości, żeby Jahwe upodobnił się do Ela, najwyższego boga kananejskiego panteonu, nazywanego *malku* – „królem”⁷⁴. Nie jest też wykluczone, że samo brzmienie słowa hebrajskiego מֶלֶךְ, *melek* kojarzyło się z Molochem, bóstwem Fenicjan, któremu w ofierze składano dzieci – zwyczaj, który w okresie monarchii izraelskiej był praktykowany przez Izraelitów (2Krl 23,10; por. też 2Krl 16,3). Pomimo

⁷² *Tamże*, III, 38, s. 403-404.

⁷³ *Tamże*, III, 35, s. 363.

⁷⁴ Archiwum odkryte w Ugarit dostarcza wielu cennych informacji na temat mitologii kananejskiej i wyobrażeń religijnych, które aktywnie (pozytywnie i negatywnie) oddziaływały na rozwój terminologii teologicznej biblijnego Izraela. Por. M. Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake 2006; M. Majewski, *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, [online] <https://upjp2.academia.edu/MarcinMajewski> – 19 X 2019.

tych nieścisłości w odczytaniu tekstu biblijnego Hobbes przekonuje, że od samej chwili stworzenia Adama Bóg panował jako Stwórca w sposób naturalny nad swym stworzeniem *dzięki swojej mocy*⁷⁵. Lecz po Upadku Abraham przyrzekł w imieniu swoim i swego potomstwa wierność wobec Boga i podporządkowanie prawu Bożemu na podstawie szczególnej suwerenności Boga (por. Rdz 17,1-24, w szczególności 22-24). Gdy zaś Mojżesz odnawiał Przymierze na górze Synaj, zostało ono wyraźnie nazwane królestwem Bożym nad Żydami. Rządził nim zatem nie tylko dzięki swej mocy, jak nad całym stworzeniem, lecz za pośrednictwem prawa, które ogłaszał Izraelitom przez proroków. Dlatego choć wszystkie ludy należą do Boga, to Izrael łączy z Nim szczególna relacja wynikająca z Przymierza, relacja identyczna jak ta, która łączy władcę z jego poddanymi, której istotą i treścią nie jest *חסד hesed* – łaska wynosząca człowieka na poziom świętości moralnej Stwórcy, jak chce tego autor biblijny – lecz regulowanie przez Niego relacji zachodzących we wspólnocie (a także relacji z innymi wspólnotami) za pomocą prawa, i tym samym wprowadzanie ładu społecznego. *Było to więc* – dowodzi Hobbes – *królestwo we właściwym tego słowa znaczeniu: Bóg był w nim królem, a kapłan najwyższy miał w nim być (po śmierci Mojżesza) jedynym wicekrólem i namiestnikiem (Viceroy or Lieutenant)*⁷⁶. Przytaczając Izajasza (24. 23), Micheasza (4. 7), Ezechiela (20. 23, 37), a nawet Łukasza (1. 32-33), przekonuje, że mówią oni o królestwie Boga w jak najbardziej ziemskim wymiarze⁷⁷. Dlatego *królestwo Boże jest więc realne, nie zaś w przenośnym znaczeniu; i tak jest rozumiane nie tylko w Starym Testamencie, lecz również i w Nowym*⁷⁸. Jest więc jak najbardziej *królestwem świeckim (a Civill Kingdome)* i polega po pierwsze na zobowiązaniu ludu izraelskiego do przestrzegania tych praw, jakie Mojżesz przyniósł im z góry Synaj i jakie następnie kapłan najwyższy otrzymał za pośrednictwem Cherubinów w Sancta Sanctorum, by je ogłosić ludowi⁷⁹. Władza Mojżesza jest więc w nim święta z samej istoty tego, kto sprawuje w nim suwerenność. Czasy Mojżesza i sędziów były czasem teokracji – bezpośredniego panowania Boga nad Izraelem, zakończonym powołaniem monarchii Saulowej, w której, choć zmieniła się organizacja polityczna państwa, Bóg nie zrezygnował ze swojego królewskiego roszczenia względem Izraela.

IV

Wracając jednak do Jezusa, to z tej perspektywy Jego nadejście jest przywróceniem pierwotnego Mojżeszowego królestwa Bożego i kresem rządów człowieka, czy raczej – idąc za dogmatyką Kościoła katolickiego – początkiem pełnego panowania Boga nad ludzkością. Znika w ten sposób wyrosłe głównie z tradycji kalwińskiej wrogie

⁷⁵ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 35, s. 363.

⁷⁶ *Tamże*, III, 35, s. 365.

⁷⁷ *Tamże*, III, 35, s. 366.

⁷⁸ *Tamże*, III, 35, s. 367.

⁷⁹ *Tamże*, III, 35, s. 367-368.

przeciwstawienie porządku niebieskiego i ziemskiego, uzasadniające sprzeciw wobec grzesznej rzeczywistości doczesnej, królestwa *z tego* i *nie z tego świata* staną się bowiem w myśli Hobbesa jednym. Skoro w sposób konieczny zmaterializuje się ono u końca dziejów, to absurdem była wiara, którą żywili purytańscy oponenti Hobbesa i wielu sekciarskich radykałów, że możliwa jest jego budowa mocą ludzkich wysiłków. Dlatego zanim nastąpi odnowienie królestwa Bożego, *nie mamy nad sobą mocy paktu żadnego innego króla poza naszymi suwerenami państwowymi*⁸⁰. Dopiero celem Mesjasza jest położenie kresu czasom degeneracji i obcego panowania, powrót do czasów jedności z Bogiem i szczególnej relacji łączącej go z narodem wybranym. Jego śmierć na krzyżu, choć czasowo przekreśliła te nadzieje, była również zapowiedzią powtórnego przyjścia, kiedy to ziszczą się wszystkie mesjańskie oczekiwania. Oczekiwania, które Hobbes również rozumie w sposób właściwy wielu nurtom tradycji judaistycznej, jako ustanowienie Nowego Jeruzalem, które nie jest rzeczywistością niebiańską, lecz ziemskim królestwem pod rządami Chrystusa jako Bożego *zastępcy* czy *namiestnika* (*Vicar or Lieutenant*)⁸¹. Dlatego pisze on *o królestwie Boga w Syjonie i w Jerozolimie, to znaczy: na ziemi*⁸². Zatem wedle argumentacji Hobbesa słowa modlitwy *przyjdź królestwo Twoje* oznaczają oczekiwanie odnowienia królestwa Bożego, które zostało przerwane, kiedy Izraelci zbuntowali się przeciw Bogu i obrali swym królem Saula. Hobbesowski Jezus jest więc równocześnie chrześcijańskim Odkupicielem oraz żydowskim Mesjaszem i taka interpretacja formalnie byłaby do zaakceptowania dla dogmatyki katolickiej, gdyby nie jej wymiar *stricte* doczesny i polityczny. Dlatego pod sformułowaniami Hobbesa, pozornie ortodoksyjnymi, często kryje się znaczenie, z którym doktryna katolicka (czy ogólniej chrześcijańska) nigdy by się nie zgodziła. Widać, że kluczowym problemem teologicznym, któremu Hobbes poświęca dużą część *Lewiatana*, jest kwestia interpretacji przyszłego królestwa Bożego i roli Zbawiciela. To one bowiem są podstawą wizji państwa, jaka utrzymała się w tradycji katolickiej i protestanckiej, a którą Hobbes pragnie zdezauduować. Dlatego właśnie zagadnienie to, często ignorowane czy lekceważone, jest tak istotne w całej jego argumentacji. Jego kapitalne znaczenie wprost wyjaśnia znamienity cytat z *Lewiatana*, gdzie Hobbes dowodzi następująco: *Największym i głównym nadużyciem Pisma, z którego niemal wszystkie inne albo się wywodzą, albo mu służą, jest takie wykręcanie tego Pisma, iżby dowieść, iż królestwem Bożym, o którym tak często wspomina się w Biblii, jest obecnie istniejący Kościół, czyli mnogość chrześcijan, obecnie żyjących czy też już zmarłych, lecz którzy powstaną znowu w Dniu Ostatecznym*⁸³.

Powyżej wykazane zostało, że królestwo Boże Hobbesa miało kiedyś i będzie mieć w przyszłości wymiar jak najbardziej ziemski i polityczny, stąd i *zbawienie* przyjąć musi charakter całkowicie heterodoksyjny wobec koncepcji katolickich i protestanckich. Wcześniej jednak Hobbes, któremu – przypomnijmy – ciągle przyświeca cel zniszczenia *potestas indirecta*, wyjaśnić musi, co w świetle jego teologii dzieje się z człowiekiem

⁸⁰ *Tamże*, IV, 44, s. 544.

⁸¹ *Tamże*, III, 38, s. 403.

⁸² *Tamże*, III, 35, s. 366.

⁸³ *Tamże*, IV, 42, s. 543.

po śmierci, ponieważ jednostką Hobbesa powoduje przede wszystkim strach przed cierpieniem i śmiercią oraz nadzieja zachowania życia po śmierci. W tym miejscu *potwór z Malmesbury* również sięga do tradycji judaistycznej i *Biblii hebrajskiej* (interpretowanych na swój sposób), gdzie problem ten jest ledwo zarysowany i zajmuje miejsce drugorzędne wobec dominującej roli doczesnej perspektywy w historii świętej Izraela. Z chwilą zawarcia Przymierza każde wydarzenie ma przede wszystkim sens jako jego część, a Jahwe prowadzi swój lud, powierzając mu szczególną rolę. Zbawienie, rozumiane jako uwolnienie od grzechu i obdarzenie łaską, realizuje się w historii i poprzez historię, a sam Bóg objawia się w postaci zbawczych lub karzących teofanii. Jak ujął to Eliade, *Jahwe już nie przejawia się w czasie kosmicznym (jak bogowie w innych religiach), lecz objawia się w nieodwracalnym czasie historycznym*⁸⁴. Tymczasem niezależnie od poglądów na temat czyśćca, katolicyzm i najważniejsze teologie reformowane łączy przekonanie o życiu pozagrobowym i istnieniu piekła, czyli miejsca cierpienia dusz potępionych, na zawsze oddzielonych od Boga. Strach przed nim mógł determinować zaś ziemską ludzką egzystencję, będącą jedynie pełną cierpień i wyzwania pielgrzymką zasadniczo odmienną od obiecanego przez Boga królestwa łaski. I choć oczywiście strach przed Bogiem zsyłającym do piekła dusze potępieńców był wyraźnym wypaczeniem oblicza Boga miłosiernego, który objawił się w Jezusie i w Jego misterium paschalnym, to jednak w dobie późnego średniowiecza i renesansu taka wizja Boga błędnie utrzymała się w wyobraźni religijnej wielu chrześcijan, katolików i nie tylko, i stała się dla niektórych jedynym bodźcem do chrześcijańskiego życia. A ponieważ ta wypaczona i bezduszna wizja nagrody i kary, potępienia i zbawienia, była dominująca w czasach Hobbesa, on sam, nie zastanawiając się nad jej ortodoksją, widzi w niej teologiczne zagrożenie dla swego Lewiatana. Wizja piekła jest więc tylko instrumentem panowania kapłanów, straszących ludzi świadomością wiekiustych cierpień i rzucających wyzwanie państwu, które staje się jedynie narzędziem realizacji celów leżących poza nim. Państwo musi więc zniszczyć wszelką myśl, która strachem przed tym, co będzie po śmierci, przewyższała strach przed nią samą. Lewiatan nie może się bowiem ostać, *gdzie ktoś inny niż suweren ma moc dawania większych nagród niż samo życie i wymierzania większych kar niż kara śmierci*. Dzieje się tak wtedy, gdy życie wieczne jest większą nagrodą niż życie doczesne; wieczne zaś męki są większą karą niż śmierć naturalna⁸⁵. Zniszczenie tego przeświadczenia staje się dla Hobbesa nieodzowne, by zrealizować swój najważniejszy cel – wzbudzić strach przed suwerenem, pozbawiając duchownych ich największej siły oddziaływania. Jak pisze bowiem w *Behemocie*: *Tak długo, jak wieczne męki są bardziej przerażające niż śmierć, tak długo będą bać się duchownych, bardziej niż Króla*⁸⁶. Życie wieczne i zmartwychwstanie, o którym pisze Hobbes, dalekie jest zatem od wyobrażeń chrześcijańskich, zbliżając się nieco do ogólnej nauki faryzeuszów o zmartwychwstaniu⁸⁷.

⁸⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 91.

⁸⁵ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 38, s. 397.

⁸⁶ Tenże, *Behemoth...*, I, s. 14-15.

⁸⁷ To, co wiemy o wierze faryzeuszów w zmartwychwstanie ciała i nagrodę życia wiecznego, jest bardzo ograniczone i opiera się jedynie na dwóch tekstach z NT (Mk 12,18; Dz 23,6-8), w szczególności zaś

Obietnicę życia wiecznego rozumie on bowiem niemal tak, jak było to postrzegane w judaizmie faryzejskim na podstawie Dn 12. Transgresja Adama była przyczyną upadku w czas i historię w tym znaczeniu, że człowiek stał się istotą śmiertelną, a zatem zmanipulowanie grzechu pierwotnego dokonane przez Chrystusa oznacza dla niego powrót do stanu pierwotnego i kondycji, jaką ludzie cieszyli się w ogrodzie Edenu. Pisze więc Hobbes, że Chrystus *Obiecał im też żywot wieczny, który został utracony wskutek grzechu Adama*⁸⁸. Jednak inaczej niż faryzeusze, Hobbes nie wierzy w nieśmiertelność duszy, umiera ona wraz z człowiekiem, lecz na powrót zostanie wskrzeszona w Dniu Sądu. Zbawionych czeka wieczne życie na ziemi, wolne od niedostatku i choroby, potępionych zaś również życie, lecz podobne do pierwszego i zakończone nieodwracalną drugą śmiercią. Nie ma zatem miejsca, gdzie cierpiąc męki, dusza oczekuje Powtórnego Przyjścia i królestwa Bożego na ziemi. Piekło jest niczym więcej, jak symbolem doczesnego cierpienia, jakie przypada w udziale tym, *co nie tylko żyją pod złymi i okrutnymi władcami, lecz mają też nieprzyjaciela w odwiecznym królu świętych, w Bogu Najwyższym*⁸⁹. Zmarły pozostaje zmarły przez pewien czas, aż do zmartwychwstania ciała, które dokona się, gdy powróci Chrystus. Dla Hobbesa nie ma też nieba, w którym zbawieni oczekują dnia Przyjścia i które obiecanie jest sprawiedliwym. *Przez królestwo niebieskie – pisze więc Hobbes – rozumie się królestwo tego króla, który jest w niebiesiech; a jego królestwem był lud izraelski, nie ma bowiem w Piśmie, jak utrzymuje, dowodów, iżby człowiek miał wzniesić się ku swej szczęśliwości wyżej niż podnózek Boga na ziemi*⁹⁰. Dlatego, dowodzi, *ta nowa Jeruzalem, raj boży, zstąpi, gdy przyjdzie znowu Chrystus do ludu bożego z nieba, nie zaś, że lud pójdzie tam z ziemi*⁹¹. Dodaje przy tym, na co trzeba zwrócić uwagę, że *to jest zgodne z odnowieniem królestwa bożego, jakie ustanowił Mojżesz, które to królestwo było politycznym królestwem Żydów na ziemi*⁹². Skoro nie ma piekła

na świadectwie Józefa Flawiusza (*Wojna żydowska* 2, VIII, 162-163, przeł. J. Radożycki, Warszawa 2010, s. 166): [...] *faryzeusze cieszą się opinią najlepszych znawców prawa. Stanowią oni pierwszą sektę. Wszystko przypisują losowi i Bogu. To, czy czyni się dobrze, czy nie, zależy przede wszystkim od samych ludzi, ale na każde działanie wywiera wpływ także los. Każda dusza jest nieśmiertelna, ale tylko dusze dobrych przechodzą w inne ciała, dusze złych natomiast skazane są na wieczne męki*). Józef Flawiusz twierdzi, że faryzeusze wierzyli, iż dusza sprawiedliwego przechodzi z ciała do ciała (tzw. migracja duszy bądź reinkarnacja), czyli dalej istnieje w sposób cielesny, choć bez całkowitego utożsamienia się ze swoim pierwotnym ciałem (jak w wierze chrześcijańskiej, gdzie dusza przy zmartwychwstaniu otrzyma na powrót swe własne, indywidualne ciało). Faryzejska doktryna – w zgodzie z Dn 12 – nie przewidywała natomiast możliwości zmartwychwstania dla ludzi bezbożnych i niegodziwych. Trzeba też pamiętać, że w I w. po Chr. idee związane ze zmartwychwstaniem nie były jednolite. Dlatego wiedza Hobbesa w tym zakresie mogła być bardzo uproszczona i niedokładna – G. Stemmerger, *Pharisäer...*, s. 90-93; por. też S.T. Lachs, *The Pharisees and Sadducees on Angels. A Reexamination of Acts XXIII.8*, „Gratz College Annual of Jewish Studies” 1977, vol. 6, s. 35-42; B.T. Viviano, J. Taylor, *Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23:8-9)*, „Journal of Biblical Literature” 2012, vol. 111, nr 3, s. 496-498.

⁸⁸ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 43, s. 530.

⁸⁹ *Tamże*, III, 38, s. 408.

⁹⁰ *Tamże*, III, 38, s. 401.

⁹¹ *Tamże*, III, 38, s. 399.

⁹² *Tamże*, III, 38, s. 400.

i nieba, nie ma też dla Hobbesa wielkiego Nieprzyjaciela, który kusi ludzi, sprowadzając ich na ścieżkę niesprawiedliwości. Szatan to dla niego nic innego niż synonim tych, którzy są wrogami ziemskiego królestwa Bożego, zatem politycznych wrogów Izraela ze Starego Testamentu, a w czasach mu współczesnych nieprzyjaciół Kościoła na ziemi, a jeśli Kościół utożsamimy ze wspólnotą polityczną pod władzą Lewiatana, to są nimi po prostu nieprzyjaciele państwa, którzy nastają na jego suwerenną władzę.

Bóg przestał bowiem bezpośrednio, aż do czasu powtórnego przyjścia Chrystusa, ingerować, jak w epoce proroków i sędziów, w życie narodu wybranego, pozostawiając prawo interpretacji swego Słowa królom. Wywód ten tworzy teologiczne uzasadnienie władzy Lewiatana, której z samej istoty dzielić z nikim nie może, władzy, która w ostateczności sama daje sobie Boskie uzasadnienie. Suweren jest następcą Mojżesza, ma więc władzę wiążącej interpretacji Pisma, interpretuje je zaś w sposób, który znosi wszelką konkurencję i uzasadnia wyłączność dokonywania wiążących sądów o prawdach wiary, także tych dotyczących zbawienia i Królestwa Bożego. *Tezy bowiem nauki dotyczącej królestwa bożego – pisze Hobbes – mają tak wielki wpływ na królestwo ludzkie, że nie mogą być rozstrzygane przez nikogo innego niż przez tych, którzy z mocy Boga mają władzę suwerenną*⁹³.

REKAPITULACJA

Hobbes buduje swą misterną argumentację, cały czas deklaratoryjnie pozostając wewnątrz chrześcijańskiej retoryki, lecz cel jego chrześcijański już nie jest. Przyjęcie założenia o absolutnej władzy Boga jest pierwotną teologiczną przesłanką zaistnienia suwerenności, stąd właśnie absolutna władza – *potestas absoluta*⁹⁴ – a nie miłość i sprawiedliwość jest najważniejszym atrybutem Boga. Władza ta jest koniecznością i częścią stworzonego przez Boga naturalnego porządku⁹⁵, dlatego *ludzie – pisze – chcą, czy nie chcą, muszą zawsze podlegać Boskiej woli*⁹⁶. Ta nieodparta władza i wywiedzione zeń naturalne uprawnienie do panowania staje się aksjomatem obowiązującym zarówno w Hobbesowskiej antropologii politycznej, jak i politycznej teologii, gdzie Boga i Lewiatana definiuje ich wszechmoc⁹⁷. Stwórca nie jest związany żadnymi regułami, nawet przez siebie ustanowionymi, by realizować swój Boski plan, państwo

⁹³ Tamże, III, 38, s. 403–404.

⁹⁴ J. Taubes, *Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes*, [w:] tenże, *Religionstheorie und Politische Theologie*, t. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München–Paderborn 1983, s. 11; G. Kateb, *Hobbes and the Irrationality of Politics*, „Political Theory” 1989, vol. 17, nr 3, s. 360; A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 2003, s. 97–99.

⁹⁵ N.D. Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity. A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge 2007, s. 105–108.

⁹⁶ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, II, 31, s. 316.

⁹⁷ L. Foisneau, *Omnipotence, Necessity and Sovereignty*, [w:] *The Cambridge Companion to Hobbes's „Leviathan”*, red. P. Springborg, Cambridge 2007, s. 272.

zatem będące jego ziemskim obrazem⁹⁸ nie jest ograniczone w środkach służących wypełnianiu *Jego* celu, będąc w pewnym sensie konieczną kontynuacją aktu stworzenia. Jego moc jest tak potężna, porównywalna z Boską, że to ono ma wyłączne prawo decydowania o cudach. Jedyna różnica tkwi w tym, że państwo jest dziełem człowieka, a źródłem jego mocy umowa. Nie jest więc realizacją Boskiego zamysłu, lecz powstaje na mocy ludzkiej przemyślności, tak jak sama wspólnota polityczna, którą personifikuje. Lewiatan jest jednak bogiem zazdrosnym i w dalszej kolejności koniecznym warunkiem wstępnym jego suwerenności okazuje się polityczne zabójstwo nieśmiertelnego Boga⁹⁹. Pragnąc utrzymać czy przywrócić ład, Hobbes traci więc to, co w ładzie jest najważniejsze, fakt, że państwo nie jest tylko efektem kaprysu człowieka podporządkowanym jego doczesnym pragnieniom, lecz porządkiem transcendentnym, czerpiącym swą moc i siłę ze źródła leżącego poza nim. Hobbes traci też cel, który nie wyczerpuje się tylko w samym jego istnieniu, lecz oznacza prowadzenie ku zbawieniu, niezależnie jak kręte i odmienne są drogi, którymi wiodą chrześcijańskie teologie. Chcąc zachować choć zewnętrzne elementy ładu, pozbawia je najważniejszej treści, tego, co dla podzielonej i skłóconej chrześcijańskiej *oikumene* najważniejsze, co decyduje o wpisaniu jej w Boski porządek i plan. Hobbes nie kryje jednak tego, gdy pisze w słynnym fragmencie otwierającym *Lewiatana*: *Sztuka ludzka naśladuje naturę (sztukę, którą Bóg stworzył świat i nim rządzi), podobnie jak w wielu innych rzeczach, tak i w tym, że może skonstruować sztuczne zwierzę. Widząc bowiem, że życie nie jest niczym innym niż ruchem członków, którego początek jest w jakiejś podstawowej części wewnętrznej ciała, czyż nie możemy powiedzieć, że wszelkie automaty (maszyny, które poruszają się z pomocą sprężyn i kół, jak zegar) mają sztuczne życie? Czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyną; czymże nerwy, jeśli nie licznymi nićmi; i czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami, które dają ruch całemu ciału, jaki zamierzał mu dać Mistrz?*¹⁰⁰. Państwo, o którym pisze Hobbes, jest zatem zupełnie nową jakością wobec organicystycznie rozumianego państwa odziedziczonego po średniowieczu, wyłącznym wytworem ludzkiej aktywności, zorientowanym całkowicie na doczesność. Jedyne, co daje i co może dać, to obietnica ziemskiego zbawienia, rozumianego w czysto egzystencjalnym, doczesnym sensie jako zachowanie biologicznego życia. By stworzyć Lewiatana, trzeba jednak najpierw unicestwić organizm, lecz czyniąc to, Hobbes, który myśli, że odkrył tajemnicę Demiurga, tworzy tylko *sztucznego człowieka* – *homo artificialis*, ludzie zaś stają się trybikami w wielkim mechanizmie. Pragnąc państwa teologicznie neutralnego, zapoczątkowuje on proces jego mechanizacji i ateizacji, tworzy w ten sposób golema pozbawionego duszy i marnie naśladującego akt Boskiego stworzenia. Lęk przed Bogiem chce zastąpić racjonalnym strachem przed maszyną – rzeczywiście w końcu dzieło panować zaczyna nad samym twórcą i zamiast wykonywać rozkazy, samo zaczyna rozkazywać. Jak w tradycji midraszowej, gdzie potęga golema jest tak wielka, że

⁹⁸ R.J. Halliday, T. Kenyon, A. Reeve, *Hobbes's Belief in God*, „Political Studies” 1983, vol. 31, nr 3, s. 433.

⁹⁹ A. Adam, *Allmacht, Nichtwissen und Ohnmacht. Thomas Hobbes' Politische Theologie*, [w:] *Der Leviathan*, red. R. Voigt, Baden-Baden 2000, s. 186.

¹⁰⁰ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, *Wprowadzenie*, s. 5.

zagraża samym aniołom¹⁰¹. Zamiast więc powrotu do namiotów Izraela, Hobbes proponuje powrót do świątyni Baala, którym jest państwo i jego bałwochwalcza religia¹⁰².

BIBLIOGRAFIA

- Barbour R., *John Selden. Measures of the Holy Commonwealth in Seventeenth-Century England*, Toronto–Buffalo–London 2003.
- Baumgarten J.M., *The Pharisaic-Sadducean Controversy about Purity*, „Journal of Jewish Studies” 1980, vol. 31.
- Brown R.E., *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, Assisi 1979.
- Burnett S.G., *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660). Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden–Boston 2012.
- The Cambridge Companion to Hobbes's „Leviathan”*, red. P. Springborg, Cambridge 2007.
- Collins J.R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford–New York 2005.
- D'Agostino F., Giorello G., *Il peso politico della Chiesa*, Milano 2008.
- Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove 2003.
- Der Leviathan*, red. R. Voigt, Baden-Baden 2000.
- Dostojewski F., *Dzieła wybrane*, t. 4: *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984.
- Dumouchel P., *Hobbes & Secularization. Christianity and the Political Problem of Religion*, „Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture” 1995, vol. 2, nr 1, <https://doi.org/10.1353/ctn.1995.0007>.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999.
- Evangelical Dictionary of Theology*, red. W.A. Elwell, Grand Rapids 1984.
- Freedman H., *The Talmud – A Biography. Banned, Censored and Burned. The Book They Couldn't Suppress*, London 2014.
- Glaser E., *Judaism without Jews. Philosemitism and Christian Polemic in Early Modern England*, London–New York 2007.
- Gnilka J., *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993.
- Guibbory A., *Christian Identity, Jews, and Israel in Seventeenth-Century England*, Oxford 2010.
- Halliday R.J., Kenyon T., Reeve A., *Hobbes's Belief in God*, „Political Studies” 1983, vol. 31, nr 3, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1983.tb01772.x>.
- Hobbes Th., *Behemoth or The Long Parliament*, red. F. Tönnies, London 1889.
- Hobbes Th., *Elementy filozofii*, t. 1-2, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes Th., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, London 1840.
- Hobbes Th., *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954.

¹⁰¹ M. Krawczyk, *Golem. Analiza korzeni nowożytnej legendy żydowskiej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznika” 2007, vol. 40, s. 119-133.

¹⁰² Ponownie przychodzą na myśl słowa z powieści Dostojewskiego: [...] *państwo przeobraża się w Kościół, wznosi się ku Kościołowi i staje się na całej ziemi powszechnym Kościołem* – F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, t. 4: *Bracia Karamazow*, s. 84.

- Jackson N.D., *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity. A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge 2007.
- Jones G.L., *The Discovery of Hebrew in Tudor England. A Third Language*, Manchester 1983.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 2010.
- Kaiser W.C., Jr., *The Messiah in the Old Testament*, Grand Rapids 1995.
- Kateb G., *Hobbes and the Irrationality of Politics*, „Political Theory” 1989, vol. 17, nr 3, <https://doi.org/10.1177/0090591789017003001>.
- Katz D.S., *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, London 1982.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.
- Krawczyk M., *Golem. Analiza korzeni nowożytnej legendy żydowskiej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznauka” 2007, vol. 40.
- Kraynak R.P., *The Idea of the Messiah in the Theology of Thomas Hobbes*, „Jewish Political Studies Review” 1992, vol. 4, nr 2.
- Lachs S.T., *The Pharisees and Sadducees on Angels. A Reexamination of Acts XXIII.8*, „Gratz College Annual of Jewish Studies” 1977, vol. 6.
- Lessnoff M., *Social Contract*, London 1986.
- Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, red. W. Stoker, W.L. van der Merwe, Amsterdam–New York 2012.
- Majewski M., *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, [online] <https://upjp2.academia.edu/MarcinMajewski>.
- Malcolm N., *Aspects of Hobbes*, Oxford 2004.
- Martinich A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 2003.
- Negretto G.L., *Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God*, „Analisi e diritto” 2001.
- Neusner J., *Das Pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, Tübingen 1984.
- The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs 1990.
- Phillips A., *War, Religion and Empire. The Transformation of International Orders*, Cambridge 2011.
- Rosenblatt J.P., *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden*, Oxford–New York 2006.
- Sabine G.H., *A History of Political Theory*, New York 1961.
- Sanecki A., *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008.
- Sceptics, Millenarian and Jews*, red. D.S. Katz, J.I. Israel, R.H. Popkin, Leiden 1990.
- Schino A.L., *Hobbes and Sacred History. Two Political Covenants and a Covenant for Salvation*, „Cultural and Religious Studies” 2017, vol. 5, nr 7, <https://doi.org/10.17265/2328-2177/2017.07.006>.
- Schmid K., *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2014.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Kraków 2008.
- Smend R. i in., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1989.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*.
Stemberger G., *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991.
Taubes J., *Religionstheorie und Politische Theologie*, t. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München–Paderborn 1983.
Thomas Hobbes in His Time, red. R. Ross, H.W. Schneider, T. Waldman, Minneapolis 1974.
Tuck R., *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1979.
Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2005.
Viviano B.T., Taylor J., *Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23:8-9)*, „Journal of Biblical Literature” 2012, vol. 111, nr 3, <https://doi.org/10.2307/3267264>.
Waltke B.K., Yu Ch., *An Old Testament Theology. An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids 2007.
Weber M., *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984.
Yon M., *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake 2006.

Tomasz Tulejski – dr hab. nauk prawnych, profesor w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego, autor m.in. monografii: *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Bentham*, Łódź 2004; *Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume’a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009; *Od Hookera do Benthama. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej*, Łódź 2018; oraz redaktor naukowy: Th. Babington Lord Macaulay, *Eseje polityczne*, Toruń 2013; *Bellum iustum versus bellum sacrum. Uniwersalny spór w refleksji średnio-wiecznej. Konstancja 1414-1418*, Toruń 2014; Ch. Moore, Margaret Thatcher. *Autoryzowana biografia*, Warszawa 2019.

Ks. Arnold Zawadzki – prezbiter archidiecezji łódzkiej, dr nauk biblijnych, adiunkt w Katedrze Egzegezy Pism Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych w Instytucie Nauk Biblijnych Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, autor m.in. monografii: *Il peccato di Gabaa*, Lublin 2010; *Os 10,8-10.11-15 e i suoi echi in Geremia*, Łódź 2013; *Droga krzyżowa Naszego Pana. Rozważania egzegetyczno-biblijne*, Łódź 2013; oraz redaktor naukowy: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości*, Lublin 2015.