



Horyzonty Polityki  
2019, Vol. 10, N° 31



**BOGDAN SZLACHTA**

<http://orcid.org/0000-0003-4841-589X>  
Akademia Ignatianum w Krakowie  
Wydział Pedagogiczny  
[bogdan.szlachta@ignatianum.edu.pl](mailto:bogdan.szlachta@ignatianum.edu.pl)

DOI: 10.35765/HP.2019.1031.02

## Od kosmologii ku teonomii i pojmowaniu władzy w Starym Testamencie

### *Streszczenie*

**CEL NAUKOWY:** Próba wykazania zmiany dokonanej w drugiej połowie II tysiąclecia przed Chr., gdy w miejsce kosmologicznych ujęć dominujących uprzednio w myśli politycznej starożytnego Bliskiego Wschodu wkracza ujęcie teonomiczne znajdujące w szczególności w tekstach starotestamentowych.

**PROBLEM I METODY BADAWCZE:** Statyczne ujęcie zakładające istnienie niezmiennego ładu kosmicznego, ewentualnie (i postulatywnie) odzwierciedlanego w porządku politycznym znającym władzę sprawowaną przez człowieka, zostaje skonfrontowane z ujęciem późniejszym, uwzględniającym istnienie jedyne Boga osobowego, który wolą swą określa treść ładu. Analiza tekstów dawnych, podawana w kontekście przemian kulturowych, jest główną metodą stosowaną w wywodzie.

**PROCES WYWODU:** Autor przechodzi od prezentacji ujęć wcześniejszych do analizy ujęć późniejszych, zmieniających się, uwzględniających coraz więcej elementów typowych dla projektu teonomicznego, a także wiele zagadnień niesionych przez historię Izraela i Judei, od Wyjścia aż po ustanowienie typowej dla tradycji starotestamentowej „teokracji umiarkowanej”.

**WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:** Ukazanie istoty zmiany dokonującej się w dłuższym okresie, odchodzenia od ujęcia statycznego w kierunku ujęcia dynamicznego, uwzględniającego rolę osobowego Boga kształtującego treść ładu, w szczególności ładu normatywnego (prawa Bożego objawianego).

**WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:** Konieczność uwzględniania w dalszych badaniach zmiany wykazanej w tekście (również na podstawie

Sugerowane cytowanie: Szlachta, B. (2019). Od kosmologii ku teonomii i pojmowaniu władzy w Starym Testamencie. *Horyzonty Polityki*, 10(31), 19-44. DOI: 10.35765/HP.2019.1031.02.

najważniejszych opracowań traktujących o dziejach myśli politycznej Izraela i o dziejach kształtowania się koncepcji prawa Bożego).

---

---

**SŁOWA KLUCZOWE:**

ład kosmiczny, ład polityczny, władza, Bóg

FROM COSMONOMY TOWARDS THEONOMY  
AND POWER PREHENSION IN THE OLD TESTAMENT

*Abstract*

**RESEARCH OBJECTIVE:** An attempt to demonstrate the change accomplished in the second part of the second millennium B.C., when on the place of former dominant concepts in the political thought of the Middle East came the theonomic conception which was presented in the Old Testament texts.

---

---

**THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS:** Static conceptualization which assuming existence of immutable cosmic order, eventually reflected in political order with human power is confronting with later conceptualization which take into consideration the only one God's existence, who by His own will evaluates the order. An analysis of the very old texts, considerate in the context of the cultural transformations is the main method which is practise in an argument.

---

---

**THE PROCESS OF ARGUMENTATION:** An author goes from presentation former conceptualizations towards analysis of later ones, altering and considering more and more typical elements for theonomic project as well as shows many problems in the history of Israel and Judah since Exodus till establishing typical for Old-Testament tradition „moderate theocratic” project.

---

---

**RESEARCH RESULTS:** Presentation the essence of abandoning the static conceptualization towards dynamic conceptualization performing in a longer time and taking into account the role of personal God who creating the order, especially normative one (manifested law of God).

---

---

**CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:** One must considering in the next investigations the change which was presented in an article (in the context of more important books on the history of Hebrew political thought as well as books on the history of God's law conceptions).

---

---

**KEYWORDS:**

cosmic order, political order, power, God

Autorzy relacjonujący dzieje zachodniej myśli politycznej rozpoczynają zwykle swe dzieła od prezentacji koncepcji znajdujących w despotach starożytnego Bliskiego Wschodu: wspominają o tradycji staroegipskiej (z charakterystyczną dla niej koncepcją sprawiedliwości, *ma'at*, informującą o istnieniu niezmiennego, przedwiecznego ładu, którego nie miał ustanowić żaden z bogów, ich wielość ani – co bardziej oczywiste – człowiek, choćby zwany faraonem), babilońskiej (mezopotamskiej), kładącej akcent na dzieło prawodawcy władcy mającego – jak Hammurabi – „boską legitymację”, i perskiej, również eksponującej pozycję zajmowaną przez władcę będącego człowiekiem<sup>1</sup>. Wszystkie te tradycje („cywilizacje starożytnego Bliskiego Wschodu”), stwierdza Eric Voegelin, ujmowały „politycznie zorganizowane społeczeństwo jako kosmiczny analogon”, kosmion, „przypisując wegetatywnym rytmom i obrotom na nieboskłonie rolę wzorców strukturalnego i proceduralnego porządku społeczeństwa” (Voegelin, 2014, s. 15-16), który autor skojarzył z „momentem politycznym”. Proces polityczny dokonujący się w Babilonii w początkach drugiego tysiąclecia przed Chr. miał odzwierciedlać „proces kosmologiczny”, zakładać, że „Bóg-słońce, Marduk, jest mianowany władcą nad wszystkimi ludami, zaś jego ziemski analogon, Hammurabi, wschodzi nad ludem i niczym słońce, które rozświetla ziemię, zarządza istotą sprawiedliwego porządku”. Dwa pokłady: pierwszy, przekraczający poziom człowieka, i drugi, powiedzmy: ludzki, mają stanowić jedność o dwóch wymiarach, z których drugi, pośledniejszy od pierwszego, by nie rzec wobec niego wtórny, ma dopełniać pierwszy. To sprawia, że „imperium” znajdowane na poziomie niższym stanowić miało swoisty „mikrokosmos, który z zasady może być tylko jeden”, co prowadziło do pominięcia ewentualnych „konkurencyjnych potęg”, nieuwzględnianych wszak w „kosmicznej analogii” (Voegelin, 2014, s. 58): „władza Marduka nad całą ziemią jest ustanowiona w niebie, a dojście do władzy ziemskiego króla stanowi jedynie wykonanie boskiego zarządzenia”, jest też jednak pojmowana jako udział we „władzy Marduka” człowieka władającego w „imperium ziemskim”, analogicznym do kosmosu. Partycypacja ta miała być przy tym tak ścisła, „że imperium [ziemskie a jedno]

---

<sup>1</sup> Zob. analizę egipskiej, mezopotamskiej i perskiej myśli politycznej w pracy Kornatowski, 1968, s. 20-60.

i kosmos stanowią części jednego, wszechobejmującego porządku, mimo odrębności egzystencji”. Voegelin orzeka, że ujęcie to wyznacza podstawy „babilońskiej idei kosmosu uporządkowanego w formę państwa, przy czym kosmos oraz imperium stanowią w istocie jedną rzeczywistość” (Voegelin, 2014, s. 59-60).

O podobnym podejściu, który możemy nazwać „monistycznym” lub – powołując się na ustalenia Rémi Brague’a – „kosmologicznym” (eksponującym jeden z dwóch starożytnych projektów „heteronomicznych”) (Brague, 1998, s. 178), zasadzającym się na wspomnianej analogii wymiarów „kosmicznego” i „imperialnego”, warto wspomnieć na wstępie do wywodów, jako że miało ono zostać wyparte zwłaszcza w tradycji starotestamentowej przez drugi „model heteronomiczny”, określane mianem „teonomicznego”. Ustalając normatywne uwarunkowania postępowania człowieka (a może również myślenia o byciu politycznym czy politycznych bytach), oba modele obierały za punkt wyjścia już to „świat” (kosmos), już to różnie pojmowane bóstwo (bóstwa, Boga), z nich – zatem z zewnątrz, bo spoza człowieka, a może zwłaszcza spoza „planu politycznego” – czerpiąc treść prawa (Brague, 2014, s. 10-11). Już w XVIII/XVII stuleciu przed Chr., znacznie wcześniej niż powstawały pierwsze fragmenty Starego Testamentu, znajdujemy „w preambule do Kodeksu Hammurabiego oraz w asyryjskich inskrypcjach” wizję „boga-słońca”, który „pełni funkcję niebiańskiego pierwowzoru rządów ziemskich”; król będący człowiekiem to jedynie „ziemski odpowiednik króla-słońca”, który bywa określane mianem „słońca Babilonu”, co go partykularyzuje, „bądź słońca wszystkich ludzi” (Voegelin, 2014, s. 67), co go uniwersalizuje. Warto zapamiętać oba ujęcia: i to, które unaocznia problem relacji „momentu uniwersalnego” kojarzonego z kosmosem do człowieka będącego władcą, i to, które uwyrażnia partykularną jedynie bądź (aż) uniwersalistyczną pretensję człowieka będącego władcą, wciąż bowiem oba momenty bywają przywoływane jako projekty ważne w dziejach zachodniej (i nie tylko zachodniej) myśli politycznej. Pierwszy z nich kojarzony będzie i z ewentualną jednością Istoty Najwyższej o walorze osobowym, i z aktem/procesem ustanawiania przez nią „władzy jako takiej” (zapewne dostępnej także owej Istocie, będącej być może pierwotnym jej źródłem dla „planu ludzkiego”) lub nawet legitymizowania piastuna władzy, i wreszcie (choć nie jest to pełna lista zagadnień) z podnoszoną szczególnie przez Voegelina

kwestią analogii obu poziomów/wymiarów: kosmosu i imperium (Brague, 2014, s. 24-25). Drugi moment natomiast stanie się szczególnie aktualny w związku z trwającą przez tysiąclecia debatą dotyczącą uniwersalistycznych pretensji tak władców politycznych (szczególnie gdy będą oni pełnić zarazem „funkcje kapłańskie” osobliwie w religiach monoteistycznych), jak i zwierzchników struktur kojarzonych z religią bądź religiami zwłaszcza monoteistycznymi, jak chrześcijaństwo (w związku z drugim z momentów pojawia się zagadnienie dotyczące i ewentualnego warunkowania przynależnością do struktury nadziei zbawienia, i podporządkowania zwierzchnikowi takich struktur tych, którzy do nich nie należą).

Zaznaczając wielość interesujących zagadnień pojawiających się nie tylko w namyśle nad relacją np. stwarzającego Boga (jednego, „uniwersalnego”) do ewentualnie wielu władców albo wybranych „ludów”, dostrzeżmy, że rozwiązanie babilońskie zakładało odzwierciedlanie w procesie politycznym porządku kosmicznego oraz „polityczne pojmowanie” tego porządku: imperium nie tylko „uznawano za analogon kosmosu, lecz również wydarzenia polityczne umieszczano w sferze niebiańskiej”, bowiem istniał jeden porządek „obejmujący świat i społeczeństwo, który można było rozumieć kosmologicznie bądź politycznie” (Voegelin, 2014, s. 75). Model ten realizowany był również za panowania Achemenidów (VI-IV w. przed Chr.), także wówczas bowiem identyfikowano „imperium ze światem”: monarcha miał panować „dzięki łasce najwyższego boga”, który pozwalał, by „król zapanował nad krainami i ludami w celu przekształcenia świata w jedno, dobrze uporządkowane królestwo pokoju”. Dariusz I (panujący w latach 521-485 przed Chr.) miał być „władcą mikrokosmosu”, jego władza miała stanowić „odbicie władzy Ahura Mazdy”, który sprawował ją „na poziomie kosmosu”. Władca będący człowiekiem realizować miał przeto cel nie przez siebie ustanawiany, nie przyjmowany arbitralnie albo gwoli zrealizowania jakiejś potrzeby, lecz dążyć miał do przekształcenia świata człowieka w taki sposób, by stał się on jednym „królestwem pokoju”. To królowie achemenidzcy mieli nadto przenieść „kosmiczną walkę dobrych i złych bóstw na grunt politycznych zmagających imperium, które miało moc przekształcić ziemię w królestwo pokoju wedle woli Ahura Mazdy, z wrogimi książętami i narodami, należącymi do ciemnego królestwa Arymana”. Dzieło ustanowienia jedności nie

mogło zostać dokonane przez „przypadkowego” władcę będącego człowiekiem, ale przez takiego, którego panowanie odzwierciedlało panowanie „dobrych bóstw”, on tylko bowiem miał zapewne szansę ustanowienia dobrze uporządkowanego królestwa pokoju. Pokój, który miał zapanować w planie człowieka, w planie historii powszechnej, powinien odzwierciedlać pokój kosmosu, znany zapewne panującemu, który jako „boskie narzędzie” wspierać miał jedynie „boga w jego walce z królestwem ciemności przez zwalczanie reprezentantów przeciwstawnej złej mocy”. Tak oto „dualistyczna teologia”, eksponująca obecność zmagających się przez „dwie siły”, „przekształciła się w dualistyczną interpretację porządku politycznego, a nawet ludzkiego postępowania”. Król starał się o upodobnienie „planu ludzkiego” do „królestwa pokoju” i jego wrogowie stawali się reprezentantami Prawdy i Kłamstwa już nie tylko „w sensie kosmologicznym”, ale także w działaniach podejmowanych „na gruncie pragmatycznym” (Voegelin, 2014, s. 85-87).

Porządkowi kosmologiczno- czy kosmiczno-politycznemu albo „kosmonomicznemu” miała zostać przeciwstawiona wizja, w której centralnym elementem stawał się Bóg: nie tyle „apersonalny” kosmos, ile punkt odniesienia i dla duszy człowieczej (która ewentualnie miała się do niego „dostrajać”), i dla bytu politycznego lub duchowo-politycznego, a zwłaszcza jego przywódcy. Jak doszło do uformowania tej wizji, do porzucenia dominującej na starożytnym Bliskim czy Środkowym Wschodzie i zastąpienia jej inną, która znacząco wpłynie na rozwój refleksji politycznej również w łacińskiej części świata starożytnego i średniowiecznego, a która wyprowadza z rozważań o kosmologicznym warunkowaniu ładu politycznego i przenosi w plan bliższy człowiekowi, w jakimś zakresie uniezależnia jego plan od planu kosmicznego, zarazem odnosząc króla Judy/ Izraela (a może cały lud?) i naśladującego go ewentualnie monarchę chrześcijańskiego, pozostających przecież ludźmi (jak Dawid<sup>2</sup>), do

---

2 Dość przywołać wywody Izraela Finkelsteina i Neila Ashera Silbermana, by unaocznic następstwa przyjęcia nowej formy wspomianej przez Voegelina; autorzy opracowania *Dawid i Salomon* wspominają nie tylko o tym, że władcy ci mieli stworzyć „potężne, kwitnące królestwo Izraela”, a opowieść o nich miała się stać „modelem sprawiedliwego przywództwa, uświęconym przez tradycję judeochrześcijańską” (Finkelstein i Silberman, 2007, s. 8), „jednym z najtrwalszych filarów dziedzictwa zachodniej cywilizacji” (Finkelstein

Boga przekraczającego „plan ludzki” i zapewne – jak człowiek – niewarunkowanego ładem kosmosu? Wyjątkowe znaczenie Starego Testamentu i wizji (także politycznej) prezentowanej w nim wiąże się tedy w szczególności z porzuceniem wizji dawnej, z wkroczeniem osobowego Boga w miejsce bezosobowego ładu kosmicznego, a przez to z ustanowieniem problemu woli i ewentualnej osobowej relacji panujących i poddanych ich panowaniu z Bogiem osobowym, wolę posiadającym, dzięki niej ewentualnie ustanawiającym dopiero treść ładu.

Voegelin, śledzący w rozbudowanych studiach relację między porządkiem (czyżby jedynym?) i historią, przekonywał, iż Naród Wybrany miał się wyłonić „z klimatu imperiów kosmologicznych”, miał doświadczać czegoś nowego albo miał świadczyć o czymś, czego wcześniej nie doświadczały ani o czym nie świadczyły inne ludy.

W procesie kształtowania się Izraela prawda porządku istnienia – dotąd mgliście widoczna w zwartych symbolach społeczeństw mezopotamskich, kananejskich oraz egipskich – artykułuje się, osiągając poziom klarowności objawienia się światowo-transcendentnego Boga jako pierwotnego i ostatecznego źródła porządku w świecie, człowieku, społeczeństwie i historii, to znaczy we wszelkich bytach światowo-immanentnych.

Voegelin uwydatnił nie tylko problem pojawiania się porządku skutkiem działania Boga transcendentnego wobec świata, ale także problem inny, odpowiedzi człowieka i zbiorowości ludzkich na to, co On objawia. Pisał bowiem, iż „pod względem dynamiki historii, skądinąd autonomiczne badania porządku kosmologicznego”, nieuwzględniającego obecności objawienia dochodzącego „z zewnątrz”, bo od osobowego Boga, „przybierają charakter tła procesu powstania historii jako formy egzystencji w odpowiedzi na Objawienie, osiągniętej w wyniku exodusu Izraela z cywilizacji kosmologicznej”. Okazuje się tedy, że *Exodus*, wyjście grupy ludzi z Egiptu lub ich wyprowadzenie z „ziemi niewoli” dokonujące się być może dzięki aktywności Boga samego, jest istotny dla kształtowania się historii w jakimś

---

i Silberman, 2007, s. 11), ale także o tym, że „zarówno Dawid, jak i Salomon nie byli wolni od ludzkich słabości, równie wielkich, jak dane im przez Boga zalety” (Finkelstein i Silberman, 2007, s. 13).

zakresie zapewne w opozycji do ujęcia dominującego uprzednio, eksponującego „porządek kosmologiczny” („kosmonomiczny”, jak ująłby Brague), wolny zatem od ingerencji jakiegoś podmiotu świadomie działającego (wiodącej do „teonomii”, jak u Brague’a). Idzie tedy nie tylko o Boga kształtującego porządek, ongiś traktowany jako nieustanawiany przez żaden świadomie działający podmiot, ale także o Boga, za sprawą którego dokonuje się być może Wyjście, a wraz z nim ujawnia się plan historyczny; plan, w którym ewentualnie ma się realizować ów porządek ustanowiony świadomie przez transcendentnego Boga, który będąc „światowo-transcendentnym”, ma szczepić coś w tym, co zaledwie „światowo-immanentne”<sup>3</sup>.

„Nawrócenie” na relację z transcendentnym Bogiem jednostek składających się na pewną „społeczną jedność” ma prowadzić do ukonstytuowania „nawróconej wspólnoty”; przez „nawrócenie się” albo zwrócenie ku innemu porządkowi niż honorowane przez inne ludy członkowie tej nowej wspólnoty mają ją uznawać za

jakościowo różną od wszystkich innych społeczeństw, które nie podjęły takiego skoku. Co więcej, przemiany nie traktuje się jako rezultatu ludzkiego działania, lecz jako pasję, jako objawienie boskiego istnienia, na akt łaski, na wybraństwo do wyraźnego partnerstwa z Bogiem. Taka wspólnota, jak w przypadku Izraela, staje się narodem wybranym, szczególnym ludem, ludem Bożym (Voegelin, 2014, s. 34).

3 To, że dwie główne wizje porządku będą się zmagać i ścierać przez kolejne pokolenia, że starsza, kosmologiczna, nieuwzględniająca ingerencji żadnego „podmiotu”, nie zostanie definitywnie wyparta przez nową, uwzględniającą ingerencję osobowego twórcy porządku i animatora historii, wydaje się Voegelinowi pewne; nawet Izrael nie porzuci przywiązania do starszego ujęcia, gdy okaże się, że „w porządku zdominowanym przez Objawienie z góry Synaj pominięto wymogi egzystencji w świecie”, gdy ustanowiona zostanie „regularna władza królów” (będących ludźmi, acz posiadających legitymację od Boga), której „słowo Boga z Synaju nie uwzględniało”. Jeszcze wyraźniej zmaganie dwóch wizji porządku i zmaganie o historię ujawni się w dziejach wielocywilizacyjnych imperiów, które stworzą „płaszczyznę zmagania między babilońskimi i egipskimi formami kosmologicznymi, rzymskim mitem polis, helleńską formą filozofii oraz wcześniejszym historycznym symbolizmem izraelskim i tym późniejszym, żydowskim – apokaliptycznym; w nich właśnie wszystkie wyszczególnione tu rodzaje porządku ścierają się w wielkiej walce z nowym porządkiem chrześcijaństwa”, co sprawia, iż dopiero „z tego kłębowiska wzajemnych unieważnień i ograniczeń wyłania się ostatecznie układanka zachodniego porządku średniowiecznego” (Voegelin, 2014, s. 16-17).



„Izrael” jednak, z którym Voegelin skojarzył tę jakościową zmianę, to nazwa i ludu, i kraju, odnoszona również do bytu politycznego powstałego około tysiąca lat przed Chrystusem w formie monarchii nie wskutek podboju, lecz w wyniku ewolucji trwającej kilka stuleci. Ten polityczny byt kojarzony jest w tradycji biblijnej i żydowskiej z Ziemią Obiecaną i krajem Izraela, choć Grecy i Rzymianie wiązali jego terytorium (między Morzem Śródziemnym a doliną Jordanu wraz z obszarem po jego wschodniej stronie) z Palestyną, chrześcijańscy pielgrzymi zaś nazwą je „Ziemią Świętą”. Pierwotnie „Izrael” to jednak miano plemienia lub grupy plemion zamieszkujących wyżynę Kanaan, stosowane symbolicznie także wobec jego/ich „praojca”, którego Biblia częściej nazywa „Jakubem”. Od ok. X w. przed Chr. jest to już nazwa określająca lud i królestwo zajmujące północną część kraju (późniejszą Samarię, Galileę i Zajordanię) w odróżnieniu od królestwa południowego (Judea) ze stolicą w Jerozolimie (dlatego Biblia wspomina niekiedy o „dwóch domach Izraela”, jak w Iz 8,14). W późniejszym okresie „Izrael” to również miano (choćby rozproszonej) żydowskiej wspólnoty religijnej, a nie politycznej (po powstaniu Państwa Izrael odniesiona została jednak także do tego nowego bytu politycznego ustanowionego po zakończeniu II wojny światowej). Jeśli tedy pragniemy podjąć wstępny a powierzchowny choćby namysł nad kontekstem wyznaczanym przez teksty starotestamentowe, winniśmy odnieść go nie do „żydowskiej” myśli politycznej (termin „Żydzi” jest przecież późniejszy), lecz do myśli właściwej „Izraelitom”, członkom ludu Izraela (Wojciechowski, 2008, s. 17), lub „Hebrajczykom”, myśli uwzględniającej jednak zmienne koleje ich losów oraz zmieniające się ich relacje z bogami i Bogiem (warto wszak zaznaczyć znaczenie analiz dotyczących kształtowania się monoteizmu).

Zważmy, że

Księgi Rodzaju i Wyjścia przedstawiają Izraelitów jako jeden ród, potomków dwunastu braci, synów jednego człowieka, Jakuba, zwanego też Izraelem. Poszczególne opowiadania Biblii na temat tego patriarchy, jak też jego ojca, Izaaka, i dziadka, Abrahama, ramowo odpowiadają prawom i stosunkom na Bliskim Wschodzie około połowy drugiego tysiąclecia przed Chrystusem (Wojciechowski, 2008, s. 18).

Przyjmuje się zwykle, że w myśli politycznej Izraela, uwzględniającej nieznanym ludom starożytnym (ani nawet Grekom) problem grzechu

pierworodnego<sup>4</sup>, kwestia „władcy osobowego” regulującego zachowania poddanych i rządzącego nimi rozpatrywana była w dwóch „planach”: w „wyższym” pojawiała się w związku z pytaniem o „królewski walor” osobowego Boga i ewentualnie obiecanego Zbawcy, w „planie niższym” natomiast ujmowana była w sposób niewiele jednak odbiegający od właściwego kulturom ludów Starożytnego Wschodu<sup>5</sup>. W związku z drugim, „niższym planem” Goodenough wykazywał, że Izraelici dzielili z innymi ludami przekonanie, że ich Bóg (Jahwe) objawił prawo jednemu człowiekowi, z tego względu traktowanemu jako „ten, który ucieleśnia Prawo Boga” (Goodenough, 1929, s. 169-205; zob. też Dvornik, 1966, s. 278 i n.), ale i jako ten, który czerpie swą legitymację do panowania lub przewodzenia ludowi z „wyższego planu”, a nie od adresatów swoich decyzji. „Plan wyższy” wiązał się z aktywnością Jahwe (i ewentualnie Mesjasza, jak niekiedy się sugeruje), „plan niższy” natomiast z aktywnością zwierzchnika będącego człowiekiem, który ewentualnie miał pozostawać w szczególnej relacji z osobowym Bogiem<sup>6</sup> (i ewentualnie Mesjaszem). Rozpatrywany w „planie niższym” Mojżesz, który przewodził Izraelitom opuszczającym „ziemię egipską”, był „pochodnym”,

4 Zob. w szczególności analizy dotyczące różnic dzielących zapisy starotestamentowe oraz treści *Gilgamesza* i – ogólniej – literatury mezopotamskiej zawarte w pracach Giuseppe Ricciottiego (1956, *passim*) oraz Warrena H. Carrola (2009, s. 33).

5 Już w tym miejscu warto odnotować, że stwarzający Bóg ustanawiać miał w myśleniu Izraelitów porządek (w szóstym dniu *Elohim* mieli stworzyć człowieka na własny obraz), z którym mierzył się lub który naśladować miał człowiek, ustanawiając „własny” *kosmion* porządku politycznego (nie odwołując się już wtedy do porządku kosmologicznego). Zob. szerzej Voegelin, 2014, s. 43-45.

6 Zauważmy za Johnsonem, że „żydowski Bóg” z pewnością nie może być utożsamiany z „naturą”: „Choć zawsze jest niedostępny dla oczu, jest On przedstawiany przede wszystkim jako osoba; co więcej, ów osobowy Bóg od razu ustala absolutnie wyraźne reguły moralne, których mają przestrzegać stworzone przezeń istoty – tak że w żydowskiej wersji opowieści o pochodzeniu człowieka kategorie moralne są obecne i obowiązują od samego początku. To po raz kolejny odróżnia Biblię od wszystkich podań pogańskich. Innymi słowy, przedhistoryczne fragmenty Księgi tworzą rodzaj moralnego fundamentu, na którym wspiera się cała konstrukcja fakualna. Żydzi są tu przedstawieni jako istoty zdolne – nawet w swej najodleglejszej przeszłości – do postrzegania absolutnej różnicy między dobrem a złem” (Johnson, 1993, s. 10-11).

choć „jedynym prawodawcą” będącym człowiekiem, w swoim czasie jedynym sędzią wędrujących uwzględniającym normy nie od niego jednak pochodzące, lecz od Boga; Boga, który wybrał nie tylko jego jednak, ale także

z całego Izraela mężów dzielnych i ustanowił ich kierownikami ludu, przełożonymi nad tysiącem, nad stoma, nad pięćdziesięcioma i nad dziesięcioma, aby wyroki wydawali ludowi w każdym czasie, a tylko ważniejsze sprawy jemu przedkładali, wszystkie lżejsze natomiast sami rozstrzygali (Wj 18, 17-27).

To w trakcie wędrówki przez pustynię Jahwe miał „wziąć z ducha” (władzy) Mojżesza i przenieść troskę o lud także na innych „kierowników” (Lb 11,17).

Jeśli przyjmiemy za badaczem teologii Starego Testamentu, że ci, którzy podjęli ucieczkę wraz z Mojżeszem (i dlatego określane są mianem „grupy Mojżesza”), nie należeli „do jednego i tego samego szczepu, lecz tworzyli złożoną z różnych elementów ludnościowych rzeszę, która chciała ująć przed uciskiem egipskiej władzy”, a zwłaszcza, iż tzw. stara tradycja uznaje, że Boże działanie odnoszące się do wyprowadzenia nastąpiło planowo, skoro „Jahwe zapowiedział je przy krzaku ognistym, kazał obwieścić przez Mojżesza, a potem także je wykonał”, to natrafimy na zagadnienie ważne dla naszych dociekań: skoro czyn Boga (jak zobaczymy, w istocie konstytuujący „lud”, który był przez Niego wybierany, czyniący jednością tych, którzy stanowili zrazu tylko luźną zbiorowość) nie był przypadkowy, lecz „zaplanowany”, a jego zapowiedź była „konkretna”, nie dotyczyła bowiem „jakiegoś ogólnego tylko i jeszcze nieokreślonego działania zbawczego”, to Bóg działał względem człowieka, względem tego, co był ustanowił: jako taki mógł On „ingerować sam bezpośrednio” w porządek człowieka „i kazać działać ludziom z Jego polecenia”. Zarazem jednak, „jak zawsze, dzieje się to, co postanowił”, a czego być może – choć On zna treść postanowienia – nie rozeznaje człowiek.

Co On czyni i jak postępuje, jest całkowicie Jego sprawą. Izrael musi zaakceptować to (...). Plany Boga nie są chwilowymi pomysłami, postanowieniami bez wewnętrznego związku. Są one zamierzone i nakierowane na przyszłość, przy czym najbliższe cele niewątpliwie oznajmia się, ale przyszłe działanie Boga pozostaje jeszcze w ukryciu i trzeba na nie czekać (Schreiner, 1999, s. 64).

Okazuje się tedy, że Bóg działa intencjonalnie, choć człowiek może nie znać treści Jego woli<sup>7</sup>, nie musi jej znać nawet Mojżesz poznający nie tyle zamiar, ile to, co będzie jego spełnieniem, mianowicie czyn Boga. Oczywiście, rodzi to pytania: czy – nie znając intencji – człowiek może „oceniać” czyn Boga?; czy – znajdując się w podobnej sytuacji – winien bezkrytycznie przyjąć ten czyn, podporządkować się mu?; czy – wreszcie – podobny sposób myślenia ma się odnosić w „starej tradycji” nie tylko do wymiaru „historycznego” czy „temporalnego”, w istocie praktycznego, ale i do wymiaru „normatywnego”; jeśli zgodzimy się na to, uznamy zarazem, że Mojżesz nie tylko nie był władny oceniać czynu Pana, choćby zmierzał On do ustanowienia „ludu”, do „nabycia” go „dla siebie”, „na własność”, ale nadto winien był podporządkować się orzeczeniom normatywnym Boga. Jeśli tak, to możemy przyjąć, że cechą myśli politycznej „okresu nomadycznego” Izraela będzie raczej stosowanie niżli ustanawianie prawa przez przywódcę (Mojżesza) lub przywódców korzystających nie z legitymacji wywodzonej „od dołu”, od poddanych, lecz z legitymacji otrzymanej „z góry”, od samego Boga, który uczynił człowieka na swoje podobieństwo i dlatego wymaga (On, jedyny, osobowy „dawca Prawa”) w szczególności szacunku dla ludzkiego życia, a nawet dla ludzkiego ciała. Przywódca będący człowiekiem korzysta jednak z legitymacji otrzymanej od Tego, który uprzednio już wie, że cierpiących ucisk wywiedzie z Egiptu, który nie działa w odpowiedzi na skargę uciśnionych, lecz „odpowiada, zanim Jego lud zawoła, i słyszy, gdy ludzie jeszcze mówią” (Iz 65,24) (Schreiner, 1999, s. 67-68).

Ta ewentualna podwójność relacji Mojżesza do Boga (będącego z jednej strony twórcą czy źródłem zobowiązującego prawa, z drugiej źródłem władztwa człowieka przez siebie wybranego, który miał przewodzić zbiorowości „przekształcanej” w „lud” nie jego woli jednak, ale z woli realizującej uświadomiony zamiar Boga samego)

---

7 Zwłaszcza w Księdze Hioba Jahwe jest „wielce potężnym Bogiem” – „z jednej strony poddanym nieuniknionej presji czynu i następstw czynu. Z drugiej strony Bogiem autonomicznej wszechmocy. Jahwe nie jest [jednak] żadnym z dwu (...); jest na pewno wszechmocnym (...), ale planującym Władcą świata, który troszczy się o to, co dobre dla Jego stworzeń i jest całkowicie wolny. Chce i może to czynić; pokazuje, że tak też rzeczywiście działa, choćby człowiek nie dostrzegał tego” (Schreiner, 1999, s. 275).

ma walor szczególny: chociaż w Księdze Wyjścia można odnaleźć tezę, iż Jahwe ustanowił Mojżesza „jakby Bogiem faraona”, a Aarona Mojżeszowym prorokiem (Wj 7,1), to trywialna interpretacja wymaga przyjęcia, że Jahwe uczynił Mojżesza przywódcą ludu, nie przydając mu jednak boskiego waloru, czyniąc zarazem Aarona nie tyle prorokiem, ile jego pomocnikiem. Ten „pochodny”, „odgórny” walor przywództwa Mojżesza, uzupełniany przez pochodny, „odgórny” walor jego „funkcji przywódczej” sprawowanej nie przez ustanawianie norm nowych, lecz przez interpretowanie norm Bożych, ma rozstrzygające znaczenie, bo jego legitymacja nie jest wiązana z wolą adresatów jego orzeczeń, z legitymowaniem jego pozycji „od dołu”, lecz z wyborem dokonany przez Boga i z Jego pełnomocnictwem udzielonym wybrańcowi (ewentualnie także Aaronowi), a za ewentualnym pośrednictwem Mojżesza również innym „kierownikom ludu” (Kornatowski, 1968, s. 63). To oni mają wyprowadzać zgnębionych z niewoli, czynić to jednak mają nie z własnej woli, lecz spełniając wolę Pana, gdyż to On miał wyrwać „swój lud z ręki Egipcjan”, On, Bóg, miał więc spełniać „czyn ocalający”, gdy Mojżesz (i inni „kierownicy”) był „narzędziem” jedynie, przy użyciu którego spełniała się Jego wola. Mojżesz miał być tedy „posłańcem Boga”, który dał mu polecenie: „Wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu” (Wj 3,10) (Schreiner, 1999, s. 70).

Narodziny myśli Izraelitów, w tym myśli politycznej, kojarzy się właśnie z czasami Mojżesza, który w szczególności pierwszy miał poznać imię Jahwe. Niepodobna jednak nie wspomnieć o opisanym w pierwszej księdze Starego Testamentu problemie ustanowienia człowieka przez Boga, ustanowienia człowieka, zatem gatunku, a nie jego fragmentu jedynie w akcie stwórczym dokonany *ex nihilo* przez Kreatora, o grzechu dokonany przez pierwszych ludzi, wypędzeniu ich z raju, zamordowaniu Abla przez jego brata Kaina oraz o kolejnym upadku człowieka, którego następstwem miał być potop; potop, który nie dotknął jednak Noego, chroniącego się na barce, a związanego z Bogiem szczególnym przymierzem (nie przebiegłość wszak, lecz realizacja przymierza uchroniła Noego i jego najbliższych od śmierci). Niepodobna nie wspomnieć również o Abramie-Abrahamie, którego Bóg miał wybrać, złożyć mu obietnicę i prosić go, by w Niego uwierzył (Voegelin, 2014, s. 45-46); o Abramie-Abrahamie, ku któremu skłonił się Jahwe, do którego przybył On sam, a przybył nie w odpowiedzi

na prośbę ze jego strony, lecz „dał się darmo”, „wyszedł z inicjatywą Przymierza”, szukając człowieka. Jak pisze Warren H. Carroll, „wchodząc w świat odrażająco przekłamanych wizji oszukańczej boskości, lubieżnych uniesień, metafizycznych lęków i pozbawionej nadziei rezygnacji, Bóg szukał człowieka, który Go wysłucha i uwierzy – tak po prostu, bez reszty, bez żadnych pytań i wątpliwości” (Carroll, 2009, s. 43) i znalazł właśnie Abrama. Abram jest więc wskazywany przez historyka jako ten, który miał zostać odnaleziony przez samego Boga, przez Tego, którego Imienia nie poznał, a jednak pozostał z Nim w relacji osobistej, był pierwszym depozytariuszem i beneficjentem treści od Niego pochodzących. Było to wydarzenie szczególne albo wyraz niezwyklego rozwiązania: nie szło już tylko o pojawienie się osobowego, boskiego (nie ludzkiego) „twórcy porządku”, nie szło już zatem o nowy model, nie kosmologiczny, lecz „personalistyczny”, szło również o to, że mimo tradycji i obyczajów religijnych tego odległego czasu, to „najwyższy bóg nieba miał przemówić do człowieka”, choć „pomniejsi bogowie”, bogowie innych ludów, „nie przekazywali ludziom żadnego osobistego przesłania i nie składali im także żadnych obietnic: do tego potrzebna była świątynia, kapłan, rytuał i nigdy nie obywało się bez wewnętrznych konsultacji i kłótni między samymi bóstwami” (Carroll, 2009, s. 43, por. też Johnson, 1993, s. 20). Jakże inaczej miał tedy Bóg Izraela, który nie czekał na prośbę ludzi lub jakiejś ich zbiorowości, nie czekał na nich, ich ofiary i modły o Jego przychyłność. Bóg Abrama był różny od innych bogów, to On stawał się bowiem „czynną stroną” w relacji z człowiekiem, z człowiekiem, a później „ludem” przez siebie wybranym; to Bóg miał przecież obiecać Abramowi, „że jeśli w Niego uwierzy, jego potomstwo będzie liczne, jak gwiazdy na niebie i ziarenka piasku na morskim wybrzeżu”. I to właśnie „dzięki postawie Abrahama, obietnica ta została spełniona” (Carroll, 2009, s. 43).

„Osobliwość” Boga Abrama-Abrahama tkwi jednak nie tylko w Jego aktywności, w Jego zainteresowaniu człowiekiem, którym był wszak „błądzący Aramejczyk”, jak zwie go w pewnym miejscu Księga Powtórzonego Prawa (26,5); tkwi ona również w szczególnej treści tej aktywności, którą jest obietnica: Bóg skłania się ku człowiekowi i składa mu obietnicę, która może zostać spełniona o tyle, o ile jej adresat zrealizuje pewne warunki, które nie są „negocjowane”, lecz wskazywane, ustalone przez składającego obietnicę Boga. Jest

to więc pewien rodzaj porozumienia, ważny dla dziejów zachodniej myśli politycznej, bo mający walor szczególnej umowy między Tym, który zapowiada swoistą ochronę identyfikowaną jako „mnogość potomstwa”, i tymi, którzy będą mogli z niej korzystać, o ile spełnią bowiem warunki ustalone przez broniącego ich i strzegącego potomstwo mnożyć będą. Już w tym momencie możemy dostrzec, że „osobliwość” Boga Abrama ma znaczenie i dla zrozumienia refleksji politycznej o rodowodzie starotestamentowym, i dla zrozumienia refleksji, która odwoływać się będzie do tamtej i mieć „walor chrześcijański”: obietnica powiązana zostaje z warunkiem i wedle zapowiedzi spełni się, o ile uprzednio zrealizowany warunek ten zostanie spełniony przez tych, którym jest składana. Jeśli dodamy do tego, że Bóg obiecał Abramowi i to, iż „przez niego będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi”, dostrzeżemy kolejny odcień „osobliwości” Boga. Okazuje się, a chrześcijanie kojarzyć będą tę obietnicę z nadejściem potomka Abrama-Abrahama, Jezusa jako Chrystusa, że potomkowie adresata Jego obietnic będą się nie tylko mnożyć, ale także dawać będą innym ludom ziemi nadzieję błogosławieństwa, być może – jak ufać będą wyznawcy Chrystusa – dzięki męczeństwu zbawiającemu wszystkich (Carroll, 2009, s. 44)<sup>8</sup>.

Jest jednak godny podkreślenia jeszcze jeden element „osobliwości”: oto Ten, który zwrócił się do Abrama, miał mu dać „w posiadanie krainę” znajdującą się „w centrum świata”, miał mu dać Ziemię Obiecaną<sup>9</sup>. Krainę tę Abram rychło opuścił, udając się na początku

---

8 Kornatowski zauważa, że z najważniejszą polityczną ideą Izraela od czasów patriarchów, mianowicie z ideą przymierza, „wiązał się mesjanizm, czyli wiara w przyjście Mesjasza (Mesziah, to jest pomazaniec; po grecki Christos), który dla Narodu Wybranego zapoczątkuje nową epokę w stosunkach między Bogiem a człowiekiem, epokę pełnego urzeczywistnienia rządów Boga nad Izraelem. Obie idee te – tj. idea przymierza i idea mesjańska – przybierające stopniowo postać wiary w posłannictwo historyczne Narodu Wybranego, zdeterminowały całe dzieje Izraela przez ostre jego odcięcie się od wszelkich kultów pogańskich; odegrały też dużą rolę w układzie stosunków społecznych wśród Izraelitów, a jeszcze bardziej w ich współżyciu z innymi ludami, skoro zadanie swe pojmowali jako realizację przymierza z Bogiem” (Kornatowski, 1968, s. 63).

9 Raz jeszcze przywołajmy wywód Carrolla: „Od dnia kiedy go wezwano, aż do kresu swych dni, Abram nie służył już bogu, lecz Bogu. Jego wiara oparła się wszelkim próbom. I tak właśnie musiało się stać, wiara bowiem była wszystkim, co miał. My, w przeciwieństwie do niego, który nie mógł

XVIII w. przed Chr. na żyzne obszary egipskiej delty Nilu. Dopiero po powrocie do Betel zbudował ołtarz dla Pana, stał się przywódcą zwycięskiego klanu i uzyskał błogosławieństwo Melchizedeka („kapłana i króla Jerozolimy” składającego ofiarę z chleba i wina) czynione nie w jego imieniu, lecz w imieniu „Boga Najwyższego”, jak wyjaśnia Carroll, w imieniu samego Boga, od którego Abram miał uzyskać obietnice. Obietnice te dopiero teraz znajdowały dopełnienie w akcie przymierza: „Bóg”, pisze historyk chrześcijaństwa, który – dostrzeżmy – rozpoczyna narrację od czasów Abrama, miał odnawiać

swoje przyrzeczenie o niezliczonym potomstwie i własnej ziemi, w zamian za to Abram, we własnym i swych potomków imieniu obiecał służyć Bogu i Jemu jednemu oddawać cześć. Widowym znakiem, że są narodem wybranym, stało się obrzezanie. Od tej [dopiero] chwili Abram przybiera kananejską formę swego mezopotamskiego imienia i na znak, że Ziemia Obiecana jest jego ojczyzną, staje się Abrahamem (Caroll, 2009, s. 47-48).

Abraham, przywódca Narodu Wybranego, przez gniewającego się Boga, który ukarał właśnie mieszkańców Sodomy i Gomory, staje się w ten sposób nie tylko ojcem tego Narodu (na marginesie warto jednak odnotować problematyczność ustalenia Carrolla: inni badacze moment „ukonstytuowania” Narodu Wybranego przesuwają będą do czasu wyprowadzenia zbiorowości złożonej z przedstawicieli różnych ludów z „niewoli egipskiej”, zatem do czasu Mojżesza), ale także – z woli sprawiedliwego Boga, do którego wszystko należy – ojcem wszystkich błogosławionych przez Boga ludów: Bóg zapewnia go przecież, że w jego potomstwie „błogosławione będą wszystkie narody ziemi” (Rdz 22,18). Teza ta problematyzuje w pewnym zakresie „ekskluzywność” ludu Abrahama, bo nie tylko on ma być błogosławiony, ale ewentualnie także inne ludy, choć za pośrednictwem jego potomstwa (Schreiner, 1999, s. 110)<sup>10</sup>. Nie usuwa to atoli

---

być tego świadom, wiemy, jak ogromna chwała spłynęła na niego za sprawą dotrzymania danych mu przez Boga obietnic. Abram mógł jedynie zawierzyć” (Caroll, 2009, s. 44).

- 10 Izrael pełnić ma rolę „pośrednika”, co prowokuje pytanie nie tylko o możliwość „zbawienia zbiorowego”, ale także pytanie inne, o możliwość zbawienia innego ludu (innych ludów), gdy „pośrednik” zawodzi, nie dostępuje zbawienia; Schreiner konstatuje, że „włączenie innych ludów do ludu Bożego ma się urzeczywistnić dopiero po sądzie Bożym i dotyczyć ich «Reszty»”,



zasadniczego elementu, który jest podkreślany przez część badaczy, mianowicie związku Abrahama i Przymierza zawartego z nim przez Boga jako swoistego „aktu założycielskiego” Narodu Wybranego (co, zauważmy ponownie, nie jest uznawane przez eksponujących jako „moment założycielski” czyn Boga polegający na cudownym wspomaganium Izraelitów w trakcie ich ucieczki z niewoli egipskiej). Bez względu na to, po której stronie sporu się opowiemy, warto zauważyć, że Paul Johnson (który zdaje się podzielać interpretację Carrola) eksponuje w związku z Abramem-Abrahamem moment sprawiedliwości jako moment kluczowy dla dostrzeżenia znaczenia dwóch zagadnień: uniwersalności orzeczeń Bożych i istnienia sprawiedliwości „jako takiej”, poprzedzających akt woli Boga:

Stary Testament – wywodzi badacz – nie traktuje o pojęciu sprawiedliwości w ogóle. Mówi on przede wszystkim o sprawiedliwości Boga, przejawiającej się w Bożych aktach wyboru. (...) Abraham również należy do sprawiedliwych, choć nigdzie nie sugeruje się, że Bóg wybrał go jako jedynego sprawiedliwego, ani że uczynił to z powodu jakichś jego zasług. (...) Żeby zrozumieć dzieje Żydów, trzeba koniecznie pamiętać o ogromnym znaczeniu, jakie przywiązywali oni do faktu, że Bóg jest nieograniczonym władcą stworzenia. (...) Pojęcie narodu wybranego stanowiło (...) część Bożego zamierzenia, okazującego, że Bóg jest właścicielem wszystkich stworzonych rzeczy. Abraham zaś był centralną postacią tego okazania. Żydowski mędrca nauczał: „Pięć jest rzeczy, które Święty, niech będzie Błogosławiony, uczynił wyłącznie swoją własnością. A są to Tora, niebo z ziemią, Abraham, Izrael i Świątynia”. Mędrca wierzył, że Bóg hojnie rozdaje z tego, co stworzył, ale pozostaje właścicielem wszystkiego, ze szczególnym uwzględnieniem niektórych elementów. Dlatego czytamy: „Święty, oby był Błogosławiony, (...) stworzył narody i wziął sobie Izrael. (...) Stworzył różne kraje i wziął sobie Ziemię Izraelską jako daninę od wszystkich innych krajów, tak jak napisano: „Ziemia należy do Pana i wszystko, co na niej jest” (Johnson, 1993, s. 22, z cytatem z *Midrasz Tehilim* 24,3).

Jeśli teza ta oddaje sposób rozumienia przez Izrael aktu wyboru dokonanego przez Boga, z samego siebie będącego sprawiedliwym, to możemy pojąć, jak wielkie znaczenie miała ta Boża decyzja; On sam wybrał Naród, wziął go sobie na „własność”, niby „przedmiot”, który szczególnie umiłował. Ale z tą Jego decyzją, decyzją o wyborze

---

co osłabia zwłaszcza problem związany z drugim pytaniem (Schreiner, 1999, s. 111).

Narodu „jako daniny od wszystkich innych krajów”, łączyła się inna Jego decyzja: o obdarowaniu ziemią Wybranego Narodu, a przez to o wyróżnieniu go spośród innych ludów i ofiarowaniu mu własnego terytorium. Były to „arbitralne” decyzje Boga, a zarazem decyzje Jego, zatem decyzje sprawiedliwe, bo przez Boga sprawiedliwego podjęte. Jako takie jednak decyzje te wydają się łatwe do odwołania przez Tego, który je podjął.

Pytania, jakie rodzą się w związku z tym, są rozliczne i mają kapitalne znaczenie dla poszukiwań podejmowanych także przez tych, którzy tworzyć będą myśl polityczną. Dotyczą one „właścicielskiego waloru” samego Boga<sup>11</sup>, który w pewnej interpretacji staje się nie tylko piastunem (pierwotnym) wszelkiego władztwa i nie tylko „instancją” (jedyną) orzekającą o treści sprawiedliwości (a nawet jest nią samą w swych orzeczeniach), ale również jest pierwotnym właścicielem wszelkich dóbr stworzonych i każdego z narodów, także przecież stwarzanych zgodnie z treścią przywołanego cytatu; jest On przy tym właścicielem, który zapewne może odwołać swój dar, zachowując zatem stale pozycję właściciela. Pytania te dotyczą również warunkowości i tymczasowości daru, zatem braku gwarancji „niespożytości” Izraela jako nie tylko Narodu Wybranego, ile jako Narodu, który „wyposażono” w Ziemię Obiecaną. To Bóg przecież wciąż i na zawsze pozostawał „właścicielem”, zatem to On i tylko On pozostawał dysponentem tej (również) Ziemi; oto teza, która unaocznia bodaj najbardziej dobitnie niebagatelne znaczenie nie tylko samego aktu przymierza, ale także realizacji jego warunków przez poszczególnych członków Narodu Wybranego albo przez ten Naród jako swoistą całość-jedność. Pamiętne: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami”, ukazuje tę zależność czy ten związek jeszcze wyraźniej (Johnson, 1993, s. 22-23)<sup>12</sup>.

Z pytaniami tymi jednak wiąże się kwestia, która staje się ważna już dla tradycji „nomadycznej” Izraela, odsyłająca po raz kolejny do

---

11 W związku z tym zagadnieniem pozostaje, ważna także dla chrześcijan, kwestia stworzenia przez Boga tzw. świata fenomenalnego (Schreiner, 1999, s. 184-185).

12 „Prawdziwym właścicielem kraju jest Jahwe”, powiada Josef Schreiner, „Izrael otrzymał go [kraj] jedynie w lenno” (Schreiner, 1999, s. 246).

problemu „niespożytości”. Okazuje się, że przyrzeczenie oddania ziemi Abrahamowi złożone przez jej właściciela dotyczy szerszej krainy niż „cały kraj Kanaan” (Rdz 17,8 w zestawieniu z Rdz 15,18-21), ale tylko do tego pomniejszonego terytorium odnosi się orzeczenie, iż będzie ono „własnością na wieki”, iż – wobec tego – ta Obiecana Ziemia zawsze już należeć będzie do Narodu Wybranego, iż choćby ją utracił na jakiś czas, to i tak będzie mu ona zawsze zwracana niby sprawiedliwie obdarowanemu „podmiotowi zbiorowemu”. I tu znów rodzi się ważne pytanie: czy pewność ta osadzona jest na niezmienności Bożej woli jako źródła lub nawet samej sprawiedliwości, czy też Bóg, choćby z powodu niewierności obdarowywanych, może ostatecznie i nieodwołalnie cofnąć dane zapewnienie, iż będzie ona własnością Izraela na wieki? To i liczne inne pytania, które rodzą się lub mogą się zrodzić w tym miejscu, mają niebagatelne znaczenie także dla chrześcijan, wciąż – choć znacznie później – zastanawiających się nad zmiennością, a raczej niezmiennością Bożej woli, nad Jego „wolnością”, a w końcu nad zastosowaniem możliwych odpowiedzi do rozważań dotyczących świata stworzonego przez Boga i społeczności przez Niego wybranej, Narodu Wybranego albo – ściślej – „ludu Jahwe” (*‘am jhwh*). Przecież przez przymierze „darmo dane” pewnej zbiorowości, Bóg wyróżnił ją; jak pisze badacz, choć dysponowano „słowem goj”, to

należy przyjąć, że przez *‘am* rozmyślnie chciano uwydatnić pewien szczególny akcent w samorozumieniu Izraela: ten lud jest spokrewniony z Jahwe. Stanowi niejako rodzinę Jahwe. Oczywiście, od czasu, kiedy pokolenia połączyły się w szersze związki, a wreszcie zrosły się jeszcze bardziej, tworząc państwo, treść pojęcia „lud” podkreśla się jeszcze dobitniej. Zawsze jednak pozostaje świadomość szczególnego stosunku do Jahwe. Był on inny i ściślejszy aniżeli stosunek innych ludów do tego Boga,

o czym ma świadczyć choćby Pieśń Debory opowiadająca o tym, iż „lud” „spieszy na pomoc swemu Bogu Jahwe, bo On właściwie prowadzi wojnę i swój kraj, który dał «swoim», uwalnia od innych narodów albo broni swojej własności przed nimi” (Schreiner, 1999, s. 19)<sup>13</sup>; czyni to, choć w żadnym miejscu Starego Testamentu nie

---

13 Także tekst *Pieśni Debory* ma być świadectwem tego, że „*am*, w odniesieniu do Izraela, należy pierwotnie rozumieć w sensie pokrewieństwa. Lud ten

znajdziemy orzeczenia, iżby „lud Izraela” miał uważać, że pochodzi od Jahwe. Oto powód, dla którego badacz formułuje tezę, że „«lud Pana» to nie określenie etniczne czy państwowe, lecz wyraz relacji, teologiczna nazwa, sformułowana ze względu na Boga; Jahwe mówi «mój lud»” (po raz pierwszy – zauważmy – dopiero w Księdze Wyjścia w związku z wezwaniem do jego wyprowadzenia z Egiptu, a nie w związku z wydarzeniami dotyczącymi Abrama-Abrahama, co problematyzuje interpretację Carrola i Johnsona); teraz dopiero „ludzie, którzy należą do Niego, mówią «Twój lud» względnie «Jego lud»” (Schreiner, 1999, s. 20). Nie tedy źródło czy racja zaistnienia składowych już jako „członków ludu” jest tutaj ważna, lecz ważne jest raczej „ustanowienie” już istniejących składowych swoistą zbiorowością tych, których Jahwe uczynił (znów: jako już istniejących, choć osobno, jeszcze „poza ludem”) „członkami swego ludu” albo „ludem przez siebie scalonym”. Skłania to ponownie nie tylko do dyskusji o Przymierzu zainicjowanym przez Jahwe, nie tylko do dyskusji o ewentualnie projektowanej przez Niego historii „ludu” raczej niż narodu przezeń wybranego (czy Jego wola uległa zmianie?) w związku z Abramem-Abrahamem lub Mojżeszem, ale także do dyskusji o mocy scalającej prawa przekazanego przez Niego swemu „ludowi” i w nim znajdujących się jednostek. Co więcej, rodzi się również pytanie o to, czy jednostki nie „zagubiły” swej indywidualności, znalazłszy się „w ludzie”.

Wszystkie te pytania warto stawiać, są one bowiem ważne nie tylko dla uzyskania odpowiedzi dotyczącej istoty „ludu”: już wiemy, że nie jest ona wiązana – wbrew opiniom części badaczy – z „racją polityczną” myślaną na sposób nowożytny, w związku tedy z pojawieniem się monarchy będącego człowiekiem, lecz należy ją kojarzyć z relacją do Boga zbiorowości „lud” stanowiącej; pojmujemy, że ci, którzy mieli wystąpić w „ludzie”, zrazu do niego nie należeli, że to Jahwe uczynił wpierw „lud”, a przez to tych, którzy należeli do Izraela, choć zbiorowość już to poprzedzająca wydarzenia związane z Abramem-Abrahamem, już to kojarzona z wywiedzeniem z Egiptu

---

to «krewni» Jahwe, także w niebezpieczeństwie i ucisku. (...) Ale też Izrael ze względu na więzy «rodzinne» jest także zobowiązany wstawić się za swym Bogiem, kiedy i ilekroć jest to potrzebne, przynajmniej gdy stoi przy Nim i trzyma się Go mocno” (Schreiner, 1999, s. 19).

jeszcze „ludem” nie była, lecz poprzez te wydarzenia miała się nim stać, w każdym razie za sprawą aktywności Jahwe.

By jeszcze bardziej przybliżyć się do ważnych konstatacji, wróćmy do Abrahama, który po odnowieniu przymierza z Jahwe poddany został próbie dramatycznej: miał Mu oto złożyć swego pierworodnego syna, Izaaka, w całopalnej ofierze. Ufając Mu, próbę tę podjął, dzięki Bożemu miłosierdziu Izaak pozostał jednak przy życiu i wkrótce przejął dziedzictwo zmarłego ojca. Nie Izaak jednak, ale dopiero jego syn, Jakub, a wnuk Abrahama, miał nie tylko „powołać do istnienia odrębny naród, Izrael”, ale także „ustalić jego nazwę i tożsamość”, a właściwie miał otrzymać wprost od Boga imię „Izrael”, co było równoznaczne z pojawieniem się na świecie nowego narodu (Johnson, 1993, s. 23-24) (to już trzecia propozycja interpretacyjna). „Lud” miał tedy otrzymać imię wprost od Boga, czy miał je otrzymać syn Izaaka, a wnuk Abrahama? Wydaje się, iż obie propozycje mogą być zasadne: nadając imię zbiorowości za pośrednictwem Jakuba, Jahwe konstytuował „lud”, decydował o pojawieniu się „nowego narodu”; nadając takie samo imię Jakubowi, wskazywał przewodnika czy przywódcę zbiorowości, narodowi, być może nawet pośrednika między nią lub nim (i jej lub jego członkami) oraz Tym, który zbiorowość jednostek przeistaczał w jeden „lud”, w zbiorowość szczególnego rodzaju. To Jakub-Izrael miał być ojcem dwunastu plemion, z których składał się ten „lud”, Naród Wybrany, choć wciąż trwają dyskusje, czy czynnikiem jednoczącym było jednak (i tylko) wspólne pochodzenie, czy – jak niekiedy w innych współczesnych ludach – także przywiązanie do jednej świątyni (*amfiktionia*), a nadto czy było już możliwe traktowanie o Bogu jedynym jako głównym czynnikiem jednoczącym albo o takiej roli odgrywanej przez Jego prawo (Prawo).

Pamiętać należy, że pojawienie się „ludu” („nowego narodu”) i nadanie mu imienia przez Boga zostało poprzedzone wydarzeniami, które powiązaliśmy m.in. z doświadczeniami Abrahama, w szczególności z obietnicami Bożymi i przymierzem zawartym z nim przez Boga. Uznaje się jednak niekiedy, że o ile Abraham oddawał jeszcze cześć bożkom innym niż „Bóg jedyny” jako „gość i przybysz”, o tyle przybranie przez Jakuba imienia „Izrael” miało wyznaczyć moment, w którym Bóg Abrahama zamieszkał w ziemi Kanaan, utożsamiał się „z potomkami Jakuba – Izraelitami”, a następnie stał się ci Bogiem,

„bogiem monoteizmu, wszechmocnym Jahwe” (Johnson, 1993, s. 26). Ta relacja problematyzuje jednak uprzedniość Boga jako czynnika jednoczącego wobec uznania Go przez tych, którzy są jednoczeni. Ta kwestia, ważna także dla chrześcijan, jest kluczowa: czy Bóg, działając niejako „z zewnątrz”, ustanawiał jedność i tworzył naród, czy działo się to z „wewnętrznego” impulsu tych, którzy mieli Go uznać za czynnik jednoczący przy Jego inspiracji lub bez Jego inspiracji. Jest to kwestia istotna dla całej zachodniej myśli politycznej, nie tylko dla refleksji zakorzenionej w zdaniach zapisanych w Starym Testamencie, dotyczy bowiem podstawy, na której wspiera się jedność społeczna, a być może również (choć w dalszej kolejności) jedność polityczna lub nawet prawnopolityczna „ludu” („nowego narodu”), który jako „lud Jahwe” miał powstawać nie w związku z wydarzeniami z udziałem Abrama-Abrahama czy jego wnuka, ale dopiero „w wydarzeniach Wyjścia. Wyście z Egiptu jest jednocześnie znakiem, że Pan jest związany ze swym ludem, a ludzie są Jego rodziną. Inicjatywa wyszła od Jahwe”, orzeka znacząco badacz teologii Starego Testamentu, dodając zarazem, iż

początek wyznacza nie – jak często myślano – jakieś mityczne wyobrażenie o boskim pochodzeniu, lecz Boże działanie. (...) Jahwe uczynił ich [ludzi stających się Jego rodziną] swoim ludem, choć – podkreślmy ponownie – [jego członkowie] nie pochodzą oni od Niego (Schreiner, 1999, s. 20-21).

Gdy w Księdze Wyjścia (15) Mojżesz mówi, iż Pan „nabył sobie lud”, to daje znak, że „wyprowadzając lud z niewoli [On,] Pan nabył go w sposób prawny, że należy on teraz do Niego, a nie do egipskich ciemnizyńców, którzy niesłusznie zniewolili go”. Z tą chwilą lud Jahwe „nie należy [już] do żadnego innego boga” (Schreiner, 1999, s. 21)<sup>14</sup> (zauważmy, że „lud” przez czyn Jahwe miałby już być ukształtowany

14 Jahwe zatem nie utworzył swego „ludu” „z niczego”; „nabył” go raczej, o czym mają świadczyć również słowa „I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem, i przekonacie się, że Ja, Pan, Bóg wasz, uwolniłem was spod jarzma egipskiego (Wj 6,7) (...). Bóg Wyjścia, Jego polecenie i prowadzenie sprawy [dopiero], że ludzie, którzy uciekli z Mojżeszem z Egiptu, połączyli się w jeden związek, zespolony tak silnie, że mógł podejmować wspólne przedsięwzięcia i przeniknąć do Palestyny środkowej. (...) To Jahwe [tedy] stworzył i gwarantował wzajemną więź” (Schreiner, 1999, s. 21).

jako odrębny „byt społeczny”, lecz czy miałby on zarazem być odrębnym „bytem politycznym”? – oto problem; wydaje się, że czynem swym, potwierdzonym orzeczeniem o „nabyciu ludu”, Bóg stawał się jego zwierzchnikiem; jak w nowożytności traktować się będzie o relacji do króla zrazu czy Rzeczypospolitej pojmowanej jako zbiorowość, tak w tekście starotestamentowym traktuje się o relacji do Boga jako piastuna zwierzchnictwa, wobec którego winna być zachowywana lojalność i przez jednostki na „lud” się składające, i przez „lud” jako „całość-jedność”).

Wbrew interpretacjom wspomnianym powyżej, tak w wersji pojawiającej się w Księdze Rodzaju, jak i w wersji znajdującej się zwłaszcza w Księdze Wyjścia i następnych fragmentach Starego Testamentu, akcent położony jest na pierwotne działanie Boga, na Jego własną akcję jako przyczynę jedności albo na ewentualne uznanie Go z Jego inspiracji, a nie na uznanie Go za czynnik jednoczący bez takiej inspiracji, z „czysto ludzkiej” jedynie chęci czy potrzeby. Do przyjęcia takiej interpretacji skłania nie tylko opis dziejów Abrahama-Abrahama, wyraźnie inspirowanego przez Jahwe, a nawet działającego z Jego polecenia; skłaniają do tego także usiłowania podejmowane przez innych bohaterów dziejów „nowego narodu”, którzy odpowiadali na wezwanie Boga lub którym – pochodzącym z nizin – Bóg udzielał wsparcia. Taki był też, wspomniany przecież, przypadek wnuka Abrahama, Jakuba-Izraela, otwarcie wzywającego już do niszczenia wszelkich idoli i porzucania obcych bożków. Taki był też przypadek jego z kolei syna, Józefa, jednego z dwunastu, którzy mieli zapoczątkować dzieje plemion składających się na Izrael. Józef nie miał przecież „na mocy urodzenia” szczególnej pozycji, mimo niebezpieczeństw przetrwał jednak, a z czasem – zapewne przy pomocy Jahwe – zajął wysoką pozycję w Egipcie rządzonym w tym okresie przez okupujących go cudzoziemskich władców zwanych Hyksosami (XVII-XVI w. przed Chr.). Po objęciu rządów przez władcę z nowej, XVIII dynastii, Józef został odsunięty, a Izraelici popadli w niełaskę i poddani zostali egipskim faraonom hołdującym koncepcji króla-boga, mającym siebie za bogów lub ich inkarnację (choćby inkarnację Ammona lub – później, w związku z osobliwym dla tradycji politycznej Egiptu ujęciem zwanym „monoteizmem słonecznym” – w zamierzeniu „uniwersalnego” bóstwa Atona) i za takich uznawanym przez poddanych. Celnie problem

ten przedstawia Carroll, gdy pisze, że nawet tak inteligentny (choć znacznie późniejszy) władca Egiptu, jakim był Amenhotep IV, który przybrał imię Echnaton (panujący w drugiej ćwierci XIV stulecia przed Chr.), nie był w stanie skutecznie odwrócić niebezpieczeństw spadających na jego kraj właśnie ze względu na swą boskość. Z jednej strony, pisze przywoływany historyk,

jeśli główny nurt historii Egiptu miał ulec zmianie, [to] dokonać tego mógł jedynie król-bóg. Aby jednak odmienić jej bieg, król-bóg musiał [spójrzmy z drugiej strony] przestać być bogiem – i dla siebie, i dla swojego ludu. Tylko wówczas możliwe było uznanie istnienia wyższej Potęgi i oddawanie jej czci. Owej fatalnej sprzeczności nawet geniusz nie potrafił rozwiązać. Echnaton jednak taką próbę podjął, zrywając z całą religijną przeszłością Egiptu i kierując swój umysł i ducha ku niebu, aby doświadczyć świadomości istnienia jednego tylko boga, który nie ma sobie równych i jest niekwestionowanym władcą całej ziemi. Nie sprostał jednak własnemu wyzwaniu, bowiem jego jedyny bóg był bliski głównie jemu samemu. Wspaniała hymn do Atona – słonecznego dysku, w którym upatrywał widzialnej manifestacji Boga (Psalm 104 w dużej mierze wydaje się go powtarzać) był wyrazem jego osobistego credo, w żadnym razie zaś żywej wiary ludu. (...) Echnaton nie potrafił podważyć kamienia węgielnego egipskiej cywilizacji, położonego przez pierwszych faraonów siedemnaście wieków wcześniej. Była nim koncepcja króla-boga. Nawet jeżeli nie wierzył we własną boskość (...), [to] jego poddani akceptowali ją bez zastrzeżeń, on zaś nie uczynił niczego, by ich od tego odwieść (Caroll, 2009, s. 56-57).

Nawet jeśli uznamy, że Carroll spogląda z punktu widzenia kogoś, kto wierzy w istnienie ponadludzkiej Potęgi i sprzeciwia się koncepcji króla-boga, to możemy dostrzec, iż w jego wypowiedzi pojawia się ślad istotnej kontrowersji dotyczącej obecności dwóch „bóstw”: pozaludzkiego oraz ludzkiego albo Boga spoza „planu człowieka” (z „planu wyższego”, ewentualnego Boga jedyne, jak Aton lub Bóg Izraela) oraz boga, za jakiego mieli się, a zwłaszcza za jakiego byli uznawani przez poddanych egipski faraonowie. Już zatem w doświadczeniu opisanym w Starym Testamencie spotykamy się z problemem istotnym także dla chrześcijan pierwszych wieków po Chrystusie: po zawarciu przymierza z Bogiem, który wykracza poza „poziom ludzki”, a nawet jest jego Twórcą, Jego wyznawcy zestawiani są z władcami będącymi ludźmi, mającymi się,



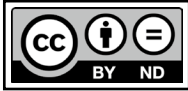
a zwłaszcza uznawanymi przez poddanych za bogów. Ta dawna, a swoista „dwoistość” winna zostać odnotowana, gdyż naprowadza na zagadnienie kluczowe w dalszym wywodzie: relację jednostek (ale także całego „ludu”, zwłaszcza jednak Narodu Wybranego) z jednej strony do Boga, z drugiej zaś do władcy roszczonego ewentualnie pretensje do boskości, do zajmowania pozycji boga; relację, dla której kluczowe rozstrzygnięcia związane są z obietnicami złożonymi Abramowi-Abrahamowi oraz z przymierzem zawartym przez Boga z nim, ponowionym przez Naród Wybrany w pobliżu Sychem, a także z normami przekazanymi wkrótce, w ostatniej ćwierci drugiego tysiąclecia przed Chrystusem, Mojżeszowi, uciekinierowi z Egiptu, gdzie za boga uznawano władcę będącego przecież tylko człowiekiem.

#### BIBLIOGRAFIA

- Brague, R. (1999). *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Fayard.
- Brague, R. (2014). *Prawa Boga. Filozoficzna historia przymierza*. Przeł. M. Wodzyńska i A. Kocot. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja. Redakcja „Teologii Politycznej”.
- Carroll, W.H. (2009). *Historia chrześcijaństwa*. T. I: *Narodziny chrześcijaństwa*. Przeł. J. Morka. Wrocław: Wydawnictwo „Wektory”.
- Dvornik, F. (1966). *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. T. I-II. Washington, D.C.: Harvard University Press.
- Finkelstein, I. i Silberman, N.A. (2007). *Dawid i Salomon*. Przeł. A. Weseli. Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Goodenough, E.R. (1929). Kingship in Early Israel. *Journal of Biblical Studies*, 48, 169-205.
- Johnson, P. (1993). *Historia Żydów*. Przeł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki. Kraków: Platan.
- Kornatowski, W. (1968). *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Ricciotti, G. (1956). *Dzieje Izraela*. Przeł. Z. Rzeszutek. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Schreiner, J. (1999). *Teologia Starego Testamentu*. Przeł. B.W. Matysiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.

Voegelin, E. (2014). *Izrael i Objawienie*. Przeł. M.J. Czarnecki. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja. Redakcja „Teologii Politycznej”.  
Wojciechowski, M. (2008). *Biblia o państwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

### Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>