

JANUSZ NAWROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Starotestamentowa świadomość tożsamości religijnej a społeczeństwo pluralistyczne

Najpierw kilka zdań wyjaśnienia, ponieważ dociekliwy czytelnik zauważy pewien anachronizm zawarty w tytule, w którym łączą się dwie zupełnie nieprzystające do siebie epoki, oddalone blisko 3000 lat, mające historycznie ze sobą bardzo niewiele wspólnego. Tymczasem sensowność takiego zestawienia ukazuje się wówczas, gdy potraktujemy Biblię nie jako zapis konkretnego momentu historii Izraela, lecz jako księgę normatywną religii w pierwotnie żydowskiej, potem chrześcijańskiej. Zasady życia społecznego – ściślejsze kanony moralne – stanowią fundament nauczania Kościoła, bez względu na czas i charakter nowych struktur i zachowań dominujących w określonym etapie życia zarówno społeczności lokalnych, narodów, jak i całej ludzkości. W myśl wiary katolickiej owe standardy moralne wyznacza nie człowiek, lecz Bóg, zastrzegając sobie wyłączne prawo ich definiowania i uświadamiając człowiekowi konsekwencje ich naruszania¹. Z tego też powodu są one stałe niezależnie od zmieniających się wszelkich uwarunkowań i praw rządzących życiem społecznym².

Uznanie, a następnie obrona tych norm wynikają z kolei ze świadomości własnej wiary, którą człowiek przyjmuje jako jedynie prawdziwą i dlatego zo-

¹ Na samym początku stworzenia ukazane zostało to w biblijnym opowiadaniu o zakazie spożywania owocu z tzw. drzewa poznania dobra i zła, czyli o rezerwowanym przez Boga tylko dla siebie prawie do stanowienia o fundamentach moralnego życia człowieka (Rdz 2,17). Janusz Lemański słusznie zauważa, że nie jest to zakaz i jego prawne konsekwencje, lecz ostrzeżenie o charakterze wychowującym człowieka do posłuszeństwa (por. Lemański 2013, s. 231).

² Potwierdził to Jezus, uznając konieczność bezwzględnego wypełnienia zarówno przez siebie, jak i każdego Jego ucznia, niezmiennej treści Bożego prawa (Mt 5,17-20; por. Paciorek 2005, s. 213-217).

bowiązącą go w postępowaniu. W Starym Testamencie świadomość ta wynika z wolnego i arbitralnego wyboru Izraela przez Boga na Jego wyłączną własność, Jego lud, z – czasowym – pominięciem wszystkich innych nacji³. Stała się ona następnie fundamentem wszystkich prawd wiary narodu wybranego jako skutek uznania istnienia nienaruszalnej i wiecznej prawdy o jedynym Bogu, źródle i punkcie odniesienia wszystkich aspektów życia ludzkości aż po kres jej istnienia. Do tej właśnie świadomości nawiązał niegdyś *implicitie* papież Jan Paweł II, akcentując jej znaczenie w relatywizującym się świecie doby obecnej: „Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie” (FR 5).

W ten sposób Kościół w swym nauczaniu potwierdza istnienie w świecie prawdy obiektywnej, niezależnej od ludzkich osądów i przekonań, a ludzkie przekonanie o jej istnieniu zrodziło się właśnie w Izraelu. Ów Boży wybór i związana z nim świadomość wartości własnej wiary jest o wiele starsza od pluralizmu dzisiejszych populacji. Z tego powodu autor artykułu omówi poszczególne części tytułu, zaczynając właśnie od niej, a następnie otrzymane wyniki analizy spróbuje odnieść do sposobu funkcjonowania społeczeństwa pluralistycznego. Celem niniejszego tekstu jest ukazanie, jak bardzo potrzebna jest świadomość własnej tożsamości, zwłaszcza religijnej i moralnej, dla właściwego i konstruktywnego funkcjonowania w społeczeństwie, którego członkowie przyjmują bardzo zróżnicowaną aksjologię i żyją według rozmaitych systemów moralnych⁴. Nie przeszkadza to w otwarciu się na dobro płynące z pluralistycznego charakteru form organizacji społeczeństwa, pojmowanego nie jako bezkształtna masa lub samoistny byt, lecz zbiorowisko jednostek połączonych ze sobą bardzo licznymi więzami, nieraz mocno wpływającymi na ich postępowanie. Nie zwalnia to z obowiązku podejmowania osobistych, własnych i wolnych decyzji życiowych mniejszej lub większej wagi, za które każdy odpowiada zarówno przed ludzkim prawem stanowionym, jak i – ostatecznie – przed Bogiem. Wyrazem tego jest liczba pojedyncza wszystkich poszczególnych przykazań dekalogu, z którym Bóg zwraca się do każdego człowieka osobno. Dlatego, jeśli mówić o społeczeństwie pluralistycznym, to trzeba je rozumieć jako zbiorowisko tworzących je członków, kierujących się

³ Spektakularnym tego wyrazem jest orzeczenie Pwt 4,33-34, co podkreśla wyjątkowość i jedyność tego doświadczenia, ponieważ żadne bóstwo nie uczyniło tego wobec swych wyznawców (por. Merrill 1994, s. 130-131; por. także Ps 147,20).

⁴ Z powodu restrykcji objętościowych pominięty zostanie w artykule ciekawy skądinąd opis ewolucji tej świadomości w biblijnej historii Izraela. Dość wspomnieć, że przez wieki świadomość ta wykuwała się w permanentnym starciu z religiami politeistycznymi, stanowiącymi ciągle zagrożenie dla niej zarówno na płaszczyźnie wiary, jak i moralności.

zróżnicowanym kodeksem moralnym, opartym na własnych przekonaniach, rzutującym na podejmowane codziennie decyzje życiowe.

1. Wybór ludu przez Boga fundamentem świadomości religijnej i narodowej Izraela

W tej części artykułu, abstrahując od szczegółów egzegetycznych⁵, przedstawie teologiczną analizę kilku wybranych tekstów, w których widoczna jest taka właśnie świadomość członków narodu wybranego. Pierwszym z nich jest werset Wj 19,5, chociaż nie zawiera on podstawowego w omawianym zakresie czasownika *bāḥar*, ‘wybierać’⁶:

Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością (*s^egullā*) pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia.

Przytoczona mowa poprzedza zawarcie przymierza na Synaju, w które wprowadza wielka teofania Boga na górze (19,16-23). Zacytowany fragment poprzedza werset 4, który przypomina dawniejsze akty zbawcze Boga wobec Jego ludu, a działanie to wyraźnie dzieli się na dwa etapy: plagi zsyłane na Egipcjan (pobyt w kraju niewoli) oraz opiekę w trakcie wędrówki przez pustynię (czas marszu ku ziemi wyzwolenia). Elementem wspólnym obu okresów jest bezpośrednio i naoczne doświadczenie Boga wybawiającego i prowadzącego swój naród (Propp 2006, s. 156). Dzięki temu lud ma świadomość, że zawierane właśnie przymierze z tak pojmowanym Bogiem cechują trwałość i niezmienność.

Werset 5 zbudowany jest z trzech segmentów, z których pierwszy przedstawia warunek wejścia Izraelitów w szczególną relację z Bogiem, mianowicie posłuszeństwo Jego nakazom (w. 5a). Drugi to zapowiedź owego wy-

⁵ Również ze względów objętościowych autor nie zajmuje się szczegółową egzegezą historyczno-krytyczną przywoływanych tekstów biblijnych. Ma on świadomość, że wszystkie były pisane w różnych epokach historii Izraela oraz etapach rozwoju wiary narodu wybranego. Próbuje natomiast wyciągnąć wnioski natury teologicznej, odpowiadające tytułowi opracowania. Szczegółowa analiza egzegetyczna – w tym zwłaszcza wyraźne oddzielenie realiów Starego Testamentu od sytuacji współczesnej, jakkolwiek bardzo pomocne – wymagałaby wręcz zmiany lub poszerzenia tytułu. Autor wyraża nadzieję, że mimo braku tej części egzegezy zdołał jednak dość jasno ukazać imperatywy moralne wynikające z orędzia Bożego, obowiązujące także w czasach współczesnych w rzeczonym temacie.

⁶ Ów hebrajski czasownik nie pojawia się przed zaistnieniem teologii deuteronomistycznej, znacznie późniejszej niż pierwotne doświadczenie konkretnych czynów Boga wybawiających z niewoli (por. m.in. Westermann 1985, s. 47-48).

jątkowego na tle całego świata związku Boga z Jego ludem, zdefiniowanego jako *s^egullâ*, ‘własność’ (w. 5b)⁷, zaś trzeci to stwierdzenie uzasadniające taką decyzję Boga: On jest właścicielem wszystkich ludów i może dokonywać pewnych wyborów zgodnie z własną, niczym niewymuszoną wolą (w. 5c). Tę właśnie cechę Bożego działania należy podkreślić najwyraźniej: wolność i arbitralność decyzji dotyczących Izraela. Postanowienia te nie podlegają więc jakimkolwiek zmianom, lecz ich skutki, korzystne dla ludu, uzależnione są od właściwej postawy ludu wobec Boga, i to podczas całych jego dziejów. Werset 5a ukazuje warunek trwałości związku Boga z ludem, a jest nim wierność Mu, tutaj określona w dwojaki sposób, jako:

- a) pilne słuchanie głosu Bożego (w. 5aα)
- b) przestrzeganie nakazów przymierza (w. 5aβ)⁸.

Oba te elementy najprawdopodobniej są uniwersalnym prawnym fundamentem postępowania Izraelitów zarówno względem swego Boga, jak i pogańskich ludów ościennych⁹. Zgodnie z wersetem 5a posłuszeństwo Bogu jest równoznaczne z radykalnym i całkowitym odcięciem się od jakichkolwiek związków natury religijnej lub – szerzej – aksjologicznej ze światem pogańskim otaczającym naród wybrany¹⁰. Jednak warto podkreślić, że nie sposób żyć pośród ludów wyznających wiarę o innych fundamentach lub mających odmienne zasady postępowania, całkowicie odcinając się od wszelkich z nimi kontaktów, choćby gospodarczych czy politycznych¹¹. W związku z tym relacje te są dozwolone, lecz pod warunkiem zachowania silnej świadomości własnej tożsamości religijnej i kulturowej, która nie zostanie osłabiona ewen-

⁷ Chodzi o „skarby” lub „dobro szczególnej wartości” należące w sposób wyłączny do Boga, lecz nie jako jedyna Jego własność, ponieważ Bóg jest Panem całej Ziemi. Lud jest ową własnością na fundamencie miłości i wybrania (por. Michaeli 1974, s. 164-165).

⁸ Badacze są zgodni co do wniosku, że drugi z podanych elementów stanowi późniejszy dodatek szkoły deuteronomistycznej (por. Westermann 1985, s. 49).

⁹ Połączenie *qôl*, ‘głos’ z *b^erit*, ‘przymierze’ widnieje jeszcze tylko w trzech tekstach starotestamentowych: Sdz 2,2.20 oraz 2 Krl 18,12. Otóż wszystkie one mówią o imperatywnym zakazie zawierania przymierzy z narodami mieszkającymi w Ziemi Obiecanej, który według brzmienia każdego z tych wersetów został naruszony poprzez konkretne czyny bałwochwalcze Izraelitów. Warto przy tym podkreślić, że opisują one różne etapy religijnej egzystencji narodu: epokę sędziów i królów, które historycznie dzieli kilka wieków. Nie ma więc najmniejszej wątpliwości, że posłuszeństwo głosowi Pana i wierność przymierzu miały bezwzględnie obowiązywać we wszystkich okresach historii Izraela.

¹⁰ Dodatkowym elementem decyzji ludu jest jej całkowita wolność, sugerowana zwrotem *w^e-attâ im-*, ‘teraz jeśli’, co wprowadza warunek świadczący o wolności, jaką Bóg pozostawia swemu ludowi (por. Durham 1987, s. 262).

¹¹ Przykładem pierwszych są ożywione relacje handlowe Salomona z tyryjskim królem Hiramem (1 Krl 5,15-25), zaś drugich dyplomatyczne relacje między Ezechiaszem i notablami Judy a faraonem (Iz 30,1-5). Alianse militarne znajdują swoje exemplum w układzie między apostatą Achabem, królem Izraela, a Jozafatem, władcą Judy (1 Krl 22,3-4).

tualnym wpływem zwyczajów i przekonań różnych od przyjętego systemu wartości własnych.

Podobne zasady przedstawia ważny tekst teologii deuteronomistycznej, mianowicie Pwt 7,6-8, zawierający wspomniany już czasownik *bāḥar*:

- w. 6: Ty jesteś narodem świętym dla Pana, Boga twojego,
Ponieważ ciebie wybrał (*bāḥar*) Pan, Bóg twój, byś był ludem będącym Jego własnością
spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi.
w. 7: nie jesteście liczni pośród wszystkich ludów, by Pan miał upodobanie w was,
lecz wybrał was bo jesteście znikomą pośród wszystkich ludów
w. 8a: ponieważ z miłości do was Pan dochowuje wam przysięgi, którą złożył
waszym ojcom...

Ta sama inicjatywa Bożego wyboru pojawia się w kontekście bezwzględnego zakazu kontaktów na płaszczyźnie religijnej i kulturowej między Izraelem a poganami, co ma uniemożliwić jakikolwiek pluralizm wartości i postępowania (w. 1-5). W porównaniu z cytatem Wj 19,5, w wersecie 6 obecnie omawianego passusu świadomość własnej wyjątkowości zostaje wzmocniona oznajmieniem, że dla Pana cały lud jest święty (*'am qādōš laJHWH*). Świętość oczywiście nie jest rozumiana w tym przypadku jako doskonałość moralna, gdyż takowa nigdy nie będzie możliwa, zwłaszcza w wymiarze społecznym. W języku biblijnym postrzegana jest jako stanie się własnością Boga, który – jako jedyny – sam z siebie jest święty. Owo bycie własnością jest najważniejszym źródłem świadomości własnej wyjątkowości Izraelitów pośród innych ludów Ziemi¹². Dalsza treść wersetu uświadamia, że świętość ta jest darem dla narodu, a nie jego zasługą. Wynika z wyboru, jakiego dokonał Bóg, by przeznaczyć Izraela na swą własność (*s^egullâ*). Ten sam motyw świętości ludu (*'am qādōš laJHWH*) będącej konsekwencją wyboru (*bāḥar*) na Jego własność (*s^egullâ*) pojawia się jeszcze w Pwt 14,2. Występuje tam jednak w związku z kultycznymi zakazami dotykania zmarłych (w. 1) oraz spożywania czegokolwiek, co jest niezgodne z prawem Mojżeszowym (w. 3). Zakazy kultyczne podane są także w Pwt 14,21. Oba wspomniane wersety podkreślają, że istotnym elementem świadomości własnej niepowtarzalności Izraelitów jest wierność szczegółowym przepisom prawa, co odgrywa szczególną rolę w związku z nakazem nieustannego przypominania o swej odrębności i umacniania się w niej. W kontekście celebracji kultycznej pojawia się z kolei tekst Ps 135,4 łączący wybór (*bāḥar*) z Bożą własnością (*s^egullâ*) Izraela. Świadomość ta ma się wyrażać poprzez stałe oddawanie Mu chwały, najprawdopo-

¹² Wyjątkowość ta równoznaczna jest ze świadomością odróżnienia i oddzielenia się od innych, pośród których Izraelici przebywają (por. Merrill 1994, s. 180).

dobniej podczas każdorazowego pobytu w świątyni z okazji jakiegoś święta. Ważnym dopełnieniem znaczenia *s^egullâ* jest także werset Pwt 26,18, w którym mowa o tym, że lud sam i z własnej woli decyduje się na potwierdzenie swej przynależności do Boga poprzez postępowanie zgodne z Jego nakazami.

Autor natchniony przypomina Izraelitom, że ich lud jest najmniej liczny spośród wszystkich innych (w. 7). Jeśli zatem Bogu miałyby zależeć na popularności lub wielkości swej chwały, wybrałyby z pewnością narody liczniejsze, spośród których zażywałyby czci o wiele większej niż w Izraelu. Nie działa On jednak jak pogańskie bóstwa, których miejsce w panteonie wierzeń zależy w głównej mierze od liczby wyznawców¹³. Przekonanie o darmowości Bożego działania wobec Izraela stanowi niewątpliwie istotny element świadomości jego wybrania. Znaczące *novum* niesie natomiast werset 8a łączący bardzo ważną uwagę o miłości (*'ahābâ*) do ludu ze wzmianką o wierności (*šāmar*) przysiędze (*š^ebū'â*) danej patriarchom. Jest to jedyny tekst biblijny, w którym mowa o dochowaniu przysięgi przez Boga¹⁴, co jednoznacznie potwierdza jej absolutnie nieodwołalny, niezmienny i wieczny charakter¹⁵. Także wyłącznie ten werset mówi o tym, że wspomniana wierność wypływa z miłości Boga do ludu¹⁶. W ważnych słowach Pwt 4,37 i 10,15 hagiograf podkreśla właśnie miłość (*'āhāb*) jako podstawę dokonania przez Niego wyboru ludu¹⁷.

Z kolei inna grupa tekstów koncentruje się na zagadnieniu odłączenia się członków narodu wybranego od otaczającego ich świata pogan, co ma służyć zachowaniu własnej tożsamości. Obok wspomnianego w punkcie 1. czasow-

¹³ Drugim elementem ukazującym znaczenie bóstw jest wielkość obszaru, na którym oddawana jest im cześć. Nie można również pominąć faktu, że wszystkie pozostałe narody cywilizacyjne i kulturowo stały wyżej od koczowniczego w tym czasie ludu izraelskiego. Z tej racji formy kultu wyznawanych bóstw były rozwinięte o wiele bardziej niż w kształtujących się dopiero podczas wędrówki do własnej ziemi sposobach oddawania czci Bogu (por. szerokie omówienie problematyki w: Stanek 2002, s. 40-89). Znakomita większość przepisów dotyczących kultu izraelskiego została dookreślona wiele wieków później, co przekonuje o długości całego procesu jego formowania.

¹⁴ W pozostałych trzech tekstach czynią to zawsze ludzie (1 Krl 2,43; Ne 10,30; Koh 8,2). Nakaz jest jednak taki sam: wierność danemu słowu gwarancją wykonania konkretnej sprawy. W tym kontekście Pwt 7,8 stanowi najprawdopodobniej teologiczną podstawę obowiązku dochowania przysięgi przez człowieka (por. Weinfeld 2008, s. 369).

¹⁵ Postulat wieczności przysięgi ukazany został już w Rdz 17,7 w opisie przymierza zawartego przez Boga z Abrahamem, do którego omawiany cytat niewątpliwie się odwołuje.

¹⁶ Uciekając daleko w przyszłość, warto przywołać fundamentalny tekst 1 J 4,8.16. Miłość ta stanowi głębię istoty Boga, dlatego jest absolutnie nienaruszalna i wolna od jakiegokolwiek koniunkturalizmu postawy człowieka (por. Stott 1995, s. 163-164, 170-171).

¹⁷ Ważnym składnikiem przesłania jest w obu tych wypadkach fakt doświadczenia życiowego całej wspólnoty, nie zaś jakiegokolwiek filozoficzne dociekania nad monoteizmem. Miłość ta rozciąga się zaś na wszystkie pokolenia, także te, które nie będą już bezpośrednimi świadkami dziejących się wydarzeń (por. Christensen 2001, s. 96-97, 204; por. także Ps 47,5; 78,68 oraz Iz 41,8). W ostatnim z tekstów zawarta została ponadto teza o wyborze Izraela już od czasów Abrahama, którego obecny lud jest potomkiem.

nika *bāḥar*, ‘wybierać’, w omawianym przypadku na pierwszy plan wychodzą aż trzy czasowniki dotyczące odróżnienia, odseparowania lub oddzielenia. Pierwszym jest *pālā*, ‘oddzielić’, ‘odróżnić’, zastosowany w jedynym tekście Wj 33,16 dotyczącym rozgraniczenia między narodem wybranym a resztą pogan:

W jaki więc sposób poznam, że znajdę łaskawość w Twoich oczach ja i mój lud? Czyż nie przez to, że pójdziesz pośród nas? Wówczas ja i mój lud zostaniemy odróżnieni (*niplēnū*), od wszystkich ludów, które są na powierzchni ziemi¹⁸.

Podczas swej niezwykle trudnej w interpretacji rozmowy z Bogiem (w. 12-17) Mojżesz prosi o sprecyzowanie, na czym ma polegać jego misja pośród ludu (w. 12). Prosi, by Bóg zechciał wyjaśnić mu swe zamiary, aby mógł zyskać pewność, że znalazł Jego łaskawość z powodu przynależności całego ludu do Boga (w. 13). Po spełnieniu tej prośby Mojżesz (w. 14) błaga o stałą obecność Boga pośród ludu w trakcie wędrówki do Ziemi Obiecanej, co ma być znakiem odróżnienia Izraela od pozostałych narodów świata (w. 15-16). Stwierdzenie „ja i mój lud” wskazuje na ciągłą obawę Mojżesza, że po grzechu polegającym na uczczeniu złotego cielca Bóg oddzieli swego sługę od reszty narodu, który – zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią – ostatecznie zostanie wyniszczony (Wj 32,34)¹⁹. Dlatego właśnie jako ten, który znalazł łaskę w oczach Bożych, podkreśla swój związek z grzesznym ludem, by ów podział przebiegał jak dotychczas, między Izraelem a resztą ludów, nie zaś między Mojżeszem a Izraelem, co mogłoby oznaczać ostateczne odrzucenie ludu przez Boga²⁰.

Drugim czasownikiem tego samego pola semantycznego jest *bādal*, obecny w 1 Krl 8,53:

¹⁸ Tłumaczenie za argumentacją W.H.C. Proppa i jego interpretacją, bardziej prawdopodobną *quo ad sensum* (por. Propp 2006, s. 605).

¹⁹ Chodzi oczywiście o rozdział między Mojżeszem a ludem spowodowany wiernością i niewiernością fundamentalnym zasadom ustanowionym przez Boga (por. Muilenburg 1968, s. 178-179).

²⁰ Na tę interpretację wskazuje wcześniejsze użycie czasownika *pālā*, w konkretnym oddzieleniu Izraelitów od Egipcjan już podczas karanania Egiptu przez Boga plagami: w Wj 8,18 poprzez rozgraniczenie strefy występowania much na terenach zasiedlonych przez Egipcjan, lecz nie przez Izraelitów, w 9,4 przez oszczędzenie bydła swego ludu, nie zaś bydła jego ciemiężców oraz w 10,23 poprzez danie pierwszym światła i pozostawienie drugich w ciemności. W tym znaczeniu Wj 33,16 mógłby stać o szczybel wyżej niż teksty wcześniejsze, w których Bóg czyni rozróżnienie generalne: Izrael – poganie, bez względu na ówczesną moralność swego ludu. Obecnie jednak owo rozróżnienie powstaje na fundamencie postępowania każdego, indywidualnego człowieka, bez względu na jego przynależność do narodu wybranego lub nie, o czym przekonuje zwłaszcza Ps 4,4, zawierający rzeczony rdzeń (por. Goldingay 2006, s. 121; por. także Wj 11,7).

Oto Ty oddzieliłeś (*hibdaltām*) dla siebie dziedzictwo spośród wszystkich narodów ziemi,
jak zapowiedziałeś mocą sługi swego, Mojżesza,
wyprowadzając naszych ojców z Egiptu, Panie Boże.

Bliższy kontekst wielkiej modlitwy dziękczynnej Salomona po zbudowaniu i poświęceniu Bogu świątyni w Jerozolimie (8,22-53) stanowi werset 52, będący prośbą o wysłuchanie przez Niego błagań ludu zanoszonych w Jego domu²¹. Omawiany werset 53 jest niewątpliwie uzasadnieniem wcześniejszego błagania: wysłuchanie prośb narodu izraelskiego odnajduje swą podstawę w decyzji Boga o oddzieleniu swego ludu od reszty narodów Ziemi. Odseparowanie to nastąpiło w momencie wyprowadzenia ludu z niewoli egipskiej właśnie poprzez postawienie nienaruszalnej granicy między pogańskim krajem znad Nilu a ludem należącym do Pana. W tym właśnie akcie Boga należy doszukiwać się źródeł teologii oddzielenia narodu wybranego od reszty nacji ówczesnego świata, co z kolei przybliżyło go mocno do idei wybrania spośród innych; podobna koncepcja wyrażona jest w Kpł 20,24-26 (Otzen 1977, s. 3). Jednak najważniejszym przesłaniem hagiografa jest podkreślenie tezy, że dokonany w przeszłości i wyrażony przez oddzielenie od pogan wybór ludu staje się nieodwracalną cechą Bożego odniesienia do Izraela. Jest on aktualny także w czasach cierpienia i próby, jaką Bóg może zesłać na swój lud, karząc go za niewierność (Sweeney 2013, s. 135).

Trzecim z ważnych czasowników przedstawiających ideę rozdzielenia jest *pārad*, ‘oddzielić, odłączyć’, obecny w Est 3,8:

Rzekł Haman do króla Aswerusa:

„Jest pewien naród rozproszony i odłączony (*m^epōrād*) od narodów we wszystkich państwach królestwa twego,
a prawa jego są inne niż każdego innego narodu.

Ustaw króla oni nie wykonują i król nie powinien wyrazić zgody, by trwali w spokoju.

Rozzłoszczony z powodu decyzji Mardocheusza o nieoddawaniu boskiej czci zwykłemu człowiekowi (3,1-5) urzędnik królewski postanowił doprowadzić do eksterminacji całego jego ludu (w. 6), ku czemu okazję dał państwowy zwyczaj rzucania losów (w. 7-8). Powiadomił perskiego monarchę o istnieniu ludu Izraela, całkowicie odmiennego od wszystkich innych narodów królestwa. W tym przypadku inność Żydów zdefiniowana została jako posia-

²¹ Jako klamra spinająca modlitwę króla, począwszy od w. 27-30 (por. Long 1984, s. 102-103). Jako dodatek do całości wcześniejszego materiału, powtarzający teologię w. 29, widzi go m.in. Łach 2007, s. 223.

danie zasad postępowania radykalnie różnych od tych, którymi kierowali się pozostali poddani imperium. Tekst nie wskazuje boskich źródeł rozgraniczenia między Żydami a poganami, lecz z punktu widzenia innowierców konstataje ich faktyczny status oraz brak związków społecznych z pozostałymi poddanymi króla. Mowa Hamana ukazuje przede wszystkim silną u Żydów okresu niewoli świadomość swej odmienności, opartej na jak najściślejszym przestrzeganiu nakazów prawa Mojżeszowego. Z treści oświadczenia urzędnika królewskiego wynika, że kamieniem obrazy jest odmowa oddawania czci człowiekowi w sposób, w jaki Żydzi czczą swego Boga, co ewidentnie wynika z respektowania przez nich I przykazania dekalogu. Werset ten jest świadectwem tego, że Izraelici demonstrowali świadomość wybrania ich przez Boga poprzez zachowywanie Jego nakazów, co w połączeniu z niewolą ma wybitnie apologetyczny charakter (Breneman 1993, s. 330). Ich odrębność od reszty społeczeństwa miała tak radykalne znamiona, że w epoce hellenistycznej typowym zarzutem wobec Żydów było to, iż są całkowicie niezdolni do zasymilowania się z pogańskim otoczeniem (Tronina 2001, s. 188)²². Dlatego niektórzy tłumacze oddają rzeczony rdzeń właśnie przez „niezasymilowany”, co po raz kolejny mocno akcentuje niechęć Żydów do przyjęcia pluralizmu etycznego, niezgodnego z zasadami własnej wiary (Bush 1996, s. 381).

Wszystkie wskazane wcześniej czynniki Bożego odniesienia do Izraela, ukazanego zarówno w wyborze (*bāḥar*), jak i oddzieleniu (*pālā, bādal, pārad*) od innych narodów, sprawiają, iż Izraelici są przeświadczeni o tym, że zostali wybrani i że mają wyjątkowe miejsce pośród narodów świata. Ze strony Boga wybór ten jest wolny, arbitralny, nieodwołalny oraz wieczny. Ponieważ zaś poganie nie zostali obdarzeni tym statusem, fundamentalnym postulatem musi być niezawieranie z nimi przymierzy i niewchodzenie w jakiegokolwiek związki religijno-kulturowe. Żaden pluralizm zasad postępowania nie jest tu możliwy.

2. Obrona świadomości religijnej i narodowej przez członków narodu wybranego

Tak ukształtowana tożsamość religijna i kulturowa, której podstawą jest wybór dokonany przez Boga, oraz przeświadczenie o własnej odrębności pośród innych narodów, były stale narażone na osłabienie czy nawet całkowity zanik w ciągu całej historii Izraela. Tekst natchniony zawiera niezliczone wprost przykłady walki obrońców religii jahwistycznej, głównie proroków, z całym ludem skłonny do opuszczenia swego Boga i oddania się bałwo-

²² Rabin Malbim w swoim komentarzu rozciąga ową odmienną na prawa, wierzenia, zachowanie, pożywienie oraz ubiór (por. Pecaric [red.] 2004, s. 112).

chwalstwu. Taki pluralizm postaw w języku religijnym zwany jest synkretyzmem, pojawiającym się zwłaszcza tam, gdzie oficjalnie, jako atrapa, zachowana zostaje wiara w jednego Boga, lecz sposób postępowania ludzi jest bliższy religijności pogańskiej. Dwa niezwykle ważne w tym kontekście teksty prorockie obrazują dosadnie tę sytuację. W pierwszym passusie Iz 1,11-17 prorok bezpardonowo atakuje obłudę tych mieszkańców Izraela, którzy przybywają do świątyni, by złożyć hołd Bogu, a jednocześnie prowadzą nikczemne życie i są nastawieni na wyzysk lub nawet dążą do śmierci bliźniego²³. Z kolei autor tekstu Am 5,21-26 wytyka słuchaczom dwulicowość w podejściu do wiary, czego skutkiem jest kultyczne oddawanie czci Bogu przy jednoczesnym kulcie pogańskich bożków narodów ościennych²⁴. W myśl wersetu 24 najniebezpieczniejszą postawą była okazjonalna pozorna wierność, która przegrywała z niesprawiedliwością moralną (Stuart 1987, s. 355) oraz publicznym oddawaniem czci bożkom pogańskim²⁵. Jeśli dodać do tego niechęć do definitywnego i radykalnego opowiedzenia się po czyjejkolwiek stronie – o co wiek wcześniej oskarżył swych rodaków prorok Eliasza (1 Krl 18,21)²⁶ – to ukazuje się niewesoły obraz niemożliwego do zaakceptowania amalgamatu religijnego i stopniowej, acz konsekwentnej utraty poczucia własnej odmienności.

W tym kontekście warto zacytować wprawdzie dwa, przeciwstawne co do sposobu obrony, teksty biblijne prezentujące walkę o zachowanie własnej tożsamości religijnej. Walka ta w obu przypadkach ma charakter militarny. Oba wersetu dzieli kilka wieków historii Izraela, która w tym czasie radykalnie się zmieniła na niekorzyść narodu wybranego. Pierwszym z nich jest werset Pwt 7,16, przedstawiający konieczność obrony własnych przekonań poprzez atak militarny na narody pogańskie, co poprzedza zdobywanie Ziemi Obiecanej:

Wytępisz wszystkie narody, które ci daje Pan, Bóg twój.
Nie zlituje się twoje oko nad nimi, abyś nie służył ich bogom,
gdyż stałoby się to sidłem dla ciebie.

²³ Wersety 16-17 ukazują postulat konkretnego wcielenia w życie nakazów Boga, podanych w prawie Mojżeszowym, jako wyraz całkowitego odcięcia się Izraelitów od moralności pogańskiej (por. Brzegowy 2010, s. 169-172). Bezwzględna jedność między kultem ku czci wyznawanego Boga a zasadami przez Niego podanymi jest wymogiem kwestionującym jakikolwiek pluralizm postępowania (por. Wildberger 1991, s. 51).

²⁴ Gorliwość kultyczna przy zewnętrzności sprawowanych obrzędów nie ma znaczenia wobec praktykowanej niesprawiedliwości społecznej (por. Jacob, Amsler, Keller 1982, s. 215).

²⁵ Prawdopodobnie mezopotamskim bóstwom astralnym (por. Smith, Page 1995, s. 115).

²⁶ Na mocy I przykazania zachowanie postawy akceptacji obu stanowisk jest absolutnie niemożliwe i lud w końcu musi podjąć ostateczną decyzję (por. Sweeney 2013, s. 227).

Zapis ten mocno razi współczesnego czytelnika, nawykłego do równego traktowania, dialogu, spotkań i tolerancji wobec inności, co w konsekwencji rodzi akceptację dla pluralistycznych form funkcjonowania społeczeństwa. Przyjmowanie tego, co dobre i wartościowe w zwyczajach innych społeczności, przez wiele osób uważane jest za ubogacenie kulturowe. Radykalizm²⁷ powyższej wypowiedzi Mojżesza da się jednak zrozumieć, jeśli na pierwszym miejscu zostanie postawiona obrona własnej wiary i tożsamości, które są zagrożone w konfrontacji z różnorodnymi propozycjami. Politeistyczne kultury wydają się bowiem mniej wymagające niż utrzymanie wiary w jednego Boga, niewidzialnego, duchowego, całkowicie niedostępnego ludzkiemu pojmowaniu²⁸. Tymczasem historyczne doświadczenie tego Boga, towarzyszącego ludowi w drodze, dokonującego cudów i znaków, walczącego z nieprzyjaciółmi u boku Izraela, pamięć o minionych wydarzeniach, pielęgnowana zwłaszcza w obchodzie dorocznych świąt musi stanowić skuteczną przeciwwagę dla całej struktury wierzeń pogańskich. By mogły być one celebrowane w sposób niczym niezakłócony, trzeba radykalizmu walki z wszelkimi zagrożeniami, spośród których bałwochwalstwo zajmowało niewątpliwie pierwsze miejsce. Wersety 13-15 poprzedzające analizowany tu passus podają obietnicę wszelkich dóbr i pomocy, jakiej Bóg udzieli swemu ludowi w zamian za wierność Jego nakazom. Z kolei wersety 17-19a przypominają dotychczasowe przykłady pomocy udzielonej przez Boga. Oba te czynniki: obietnica i pamięć, stanowią wystarczającą zachętę do podjęcia nieustępliwej walki z nieprzyjaciółmi aż do ich ostatecznego wyniszczenia. Obiecane błogosławieństwa Boże będą mogły zostać zrealizowane dopiero po usunięciu wszelkich przeszkód, tzn. likwidacji koegzystencji z poganami (Christensen 2001, s. 164).

Nakaz wytopienia (*'kl*, dosł. 'pożarcia') narodów (*'amim*) oznacza całkowite ich wyniszczenie, a zobrazowaniu tego wezwania służy wizja ognia pożerającego spalaną materię. W świetle Iz 26,11 Izraelici jawią się jako niezdolni do walki z przeważającymi siłami wroga. Wesprze ich sam Pan²⁹, który

²⁷ Omawiane zdanie można rozumieć na dwa sposoby: albo nakaz wykonania, albo obietnica dokonania tego, co Bóg postanowił, za czym opowiada się m.in. Weinfeld 2008, s. 374. Jednak w każdym przypadku postępowanie Izraelitów jest radykalne i trudne do pogodzenia ze współczesnym odczuciem społecznym.

²⁸ Przykładem tego jest nieudana znana próba zaszczepienia wiary w bóstwo tarczy słonecznej, o imieniu Aton, przez faraona Amenhotepa IV, który w związku z przeprowadzaną przez siebie reformą religijną przybrał imię Echanton. Mimo że narzucone siłą bóstwo przybrało przeciw formę widzialną, nigdy nie przyjęło się w świadomości egipskich poddanych, zakorzenionej w politeizmie, i z chwilą śmierci faraona kult ten został natychmiast odrzucony przez kastę kapłańską i cały lud.

²⁹ Tekst prorocki odnosi się wprawdzie do niegodziwców, którzy padną ofiarą Bożej kary, lecz kierunek działania jest taki sam: zniszczenie nieprzyjaciół Izraela jako wyraz dbałości Pana o swój lud (por. Smith 2007, s. 447).

wyda w ich ręce nieprzyjaciół³⁰. Bezwzględność działania została wyrażona brakiem jakiegokolwiek miłosierdzia wobec pokonanych wrogów³¹, co znów należy odczytywać w kontekście wartości własnej wiary wobec możliwych zagrożeń ze strony pogan³². Równie bezkompromisowo brzmi zakaz służenia obcym bóstwom (*'bd ʿlôhîm*). Złamanie go stanowi ewidentne przekroczenie pierwszego, najważniejszego z Bożych przykazań (Wj 20,3)³³. Niemożliwe jest jakiegokolwiek godzenie świadomości własnej wiary z pluralizmem, który przejawia się w kompromisie z wyznawcami innych religii.

Sytuacji sześć wieków później dotyczy zapis ukazujący obronną walkę Żydów z okresu powstania machabejskiego w 1 Mch 3,20-21:

w. 20: Oni przychodzą do nas w pełni pychy i bezprawia
by wytepić nas z naszymi żonami i dziećmi aby nas złupić.

w. 21: My zaś walczyliśmy o nasze życie i nasze obyczaje.

Tekst akcentuje typ wojny zaborczej ze strony pogan i z tego powodu godnej potępienia. Jej celem jest wytepienie wiernych prawu mieszkańców Ziemi Obiecanej oraz złupienie ich. Ostrości wydarzeniom dodaje także charakterystyka postawy najeźdźców przepełnionych pychą i dopuszczających się bezprawia, chociaż – jak wskazuje egzegeza poszczególnych terminów – jest to kara Boża zesłana na Izraelitów za niewierność przymierzu³⁴. Tak jak w wielu przypadkach z historii Izraela brak wierności polegał na przejmowaniu wzorców zachowania pogan i lekceważeniu zasad własnej religii. Walka, o której mowa w analizowanym fragmencie, toczy się o najważniejsze dla Żydów wartości, jakimi są: życie fizyczne zagrożone eksterminacją³⁵ oraz prawo Mojżeszowe, zgodnie z którym jest ułożona codzienna egzystencja żydowskich mieszkańców Ziemi Obiecanej. Połączenie słów *psychē*, ‘życie’, z *nomimos*, ‘prawo, zwyczaj’, oznacza, że życie bez prawa, jakie otrzymał Izrael, nie ma żadnej wartości. Tylko bowiem wierność zapisom prawa czyni je godnym

³⁰ Stała konstrukcja *JHWH ʿlôhîm ntn 'm*, ‘Pan Bóg wyda lud’, oznacza najczęściej zapewne nie zwycięstwa w boju (por. m.in. Pwt 2,33; 3,3; 20,16; 1 Krn 22,18; 2 Krn 36,23).

³¹ Za pomocą zwrotu *lô' tãhōs ʿênkã ʿâlêhem*, ‘nie zlituje się oko twoje nad nimi’ (por. także Pwt 13,9; 19,13,21; 25,12; Iz 13,18; Ez 5,11; 7,4,9; 8,18; 9,5,10; 20,17).

³² Dotkliwym w skutkach przykładem tego miało być zapamiętane raz na zawsze wydarzenie z Baal-Peor, w którym pogańskie Moabitki stały się powodem grzechu Izraelitów, ich odstępstwa od wierności Bogu i bezwzględnej kary dla winowajców (Lb 25,1-18).

³³ Podobne zapisy (por. Wj 20,5; 23,24; Pwt 5,9; Joz 23,7; Sdz 10,6; 2 Krl 17,35; Ml 3,18).

³⁴ Zapowiedź wytepienia członków narodu wybranego zaistniała z woli Bożej na skutek zlekceważenia przez lud Jego prawa (*anomia/eksairō*: Pwt 28,63 oraz Pwt 29,27; Am 6,8; 9,8; Lm 1,15). Ponadto najazd pogan jest także karą Bożą zarówno za wielką pychę Izraela i Judy (*hybris*: Iz 28,1-3; Jr 13,9-10; Jer 27,32), jak i złupienie Izraelitów (2 Ezd 9,7).

³⁵ Przewidywanie w w. 20 złupienia członków ludu wprowadza z kolei prorocką obietnicę, że ci, którzy plądrują dobytek swych ofiar, sami zostaną ograbieni (por. Goldstein 1976, s. 247).

pochwały w oczach Bożych³⁶. Walczyć zatem należy zarówno o jedno, jak i o drugie, ponieważ całkowite podporządkowanie życia prawom ojczystym jest bezcenne. Sama walka Judy i powstańców ma charakter wybitnie obronny i także z tej racji zostanie poparta przez Boga (Doran 1996, s. 57).

3. Świadomość wiary Żydów w przekazie biblijnym a pluralizm społeczeństw

Warto zaznaczyć, że Kościół wielokrotnie podkreślał wartość pluralizmu społecznego w nowoczesnych państwach demokratycznych, uważając go wręcz za jeden z fundamentów zachodniej demokracji³⁷. Wobec tego wspomniana zasada funkcjonowania organizmów państwowych musi wręcz zostać uznana za pochodną prawa każdego człowieka do wolności. W społeczeństwach charakteryzujących się poszanowaniem wolności osobistej pluralizm obok tolerancji jest postrzegany jako jedna z najwyższych wartości moralnych. W 75 punkcie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przeczytać można następujący zapis: „Wszyscy chrześcijanie [...] w porządkowaniu spraw doczesnych niech biorą pod uwagę słuszne, choć różniące się między sobą poglądy i niech szanują obywateli [...], którzy uczciwie bronią tych opinii”.

Także Paweł VI już na samym początku swej encykliki *Populorum progressio* zauważył pozytywne aspekty istnienia pluralistycznych form stowarzyszeń, gwarantujących przestrzeganie takich wartości, jak: religia, wolność lub godność człowieka. Wówczas „różnorodność organizacji zawodowych i związków robotniczych jest dopuszczalna i pod niejednym względem pożyteczna, jeżeli broni wolności i pobudza do współzawodnictwa. Z największą chęcią oddajemy więc cześć tym wszystkim, którzy zapominając o własnych korzyściach gorliwie służą braciom w tych organizacjach” (PP 1).

W ten sposób Magisterium Kościoła akceptuje zróżnicowanie cywilizacyjne, kulturowe, społeczne i polityczne, jeśli pluralizm ich form służy rzeczywistemu dobru społeczeństw i pomaga im się prawidłowo rozwijać. Jan Paweł II,

³⁶ Oba terminy w kontekście konkretnych przepisów o świątach i poście jako ustawa wieczysta widnieją także w wersetach Kpł 16,29.31 (por. Tronina 2006, s. 247). Jeśli więc zachowywanie szczegółowych przepisów jest tak wartościowe, o ile bardziej walka o całość prawodawstwa.

³⁷ Piotr Wróbel w swej dysertacji doktorskiej zanotował: „Jednym z dogmatów demokracji jest pluralizm rozumiany właśnie jako decentralizacja, różnorodność czy wolność wyboru” (por. Wróbel 2009, s. 197), oraz: „Cechą charakterystyczną społeczeństwa demokratycznego jest funkcjonowanie obok siebie różnych światopoglądów, religii, sposobów na samorealizację jednostek, poglądów politycznych, systemów wartości itd. Współczesna przestrzeń społeczna naznaczona jest pluralizmem stale powiększającym zakres swego oddziaływania i obejmującym coraz to nowe obszary ludzkiej obecności” (por. Wróbel 2009, s. 208-209).

wspominając w niektórych swych dokumentach o „pluralizmie uprawnionym” (*Familiaris consortio* 86; *Ecclesia in Asia* 22), zalicza wielorakość i różnorodność struktur społecznych do podstawowych wartości porządku społecznego, obok neutralności ideologicznej, godności człowieka jako źródła praw, prymatu osoby przed społeczeństwem, szacunku dla demokratycznie uznanych norm prawnych³⁸.

Również w Starym Testamencie poprawnie pojmowany pluralizm poskutkowało odpowiednim usystematyzowaniem życia społecznego Izraelitów, zaś wszystko następowało według precyzyjnie wyrażonej woli Boga, który pragnął podać optymalne formy organizacji społecznej swojemu ludowi. W związku z tym mówić można np. o: lewitach jako sługach ołtarza (Kpł 1,50), sędziach (Wj 18,25-26), rzemieślnikach i artystach (Wj 28,3; 1 Krn 4,14; 2 Krn 2,6.13; Oz 8,6; Syr 38,27), pisarzach (2 Krl 18,18), zarządcach i sekretarzach (2 Krl 18,18.37; 2 Krn 34,8) itd.³⁹

Nie wolno jednak nigdy zapominać o licznych niebezpieczeństwach związanych z akceptacją pluralizmu, zwłaszcza w sferze wiary i moralnego życia człowieka, co specjalnie akcentują przedstawione wyżej teksty biblijne. Pluralizm bowiem – mimo korzystnych propozycji ogólnych, jakimi są: pokój, sprawiedliwość społeczna, poszanowanie własności, godność człowieka, ekologia, solidarność⁴⁰ – nie doprowadzi do zbudowania jednolitego systemu wartości, który mógłby łączyć obywateli i całe społeczności, abstrahując od tego, co każda jednostka akceptuje lub odrzuca. W świetle podanych wyżej tekstów biblijnych, odnoszących się już do epoki Starego Testamentu, fundamentalną sprawą jest utrzymanie trwałego, zgodnego z przekonaniem, akceptowanego i głoszonego przez wspólnotę wiary systemu wartości niepodlegających jakimkolwiek zmianom, czyli życie według zasad, które uważa się za niezmiennicze. Najważniejszą racją takiego stanu rzeczy jest objawienie, czyli istnienie obiektywnej prawdy, porządkującej ludzkie życie i nadającej mu konkretny kierunek warunkujący świadomość własnej tożsamości. Doskonale prawda ta ukazuje się w świadomości współczesnych Żydów, budujących własną toż-

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego* 5, podczas IV pielgrzymki do Polski w Warszawie, 08.06.1991 roku, por. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/39warszawa_08061991.html [dostęp: 15.05.2019].

³⁹ Więcej danych czytelnik odnaleźć może w pracy zbiorowej: Witaszek (red.) 1997, *passim*.

⁴⁰ Jan Krucina wlicza wartości nadrzędne względem pluralizmu, widząc je w akceptacji godności ludzkiej, uznaniu pierwszeństwa człowieka przed wszelkimi urządzeniami, poszanowaniu uprawnień osobowej natury człowieka, prawie do samostanowienia, co rodzi poczucie odpowiedzialności, wolności, sferze duchowości, integralności cielesnej oraz możliwości samodoskonalenia. Ostatecznie prowadzi to do poszanowania prawa do realizacji celu ostatecznego. Z natury ludzkiej zaś wypływają niezmiennicze wartości: dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, uprawnienia i swobody człowieka, wolność i prawda, miłość i sprawiedliwość, dialog i tolerancja (por. Krucina 1995, s. 42).

samość religijną na bezwzględnym posłuszeństwie Torze (Pwt 5,29; 12,28), przestrzeganiu szabatu (Wj 31,13-17) oraz obrzezaniu (Rdz 17,7). Wszystkie przytoczone teksty akcentują wieczność (‘ôlām) tej wierności, czyli uniezależnienie od jakichkolwiek zmieniających się warunków i różnorodności życia społecznego⁴¹. Z tej racji niemożliwy jest do zaakceptowania liberalny postulat, by pozostawić oceny i wybory moralne wyłącznie konkretnemu człowiekowi, w czym widzi się jakże iluzoryczny ideał społeczeństwa otwartego, w pełni demokratycznego i wolnego, gdzie każdy indywidualny człowiek, kierując się własnym rozumem, dąży do samospelnienia.

Religijna świadomość wpiery Izraelitów, potem Żydów, jest przekonującym argumentem popierającym papieskie słowa z encykliki *Fides et ratio* (nr 5), przytoczone we wstępie niniejszego artykułu

Religijna świadomość wpiery Izraelitów, potem Żydów, jest przekonującym argumentem popierającym te słowa. Wiara w istnienie jednej Prawdy, jaką jest niezmienny i wieczny Bóg Izraela, podający swe prawa, zasady i nakazy w sposób niepodlegający jakimkolwiek negocjacom czy ocenie przez człowieka, stanowi zasadniczy fundament tożsamości religijnej. Jak zostało to przedstawione wcześniej, tożsamość ta buduje się na wyborze i oddzieleniu od reszty świata pogańskiego, kierującego się zgoła innymi wartościami i zasadami. Świadomość ta jest częścią szeroko pojmowanego prawa człowieka do życia zgodnie z własnymi przekonaniem. Powinien się nią kierować również chrześcijanin, chociaż fundamentem tej tożsamości nie jest już prawo starotestamentowe, lecz Jezus Chrystus, przyniesione przez Niego odkupienie ludzkości i podane w Ewangeliach zasady postępowania. Toteż wobec niebezpieczeństw związanych z liberalizmem oraz relatywizmem papież oznajmia, że „fundamentalne prawa osoby ludzkiej są wpisane w samą naturę, są chciane przez Boga, a w konsekwencji domagają się powszechnej akceptacji i przestrzegania. Żadna ludzka władza nie może ich łamać pod pretekstem szanowania w ten sposób pluralizmu i demokracji” (EA 18).

Do takich praw fundamentalnych należy przede wszystkim prawo do obrony własnej wiary i przekonań religijnych zgodnie z wyznawanymi wartościami (*Dignitatis humanae* 2). Sobór Watykański II wyraził w ten sposób to, co od najdawniejszych czasów było fundamentem działań podejmowanych przez Izraelitów w celu obrony własnej wiary. I tak w wersecie Sdz 2,2 widnieje całkowity zakaz zawierania przymierzy z poganami, czyli traktowania relacji z nimi na równi z własnym związkiem z Bogiem⁴². W tym przypadku

⁴¹ Znakomite kompendium na ten temat zawiera książka rabbi Jonathana Sacksa (2014; por. także m.in. Collins 2017).

⁴² Komentatorzy w zwrocie „łamać przymierze” poprzez zawieranie go z poganami wskazują na typowy styl tradycji deuteronomistycznej i kapłańskiej, zatem wzmacniającą się rolę świadomości żydowskiej w okresie na krótko przed wygnaniem i w jego trakcie (por. Niditch 2008, s. 47).

pluralizm postaw jest niemożliwy do zaakceptowania. W 2,19-20 pojawia się oskarżenie ludu o przejmowanie od pogan ich praktyk i sposobu postępowania, czyli wchodzenie z nimi w związki, co było odstępstwem od przymierza⁴³. W cytacie 2 Krl 18,12, nawiązującym do passusu 17,35-40, następuje wyliczenie grzechów ludu i sprzeciw hagiografa wobec przejmowania przez lud obcych mu wartości tego świata⁴⁴. Pluralizm wierzeń stał się faktem tam, gdzie przecież chodzi o najważniejszą relację z Bogiem. Powyższe przykłady biblijne przekonują, że pluralizm możliwy jest tylko na poziomie społecznym, niezwiązanym z przyjętymi zasadami postępowania. Nigdy jednak nie może dojść do niego na obszarze wiary i moralności.

Z czego bierze się świadomość własnej wyjątkowości i niemożliwość pogodzenia jej z relatywizmem wiary i moralności? Passus Pwt 4,6-8 ukazuje stosowny fundament:

w. 6: Strzeżcie [tych praw] i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów, które usłyszawszy o tych prawach powiedzą: «Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny».

w. 7: Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?

w. 8: Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś daję?

Tekst ów zwraca uwagę przede wszystkim na wartość wyznawanych przekonań, ocenionych jako daleko bardziej wartościowe niż zasady, którymi kierują się poganie⁴⁵. Wiara Izraela wypływa z fundamentalnego przeświadczenia, że wszelkie jego normy postępowania pochodzą wprost od Boga i z tej racji stanowią dobro nieskończenie przekraczające mądrość tylko ludzką. Wierność im czyni z ludu społeczność wyjątkową pod względem moralnym⁴⁶.

⁴³ W odniesieniu do Izraela wersety używa niezwykle rzadkiego zwrotu *haggôj hazzeh*, ‘ten lud’, stosowany najczęściej do definiowania pogan (por. Block 1999, s. 133).

⁴⁴ Wersety 9-12 jako opis apostazji północnego królestwa Izraela stoją w wyraźnej opozycji do pobożności i wierności króla judzkiego, Ezechiasza, na potwierdzenie słuszności obranej przez niego linii wierności Bogu (por. House 1995, s. 360; Sweeney 2013, s. 398). Dokładnie tę samą praktykę przejmowania obcych wzorców postępowania ukazują fragmenty 1 Mch 1,13-15 oraz 2 Mch 4,10-15 w późnych czasach II świątyni.

⁴⁵ W tym przypadku ukazane jako godne podziwu w świecie pogańskim, co niewątpliwie ma zachęcać do poznawania przez innowierców prawdy o Bogu, nie zaś odwrotnie (por. Weinfeld 2008, s. 202).

⁴⁶ Co hagiograf zaznacza w mowach Boga, m.in. w takich tekstach, jak Kpł 18,24; 20,23; Pwt 9,4-5; 12,29-31; 18,12.

Jeśli więc hagiograf wspomina o mądrości i umiejętności Izraela (w. 6)⁴⁷, stawia akcent wprawdzie na fakt, że dla samego ludu prawo Boże jest największą wartością, porządkującą całość życia społecznego. Postawa taka jednak jest także wyraźnym świadectwem wobec pogan, którzy widząc zarówno porządek społeczny, jak i powodzenie ludu we wszelkich jego przedsięwzięciach, będą zadawać sobie pytanie, skąd pochodzi to wszystko. Dla samego Izraela jest to zaś dowód bliskości i opieki Boga nad ludem (w. 7). Ten zaś powinien ze szczerą wolą i skrupulatnością zgłębiać prawo Boże, by nim żyć z przekonania, nie z przymusu (w. 8). Wierność prawu gwarantuje zaś bliskość Boga, zwłaszcza Jego gotowość do wysłuchania wszelkich prośb ludu (Craigie 1976, s. 131). Właśnie dlatego jedno z ważnych żydowskich błogosławieństw mówi: „Błogosławiony jest nasz Bóg, który oddzielił nas od tamtych, chodzących w błędzie, dał nam Torę i zasadził pośród nas życie wieczne” (Werblovsky, Wigoder 1997, s. 696). Tora, rozumiana w całości, prowadząca do życia wiecznego, daje podstawę od poczucia własnej wyjątkowości pośród pogan. W tym świetle rezygnacja z jednoznaczności wiary i wynikającej z niej postawy moralnej na rzecz pluralizmu postępowania jest faktycznie zdradą najważniejszych podstaw egzystencji religijnej narodu wybranego.

Na koniec warto przypomnieć werset 1 Mch 6,59 jako przykład uznania przez pogan odrębności Żydów i ich prawa do walki o zachowanie wierności przepisom Tory:

Pozwólmy, niech postępują zgodnie ze swoimi obyczajami, tak jak to robili poprzednio.

Rozgniewali się oni bowiem i zrobili to wszystko z powodu tych obyczajów, których myśmy im zakazali.

Wiele wieków historii Izraela, znaczonego prawem Bożym, świadczy, jak wielkie było – przynajmniej w części społeczności żydowskiej – przywiązanie do prawa i obyczajów narodu. Nawet poganie zmuszeni byli przyzwolić na życie narodowi wybranemu w wierności nakazom prawa Mojżeszowego⁴⁸, co stanowi dla Izraela *conditio sine qua non* jego dalszego bytu religijnego i narodowego. Ważny w tym kontekście zwrot *hōs to proteron*, ‘jak na początku, jak dawniej’ oznacza obecny powrót do dawnych zwyczajów i praw. Tak zwa-

⁴⁷ Jest to szczególnie atrakcyjne dla pogan, bardzo ceniących w starożytności właśnie mądrość (por. Merrill 1994, s. 116-117).

⁴⁸ Oczywiście w bardzo ograniczonym zakresie i wobec tych tylko, którzy zgodziliby się złożyć broń (por. Goldstein 1976, s. 324). Prawdopodobnie historycznie list króla Antiocha V do Lizjasa datowany jest na rok 162 przed Chr., czyli w trakcie kampanii przeciw powstańcom machabejskim. Szczegółowo sprawę tę opisuje tekst 2 Mch 11,22-26, por. J.R. Bartlett, dz. cyt., s. 92.

ny „gniew” (*ōrgisthēsan*)⁴⁹ powstańców nie dotyczy sfery emocjonalnej, lecz jest raczej wstrząsem lub szokiem doznany na skutek dziejących się wydarzeń, prowokujących do natychmiastowego i adekwatnego przeciwdziałania (*epoiēsan*). W przypadku Żydów chodzi oczywiście o wzniecenie powstania przeciw niegodziwym prawom, w obronie własnych tradycji i przymierza. Tak radykalny sprzeciw, nawet w formie działań militarnych, wyraźnie świadczy o żydowskiej świadomości, jak cenne są zapisy prawa Mojżeszowego i budowane na nich zwyczaje ojczyste. Ukazuje to również radykalny sprzeciw wobec wszelkich prób narzucenia Żydom pluralizmu postaw religijnych, zmierzający – jak zawsze w historii narodu – do relatywizacji wiary, a z czasem zupełnego jej wykorzenia. W tym kierunku zmierzał osławiony dekret Antiocha IV (1,41.44; Doran 1996, s. 91).

*

W dzisiejszym świecie poszukiwanie przez Kościół własnego miejsca na bogatym rynku wartości religijnych, społecznych, moralnych czy gospodarczych jest niezwykle trudne. Współczesny człowiek wybiera bowiem to, co jemu odpowiada, a czemu sprzyja kult wolności i dowolności życia, skrajny indywidualizm oraz zakwestionowanie istnienia prawdy obiektywnej, rządzącej całą ludzką egzystencją. Wszystko to nie zachęca do podporządkowania się jednemu systemowi wartości. Tymczasem od wieków aż do końca czasów niezmiennie są mowy Jezusa utrwalone w Ewangeliach. Zawierają one żądanie wierności oraz nie dają żadnej możliwości stawiania czegokolwiek na równi z Nim i wybierania między Nim a czymś innym (por. np. Mt 10,37; Mk 16,16; Łk 14,26; J 5,23; 10, 9; 14,6, 17,1.3 oraz m.in. Dz 4,12; Flp 3,7-9; 1 P 2,4; 1 J 2,23; 2 J 1,9). Świadczą o Jego pełnej świadomości bycia jedyną prawdą zbawczą, drogą wiodącą ku zbawieniu oraz pełni życia, ku któremu zdąża człowiek⁵⁰. Trzymanie się z jednej strony tej fundamentalnej zasady, głoszenie jednej, niezmiennej i uniwersalnej prawdy, a z drugiej świadomość tego, że człowiek ma prawo do wolnego decydowania o własnym życiu, daje możliwość owocnej koegzystencji Kościoła ze społeczeństwem pluralistycznym. Tak samo funkcjonowało już starożytne społeczeństwo izraelskie. W powyższych rozważaniach ukazany został wymóg uznania jednej prawdy, podporządkowania się ludu jednemu Bogu, zarówno Jego autorytetowi, jak i pra-

⁴⁹ Podobnie jak w 1 Mch 3,27; 5,1; 6,28.

⁵⁰ Jan Perszon konkluduje w jednym ze swych artykułów: „Roszczenia Jezusa – zwłaszcza w zakresie eschatycznej ostateczności i normatywności – odnoszą się do wszystkich ludzi, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę Jego miłość, konkretne i równocześnie transcendentne urzeczywistnienie nieograniczonej miłości Boga. W historii religii nie ma On analogii” (por. Perszon 2007, s. 131).

wom regulującym życie religijne, moralne i społeczne, co często wymuszało słuszną ich obronę. Wskazano też, że funkcjonowały rozliczne formy i sposoby organizacji życia narodu, które Bóg ten akceptował i poprzez które oddziaływał na codzienność swego ludu. Istnieją zatem nieprzekraczalne granice akceptacji pluralizmu w społeczeństwie, które chce zachować własną tożsamość. Przysłuży się temu ciągle odnawiana świadomość Kościoła i w Kościele. Już wiele lat temu niekwestionowany autorytet socjologii religii, ks. Władysław Piwowarski, nakreślił właściwe perspektywy misji Kościoła:

Nowa sytuacja sprawia, że Kościół poszukuje innych funkcji, bardziej adekwatnych do społeczeństwa pluralistycznego, przy czym nie koncentruje się już na własnych przywilejach i ich obronie, lecz na właściwej misji ewangelizacyjnej oraz na popieraniu wartości i dążeń wspólnych wszystkim ludziom, niezależnie od przynależności ideologicznej i przekonań światopoglądowych (1980, s. 110-111).

Można zatem znaleźć właściwą drogę współpracy ze społeczeństwem pluralistycznym, znając własną tożsamość i broniąc – jak starotestamentowi Izraelici – podstawowych praw Boga wobec społeczności, którą przecież On sam powołuje do istnienia, a zarazem będąc otwartym na to, co dobre i potrzebne w rozwoju współczesnego człowieka.

OLD TESTAMENT CONSCIOUSNESS OF RELIGIOUS IDENTITY AND PLURALISTIC SOCIETY

SUMMARY

From a rich resource of religious, social, moral and economic values, contemporary man chooses what is appropriate to him. This is supported by the cult of freedom, radical individualism and the questioning of the existence of objective truth which rules the entire human living. Preaching of one invariable and universal truth, and on the other hand, the awareness of a human's right to freely decide about their own life, enables the coexistence of the Church and a pluralistic society. The ancient Israeli society functioned this way, and it defended the one truth and the necessity to subject to religious, moral, and social rights. Therefore, there are impassable limits for accepting pluralism in a society that wants to retain its own identity.

Keywords: Bible; Old Testament; pluralism; religious identity; human rights

Słowa kluczowe: Biblia; Stary Testament; pluralizm; tożsamość religijna; prawa człowieka

SKRÓTY

Serie wydawnicze i czasopisma

AB – The Anchor Bible

BCOT WP – The Baker Commentary on the Old Testament – Wisdom and Psalms

BL – Biblia Lubelska

BPN – Biblioteka Pomocy Naukowych

BTF – Biblioteka Teologii Fundamentalnej

CAT – Commentaire de l’Ancien Testament

CBC – Cambridge Biblical Commentary

FOTL – The Forms of the Old Testament Literature

NAC – New American Commentary

NIB – The New Interpreter’s Bible

NICOT – New International Commentary on the Old Testament

NKB NT – Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament

NKB ST – Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament

OTL – The Old Testament Literature

PŚST – Pismo Święte Starego Testamentu

RNS – Roczniki Nauk Społecznych

TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament

TNTC – The Tyndale New Testament Commentary

WBC – Word Biblical Commentary

BIBLIOGRAFIA

Bartlett J.R. (1973), *The First and Second Books of the Maccabees*, CBC, Cambridge.

Block D.I. (1999), *Judges, Ruth. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 6, Nashville.

Breneman M. (1993), *Ezra – Nehemiah – Esther. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 29, Nashville.

Brzegowy T. (2010), *Księga Izajasza. Rozdziały 1 – 12*, NKB ST 22/1, Częstochowa.

Bush F. (1996), *Ruth – Esther*, WBC 9, Dallas.

Christensen D.L. (2001), *Deuteronomy 1:1 – 21:9*, WBC 6A, Dallas.

Collins J.J. (2017), *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland.

Craigie P.C. (1976), *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids.

Doran R. (1996), *The First Book of Maccabees*, NIB, red. L.E. Keck, D.L. Petersen, t. 4, Nashville.

Durham J.I. (1987), *Exodus*, WBC 3, Waco.

Goldingay J. (2006), *Psalms*, t. 1: *Psalms 1 – 41*, BCOT WP, Grand Rapids.

Goldstein J.A. (1976), *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City–New York.

- House P.R. (1995), *1, 2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 8, Nashville.
- Jacob E., Amsler S., Keller C.-A (1982), *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos*, CAT XIa, Genève.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in America*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/389> [dostęp: 25.05.2019].
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/375> [dostęp: 25.06.2019].
- Krucina J. (1995a), *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław.
- Krucina J. (1995b), *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław.
- Lemański J. (2013), *Księga Rodzaju, rozdziały 1-11*, NKB ST, t. I/1, Częstochowa.
- Long B.O. (1984), *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9, Grand Rapids.
- Łach J.B. (2007), *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST IV/2, Poznań.
- Merrill E.H. (1994), *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5, Nashville.
- Michaeli F. (1974), *Le Livre de l'Exode*, CAT 2, Neuchâtel.
- Muilenburg J. (1968), *The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33:1a, 12-17, w: Words and Meanings*, red. P.R. Ackroyd, B. Lindars, Cambridge, s. 159-181.
- Niditch S. (2008), *Judges*, OTL, Louisville.
- Otzen B. (1977), art. *לך/bdl*, TDOT II, Grand Rapids, s. 3-6.
- Paciorek A. (2005), *Ewangelia według g świętego Mateusza, rozdziały 1-13*, t. I/1, NKB NT, Częstochowa.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html [dostęp: 25.06.2019]
- Pecaric S. red. (2004), *Księga Estery z komentarzem Malbima*, Kraków.
- Perszon J. (2007), *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii poza-chrześcijańskich*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, BTF 2, Kraków, s. 115-137.
- Piwoński S. (1980), *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, RNS 8, s. 105-124.
- Propp W.H.C. (2006), *Exodus 19 – 40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2A, New York i in.
- Sacks J. (2014), *A Letter in the Scroll: Understanding Our Jewish Identity and Exploring the World's Oldest Religion*, b.m.w.
- Smith B.K., Page F.S. (1995), *Amos, Obadiah, Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 19B, Nashville.
- Smith G.V. (2007), *Isaiah 1 – 39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 15A, Nashville.
- Stanek T. (2002), *Jahwe a bogowie ludów*, BPN 23, Poznań.
- Stott J.R.W. (1995), *The Letters of John*, TNTC 19, Grand Rapids.
- Stuart D. (1987), *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas.
- Sweeney M.A. (2013), *1 & 2 Kings: A Commentary*, OTL, Louisville.
- Tronina A. (2001), *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery. Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin.
- Tronina A. (2006), *Księga Kapłańska*, NKB ST 3, Częstochowa.
- Weinfeld M. (2008), *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New Heaven–London.
- Westermann C. (1985), *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève.
- Wildberger H. (1991), *Isaiah 1 – 12. A Continental Commentary*, Minneapolis.
- Witaszek G. red. (1997), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin.
- Wróbel P. (2009), *Demokracja jako urząd państwa w encyklikach Jana Pawła II*, Wrocław.

Zvi Werblowsky R.J., Wigoder G. red. (1997), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York 1997.

Janusz Nawrot – ur. 10.05.1960 w Międzychodzie, woj. wielkopolskie; kapłan archidiecezji poznańskiej od 1985 roku; wykładowca WT UAM w Poznaniu, kierownik Zakładu Nauk Biblijnych; specjalizuje się w egzegezie Starego Testamentu.