Ewolucja żydowskiej myśli politycznej i religijnej w kontekście syjonizmu oraz doktryny wybrania na tle książki Benjamina Mosera Anti-Zionism A Jewish History.

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje intelektualną drogę rabina Aarona Samuela Tamaresa, który z początkowego zwolennika syjonizmu stał się jego krytykiem. Autor podkreśla, że ewolucja poglądów Tamaresa wynikała z rozczarowania politycznym charakterem ruchu oraz obawy przed zastąpieniem etyki judaizmu kultem siły i państwowej dominacji. Tekst zestawia religijny pacyfizm rabina z myślą Lwa Tołstoja, stawiając fundamentalne pytanie o zgodność instrumentów przymusu państwowego z religijnymi ideałami moralnymi. Analiza wskazuje na napięcie między koniecznością samoobrony wspólnoty a ryzykiem przekształcenia bezpieczeństwa w narzędzie ekspansji politycznej, co stanowi kluczowy element dyskursu nad współczesną tożsamością i suwerennością narodową w kontekście religijnym.

The article analyzes the intellectual journey of Rabbi Aaron Samuel Tamares, who evolved from an early supporter of Zionism to its critic. The author emphasizes that the evolution of Tamares' views resulted from disappointment with the political nature of the movement and fear that the ethics of Judaism would be replaced by a cult of strength and state dominance. The text juxtaposes the rabbi's religious pacifism with the thought of Leo Tolstoy, posing a fundamental question about the compatibility of instruments of state coercion with religious moral ideals. The analysis points to the tension between the necessity of community self-defense and the risk of

transforming security into a tool for political expansion, which is a key element of the discourse on contemporary national identity and sovereignty in a religious context.

Artykuł analizuje fundamentalne napięcie między żydowską koncepcją wybrania a wymogami nowoczesnego, demokratycznego państwa. Autor stawia tezę, że tożsamość religijna i poczucie szczególnej misji nie determinują w sposób jednowymiarowy modelu politycznego, lecz stanowią przestrzeń intelektualnego konfliktu między partykularyzmem a uniwersalizmem. Poprzez zestawienie radykalnie różnych nurtów – od pacyfizmu rabina Tamaresa i filozofii dialogu Martina Bubera, przez pragmatyzm Reinesa, aż po mesjanistyczny syjonizm religijny i współczesne ramy konstytucyjne Izraela (w tym ustawę zasadniczą z 2018 roku) – tekst ukazuje, jak ta sama tradycja może służyć zarówno jako fundament etycznej odpowiedzialności za Innego, jak i jako legitymacja dla politycznej dominacji. Analiza zostaje osadzona w szerszym kontekście porównawczym, konfrontując żydowski model wyjątkowości z amerykańskim 'miastem na wzgórzu' czy kolonialną misją cywilizacyjną, co pozwala dowieść, że kluczowe znaczenie mają nie same doktryny, lecz konkretne instytucjonalne praktyki władzy i ich zgodność z prawem międzynarodowym.

SŁOWA KLUCZOWE

żydowska myśl polityczna | syjonizm religijny | doktryna wybrania | Benjamin Moser Anti-Zionism A Jewish History | rabin Aaron Samuel Tamares | religijny pacyfizm | mesjanistyczna eschatologia | państwo dwunarodowe | filozofia dialogu Martina Bubera | wyjątkowość narodowa | suwerenność narodowa a prawo międzynarodowe | koncepcja niedominacji Philipa Pettita | teologia Merkaz ha-Raw | syjonizm kulturowy

Ewolucja poglądów rabina Tamaresa wobec syjonizmu

Kluczową postacią dla rekonstrukcji przedstawionej przez Mosera jest rabin Aaron Samuel Tamares (1869–1931), którego biografia obrazuje proces krytycznej przemiany przekonań wewnątrz żydowskiego świata religijnego. Urodzony w okolicach Grodna, kształcił się w jesziwot w

Kownie i Wołożynie, a od 1893 roku pełnił funkcję rabina Milejczyc na Podlasiu, w pobliżu Puszczy Białowieskiej.

Jego refleksja intelektualna koncentrowała się wokół etyki, wolności religijnej, nacjonalizmu oraz społecznych kosztów przemocy. W późniejszych pismach sformułował stanowisko zdecydowanie krytyczne wobec politycznego syjonizmu, ostrzegając przed niebezpieczeństwem podporządkowania religijnego powołania Izraela dążeniu do państwowej siły i narodowego uprzywilejowania. Istotne jest jednak to, że Tamares nie był przeciwnikiem tego ruchu od początku. Jak dokumentuje Encyklopedia YIVO, pod koniec XIX wieku angażował się w jego działalność, a w 1899 roku na łamach hebrajskiego pisma „Ha-Melic" publikował teksty broniące syjonizmu przed zarzutami tradycjonalistów. W 1900 roku reprezentował środowisko Brześcia Litewskiego podczas czwartego Kongresu Syjonistycznego w Londynie. To właśnie doświadczenie tego zjazdu pogłębiło jego rozczarowanie politycznym charakterem ruchu. Choć przez pewien czas był związany z religijnym nurtem Mizrachi, ostatecznie uznał, że nie rozwiązuje on zasadniczego konfliktu między etycznym rozumieniem judaizmu a nacjonalistyczną organizacją życia zbiorowego. Ten szczegół biograficzny jest kluczowy dla oceny sposobu przedstawiania Tamaresa w analizie opartej na książce Mosera.

Gdyby rabin został ukazany jedynie jako niezmienny przeciwnik syjonizmu, którego postawa wynikała z doktrynalnej niechęci, pominięto by najważniejszy element jego rozwoju intelektualnego. Rzeczywista ewolucja poglądów ujawnia konflikt między początkowymi nadziejami związanymi z odrodzeniem narodowym a późniejszą oceną politycznych metod i aspiracji ruchu. Z perspektywy historii idei jest to materiał znacznie cenniejszy niż statyczny portret antysyjonisty, gdyż pozwala przeanalizować warunki, w których uczestnik danego nurtu dokonuje rewizji własnych założeń. W 1905 roku ukazało się jego dzieło Sefer ha-Jahadut we-ha-Cherut, poświęcone relacji między judaizmem a wolnością. Autor krytykował w nim dążenie do upodobnienia narodu żydowskiego do innych wspólnot budujących państwowość według wzorców nowoczesnego nacjonalizmu. Centralnym punktem jego refleksji stała się obawa przed zastąpieniem religijnego zobowiązania do sprawiedliwości kultem siły i politycznej przewagi. Nie oznacza to, że Tamares negował historyczne istnienie żydowskiej wspólnoty ani jej prawa do zachowania własnej tradycji.

Religijny pacyfizm jako krytyka państwowego przymusu

Kwestionował przede wszystkim przekonanie, że urzeczywistnienie żydowskiej godności musi polegać na przejęciu tych samych narzędzi dominacji, których używały europejskie państwa

narodowe. Jego myśl można zatem interpretować jako szczególną formę religijnego pacyfizmu, łączącą krytykę przemocy z przekonaniem o moralnej odrębności judaizmu. Z perspektywy filozofii politycznej interesujące jest zestawienie Tamaresa z myślą Lwa Tołstoja, którego antymilitaryzm i etyka religijna silnie oddziaływały na europejskie debaty przełomu XIX i XX wieku. Choć obaj wywodzili się z różnych tradycji i inaczej uzasadniali krytykę przemocy, ich stanowiska dotykają wspólnego problemu: czy państwo, którego podstawowym instrumentem władzy jest przymus, może być uznane za naturalne urzeczywistnienie religijnego ideału moralnego? W tym sensie pacyfizm nie jest jedynie niechęcią do wojny, lecz krytyką organizowania życia zbiorowego wokół zdolności do podporządkowywania innych ludzi.

Należy jednak uwzględnić ograniczenia tego stanowiska. Wspólnota narażona na przemoc, pogromy i systematyczną dyskryminację może uznawać zdolność do samoobrony za warunek konieczny dla ochrony życia. Z perspektywy etyki odpowiedzialności całkowite odrzucenie przymusu może doprowadzić do sytuacji, w której agresorzy zyskują przewagę nad ludnością bezbronną. Problem ten podejmowali m.in. Thomas Hobbes, Max Weber oraz teoretycy sprawiedliwej wojny, wskazując na konieczność rozróżnienia między przemocą agresywną a ograniczonym użyciem siły w celu ochrony zagrożonych. Dlatego pacyfistyczna krytyka Tamaresa nie jest ostatecznym rozstrzygnięciem sporów o bezpieczeństwo państwowe, lecz stawia kluczowe pytanie o granice środków stosowanych w imię ochrony wspólnoty oraz ryzyko przekształcenia bezpieczeństwa w wartość usprawiedliwiającą nieograniczoną ekspansję polityczną.

W tym kontekście istotna jest teoria moralnego zagrożenia wynikającego z posiadania władzy, którą można rozwijać, zestawiając myśli Hannah Arendt i Maxa Webera ze współczesną psychologią organizacyjną. Sam fakt dysponowania przymusem nie oznacza automatycznie jego nadużywania, ale zmienia strukturę bodźców, sposób postrzegania innych oraz społeczne koszty decyzji. Władza pozbawiona skutecznej kontroli sprzyja utożsamianiu interesu instytucji z dobrem publicznym, co prowadzi do traktowania sprzeciwu wobec jej działań jako zagrożenia dla całej wspólnoty. Religijna krytyka Tamaresa pozwala więc dostrzec problem, który współczesny konstytucjonalizm podejmuje za pomocą innych narzędzi: konieczność ograniczania arbitralności władzy i zapewniania niezależnych mechanizmów jej kontroli.

Od pragmatyzmu Reinesa do mesjanizmu Kooka

Warto zauważyć, że Tamares pisał z perspektywy rabina funkcjonującego poza najważniejszymi ośrodkami żydowskiego życia politycznego. Jego działalność w Milejczycach dowodzi, że lokalne środowiska religijne mogą stać się przestrzenią samodzielnej refleksji nad procesami o charakterze

międzynarodowym. Nie oznacza to, że geograficzne oddalenie automatycznie zapewnia większą niezależność poznawczą, lecz pozwala dostrzec szczególną relację między lokalnym doświadczeniem społecznym a globalnymi przedsięwzięciami ideologicznymi. Krytyka wywodząca się z pozornie peryferyjnego środowiska może zatem posiadać znaczenie wykraczające poza jego bezpośrednie granice, zwłaszcza gdy kwestionuje założenia uznawane za oczywiste przez polityczne elity.

Dla zachowania metodologicznej równowagi konieczne jest skonfrontowanie teologii Tamaresa z nurtami judaizmu, które uznawały żydowskie odrodzenie narodowe za przedsięwzięcie zgodne z religijnym zobowiązaniem, a nie jego zaprzeczenie. Kluczową postacią jest tu rabin Icchak Jaakow Reines (1839–1915), który w 1902 roku współtworzył ruch Mizrachi — pierwszą zorganizowaną frakcję syjonizmu religijnego działającą w ramach szerszego ruchu syjonistycznego. Reines uznawał potrzebę przeciwdziałania prześladowaniom Żydów i rozwijania narodowego życia społecznego, zachowując jednocześnie przekonanie o kluczowej roli Tory dla żydowskiej tożsamości. Jego działalność obejmowała również reformowanie edukacji religijnej oraz próby łączenia tradycyjnego kształcenia talmudycznego z naukami świeckimi.

W opublikowanym w 1902 roku dziele Or Chadasz al Cijon Reines podjął polemikę z religijnymi przeciwnikami syjonizmu. Z perspektywy historii idei istotne jest, że nie utożsamiał on wszystkich politycznych działań na rzecz żydowskiego bezpieczeństwa z bezpośrednim urzeczywistnianiem mesjańskiej obietnicy. Jego stanowisko można interpretować jako próbę pogodzenia religijnej ortodoksji z pragmatycznym uznaniem potrzeby zbiorowej organizacji. Syjonizm polityczny nie musiał być traktowany jako samodzielna religia ani jako wydarzenie posiadające automatycznie transcendentną sankcję. Mógł pozostawać przedsięwzięciem ludzkim, którego praktyczna wartość polegała na organizowaniu warunków bezpieczeństwa, życia społecznego i zachowywania tradycji. Różnica ta jest zasadnicza, ponieważ pozwala oddzielić religijne poparcie dla państwowości od przypisywania każdej decyzji państwa znaczenia objawionego.

Odmienną konstrukcję rozwinął rabin Abraham Icchak ha-Kohen Kook (1865–1935), który od 1921 roku do śmierci pełnił funkcję aszkenazyjskiego naczelnego rabina Palestyny mandatowej. Jego refleksja łączyła tradycję mistyczną, filozofię religii i myśl moralną ze szczególną interpretacją historycznych procesów żydowskiego odrodzenia narodowego. Kook dostrzegał religijne znaczenie także w działaniach podejmowanych przez świeckich syjonistów, interpretując ich aktywność jako część szerszego procesu historycznego, którego pełny sens może przekraczać świadomość samych sprawców. Pozornie świeckie przedsięwzięcie narodowe mogło zatem uczestniczyć w realizacji religijnie rozumianego odkupienia. Nie oznacza to jednak, że jego myśl była jednorodnym programem politycznym lub że wszystkie późniejsze interpretacje ruchu osadniczego odpowiadały

w pełni stanowisku rabina. W tym kontekście kluczowa staje się kategoria dialektycznej reinterpretacji historii.

W filozofii Hegla rzeczywiste procesy dziejowe mogą prowadzić do rezultatów przekraczających bezpośrednie cele ich uczestników, choć przyjęcie tego modelu nie oznacza automatycznego uznawania każdego wyniku politycznego za moralnie słuszny. W refleksji Kooka występował odmienny, teologicznie ugruntowany sposób rozumienia historycznej sprawczości, w którym działania osób niewyznających religijnych motywacji mogły uzyskiwać znaczenie w szerszym porządku duchowym. Problem ten nie może zostać empirycznie rozstrzygnięty przez nauki społeczne, gdyż dotyczy interpretacji transcendentnego sensu wydarzeń. Można jednak badać jego konsekwencje polityczne, szczególnie gdy określone działania terytorialne zostają przedstawione jako etapy procesu odkupienia. Rozwinięcie tej problematyki nastąpiło w działalności rabina Cwi Jehudy Kooka (1891–1982), syna Abrahama Icchaka i ważnego autorytetu religijnego związanego z jesziwą Merkaz ha-Raw.

Po wojnie sześciodniowej w czerwcu 1967 roku część jego uczniów zaczęła interpretować izraelskie opanowanie Zachodniego Brzegu, Wschodniej Jerozolimy i innych terytoriów jako wydarzenie o szczególnym znaczeniu religijnym. Doprowadziło to do powstania w 1974 roku ruchu Gusz Emunim, którego działalność koncentrowała się na rozwijaniu osadnictwa żydowskiego na terenach zajętych przez Izrael w 1967 roku.

Konflikt między mesjanistyczną eschatologią a demokratycznym porządkiem prawnym

W ideologii części uczestników ruchu osadnictwo zyskało znaczenie nie tylko strategiczne i narodowe, ale przede wszystkim mesjanistyczne, będąc przedstawiane jako udział w realizacji religijnej wizji odkupienia. Kluczowe jest tutaj rozróżnienie między stanowiskiem Abrahama Icchaka Kooka a późniejszymi interpretacjami jego syna oraz środowisk osadniczych. Literatura przedmiotu, w tym badania nad teologią Merkaz ha-Raw, wskazuje na przesunięcie akcentów: od złożonej refleksji łączącej uniwersalizm z żydowskim partykularyzmem ku interpretacjom silniej podkreślającym nienaruszalność roszczeń terytorialnych. Nie wszystkie środowiska syjonizmu religijnego przyjęły jednak identyczną doktrynę i nie każdy jego przedstawiciel sprzeciwiał się kompromisowi politycznemu. Współczesne analizy dowodzą istnienia odmiennych nurtów, różniących się podejściem do mesjanizmu, demokratycznej kontroli państwa czy dopuszczalności ustępstw terytorialnych.

W tym miejscu dochodzi do zasadniczego zderzenia religijnej eschatologii z logiką państwa konstytucyjnego. Jeśli konkretny rezultat polityczny zostanie uznany za element nieodwracalnego procesu zbawczego, próba jego zmiany w drodze demokratycznej decyzji może zostać przedstawiona jako działanie sprzeczne z wolą Bożą. Tymczasem demokratyczny porządek prawny opiera się na procedurach umożliwiających korektę polityki publicznej i uwzględnianie konkurencyjnych interesów.

Konflikt ten nie dotyczy zatem wyłącznie przebiegu granicy, lecz fundamentalnego źródła prawomocności decyzji politycznej. W filozofii Carla Schmitta problem suwerenności wiąże się z kompetencją do rozstrzygania o stanie wyjątkowym, a w jego Teologii politycznej z 1922 roku sformułowano koncepcję historycznych związków między kategoriami teologicznymi a nowoczesnymi pojęciami państwowymi.

Religijna interpretacja historii nie musi prowadzić do autorytaryzmu, a wspólnota wyznaniowa może akceptować demokrację konstytucyjną. Schmittowski aparat pojęciowy pozwala jednak analizować sytuacje, w których określona decyzja państwowa zostaje przedstawiona jako posiadająca prawomocność wykraczającą poza zwyczajne procedury demokratyczne. Pytanie brzmi, czy polityczne odwołanie do transcendentnego porządku jest jedynie moralnym zobowiązaniem, czy ma wyłączać konkretne działania spod kontroli prawa i procesu decyzyjnego. Z perspektywy współczesnego prawa międzynarodowego spór ten ma jasno określoną granicę: religijne przekonania o świętości terytorium nie zmieniają jego statusu prawnego ani nie znoszą obowiązków wynikających z prawa okupacji. Można uznawać prawo wspólnot do pielęgnowania pamięci i historycznych więzi, a jednocześnie oceniać działania osadnicze według norm międzynarodowych. Dlatego analiza syjonizmu religijnego wymaga od autora jednoczesnego przedstawienia wewnętrznej argumentacji teologicznej oraz odrębnego rozpoznania prawnych konsekwencji działań podejmowanych przez państwo i jednostki.

Poszukiwanie równorzędnej podmiotowości w koncepcji dwunarodowej

Martin Buber i Judah Magnes. Między syjonizmem kulturowym a dwunarodową koncepcją państwa

Koncepcje Martina Bubera i Judaha Leona Magnesa są kluczowe dla zrozumienia historycznej złożoności relacji między żydowską tożsamością a polityczną suwerennością. Ich działalności nie da się prosto przypisać do antysyjonizmu rozumianego jako całkowite odrzucenie żydowskiego

odrodzenia narodowego. Buber (1878–1965), filozof dialogu i badacz chasydyzmu, uczestniczył w ruchu syjonistycznym już pod koniec XIX wieku, rozwijając własną interpretację jego celów kulturowych i duchowych. Magnes (1877–1948), rabin reformowany, pacyfista i jeden z najważniejszych przedstawicieli wczesnego Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, uznawał znaczenie żydowskiej obecności w Palestynie, lecz sprzeciwiał się rozwiązaniom podporządkowującym prawa ludności arabskiej jednostronnej narodowej suwerenności. Obaj poszukiwali alternatywnego porządku politycznego, który umożliwiłby rozwój żydowskiego życia narodowego przy zachowaniu równorzędnej podmiotowości Arabów. W 1925 roku powołali do życia stowarzyszenie Brit Szalom, opowiadając się za pokojowym współistnieniem Żydów i Arabów w Palestynie oraz rozwiązaniami uwzględniającymi ich odrębne aspiracje zbiorowe.

Wśród osób związanych z tym środowiskiem znajdowali się Buber, Magnes, Henrietta Szold, Arthur Ruppin i inni przedstawiciele żydowskiego życia intelektualnego. W 1942 roku część z nich utworzyła organizację Ihud, rozwijającą program państwa dwunarodowego i politycznej współpracy. Koncepcje te stały w opozycji do dominującego w kierownictwie syjonistycznym programu niezależnej państwowości żydowskiej, ale nie oznaczały automatycznie rezygnacji z żydowskiego życia narodowego. Przeciwnie – ich celem było znalezienie takiej konstrukcji instytucjonalnej, w której narodowa odrębność współistniałaby z zasadą politycznej równości. Z punktu widzenia filozofii politycznej interesujące jest to, że Brit Szalom i Ihud próbowały rozwiązać problem wykraczający poza klasyczną alternatywę między państwem narodowym a asymilacją. W ich programach pojawiała się możliwość zachowania dwóch odrębnych społeczności narodowych we wspólnej przestrzeni politycznej, bez nadawania jednej z nich całkowitej przewagi konstytucyjnej nad drugą.

Nie oznacza to, że postulaty te tworzyły szczegółowo rozwinięty i powszechnie akceptowany model instytucjonalny. Pozwalały jednak dostrzec możliwość istnienia politycznej wspólnoty obejmującej kilka narodów, których przedstawiciele uzyskują gwarancje autonomii, reprezentacji i ochrony praw. Historycznie propozycje te pozostały marginalne wobec narastającego konfliktu narodowego, a ich praktyczna realizacja napotykała przeszkody w postaci przemocy, rozbieżności interesów i braku szerokiego poparcia społecznego. W tym kontekście istotna staje się filozofia dialogu Bubera, przedstawiona w pracy Ich und Du z 1923 roku.

Dialog interpersonalny jako fundament i ograniczenie instytucjonalnego pluralizmu

Podstawowe rozróżnienie w tej koncepcji dotyczy relacji Ja-Ty oraz Ja-To, których nie należy utożsamiać z prostym przeciwstawieniem emocjonalnej życzliwości intelektualnemu poznaniu. W relacji Ja-To człowiek ujmuje rzeczywistość jako przedmiot doświadczenia, klasyfikacji i instrumentalnego działania. Relacja Ja-Ty oznacza natomiast szczególny sposób spotkania, w którym drugi człowiek nie zostaje sprowadzony do funkcji, kategorii albo narzędzia realizacji własnych celów. W perspektywie politycznej podejście to pozwala dostrzec moralne granice sytuacji, w której inna społeczność jest przedstawiana wyłącznie jako przeszkoda w urzeczywistnieniu własnego projektu narodowego.

Nie można jednak uznać filozofii dialogu za gotowy projekt ustrojowy; relacja interpersonalna nie daje bowiem pełnej odpowiedzi na kwestie własności, bezpieczeństwa, reprezentacji czy podziału kompetencji między instytucjami państwowymi. Społeczeństwa polityczne potrzebują procedur rozstrzygania sporów, w których nie zawsze da się osiągnąć moralne porozumienie wszystkich stron. Właśnie dlatego przedsięwzięcie Bubera i Magnesa ma szczególną wartość jako próba przełożenia filozoficznego uznania drugiego człowieka na język politycznego pluralizmu.

Nie eliminuje to jednak potrzeby badania skuteczności proponowanych instytucji oraz ich zdolności do zapewnienia bezpieczeństwa grupom doświadczającym realnego zagrożenia. Z perspektywy współczesnego federalizmu i demokracji konsocjonalnej interesujące jest zestawienie tych propozycji z teoriami Arenda Lijpharta, który analizował instytucjonalne warunki współistnienia głęboko podzielonych społeczeństw. W modelach konsocjonalnych kluczowe są mechanizmy współdzielenia władzy, proporcjonalna reprezentacja, autonomia segmentów społecznych oraz zabezpieczenia przed dominacją jednej grupy. Nie oznacza to, że wszystkie propozycje Bubera i Magnesa pokrywały się z późniejszymi konstrukcjami Lijpharta.

Pozwalają one jednak dostrzec wspólny problem normatywny: jak organizować państwo, aby przynależność do danej społeczności narodowej nie przesądzała automatycznie o dostępie do władzy i ochrony praw. Trudność polega na tym, że modele oparte na trwałej reprezentacji kilku grup mogą jednocześnie utrwalać ich odrębność, ograniczając możliwość kształtowania ponadnarodowej tożsamości obywatelskiej. Jeśli instytucje dzielą kompetencje wyłącznie według kryteriów narodowych lub religijnych, istnieje ryzyko, że obywatele zostaną trwale przypisani do określonych kategorii, nawet jeśli ich własna identyfikacja jest bardziej złożona. Współczesne teorie demokracji wielokulturowej wymagają zatem jednoczesnego uznania praw zbiorowych i ochrony indywidualnej autonomii. Koncepcja dwunarodowości może być odpowiedzią na problem

zbiorowej dominacji, lecz jej prawomocność zależy od tego, czy zapewnia jednostkom możliwość swobodnego uczestnictwa w różnych formach życia społecznego.

Od pragmatyki bezpieczeństwa do etyki odpowiedzialności za Innego

Analizując historię konfliktu izraelsko-palestyńskiego, należy uwzględnić argument bezpieczeństwa, który odgrywał kluczową rolę w krytyce programów dwunarodowych. W obliczu narastającej przemocy między społecznościami, antysemickich prześladowań w Europie i głębokiego braku zaufania, część przywódców żydowskich uznała, że jedynie własne państwo zagwarantuje skuteczną ochronę przed kolejnymi katastrofami. Z kolei liderzy arabscy obawiali się, że napływ imigrantów żydowskich i towarzyszące mu zmiany demograficzne doprowadzą do ograniczenia ich politycznego samostanowienia.

Konflikt nie wynikał zatem wyłącznie z braku moralnej zdolności do dialogu; obejmował on rzeczywiste spory o bezpieczeństwo, zasoby, reprezentację oraz przyszły ustrój terytorium. Rzetelna analiza musi uwzględniać te uwarunkowania, zamiast przedstawiać rozwiązanie dwunarodowe jako projekt bezspornie dostępny, którego realizację uniemożliwiałaby jedynie ideologiczna nieustępliwość jednej ze stron. Historyczne znaczenie Bubera i Magnesa nie polega więc na udowodnieniu, że ich propozycje mogły zostać łatwo urzeczywistnione w latach czterdziestych XX wieku.

Ich wkład polega raczej na wykazaniu, że w obrębie żydowskiego życia intelektualnego istniały koncepcje łączące narodowe odrodzenie z przekonaniem o konieczności uznania równorzędnych praw ludności arabskiej. Fakt ten podważa uproszczony podział, według którego wszyscy syjoniści opowiadali się za identycznym modelem państwa etnonarodowego, a ich przeciwnicy dążyli do całkowitej asymilacji Żydów. Historia dostarcza bowiem licznych stanowisk pośrednich, których rekonstrukcja jest niezbędna dla rzetelnego zrozumienia konkurencyjnych projektów politycznej nowoczesności.

Jedną z najbardziej doniosłych współczesnych prób filozoficznego przekształcenia kategorii wybrania stanowi refleksja Emmanuela Lévinasa, filozofa francuskiego pochodzenia litewsko-żydowskiego (1906–1995). W jego myśli szczególnego znaczenia nabiera pierwotność odpowiedzialności etycznej wobec Innego, której nie można całkowicie sprowadzić do świadomej umowy, wzajemnego uznania interesów ani wcześniejszego wyboru dokonanego przez podmiot.

Lévinas rozwijał tę problematykę przede wszystkim w dziełach Totalité et Infini z 1961 roku oraz Autrement qu'être ou au-delà de l'essence z 1974 roku, łącząc fenomenologiczną refleksję nad relacjami międzyludzkimi z szerokim horyzontem żydowskiej tradycji intelektualnej. Jego twórczość nie jest jednak prostą wykładnią judaizmu, lecz obejmuje zasadniczy dialog z Husserlem, Heideggerem i historią filozofii europejskiej.

W centrum etyki Lévinasa pozostaje spotkanie z twarzą Innego, której znaczenie wykracza poza wizualne rozpoznanie ludzkiego oblicza. Twarz oznacza szczególny sposób ujawniania się drugiego człowieka jako istoty, której nie można prawomocnie podporządkować własnym kategoriom poznawczym i instrumentalnym celom. Spotkanie to ma charakter normatywny, gdyż ujawnia pierwotne zobowiązanie do niekrzywdzenia i odpowiedzialności, poprzedzające pełną refleksyjną kontrolę podmiotu nad własnymi działaniami. Z perspektywy filozofii politycznej kluczowe jest to, że drugi człowiek nie uzyskuje moralnej wartości dopiero przez włączenie do wspólnoty, której członkiem jest podmiot; jego roszczenie do odpowiedzialności pojawia się wcześniej niż polityczne rozpoznanie wspólnej tożsamości. Można zatem zestawić Lévinasowską etykę Innego z teologiczną kategorią wybrania rozumianego jako szczególnie wymagające zobowiązanie.

Jeżeli podmiot pozostaje wybrany do odpowiedzialności, nie oznacza to automatycznego uzyskania przywileju dominowania nad innymi. Przeciwnie, szczególność może polegać na zwiększonej gotowości do odpowiadania na potrzeby tych, którzy znajdują się poza granicami własnej wspólnoty. Właśnie dlatego filozofia Lévinasa posiada potencjał interpretacyjny pozwalający krytycznie oceniać formy politycznej wyjątkowości, które podporządkowują prawa innych osób zbiorowemu interesowi narodowemu.

Nie wynika z tego jednak, że z jego filozofii można bezpośrednio wyprowadzić jedno określone rozwiązanie konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Właściwa interpretacja wymaga bowiem uwzględnienia problemów i napięć obecnych w samych publicznych wypowiedziach Lévinasa dotyczących Izraela, Palestyńczyków i politycznej przemocy.

Napięcie między etyką odpowiedzialności a instytucjonalną sprawiedliwością

Filozof uczestniczył w sporach swoich czasów, a jego oceny konkretnych wydarzeń bywały krytykowane jako trudne do pogodzenia z radykalnym uniwersalizmem etyki Innego. Nie byłoby metodologicznie właściwe przedstawianie go jako autora całkowicie wolnego od historycznych uwikłań ani automatyczne wyprowadzanie ze sformułowanej przez niego metafizyki wszystkich

współczesnych postulatów politycznych. Właśnie ta różnica między zasadą filozoficzną a praktycznym osądem konkretnego konfliktu ma kluczowe znaczenie dla całej rozprawy. Myśliciel może rozwijać uniwersalistyczną koncepcję odpowiedzialności, a jednocześnie formułować oceny historyczne i polityczne, które wymagają niezależnej krytycznej analizy.

Zasadniczym ograniczeniem etyki Lévinasa jako bezpośredniego modelu państwa pozostaje problem przejścia od asymetrycznej odpowiedzialności interpersonalnej do instytucjonalnej sprawiedliwości obejmującej ogół ludzi. W relacji między dwiema osobami pierwotny obowiązek odpowiedzi na cierpienie konkretnego Innego może mieć charakter nadrzędny. Państwo musi natomiast organizować porządek prawny dla wielu osób o konkurencyjnych potrzebach i roszczeniach. Dlatego w późniejszej filozofii Lévinasa istotne staje się pojawienie się „trzeciego", którego obecność wymusza porównywanie, ocenianie i organizowanie sprawiedliwości. Problem ten pokazuje, że odpowiedzialność etyczna nie eliminuje potrzeby instytucji prawnych, lecz może dostarczać normatywnego punktu odniesienia do krytycznej oceny ich działania.

W tym miejscu warto zestawić myśl Lévinasa z koncepcjami Johna Rawlsa. Rawls koncentruje się na zasadach sprawiedliwej struktury podstawowej społeczeństwa, w której wolni i równi obywatele powinni mieć gwarancję podstawowych wolności oraz odpowiednie warunki współpracy społecznej. Lévinas natomiast przesuwa punkt ciężkości ku wcześniejszej odpowiedzialności wobec konkretnego człowieka, której nie da się całkowicie wyjaśnić przez wzajemność kontraktową. Różnica ta nie oznacza jednak, że jedna teoria wyklucza drugą.

Ujawnia ona raczej dwa odmienne poziomy normatywności: moralne zobowiązanie wobec osoby oraz instytucjonalną organizację równej ochrony praw. Z perspektywy omawianej doktryny wybrania połączenie tych stanowisk pozwala sformułować istotną zasadę: religijna wspólnota może rozumieć własną historię jako źródło wyjątkowo wymagającej odpowiedzialności moralnej, lecz wykonywanie władzy publicznej powinno pozostawać podporządkowane normom zapewniającym równe prawa także osobom nieprzyjmującym tej interpretacji religijnej. Teologia może zatem inspirować postawę moralną członków wspólnoty, podczas gdy konstytucjonalizm określa granice dopuszczalnego przymusu instytucjonalnego.

Rozróżnienie to nie eliminuje wszystkich sporów dotyczących miejsca religii w życiu publicznym, ale pozwala oddzielić wolność przekonań od prawa do jednostronnego określania statusu innych ludzi. Przejście od religijnego przymierza do państwa narodowego obrazuje analiza Deklaracji Niepodległości i ustawy zasadniczej z 2018 roku.

Warto zbadać, w jaki sposób współczesne państwo Izrael organizuje relację między żydowską tożsamością narodową a prawami wszystkich osób pozostających pod jego jurysdykcją.

Podstawowym dokumentem historycznym jest Deklaracja Niepodległości z 14 maja 1948 roku, której treść łączy odwołania do historycznej i religijnej więzi Żydów z Ziemią Izraela z deklaracjami dotyczącymi wolności, sprawiedliwości, pokoju i równości praw obywatelskich. Dokument przedstawia państwo jako otwarte na żydowską imigrację i gromadzenie rozproszonych społeczności, a zarazem zapowiada pełną równość praw społecznych i politycznych wszystkich obywateli bez względu na religię, rasę i płeć. Zawiera również zobowiązanie do ochrony wolności sumienia, języka, edukacji i kultury oraz wezwanie arabskich mieszkańców państwa do udziału w jego budowaniu na podstawie pełnego i równego obywatelstwa.

Z perspektywy filozofii konstytucyjnej dokument ten stanowi interesujący przykład współistnienia dwóch różnych podstaw legitymizacji państwa. Pierwsza odwołuje się do historycznej podmiotowości narodu żydowskiego, doświadczenia prześladowań i prawa do politycznego samostanowienia. Druga dotyczy demokratycznej równości obywateli, wolności jednostki i zobowiązań wynikających z uniwersalnych norm praw człowieka. Te podstawy nie muszą pozostawać w logicznej sprzeczności, ale ich praktyczne współistnienie wymaga określenia granic, w których narodowy charakter państwa może wpływać na status osób nienależących do dominującej wspólnoty narodowej.

Prawne ramy obywatelstwa a napięcia narodowościowe

Właśnie ten problem stał się jednym z centralnych zagadnień izraelskiego konstytucjonalizmu, który rozwija się w systemie pozbawionym jednej, skodyfikowanej konstytucji i opartym na kolejnych ustawach zasadniczych. Kluczową rolę odgrywa tu ustawa o powrocie z 5 lipca 1950 roku, przyznająca Żydom prawo imigracji do Izraela na określonych warunkach. Konstrukcję tę uzupełniła ustawa o obywatelstwie z 1952 roku, regulująca m.in. proces uzyskiwania obywatelstwa przez osoby przybywające na podstawie prawa powrotu.

Nowelizacja z 1970 roku rozszerzyła te uprawnienia na dzieci i wnuki Żydów oraz wskazanych członków ich rodzin, wprowadzając jednocześnie definicję Żyda na potrzeby ustawy. Odwołuje się ona do pochodzenia od matki żydowskiej bądź konwersji, przy jednoczesnym wymogu niewyznawania innej religii. W ten sposób izraelski ustawodawca połączył religijnie i historycznie ukształtowaną kategorię przynależności z regulacjami dotyczącymi migracji i obywatelstwa. Z perspektywy porównawczego prawa obywatelstwa nie jest niczym wyjątkowym, że państwa tworzą instrumenty umożliwiające emigrantom, potomkom dawnych obywateli lub członkom historycznej wspólnoty narodowej uzyskanie prawa pobytu. W Europie funkcjonują podobne regulacje oparte

na więziach genealogicznych i szczególnych obowiązkach wobec diaspory, choć poszczególne systemy różnią się przesłankami, zakresem zastosowania oraz konsekwencjami prawnymi.

Szczególnego znaczenia nabiera sposób, w jaki preferencyjne reguły imigracyjne współistnieją z prawami osób zamieszkujących już dane terytorium oraz z roszczeniami uchodźców pozbawionych możliwości powrotu do dawnych miejsc zamieszkania. W przypadku izraelskim problem ten posiada szczególnie intensywny charakter ze względu na historię palestyńskiego uchodźstwa po wojnie 1948 roku. Prawo powrotu przyznaje uprawnienia osobom związanym z żydowską wspólnotą narodową, podczas gdy palestyńskie roszczenia dotyczące powrotu, restytucji własności i obywatelstwa pozostają przedmiotem długotrwałego sporu prawnego oraz politycznego.

Samego istnienia preferencyjnych reguł imigracyjnych nie można uznać za wystarczającą podstawę do automatycznego przypisania współczesnych kwalifikacji dotyczących dyskryminacji czy apartheidu. Konieczne jest jednak przeanalizowanie realnych skutków tych regulacji dla różnych grup ludności, zwłaszcza w powiązaniu z historycznymi zmianami własności ziemi i odmiennym statusem osób znajdujących się poza granicami państwa.

Ustawa zasadnicza z 2018 roku jako konstytucyjne utrwalenie napięcia między tożsamością narodową a równością obywatelską

Przełomowe znaczenie dla współczesnej debaty konstytucyjnej miała ustawa zasadnicza „Izrael jako państwo narodowe narodu żydowskiego", przyjęta przez Kneset 19 lipca 2018 roku. Artykuł 1 ustęp c określił w niej realizację prawa do narodowego samostanowienia w państwie Izrael jako właściwą wyłącznie narodowi żydowskiemu. W artykule 4 ustanowiono język hebrajski językiem państwa, przyznając arabskiemu szczególny status i zastrzegając, że przepis ten nie zmienia pozycji, jaką język arabski posiadał przed wejściem w życie ustawy. Artykuł 5 potwierdził otwartość państwa na żydowską imigrację, natomiast artykuł 7 uznał żydowskie osadnictwo za wartość narodową, którą państwo powinno wspierać i rozwijać. Tekst obejmuje także przepisy dotyczące symboli państwowych, kalendarza, świąt oraz relacji z diasporą.

Z perspektywy filozofii prawa szczególnie istotne jest to, że ustawa zasadnicza z 2018 roku nie zawiera odrębnej, ogólnej klauzuli równości wszystkich obywateli, analogicznej do sformułowań zawartych w Deklaracji Niepodległości z 1948 roku. Nie oznacza to jednak automatycznie, że w izraelskim porządku prawnym przestały obowiązywać gwarancje ochrony praw jednostki. Nadal kluczowe pozostają inne ustawy zasadnicze, w tym ustawa o godności i wolności człowieka z 1992

roku, oraz orzecznictwo Sądu Najwyższego. Brak klauzuli równości w samym tekście aktu z 2018 roku ma jednak doniosłe znaczenie symboliczne i interpretacyjne – wzmacnia on konstytucyjne uznanie szczególnego charakteru narodowego państwa, nie zestawiając go w tym samym dokumencie z ogólną zasadą równego obywatelstwa. W 2021 roku izraelski Sąd Najwyższy oddalił skargi zmierzające do uchylenia tej ustawy. W sprawie Hasson przeciwko Knesetowi większość sędziów przyjęła interpretację pozwalającą pogodzić przepisy ustawy z szerszą konstrukcją izraelskiego porządku konstytucyjnego, a w szczególności z normami chroniącymi podstawowe prawa jednostki. Rozstrzygnięcie zapadło większością dziesięciu głosów do jednego.

Kluczowy jest fakt, że Sąd nie uznał narodowej charakterystyki państwa za upoważnienie do automatycznego zniesienia pozostałych praw konstytucyjnych, lecz zastosował wykładnię uwzględniającą ich wzajemne współistnienie. Jednocześnie rozstrzygnięcie to pozostaje przedmiotem krytycznej debaty nad granicami sądowej ochrony równości i pozycją arabskiej mniejszości obywatelskiej.

W tym kontekście istotne jest rozróżnienie między narodowym samostanowieniem a indywidualnymi prawami obywatelskimi. Przepis uznający szczególne prawo jednej wspólnoty do narodowego samostanowienia nie musi oznaczać, że obywatele nienależący do tej grupy zostają formalnie pozbawieni prawa głosu, ochrony sądowej czy innych uprawnień indywidualnych. Może jednak prowadzić do konstytucyjnego utrwalenia różnicy w zbiorowej pozycji narodowej, zwłaszcza gdy określona społeczność nie dysponuje analogicznymi instrumentami reprezentacji własnej tożsamości. Z perspektywy teorii demokracji kluczowe staje się zatem pytanie, czy możliwe jest utrzymywanie szczególnej narodowej identyfikacji państwa przy jednoczesnym zapewnieniu rzeczywistej równości politycznej, kulturowej i społecznej wszystkim jego obywatelom. Problem ten można zestawić z teorią wielokulturowego obywatelstwa Willa Kymlicki, który rozróżnia indywidualne prawa obywatelskie od uprawnień grupowych służących ochronie mniejszości narodowych i kulturowych. W jego ujęciu formalna równość jednostek nie zawsze wystarcza do zapewnienia realnych możliwości rozwijania własnej kultury, gdyż państwo posługuje się określonym językiem urzędowym, organizuje system edukacyjny i ustanawia praktyki publiczne wspierające dominującą tożsamość narodową.

Z tego powodu prawa mniejszości mogą wymagać szczególnych zabezpieczeń, o ile nie prowadzą one do ograniczania podstawowych wolności samych członków wspólnoty. W przypadku Izraela zagadnienie to dotyczy między innymi statusu arabskiej ludności obywatelskiej, ochrony języka, równego dostępu do zasobów publicznych oraz rzeczywistej możliwości uczestnictwa w demokratycznym procesie decyzyjnym. Z perspektywy teorii republikańskiej kluczowe pozostaje

natomiast to, czy obywatele nienależący do dominującej wspólnoty narodowej posiadają równorzędną możliwość wpływania na decyzje publiczne.

Napięcie między suwerennością narodową a prawem międzynarodowym

Philip Pettit, rozwijając koncepcję wolności jako niedominacji, wskazuje na niebezpieczeństwo trwałej zależności od uznaniowej władzy, nawet gdy bezpośrednie ingerencje występują rzadko. Istotnym kryterium oceny państwa nie jest zatem wyłącznie katalog formalnych praw, lecz zdolność jednostek do kontrolowania instytucji decydujących o ich położeniu. Nie oznacza to, że każda konstytucyjna forma narodowej identyfikacji prowadzi do naruszenia niedominacji; wymaga jednak zbadania, czy szczególny status jednej wspólnoty posiada odpowiednie ograniczenia chroniące polityczną podmiotowość pozostałych obywateli.

Należy tu wyraźnie odróżnić sytuację obywateli Izraela od położenia Palestyńczyków zamieszkujących okupowany Zachodni Brzeg i inne obszary podlegające odmiennym reżimom prawnym. Wcześniejsza część artykułu wykazała, że opinia doradcza MTS z lipca 2024 roku odnosiła się do rzeczywistego wykonywania władzy na terytorium okupowanym oraz do dualizmu systemów prawnych stosowanych wobec izraelskich osadników i palestyńskich mieszkańców. Nie można więc wyprowadzać wniosków dotyczących całego konfliktu wyłącznie z analizy obywatelstwa w granicach państwa Izrael.

Konieczne jest rozpoznawanie kilku odmiennych kategorii prawnych, których zróżnicowanie determinuje ocenę równości, samostanowienia i odpowiedzialności za działania administracyjne. Należy oddzielić deklarację o szczególnym znaczeniu żydowskiego osadnictwa, zawartą w artykule 7 ustawy zasadniczej z 2018 roku, od prawnej kwalifikacji konkretnej działalności osadniczej na terytorium okupowanym. Przepis krajowej ustawy nie może samodzielnie zmieniać międzynarodowego statusu terytorium ani znosić zobowiązań wynikających z prawa humanitarnego. Nawet jeśli określona polityka jest przedstawiana przez ustawodawcę jako realizacja wartości narodowej, podlega ona odrębnej ocenie według norm prawa międzynarodowego. Kluczowa staje się tu różnica między krajową kompetencją prawodawczą a międzynarodowymi ograniczeniami wykonywania suwerenności. Zestawienie Deklaracji Niepodległości z 1948 roku, ustawy o powrocie z 1950 roku, ustaw zasadniczych dotyczących praw jednostki oraz aktu z 2018 roku pozwala rozpoznać stopniową ewolucję izraelskiego języka konstytucyjnego.

Proces ten nie jest całkowicie jednolity i nie prowadzi do jednego, bezspornego rezultatu interpretacyjnego. Ujawnia jednak trwałe napięcie między historycznym uzasadnieniem żydowskiej państwowości a demokratycznym wymaganiem równości wszystkich osób podlegających jej władzy. Właśnie ten problem należy uznać za zasadniczy przedmiot współczesnej analizy, zamiast sprowadzać go do pytania o abstrakcyjną moralną wyższość albo niższość określonego narodu.

Wybranie i nacjonalizm porównawczy. Dlaczego problem szczególnej misji nie jest właściwy jednej religii? Krytyczna analiza żydowskiej doktryny wybrania pozostawałaby metodologicznie niepełna, gdyby nie została zestawiona z analogicznymi mechanizmami występującymi w innych tradycjach religijnych, narodowych i świeckich ideologiach politycznych. Istotne jest tu rozróżnienie między uniwersalnym zjawiskiem przypisywania własnej wspólnocie wyjątkowego znaczenia historycznego a konkretną treścią judaistycznego przymierza. Nie należy bowiem utożsamiać tradycji wybrania Izraela ze wszystkimi późniejszymi koncepcjami narodowej misji, gdyż posiadają one odmienne podstawy teologiczne, historyczne i instytucjonalne. Można jednak badać podobną strukturę argumentacyjną, w której przekonanie o szczególnym powołaniu zbiorowości uczestniczy w organizowaniu jej tożsamości, uzasadnianiu politycznej mobilizacji i określaniu stosunku do pozostałych społeczności.

Szczególnie interesującego przykładu dostarcza historia protestanckiego osadnictwa w Ameryce Północnej. John Winthrop, przygotowując w 1630 roku kazanie A Model of Christian Charity, przedstawił wspólnotę kolonistów jako społeczność pozostającą pod szczególną obserwacją i zobowiązaną do zachowywania własnego przymierza.

Wyjątkowość narodowa między misją a wykluczeniem

Obraz miasta położonego na wzgórzu stał się jednym z najważniejszych symboli amerykańskiego poczucia szczególnej misji historycznej, choć jego późniejsze wykorzystanie polityczne wykraczało daleko poza pierwotny kontekst religijny. Z perspektywy socjologii religii jest to przykład przekształcania języka religijnej odpowiedzialności w narrację dotyczącą zbiorowej tożsamości politycznej.

Nie wszystkie formy amerykańskiego wyjątkowizmu wynikają jednak bezpośrednio z jednego purytańskiego kazania. Odmienny przykład stanowi ideologia Manifest Destiny, której nazwę upowszechnił w 1845 roku publicysta John L. O'Sullivan. Koncepcja ta przedstawiała ekspansję Stanów Zjednoczonych na kontynencie północnoamerykańskim jako przedsięwzięcie posiadające sankcję historyczną, a w niektórych interpretacjach także religijną. Łączyła ona narodową wyjątkowość z ekspansją terytorialną i przekonaniem o cywilizacyjnej misji państwa. Z

perspektywy historii politycznej kluczowe jest to, że realizacja tych aspiracji wiązała się z konfliktami, wysiedleniami ludności rdzennej i przekształcaniem stosunków własności. W tym przypadku wyjątkowość narodowej misji służyła moralnemu uzasadnianiu działań, których skutki dla innych społeczności wymagają odrębnej oceny. Podobna struktura argumentacyjna pojawiała się w europejskich ideologiach kolonialnych, zwłaszcza w dziewiętnastowiecznej koncepcji francuskiej mission civilisatrice, gdzie ekspansję imperium uzasadniano rzekomym obowiązkiem szerzenia cywilizacji, edukacji i określonych wartości politycznych.

W praktyce retoryka ta współistniała z przemocą kolonialną, nierównością prawną i ograniczaniem samostanowienia ludności podporządkowanej. Z punktu widzenia filozofii moralnej istotny jest mechanizm, w którym uniwersalistyczny język postępu zostaje wykorzystany do legitymizacji działań naruszających prawa osób, którym ten postęp miał rzekomo służyć. Problem wyjątkowości nie ogranicza się zatem do tradycji religijnych; występuje on również w świeckich ideologiach przedstawiających własny program jako jedyną prawomocną drogę rozwoju ludzkości.

Krytykę kolonialnego uniwersalizmu rozwijał Frantz Fanon, szczególnie w pracy Les Damnés de la terre z 1961 roku. Wskazywał on na sprzeczności między deklarowanym przez europejskie mocarstwa językiem postępu a rzeczywistymi mechanizmami przemocy i wywłaszczenia ludności kolonizowanej. Choć analiza ta nie może zostać bezpośrednio przeniesiona na wszystkie historyczne formy żydowskiego odrodzenia narodowego — gdyż relacje między imperializmem, migracją uchodźczą a społecznościami Palestyny miały inne uwarunkowania — dostarcza ona narzędzi do badania sytuacji, w których uniwersalistyczna retoryka przedsięwzięcia pozostaje w napięciu z jego rzeczywistymi skutkami dla innych ludzi.

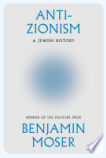
Interesująca jest również chrześcijańska historia teologicznego przejmowania kategorii wybrania. W różnych nurtach myśli chrześcijańskiej rozwijały się koncepcje odnoszące obietnice biblijne do Kościoła jako wspólnoty Nowego Przymierza. Część interpretacji przybierała postać supersesjonizmu, czyli przekonania, że Kościół zastąpił Izrael w szczególnej relacji z Bogiem. W pewnych okresach stanowiska te uczestniczyły w religijnej delegitymizacji judaizmu i umacnianiu antyżydowskich uprzedzeń. Współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski poddaje te tradycje krytyce, wskazując na potrzebę respektowania trwałego znaczenia judaizmu i odrzucania konstrukcji służących dyskryminacji Żydów. Przykładem takiej zmiany jest deklaracja Nostra aetate z 28 października 1965 roku, ogłoszona podczas Soboru Watykańskiego II. Dokument ten podkreślił duchowe związki chrześcijaństwa z judaizmem oraz odrzucił przypisywanie wszystkim Żydom zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa, potępiając jednocześnie przejawy antysemityzmu.

Znaczenie tego dokumentu nie polegało na całkowitym rozstrzygnięciu sporów teologicznych, lecz na zasadniczej zmianie instytucjonalnego języka relacji między wspólnotami. Z perspektywy socjologii religii stanowi on przykład możliwości reinterpretowania wielowiekowej tradycji w sposób ograniczający jej dyskryminacyjne zastosowania, bez konieczności porzucania własnej tożsamości religijnej.

Przywołane przykłady prowadzą do istotnego wniosku porównawczego. Przekonanie o szczególnej misji wspólnoty nie jest samo w sobie wystarczającym wskaźnikiem jej stosunku do praw człowieka. Może być źródłem odpowiedzialności i solidarności, ale może również służyć uzasadnianiu ekspansji, hierarchizacji i wykluczenia. O kierunku jego oddziaływania decydują konkretne interpretacje, instytucje i praktyki, a nie jedynie obecność słownika wybrania albo powołania. Właśnie dlatego rzetelna analiza nie może polegać na przypisywaniu judaizmowi szczególnej predyspozycji do politycznego nacjonalizmu ani na automatycznym przedstawianiu jego tradycji jako wyłącznie uniwersalistycznej.

> Ostatecznie to nie obecność słownika 'wybrania' w kodzie kulturowym wspólnoty decyduje o jej obliczu politycznym, lecz sposób, w jaki ta wyjątkowość jest interpretowana w praktyce. Czy religijne poczucie misji musi nieuchronnie prowadzić do hierarchizacji praw obywatelskich, czy może stać się źródłem radykalnej odpowiedzialności za tych, którzy poza wspólnotą pozostają obcy? Odpowiedź na to pytanie nie leży w teologii, lecz w codziennym mechanizmie ograniczania przymusu państwowego.

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

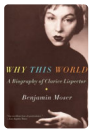
Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) to amerykański pisarz, biograf, krytyk literacki i tłumacz. Urodzony w Houston w Teksasie, ukończył studia licencjackie z historii na Uniwersytecie Browna, a następnie uzyskał tytuł magistra i doktora na Uniwersytecie w Utrechcie w Holandii. Moser zyskał międzynarodowe uznanie za swoje biografie literackie i historie kultury. W 2009 roku opublikował książkę „Why This World: A Biography of Clarice Lispector", która przyczyniła się do ożywienia światowego zainteresowania brazylijską pisarką modernistyczną i przyniosła mu brazylijską Nagrodę Państwową za Dyplomację Kulturalną. W 2020 roku Moser otrzymał Nagrodę Pulitzera w kategorii biografii za książkę „Sontag: Her Life and Work", wyczerpujące studium amerykańskiej pisarki i intelektualistki Susan Sontag. Oprócz biografii przetłumaczył liczne dzieła z języka portugalskiego, hiszpańskiego, francuskiego i holenderskiego na język angielski.

Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American writer, biographer, literary critic, and translator. Born in Houston, Texas, he completed his undergraduate studies in history at Brown University and later earned his master's degree and doctorate from Utrecht University in the Netherlands. Moser gained international recognition for his literary biographies and cultural histories. In 2009, he published Why This World: A Biography of Clarice Lispector, which helped revitalize global interest in the Brazilian modernist author and earned him Brazil's State Prize for Cultural Diplomacy. In 2020, Moser was awarded the Pulitzer Prize for Biography for Sontag: Her Life and Work, an exhaustive study of the American writer and intellectual Susan Sontag. In addition to his biographies, he has translated numerous works from Portuguese, Spanish, French, and Dutch into English.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] **"Why this World"**

Benjamin Moser

2009 | Oxford University Press, USA | ISBN: 9780199895823



[2] **"The Upside-Down World"**

Benjamin Moser

2023 | Liveright Publishing | ISBN: 9781324092261



[3] **"Sontag"**

Benjamin Moser

2019 | HarperCollins | ISBN: 9780062896414



[4] **"Por qué este mundo. Una biografía de Clarice Lispector"**

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



[5] **"Sontag: Vida e obra"**

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281

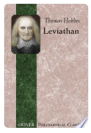


[6] **"El mundo del revés"**

Benjamin Moser

2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



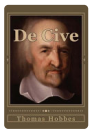
[7] **"Leviathan"**

Thomas Hobbes

2012 | Courier Corporation | ISBN: 9780486122144

[8] **"Behemoth"**

Thomas Hobbes



[9] **"De Cive"**

Thomas Hobbes

Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781545323762

[10] **"The rational and social Foundations of music"**

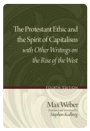
Max Weber

ISBN: 9780809300150



[11] "Basic concepts in sociology"

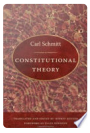
Max Weber



[12] "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism with Other Writings on the Rise of the West"

Max Weber

2009 | Oxford University Press, USA | ISBN: 9780195332537



[13] "Constitutional theory"

Carl Schmitt

Duke University Press | ISBN: 9780822390589



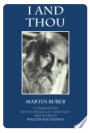
[14] "Theory of the Partisan"

Carl Schmitt

Antelope Hill Originals | ISBN: 9781953730107

[15] "Daniel"

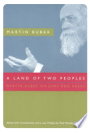
Martin Buber



[16] "I and thou"

Martin Buber

eBookIt.com | ISBN: 9781456609917



[17] "A Land of Two Peoples"

Martin Buber

University of Chicago Press | ISBN: 9780226078021

[18] "The Henrietta Szold Institute - the National Institute for Research in the Behavioral Sciences"

Mekhon Henrietta Szold

1986

[19] "A Message from Henrietta Szold to the Women of Hadassah"

Henrietta Szold

1928

[20] "Three Zionism Rishonim in America"

Brith Rishonim of the United States, Inc, Richard Gottheil, Henrietta Szold, Israel Friedlander

1961



[21] "Syria : an economic survey"

Arthur Ruppin

Franklin Classics | ISBN: 9780341689133

[22] "The Jews of to-day, by Arthur Ruppin; translated from the German, by Margery Bentwich, with an introduction by Joseph Jacobs"

Arthur Ruppin

1913



[23] "The Jewish Fate And Future"

Arthur Ruppin

2023 | Legare Street Press | ISBN: 9781021513335



[24] "Alterity and Transcendence"

Emmanuel Lévinas

Burns & Oates | ISBN: 9780485121520



[25] "Otherwise than Being"

Emmanuel Lévinas

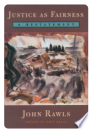
Springer Science & Business Media | ISBN: 9789024723744



[26] "Totality and Infinity"

Emmanuel Lévinas

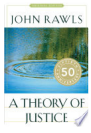
ISBN: 9780820702452



[27] "Justice as Fairness"

John Rawls

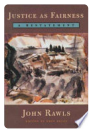
Belknap Press | ISBN: 9780674005112



[28] "A Theory of Justice"

John Rawls

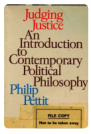
2009 | Harvard University Press | ISBN: 9780674042605



[29] "Justice as Fairness: A Restatement"

John Rawls

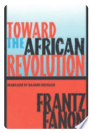
Harvard University Press | ISBN: 9780674005105



[30] "Judging Justice"

Philip Pettit

1980 | Routledge | ISBN: 9780710005632



[31] **"Toward the African Revolution"**

Frantz Fanon

Grove Press | ISBN: 9780802130907



[32] **"The Scourge of Jewish Nationalism"**

Shaul Magid

2026 | Univ of California Press | ISBN: 9780520427181

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Leviathan: With selected variants from the Latin edition of 1668"**

Thomas Hobbes, Edwin M. Curley

2021

Źródło

[2] **"A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England"**

Thomas Hobbes

1673 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00006683

Źródło

[3] **"Letter 184 24 October [/3 November] 1668 Hobbes to the Hon. Edward Howard, from Chatsworth"**

Thomas Hobbes

1994 | The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vol. 7: The Correspondence, Vol. 2: 1660–1679 | DOI: 10.1093/oseo/instance.00010639

Źródło

[4] **"Letter 193 1 [/11] February 1673 Hobbes to Josiah Pullen, from London"**

Thomas Hobbes

1994 | The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vol. 7: The Correspondence, Vol. 2: 1660–1679 | DOI: 10.1093/oseo/instance.00010648

Źródło

[5] **"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"**

Max Weber

2005 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780203995808

Źródło

[6] **"FROM ‘POLITICS AS A VOCATION’"**

Max Weber

1991 | Edinburgh University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781474469654-020

Źródło

[7] **"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: and Other Writings"**

Max Weber, Peter Baehr, Gordon C. Wells

1905 | Digital Commons - Lingnan (Lingnan University)

Źródło

[8] **"Max Weber, “Concepts and Categories of the City”"**

Max Weber

2008 | Philosophy and the City | DOI: 10.2307/jj.18253219.17

Źródło

[9] **"Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty"**

Carl Schmitt

1988

Źródło

[10] **"45. The Concept of the Political"**

Carl Schmitt, George Schwab, Tracy Burr Strong, Léo Strauss

2007 | Columbia University Press eBooks | DOI: 10.7312/blau17412-055

Źródło

[11] **"The nomos of the earth in the international law of the Jus Publicum Europaeum"**

Carl Schmitt, Gary L. Ulmen

2003

Źródło

[12] **"Constitutional Theory"**

Carl Schmitt

2008 | Duke University Press eBooks | DOI: 10.2307/j.ctv1131cm8

Źródło

[13] **"International Conference KNOWLEDGE-BASED ORGANIZATION Vol. XXVII No 2 2021 THE DIALOGICAL ATTITUDE. THE PRIVILEDGE OF DIALOGUE IN THE DIGITAL AGE Oana-Antonia ILIE "Nicolae Bălcescu" Land Forces Academy, Sibiu, Romania"**

M. Buber, H. Gadamer, J. Habermas, M. Bakhtin, E. Lévinas

2021

Źródło

[14] **"Dialogue, relatedness, and community. Does Martin Buber have a lasting influence on educational philosophy?"**

M. Buber, Marcelo Caruso, M. Dehnavi

2021

Źródło

[15] **"Dissenter in Zion: From the Writings of Judah L. Magnes"**

Arthur Aryeh Goren, Judah Leon Magnes

1982 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/harvard.9780674332713

Źródło

[16] **"Towards union in Palestine : essays on Zionism and Jewish-Arab cooperation"**

Martin Buber, Judah Leon Magnes, Akibah Ernst Simon

1972 | Greenwood Press eBooks

Źródło

[17] **"Arab-Jewish unity : testimony before the Anglo-American inquiry commission for the Ihud (Union) Association"**

Judah Leon Magnes, Martin Buber

1947 | V. Gollancz eBooks

Źródło

[18] **"Toward Peace in Palestine"**

Judah Leon Magnes

1943 | Foreign Affairs | DOI: 10.2307/20029221

Źródło

[19] **"Palestine from Many Points of View"**

Henrietta Szold, Ellsworth Huntington, Valentin Schwöbel, S. Killermann, William Walter Smith

1918 | The Jewish Quarterly Review | DOI: 10.2307/1451214

Źródło

[20] **"The Ethics of Judaism, Tr. By H. Szold"**

Moritz Lazarus, Henrietta Szold

1901

Źródło

[21] **"Foundation of Jewish ethics"**

Moritz Lazarus, Henrietta Szold

1900

Źródło

[22] **"The American Jewish Year Book"**

Henrietta Szold

2008

Źródło

[23] **"Three Decades of Palestine: Speeches and Papers on the Upbuilding of the Jewish National Home"**

Arthur Ruppin

1975

Źródło

[24] **"The Jewish fate and future"**

Arthur Ruppin

1940

Źródło

[25] **"Arthur Ruppin. Memoirs, Diaries, Letters. Edited with an introduction by Alex Bein. Translated from the German by Karen Gershon. Afterword by Moshe Dayan. New York: Herzl Press. 1971. Pp. xix, 332. $6.95"**

Ellis Rivkin, Arthur Ruppin, Alex Bein, Karen Gershon, Moshe Dayan

1975 | The American Historical Review | DOI: 10.1086/ahr/80.2.444

Źródło

[26] **"The politics of accommodation: Pluralism and democracy in the Netherlands"**

Arend Lijphart

1975

Źródło

[27] "Constitutional Design for Divided Societies"

Arend Lijphart

2004 | Journal of democracy | DOI: 10.1353/jod.2004.0029

Źródło

[28] "[DOC] Twilight Of Jewish Philosophy Emmanuel Levinas Ethical Hermeneutics"

E. Lévinas

2021

Źródło

[29] "The Religious History of New England: King's Chapel Lectures"

John Winthrop Platner, William Wallace Fenn, George Edwin Horr, Rüfus M. Jones, George Hodges

1917 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/harvard.9780674289345

Źródło

[30] "Anecdota Oxoniensia. Classical Series, Part VIII. "The Dialogues of Athanasius and Zacch00E6;us and of Timothy and Aquila"C. Conybeare"

John Winthrop Platner

1899 | The American Journal of Theology | DOI: 10.1086/477229

Źródło

[31] "The Religious History of New England"

C. E. S., John Winthrop Platner

1918 | The Journal of Race Development | DOI: 10.2307/29738250

Źródło

[32] "The wretched of the earth / : Frantz Fanon ; translated from the French by Richard Philcox ; introductions by Jean-Paul Sartre and Homi K. Bhabha"

Frantz Fanon, Richard Philcox

2004

Źródło

[33] "Toward the African Revolution"

Frantz Fanon

2021 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315201511-9

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[34] "Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism"

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

[35] "The Roman Ethnozoological Tradition: Identifying Exotic Animals in Pliny's Natural History"

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[36] "The R oman Ethnozoological Tradition: Identifying Exotic Animals in Pliny's Natural History"

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[37] "Éloge de la nature morte"

Benjamin Moser

2009 | Books | DOI: 10.3917/books.008.0042

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: de8931b4-5a00-4de1-88c2-53ee90719430