

## **Rîb jako prawna procedura przywracania sprawiedliwości. „Chodźcie i spór (rîb) ze Mną wieǳcie! - mówi Pan” (Iz 1,18a)**

**Abstrakt:** Artykuł *Rîb jako prawna procedura przywracania sprawiedliwości* analizuje biblijny koncept procedury *rîb* jako narzędzia przywracania sprawiedliwości, zarówno w aspekcie prawnym, jak i teologicznym. Autor wskazuje, że *rîb* wykracza poza system sądowy, koncentrując się na relacjach międzyludzkich i wspólnocie. Omówione zostały etapy procedury: oskarżenie, obrona oraz pojednanie, które prowadzą do odnowienia relacji i przebaczenia. Kluczową rolę w *rîb* odgrywają więzi wynikające z przymierza, a także osobista odpowiedzialność oskarżyciela i oskarżonego. *Rîb* jest przedstawiony jako proces dynamiczny, łączący sprawiedliwość, miłość i prawdę, w przeciwieństwie do formalnych wyroków sądowych. Artykuł podkreśla współczesną aktualność tej procedury jako modelu naprawy relacji, ukazując jednocześnie jej teologiczne znaczenie w relacji między Bogiem a człowiekiem.

**Słowa kluczowe:** *rîb*, biblijna sprawiedliwość, przywracanie sprawiedliwości, przymierze, przebaczenie, Stary Testament

## **Rîb as a Legal Procedure for Restoring Justice. “Come now, let us reason together” (rîb), says the Lord” (Isaiah 1:18a)**

**Abstract:** The article *Rîb as a Legal Procedure for Restoring Justice* analyzes the biblical concept of the *rîb* procedure as a tool for restoring justice, both in legal and theological contexts. The author highlights that *rîb* transcends the judicial system by focusing on interpersonal relationships and community bonds. The stages of the procedure—accusation, defense, and reconciliation—are discussed, showing how they lead to the restoration of relationships and forgiveness. The central role in *rîb* is played by ties resulting from covenants, as well as the personal responsibility of both the accuser and the accused. *Rîb* is presented as a dynamic process combining justice, love, and truth, in contrast to formal judicial verdicts. The article emphasizes the contemporary relevance of this procedure as a model for repairing relationships, while also showcasing its theological significance in the relationship between God and humanity.

**Keywords:** *rîb*, biblical justice, restoration of justice, covenant, reconciliation, forgiveness, Old Testament

## Wprowadzenie

Gerard von Rad zauważa, że biblijny koncept sprawiedliwości (*sedaqah*) nie sprowadza się jedynie do odniesienia osoby do normy etycznej (Rad von 1986, 291-301, tu 291n). To raczej pojęcie podkreślające znaczenie relacji między dwiema lub więcej osobami, które dzielą ze sobą życie. Wspólnota życia staje się przestrzenią wzajemnych relacji, które mogą być sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. W konsekwencji osoby uczestniczące w tej wspólnocie mogą być uznane za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Sprawiedliwym jest ten, kto wobec drugiego, nawet niesprawiedliwego, postępuje właściwie. Szczególną formą realizacji sprawiedliwości jest sytuacja, w której wobec naruszenia sprawiedliwości pomiędzy uczestnikami wspólnoty życia zostaje podjęty wysiłek jej przywrócenia (Bovati 1986, 10).

### 1. Biblijne procedury przywracania sprawiedliwości

W tym ostatnim wypadku pojęcie sprawiedliwości jest słusznie kojarzone i często też ograniczane do porządku sądowego (Rad von 1986, 291 przyp. 2). W Biblii znajdują się liczne teksty legislacyjne, lecz brakuje tych dokumentujących stosowanie procedur sądowych. Odtworzenie tych ostatnich jest jednak możliwe poprzez zebranie biblijnych aluzji rozszianych w różnych księgach, które często mają charakter metaforyczny i odnoszą się do rozpraw jakie Bóg prowadzi z ludźmi (de Vaux 2004, 170). W centrum tego porządku znajduje się sąd z kluczową rolą sędziego, który dopilnowywał wymogów sprawiedliwości (por. np. Iz 3,13; 16,5; Dn 7,9-10). Procedura zostaje uruchomiona na wniosek oskarżyciela (por. np. Pwt 17,4; Iz 41,21; 65,6). Oskarżonemu przysługiwało prawo do wysłuchania i powoływania świadków na równi z oskarżycielem (por. np. Lb 35,30; Pwt 17,6; Prz 14,25; Iz 43,9.10.12; Jr 26,17) Proces ten polega na sekwencji działań, które mają na celu przywrócenie sprawiedliwości, czyli relacji międzyludzkich opartych na wzajemnych prawach i obowiązkach. Powszechne zrozumienie tego konceptu sprawiedliwości budzi pytanie, czym ona właściwie jest. W szczególności dotyczy to ryzyka sprowadzenia sprawiedliwości wyłącznie do wyroku sądowego z pominięciem całości procedury, która do niego prowadzi. A także to, co dzieje się po nim, jak egzekucja czy kara. Jednocześnie komplikacje wynikające z mnogości norm prawnych, zawilość procedur, trudności w dostępie do sądów i kondycja sędziów, prowokują do pytania o możliwość przywracania sprawiedliwości poza sądami. Dla współczesnego człowieka może się to wydawać niemożliwe. W mentalności starożytnych procedura ta jest doskonałym punktem wyjścia do zrozumienia relacji Boga do Jego ludu (Rad von 1986, 291-301).

Lektura Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu, ukazuje inne modele przywracania sprawiedliwości, niezależne od powyższej procedury sądowej. Najbardziej rozpoznawalnym

przykładem, choć w obecnym kontekście mentalnościowym tylko z trudem kojarzonym jako droga przywracania sprawiedliwości, jest prawo odwetu (*lex talionis*; Wj 21,23-25; 22,1-3; Kpł 24,19-21; Pwt 19,21; Mt 5,38-39), znane także poza Biblią (Boecker 1980, 171n). Jego związki ze zwyczajem zemsty i osobą mściciela krwi nie są tak oczywiste, jakby sugerowała to pierwsza niepogłębiona lektura tekstów biblijnych (de Vaux 2004, 21-22; Bauernschmitt 2024, 187-284, tutaj 188n i 283). Ta wywodząca się sprzed- i pozaizraelskiej starożytności praktyka, w ocenie starożytnych bliskowschodnich umysłów jest niezwykle rozsądna i sprawiedliwa, choć stała się symbolem prawnego barbarzyństwa (Patrick 2011, 77). Radykalność sformułowań i powiązana z tym surowość sankcji muszą być odczytane w szerszym kontekście uregulowań, których świadectwa znajdują się w Piśmie Świętym, jak i w innych starożytnych kodeksach prawnych (Maier 2005, 331-333). Ich celem jest ograniczenie możliwości odwetu w taki sposób, aby zachować koncept sprawiedliwości, która oddaje każdemu według jego czynów (Boecker, 1980, 174; Bauernschmitt 2024, 283n). Z tym procesem „łagodzenia” prawa odwetu należy wiązać obecność w Biblii tekstów powierzających realizację tego rodzaju sprawiedliwości Bogu (por. np. Jr 11,20; 15,15; 20,12).

Poświadczone przez Biblię dwa przykłady procedur przywracania sprawiedliwości (przedstawione tutaj jedynie w zasadniczych punktach), wskazują na znaczenie przypisywane procesowi przywracania sprawiedliwości w społecznościach odpowiedzialnych za powstanie tekstu świętego. Ich odmiennosć wyrażająca się w kompleksowości etapów, ilości zaangażowanych osób i celu, do którego zmierzają, jest wyrazem przekonania że różne są „drogi sprawiedliwości”, które ostatecznie prowadzą do przywrócenia spójności międzyludzkich i wewnątrzspołnotowych relacji. To, co łączy te dwie tak różne procedury, to fakt, że obie są sprawiedliwe i pełnoprawne. Odmiennosć i podobieństwa obu procedur nakazują przyjąć założenie o możliwości istnienia innych dróg przywracania sprawiedliwości, właściwych mentalności starożytnej, a niekoniecznie współcześnie uznawanych za takie. W tym kontekście istotnego znaczenia nabrały współczesne badania nad hebrajskim terminem *rib*, który w opinii G. Liedkego (1997, 1233-1235) swoje znaczenie rozciąga na trzy pola leksykalne i życiowe: pozasądowe (*extra-judicial*), przedsądowe (*pre-judicial*) i sądowe (*legal dispute, judicial dispute, judicial process*). Liedke, rozwijając pierwszą konotację terminu, stwierdziwszy brak wystarczającej dokumentacji biblijnej („no texts portray extra-judicial disputes between an individual and a group”), interpretuje go jako wynik przypadku lub symetryczności relacji zachodzących pomiędzy stronami konfliktu. W ten sposób wprowadza istotne dla swoich poszukiwań kryterium rozróżniające asymetryczność stron sporu. W jego przekonaniu asymetryczność otwiera drogę do przedsądowej czy sądowej formy sporu. Sytuację asymetrii wiąże z charakterystyczną w jego przekonaniu dla *rib* formułą oskarżenia („formula of accusation”) obecną w przedsądowym jak i sądowym sporze. Konsekwencją tego sposobu rozumienia sytuacji początkowej jest ujęcie stanu końcowego obu procedur i doprowadzenie do sytuacji symetrii.

Opinia Liedkiego, wstępnie aktualna (np. w odniesieniu do świadomości braku wystarczającej dokumentacji biblijnej dla opisanego *riḅ* jako procedury) wymaga doprecyzowania w wielu jej aspektach. Opierając się na wnioskach niektórych badaczy (np. Boecker 1970) odrzuca on zdanie tych, którzy analizując teologiczne znaczenie *riḅ* podkreślają jego symetryczny charakter („Sinec a conflic involving Yahwe simply cannot be symmetrical (the Job problem!), the distinction symmetrical/asymmetrical becomes obscured in theological usage and thus also in the trees areas of life and language”, 1236). Problem dostrzegł również Pietro Bovati (1986, 27n przypis 1), dlatego w swoim obszernym studium poświęconym zrozumieniu biblijnych procedur przywracania sprawiedliwości obok *mišpat* (149-357) zwraca uwagę na *riḅ* (Bovati 1986, 19-147). Niniejszy artykuł, obok przybliżenia wyników badań P. Bovatiego nad znaczeniem *riḅ* jako procedury przywracania sprawiedliwości, szczegółowo omawia jej dwa aspekty: (1) relację stron sporu definiując ją jako relację prawną oraz (2) wynik sporu, czyli czym jest przywrócona sprawiedliwość.

## 2. Rîḅ jako procedura prawna

Termin *riḅ* oznacza czasem zwykłą kłótnię:

*Kto by w kłótni uderzył bliźniego kamieniem albo pięścią, ale go nie zabił, tylko zmusił do pozostania w łóżku, to gdy ten wstanie i będzie o lasce chodził na dworze, ten, który go uderzył, będzie wolny i tylko mu wynagrodzi przerwę w pracy, i doloży starań, żeby go wyleczyć (Wj 21,18-19)*

*Bo uciskanie mleka daje masło,*

*uciskanie nosa wywoła krew,*

*uciskanie gniewu - wywoła kłótnie (Prz 30,33)*

W obu tekstach termin wskazuje na konflikt pozbawiony zasad, którego celem jest dominacja jednej ze stron. Jednak w licznych tekstach prorockich (proroków wcześniejszych np.: 1Sm 24,4-16, zwłaszcza 16; 2Sm 15,2; jak i późniejszych np.: Iz 3,13; Jr 2,29; Mi 6,1.2), jak i w innych częściach Biblii (np. Pwt 1,9-17, zwłaszcza w. 12; 2Krn 19,8-11, zwłaszcza ww. 8 i 10; Hi 9,3, zob. Tronina 2013, 170) jego znaczenie zbliża się do pojęcia sporu, którego forma wykracza poza spontaniczną, nawet gwałtowną utarczkę (por. także listę tekstów w Iwańczak 2016, 167). Taki spór można określić mianem „procesu” lub „kontrowersji”, w których kluczowe znaczenie ma odwołanie do prawa.

W tym miejscu należy podkreślić znaczenie rozróżnienia pomiędzy procedurą prawną a procedurą sądową. Życie społeczne opiera się na procedurach prawnych, które obejmują relacje administracyjne, ekonomiczne, rodzinne itp. Początkiem *riḅ*, tym, co sprawia, że jego zaistnienie jest możliwe, jest istnienie wzajemnej więzi przynależności między stronami. Z tych więzi wynikają prawa i obowiązki. Biblia dla opisanego tego typu relacji używa pojęcia przymierza (*serit*; por. Kutsch 1997, 258n). Jego dominujące znaczenie w Biblii wynika z faktu

jego teologicznego znaczenia i braku szerszej dokumentacji tekstowej, która umożliwiłaby opisanie relacji międzyludzkich z okresów wcześniejszych niż przyjęcie teologicznego języka przymierza na Synaju (Wilson 1983, 62-66; McCarthy 1983, 78). Sam termin rzadko pojawia się w powiązaniu z *rib*, a relacje międzyludzkie z niego wynikające nie zawsze są precyzyjnie sformalizowane (Wypych 2003, 155). Istnienie relacji przymierza pomiędzy uczestnikami *rib* ujawnia się poprzez terminologię (zob. np. analizę Ez 16 przedstawioną przez Pettigiani 2015, zwłaszcza strony 93-179, 269-366), która, mniej lub bardziej wyraźnie, wskazuje na zaniedbanie, sprzeniewierzenie się lub inną formę wykroczenia obowiązkom („przykazaniom”, „prawom”), do realizacji których obie strony się zobowiązały (Kutsch 1997, 260n; Bovati 1983, 51-56).

Więź prawna wynikająca z przymierza sprawia, że członkowie wspólnoty stają się „sojusznikami”, solidarnymi w dążeniu do wspólnego dobra. Fundamentem takiej relacji są podstawowe wartości antropologiczne, takie jak: życzliwość i wzajemna pomoc (hebr. *hesed* i *'emet*; por. np. Rdz 24,49; 47,29; Joz 2,14; Prz 3,3; 20,28; por. Lemański 2014b, 559; Lemański 2014c, 415; Wypych 2015, 131n), które konstytuują osobę w jej relacji do innych (Wildberger 1997, 152; Stoebe 1997, 451n). Innymi słowy, prawne uregulowanie relacji międzyludzkich w przepisach wyraża (choć w sposób niedoskonały) potrzebę miłości, która przejawia się w szacunku, wierności, ochronie, solidarności i promocji dobra drugiego człowieka. W Biblii skupia się to w przywołanej powyżej, w kontekście prawa odwetu, instytucji mściciela krwi, *go'el*. Znana powszechnie pośród społeczności żyjących na starożytnym Bliskim Wschodzie w biblijnym Izraelu przybrała formę szczególną, co wyraża się w użyciu specjalnego słownictwa. Już w samym terminie *go'el* zawiera się idea „wykupu, pomsty”, a nade wszystko „ochrony” (Vaux de 2004, 31; Stamm 1997, 289.291).

Rodzina, będąca przede wszystkim z perspektywy biblijnej klanem i żyjąca regułami patriarchalnymi (Vaux de 2004, 29-34; Witaszek 1997; 203-206), bardziej niż jakakolwiek inna forma organizacji społecznej, jest miejscem, gdzie relacje przymierza realizują się w pełni. Rodzina-klan „dba o interesy, o wypełnianie zobowiązania wspólnoty, a jego członkowie są świadomi więzów krwi, które ich łączą: dlatego nazywają się braćmi (1Sm 20,29)” (Vaux de 2004, 31) Właściwe relacje między małżonkami, rodzicami a dziećmi, rodzeństwem czy krewnymi (a w rodzinie patriarchalnej dochodzą do tego słudzy i niewolnicy, a nawet cudzoziemcy), stanowią podstawę życia rzeczywistego w jego najwyższej formie. Idea rodziny staje się tak silnym wzorem, że relacje rodzinne zostają przeniesione jako metaforyczny ideał do szerszej rzeczywistości - społecznej, politycznej i religijnej (por. Oz 1-3; Rad von 1986, 469-470). Relacje między obywatelami określane są jako braterskie, a stosunki przywódców z poddanymi wyrażane w kategoriach ojcostwa i synostwa (Fensham 1971, 121-135, tu 124. 131).

Wymiar uczuciowy relacji wynikającej z przymierza jest kluczowy dla zrozumienia jego znaczenia i rozwoju (Weinfeld 1975; 268n). Stąd w tekstach biblijnych podkreślany jest wymóg wiernej miłości (por. np. Pwt 6,5; 2Krl 23,3), co przywoływane jest przez strony przymierza na każdym etapie ich historii (por. np. Wj 32,13; Kpł 26,45; Ps 78,37; 106,45).

Nawet relacja człowieka (lub ludu) z Bogiem znajduje swoje najbardziej trwałe środki wyrazu w słownictwie więzi rodzinnych i wynikających z tego więzi uczuciowych. Jahwe jest postrzegany przez Izraelitów jako *'āb*, ojciec (por. np. Ps 2,7; 27,10; 89,27; Jenni 1997, 11n).

Prawny charakter opiera się zatem na więziach istniejących znacznie wcześniej niż powstałe później, opisujące je, i regulujące normy prawne. Ich zaistnienie pomiędzy różnymi osobami może być wynikiem pokrewieństwa, ale „wystarczające” jest nawet sąsiedztwo będące wynikiem migracji. Jak wskazuje na to *casus* obcego, który „zamieszkał pośród ciebie” (por. Kpł 19,33-34; 25,47 i inne; Lemański 2019, 214-217). Rodzące się w naturalny sposób spory, kłótnie, rozstrzygano „nie na podstawie jakiegoś prawa stanowionego, lecz z odwołaniem do prawa zwyczajowego” (Lemański 2019, 333). Jedną z dróg przyjmowanych rozwiązań jest *rib*, spór, który ze względu na przedstawione poniżej swoje charakterystyki, stanowi kluczowy element dynamiki relacji międzyludzkich w biblijnej wizji sprawiedliwości, zwłaszcza w aspekcie konieczności jej przywrócenia. W tej dynamice istniejąca więź daje prawo (!) do interwencji kiedy więzi zostają w jakiś sposób nadwyrężone lub naruszone. To otwiera drogę do pytania o formę takiej interwencji i jej kolejność, a więc o procedurę *rib*.

### 3. Etapy procedury

Odtworzenie przebiegu *rib* napotyka na trudność w postaci braku jego teoretycznego opisu. Ujawnia się to już w szerokości pola semantycznego samego terminu, który jak już stwierdzono może równie dobrze oznaczać zwykłą kłótnię, jaki i proces dochodzenia do sprawiedliwości. Stąd istotną rolę odgrywa studium słownictwa jak i rozproszonych tekstów pod względem formalnym. Wymownym przykładem tego ostatniego jest struktura Am 1-2, w której wyrocznie przeciw obcym narodom (Asyryjczykom, Filistynom, Fenicjanom, Edomitom, Ammonitom, Moabitom) stanowią inicjację sporu, który Bóg zamierza prowadzić ze swoim ludem (Korzec 2008, 23-25).

Punktem wyjścia dla sporu jest popełnienie czynu uznawanego za naruszenie prawa przez jedną ze stron relacji. W odróżnieniu od przestępstwa rozpatrywanego przez sąd, przewinienie mające miejsce w rodzinie lub wspólnocie, dotyczy relacji między jej członkami. Skarga, „wniesienie oskarżenia” dokonuje się w tej samej „przestrzeni”. Przykłady przewinień obejmują zdradę małżeńską (np. Jr 3,20; Ez 16,15-19; Oz 2,4-7; por. obszerną analizę tych i tym podobnych tekstów Pattigani 2015, 181-268), bunt syna przeciwko ojcu (np. Iz 1,2-3) czy zaniedbanie obowiązków przez sługę (np. Ml 1,6). Prawo izraelskie potępia takie zachowania, a niektóre z nich mogą być karane nawet śmiercią, jeśli zostaną przekazane do sądu. Jednak w obrębie społeczności, w których stanowienie sprawiedliwości jest regulowane przez *rib*, procedura ta nabiera innego charakteru.

### 3.1. Skarga

W obliczu wykroczenia, które zostało ukryte lub zignorowane przez sprawcę, winowajcę, w momencie ujawnienia zaistniałej sytuacji osoba odpowiedzialna za dobro społeczności musi interweniować. Czyni to angażując wszystkie dostępne narzędzia, używając ich z poczuciem sprawiedliwości i z rozważą, mając na celu przywrócenie jedności między stronami.

Stąd pierwszym krokiem jest podjęcie inicjatywy, która przybiera formę interwencji słownej – skargi, „oskarżenia” (Bovati 1986, 50). W procedurze *rib* nie jest ono skierowane do organu sądowego, lecz jest zwróceniem się ku samemu winowajcy („Potem rzekli do niego [Gedeona] mężowie Efraima” Sdz 8,1a, zob. Dziadosz 2019, 116-117; por. również np. Rdz 26,20; Hi 10,2). Może mieć różne formy: stanowczego upomnienia (np. Wj 17,2) albo zapytania (Lb 20,4). Czasami te formy spotykają się w ramach jednej interwencji (Rdz 44,5-6; Wj 5,15-16; Sdz 2,2; 2Sm 12,9). „Wniesienie oskarżenia” poprzez pytanie wskazuje, że wnoszący sprawę, kiedy wyłuszcza wprost powód sporu, nawet w formie stanowczego upomnienia, nie traktuje podania go jako dowodu przestępstwa. Otwierający spór raczej szuka argumentacji, która dotrze do serca winowajcy i skłoni go do uznania prawdy. W przeciwieństwie do sądu, gdzie oskarżyciel publiczny musi przekonać sędziego, w *rib* słowo oskarżenia ma na celu poruszenie samego winowajcy. Argumentacja oskarżyciela musi dotrzeć do serca winnego, skłaniając go do refleksji i uznania prawdy. Wybór tego sposobu oskarżenia jest pierwszą zapowiedzią kierunku, ku któremu zmierza rozpoczynająca się procedura. Oskarżający nie dąży do wydania wyroku skazującego, ale do ocalenia winowajcy – syna, współmałżonka, brata, sąsiada itd. Jednocześnie ten kto oskarża podejmuje się zadania „przekonania” drugiego, „złoczyńcy”, o jego grzechu. Dlatego posługuje się ironią, która jednocześnie ujawnia i ukrywa. Wykorzystuje narrację przypowieści lub fikcyjną opowieść. Odwołuje się do wspólnych świadectw, wspomnień, jakby to ktoś inny prowadził dyskusję (Bovati 1986, 70). Tak czyni Izajasz, gdy śpiewa mieszkańcom Jerozolimy „pieśń miłości [ukochanego] o jego winnicy” (Iz 5,1); albo jak Natan, który, wysłany przez Pana, by mówić do Dawida, cudzołożnika i mordercy, rozpoczyna swoją wypowiedź opowieścią o bogaczu, który kazał zabić owieczkę biedaka, przygotowując w ten sposób drogę do słów: „Ty jesteś tym człowiekiem!” (por. 2 Sm 12,1-7).

Szczególnie istotne jest zwrócenie uwagi na to, że skarżący się – w sensie osoby cieszącej się autorytetem, która podejmuje i prowadzi procedurę – znajduje się w trudnej sytuacji, znacznie bardziej złożonej niż oskarżyciel w sądzie, który jasno przyjmuje rolę strony „przeciwnej”. W *rib* natomiast oskarżyciel występuje przeciwko drugiemu, ponieważ nie toleruje błędnej postawy, wiedząc, że jest ona destrukcyjna dla osoby i szkodliwa dla „sojusznika”; ale jednocześnie jest za winowajcą, ponieważ nie chce odpowiadać na zło złem, lecz pragnie dobra dla tego, kto ryzykuje zagubienie się przez swoją głupią niegodziwość.

Różnorodność sposobów „wniesienia oskarżenia” nie pozwala na rygorystyczne myślenie o procedurach, formułach, czy specjalistycznym doborze słownictwa. Stąd na tym etapie procedury pojawiają się różne czasowniki, obok klasycznego *'mr* (np. jeszcze raz por. Sdz 8,1), są to mniej oczywiste *'nh* (np. 1Sm 12,3; 2Sm 1,16; Iz 3,9), *ngd* (np. Iz 58,1; Ez 23,36) *dbr* (np. Lb 12,1.8; Jr 31,20) czy *spr* (np. Wj 12,16; Iz 43,26). One wraz ze stosownymi przyimkami: *b<sup>e</sup>* czy *l<sup>e</sup>* i w przypadku oskarżenia w formie zapytania zaimkami pytającymi stanowią „repertuar” słownictwa sygnalizującego początek interwencji (Bovati 1986, 62-64).

Obok słów zwróconych bezpośrednio do winowajcy w procedurze istotną rolę odgrywają emocje. W momencie „wniesienia sprawy” oskarżający często przyjmuje postawę osoby rozgniewanej. W konsekwencji wypowiada skrajnie surowe deklaracje, groźby. Towarzyszą temu jednak słowa wyrażające uczucia bliskości, czułości, troski, które są wyrazem pragnienia zbawienia:

*Czy Efraim nie jest moim drogim synem, moim umiłowanym dzieckiem?*

*Ilekróć mu grozę, wspominam go z miłością.*

*Dlatego moje serce się porusza ku niemu,*

*i odczuwam dla niego wielką czułość* (Jr 31,20)

Mądre i stanowcze słowo czasem nie wystarcza; biblijna tradycja mądrościowa wskazuje, że należy, a nawet jest konieczne, aby słowu napomnienia towarzyszyła manifestacja gniewu oraz dyscyplinująca kara, sankcja, (por. np. Prz 3,11-12; 6,23; 13,24; 15,10; 19,19; 21,11; 22,15; 23,13-14; 29,15). Ta ostatnia winna być proporcjonalna zarówno do popełnionego wykroczenia, jak i do kondycji (fizycznej czy psychicznej) winowajcy, nadto zgodna z symbolicznym uniwersum, w którym żyje wspólnota:

*Pan karci tego, kogo kocha, jak ojciec syna, którego lubi* (Prz 3,12)

*Kto oszczędza różgi, nienawidzi swego syna; kto go kocha, pilnie go karci* (Prz 13,24)

W ten sposób ukazuje się kolejna decydująca strukturalna różnica między procedurą sądową a sporem *rib*. W pierwszym przypadku kara kończy proces i zamyka całą dynamikę prawną. W *rib* natomiast sankcja znajduje się na początku procedury, jako środek „przemawiania” do złoczyńcy, by skłonić go do wysłuchania skargi i ostatecznie wywołać właściwą reakcję ze strony winowajcy (Iz 1,5-7). Przy jej pomoc oskarżający sprawia, że jego głos jest usłyszany, podkreśla prawdziwość wnoszonej sprawy i powagę powziętego zadania. Sankcja ma charakter stopniowy (por. raz jeszcze Iz 1,5-6) i jest środkiem zaradczym, a nie eliminującym (Bovati 1986, 77). Ma na celu dobro winowajcy, jego ocalenie (Prz 6,23; 29,15; Syr 18,13; 22,6).

### 3.2. Obrona

Radykalizm pierwszego etapu procedury ma sprawić, że słowo oskarżenia stanie się usłyszane przez winowajcę. Stąd w formie interrogatywnej padają słowa „Co zrobiłeś?”,



„Dlaczego to zrobiłeś?” (Rdz 3,13; 4,10; 12,18; 20,9; 26,10 itd.), których kierunek jest oczywisty – przyznanie się do złego czynu. W rzeczywistości, w tych przeciwstawnych formach: pytaniach i odpowiedziach, zaprzeczeniach i stwierdzeniach chodzi o podjęcie dialogu (Begrich 2010, 43). W *rib* oskarżony nie ryzykuje swojego życia z powodu przeszłych czynów, jak ma to miejsce w procesie sądowym, gdzie popełnione czyny karane są nawet wyrokiem śmierci. Jego zgoda wyraża się w uznaniu winy, w wyznaniu. To paradoksalna droga sprawiedliwości w *rib*: słowo prawdy o sobie samym ratuje winnego.

Winowajca ma możliwość odrzucenia skargi (Bovati 1986, 93-94). Może uczynić to poprzez milczenie. Często przybiera formę wymówki: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem”, „Wąż mnie zwiódł i zjadłam” (Rdz 3,12.13; por. Lemański 2014a, 249-250). W mniej lub bardziej wyraźnej formie oskarżony odpowiada deklarując swoją niewinność. Znacznie częściej jednak – i niezmiennie w przypadkach, gdy to Bóg podejmuje spór – oskarżony zaprzecza prawdzie, uciekając się do kłamstwa:

*Jak możesz mówić: 'Nie splamilałm się, nie chodziłam za Baalami?' (Jr 2,23)*

*Protestujesz: 'Jestem niewinna!' [...] Oto wzywam cię na sąd za to, że powiedziałaś: 'Nie zgrzeszyłam!' (Jr 2,35)*

Reakcja oskarżonego na równi z oskarżeniem może wyrazić się w formie deklaracji (np. 1Sm 24,12; Sdz 11,27) jak i zapytania (1Krl 18,9; Jr 37,18).

Kto broni się, zaprzeczając, w istocie odwraca oskarżenie przeciw oskarżycielowi, który pośrednio zostaje oskarżony o fałsz i złą wolę. Tak się dzieje w momencie konfrontacji pomiędzy Labanem a Jakubem (Rdz 3,26-28), ten ostatni nieświadom całego kontekstu odrzuca oskarżenia swojego teścia (Rdz 31,36-41a). W następnym kroku, w. 41b, wyprowadza swoje oskarżenie: „Ty zaś wielokrotnie zmieniałeś mi zapłatę” (Mabee 1980, 202-205). Biblia dostarcza wiele podobnych przykładów odrzuconej skargi (Bovati 1986, 99n).

W przypadku przyznania się winowajcy spór osiąga decydujący punkt zwrotny i otwierają się drzwi do pozytywnego jego zakończenia. W *rib* pozytywna odpowiedź oskarżonego to przede wszystkim słowo, które uznaje własną odpowiedzialność za przeszłość:

*Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem  
i uczyniłem, co złe jest przed Tobą,  
tak że się okazujesz sprawiedliwym w swym wyroku  
i prawym w swoim osądzie (Ps 51,6)*

Obok powiedzenia: *zgrzeszyłem*, funkcjonują dwie inne formy pozytywnej odpowiedzi na oskarżenie: wyznanie i oddanie racji oskarżycielowi. Formy te mogą występować samodzielnie mając sobie właściwe słownictwo, ale też mogą być powiązane tworząc rozbudowane zdania (Bovati 1986, 79). Dwie pierwsze formy są sobie bliskie. Typowym czasownikiem wskazującym na pierwszą z nich jest hebrajski rdzeń *ht'*, *zgrzeszyć*, występujący w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej (np. Wj 9,27; Lb 22,34; Sdz 10,15; Ne 1,6), który wraz z czasownikiem *'mr, mówić*, tworzy stałe formuły (Knierim 1965, 20-37). Zasadniczo użycie pierwszej osoby liczby mnogiej spotyka się w tekstach biblijnych, które przytaczają wyznanie ludu Bożego wobec Boga (np. Iz 1,41; Jr 3,25).

W przypadku drugiej formuły, obok innych czasowników, kluczową rolę odgrywa czasownik o rdzeniu *jdh*, *uznać*, *rozpoznać*. Rdzeń ten w procedurach sporu pojawia się w dwóch osnowach: *hitpael* i *hifil* (np. Wj 10,1; Lb 5,7; Ps 32,5; Prz 28,13). Obie formy wskazują na kontekst liturgiczny, w którym dokonuje się uznanie winy (Bovati 1986, 82n). Trzecia z form, odróżnia się znacznie od pozostałych słowami, w których oskarżony nie odnosi się do swojej sytuacji, lecz do kondycji drugiej osoby. Typowe jest w tym kontekście użycie różnych derywatów pochodzących z hebrajskiego rdzenia *sdq* (np. Wj 9,27; 2Krl 10,9; Ezd 9,15). Wyznając, osoba mówi: „Zgrzeszyłem przeciwko Niebu i wobec ciebie” (Łk 15,21), a tym samym pośrednio wyraża swoje uznanie, swoją „pochwałę”, uznanie „sprawiedliwości” drugiego (Ezd 9,15; Ne 9,33; Dn 9,14). Osoba ta uznaje, że oskarżyciel nie tylko nie odpłacił za doznane zło, ale dodatkowo podjął wysiłek w kierunku nawiązania prawdziwej relacji, zaakceptował cierpienie, aby doprowadzić do prawdy, w wolnym podążaniu drogą sprawiedliwości.

W tak sformułowanych odpowiedziach oskarżonego wyraża się nie tylko pragnienie, by przeszłość została zapomniana, ale są one prośbą o spotkanie i pojednanie, prośbą o rozpoczęcie nowej relacji interpersonalnej. Winowajca prosi o miłosierdzie, wiedząc, że przebaczenie nie jest „należnym” aktem, prawem, które w jakiś sposób zdobył odwagą swojego przyznania się. Dlatego winowajca „musi” prosić i czekać, uznając tym samym, że swoim postępowaniem utracił prawo do jakichkolwiek roszczeń.

Jego obecny stan przyznania się do winy „wzmacniają” czyny, poprzez które nie tylko potwierdza samo przyznanie się i sprawiedliwość oskarżyciela, ale także zwraca się całkowicie ku temu co widzi jako dobro. Wyznaniu grzechu towarzyszą słowa i gesty winowajcy. Są one komplementarne i wyrażają prośbę o przebaczenie. Typowymi gestami procedury *rib* są: prostracja (np. Rdz 44,14; 1Sm 25,23; 2Sm 19,19; Ps 145, 14), płacz (np. Pwt 1,45; 1Sm 24,17), post (np. 1Sm 31,13; 2Sm 1,12) i ubiór penitencjalny (np. 2Krl 191n; Jr 4,8; 36,24). Wyrażają one, że nieszczęście, które jest powiązane ze uczynionym złem już nadeszło i są oczekiwaniem słowa łaski, które odwróci obecny stan. Osobną grupę gestów stanowią te, które już bezpośrednio zmierzają do naprawienia popełnionego zła poprzez dar lub odpowiednie zadośćuczynienie (Bovati 1986, 116-125).

## 4. Przywrócona sprawiedliwość: pojednanie

Przedstawione powyżej dwa etapy procedury: skarga i obrona wskazują na to, że ostatecznym celem inicjującego *rib* jest przebaczenie. Jeśli winowajca wyrazi żal za wyrządzone zło i podejmie konkretne działania pokazujące jego zamiar zmiany, możliwe staje się anulowanie przeszłości i odzyskanie pełnej harmonii w prawdzie pojednania. Pokrzywdzony, ofiara, dzięki *rib* otrzymuje niezwykle moc rozpoczęcia nowego życia. Ostatnim aktem sporu, przygotowanym przez opisane wcześniej działania, jest pojednanie.

Realizuje się ono, gdy przebaczenie zostaje zarówno udzielone (przez ofiarę), jak i przyjęte (przez winowajcę).

Akt przebaczenia zostaje wyrażony przy pomocy terminów, których pola semantyczne są dość ogólne. Tylko studium kontekstu pozwala na ich powiązanie z aktem przebaczenia. Są to także terminy, które zasadniczo odnoszą się do działania Boga. Należą do nich czasowniki o rdzeniu *slh*, *odpuszczać* (np. Lb 14,20; 1Krl 8,30.39; Stamm 1997, 798), *nś'*, *darować*, *anulować* (np. Lb 14,18; Mi 7,18; Stolz 1997, 772), *kpr* (*piel*), *uwolnić* (np. Pwt 21,8; Ez 16,63; Maass 1997, 632), *'br* (*hifil*), *pomijać*, *przejsć obok* (np. Am 7,8; Prz 19,11; Stähli 1997, 834), *ksh* (*piel*), *przykrywać* (np. Pwt 13,9; Ps 85,3; Ringren 1995, 262). Do nich należy dodać czasowniki mówiące o oczyszczeniu, pamięci czy wskazujące na uwagę zwróconą ku drugiej osobie (Bovati 1983, 126-132).

Wyrazistemu powiązaniu powyższego słownictwa z Bogiem można przypisać różne znaczenia: jedynie Bóg przebacza grzechy, On jest „mocen odpuścić grzechy” itp. Jednak fakt, że część tych czasowników ma za podmiot człowieka, każe także podkreślić te aspekty aktu przebaczenia, które są w „zasięgu człowieka” i przynależą integralnie do procedury *rib*. Przede wszystkim akt przebaczenia jest wolnym aktem skarżącego się, który jest ofiarą! Nie jest on wymuszony przez żadną normę ani władzę publiczną, ani nawet przez zachowanie skruszonego winowajcy. Przebaczenie wypływa z bezinteresownej miłości do drugiej osoby. Akt przebaczenia jest w mocy ofiary. W tym sensie przebaczenie jest aktem „oryginalnym”, gestem „twórczym”. Jest ono przede wszystkim cechą Boga, który jest źródłem miłosierdzia i ma moc jego okazywania.

Przebaczenie stanowi ten punkt procedury *rib*, który w zasadniczy sposób odróżnia ją od procesu sądowego i *lex talionis*. Proces sądowy może się zakończyć wyrokiem uniewinniającym lub skazującym. Ten ostatni publicznie potwierdza popełnienie przestępstwa i przypisuje mu moc wyrządzenia krzywdy. W jego konsekwencji, proces sądowy może zakończyć się w skrajnych sytuacjach śmiercią winowajcy. W przypadku prawa odpłaty (choć jak zauważono społeczność chce posiadać kontrolę nad jego realizacją) jego egzekwowanie jest radykalne i natychmiastowe, to stanowi jego istotę. W przypadku *rib* mamy do czynienia z „usprawiedliwieniem”, które przynosi zbawienie i życie.

## Podsumowanie

*Rib* jako procedura sporu odgrywał kluczową rolę w społeczeństwie starożytnego Izraela, stanowiąc zarówno narzędzie rozstrzygnięcia konfliktów między ludźmi, jak i metaforyczne wyrażenie relacji między Bogiem, a Jego ludem.

Procedura *rib* w Biblii przedstawia model sprawiedliwości, który wykracza poza system sądowy. W przeciwieństwie do procesu sądowego, gdzie centralnym punktem jest kara i wymiar sprawiedliwości jako akt publiczny, *rib* kładzie nacisk na przywrócenie relacji,

odnowienie wspólnoty i pojednanie. To model oparty na miłości, wierności przymierzu i głębokim zrozumieniu ludzkiej godności, która nawet w obliczu grzechu pozostaje nienaruszona. Jest to też proces, na którego każdym etapie strony w niego zaangażowane stoją na równej pozycji. Jest to zatem, używając pojęcia G. Liedkiego, proces symetryczny nawet w swojej pozasądowej formie.

Pismo Świąte w wielu tekstach, tylko częściowo przywołanych powyżej, ukazuje Boga jako doskonały wzór sprawiedliwości. W Jego działaniach widać logikę *riḇ* – oskarżenie ma na celu nie tylko ujawnienie prawdy, ale także wezwanie do nawrócenia i otwarcie drogi do przebaczenia. Bóg, który w swym gniewie oskarża, w swojej miłości wzywa do zmiany, a w miłosierdziu przebacza, ukazuje, że prawdziwa sprawiedliwość nie kończy się na wyroku, lecz prowadzi do odkupienia i odnowienia życia (Iwańczak 2016, 180).

Procedura *riḇ* ma także głębokie znaczenie dla współczesności. Jest ona jedną spośród trzech biblijnych procedur przywracania sprawiedliwości. W świecie, w którym prawo coraz bardziej komplikuje relacje międzyludzkie, a sprawiedliwość bywa redukowana do formalnych wyroków, *riḇ* przypomina o fundamentalnym wymiarze ludzkich relacji – możliwości naprawy poza systemem sądowym. Ten model sprawiedliwości pokazuje, że relacje międzyludzkie oparte na miłości, wzajemnym zaufaniu i odpowiedzialności, są nie tylko możliwe, ale także konieczne do budowania prawdziwej wspólnoty. W świecie, który odwet uważa za barbarzyństwo, a jest niezdolny do odrzucenia tyranów, autokratów i zwyczajnych przestępców, którzy zajmują eksponowane stanowiska, bo umiejętnie wykorzystują ustanowione prawa, *riḇ* jest wezwaniem do odwagi i odpowiedzialności, która charakteryzuje wnoszącego skargę. Procedura *riḇ* pozostaje więc nie tylko starożytnym sposobem rozwiązywania sporów, ale także wiecznie aktualnym przesłaniem o tym, jak sprawiedliwość, miłość i prawda mogą współistnieć w harmonii, prowadząc do odnowy zarówno relacji międzyludzkich, jak i relacji człowieka z Bogiem.

## Literatura

- Bauernschmitt, B. 2024. *Rache und Vergeltung Im Alten Testament: Philologische, Motivgeschichtliche Und Erzähltextanalytische Perspektiven Auf Einen Umstrittenen Themenkomplex*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Begrich, J. 2010. *Studien zu Deuterijosaja (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 77)*, Stuttgart: Kohlhammer (org. 1938).
- Boecker, H. J. 1970. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; 14)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Boecker, H. J. 1980. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis: Augsburg Pub. House.

- Bovati, P. 1986. *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta biblica; 110). Roma PIB.
- Clements, R.E. 1989. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dziadosz, D. 2019. *Księga Sędziów. Rozdziały 6-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament VII/2). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Fensham, F.C. 1971. Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant. W: H. Goedicke (red.) *New Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, John Hopkins Press: Baltimore, 121-135.
- Iwańczak, S., 2016. La controversia giuridica (rib) di 2 Sam 11,27b-12,15a, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 9/3, 163-181.
- Jenni, E. 1997. 'āb. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1-13 (org. niem. 1971).
- Knierim, R. 1965. *Die Hauptbegriffe für Sunde im Alten Testament*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Korzec, C. 2008. Prorok wobec zła i władzy (2Sm 12,9). *Verbum Vitae*, 14, 17-38.
- Kutsch, E. 1997. b'rit. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 256-266 (org. niem. 1971).
- Lemański, J. 2014a. *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament I/1). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Lemański, J. 2014b. *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament I/2). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Lemański, J. 2014c. *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament I/3). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Lemański, J. 2019. *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie* (Studia i Rozprawy nr 54), Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Liedke, G. 1997. rib. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1232-1237 (org. niem. 1971).
- Maass, F. 1997. kpr. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 624-635 (org. niem. 1971).
- Mabee, C. 1980. Jacob and Laban. The Structure of Judicial Proceedings (Genesis XXXI 25-42). *Vetus Testamentum* 1980, 192-207.

- Maier, J., 2005. Berechtigung und Grenzen der Notwehr und Selbstverteidigung im jüdischen Recht. W: Perani, M. (red.), "The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious" (Qoh 10,12): Festschrift für Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday. Berlin: De Gruyter.
- McCarthy, D.J. 1983. Convenat in Narratives from Late OT Time. W: H. B. Huffmon, F. A. Spina, A. Ravinell, W. Green (red.). *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 77-92.
- Pettigiani, O. 2015. «Ma io ricorderò la mia alleanza con te». *La procedura del rib come chiave interpretativa di Ez 16* (Analecta Biblica 207). Rome: Gregorian & Biblical Press.
- Patrick, D. 2011. *Old Testament Law*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock. (org. 1985).
- Rad von, G. 1986. *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa: PAX. (org. niem. 1957).
- Ringgren 1995. ksh. 1975. W: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, vol. VII. 259-264.
- Stähli, H.-P. 1997. 'br. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 832-835 (org. niem. 1971).
- Stamm J.J. 1997. g'l. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 288-296 (org. niem. 1971).
- Stamm, J.J. 1997. slH. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 797-803 (org. niem. 1971).
- Stoebe, H.J. 1997. hesed. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 449-464 (org. niem. 1971).
- Stolz, F. 1997. nś'. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 769-774 (org. niem. 1971).
- Tronina, A. 2013. *Księga Hioba Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament XV). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Vaux de, R. 2004. *Instytucje Starego Testamentu*. Poznań: Pallottinum (org. fran. 1961-67).
- Weinfeld, M. 1975. b'rith. W: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, vol. II. 253-279.
- Wildberger, H. 1997. 'mn. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 134-157 (org. niem. 1971).
- Wilson, R.R. 1983. Eforcing the Convenat: the Mechanisms of Judicial Authority in Early Israels. W: H. B. Huffmon, F. A. Spina, Alberto Ravinell Whitney Green. *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 59-76.
- Wypych, S. 2003. *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.
- Wypych, S. 2015. *Księga Jozuego. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament VI). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.