Teologia wybrania a suwerenność polityczna w świetle tradycji judaistycznej i analizy Benjamina Mosera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje wielowymiarowość pojęcia narodu wybranego, rozróżniając jego aspekty teologiczne, historyczne, socjologiczne i polityczne. Autor podkreśla kluczową różnicę między religijną szczególnością (odrębnością tożsamościową) a polityczną wyższością (hierarchią uprawniającą do dominacji). Przywołując analizy Benjamina Mosera oraz tradycje żydowskiego antysyjonizmu, artykuł wskazuje, że wybranie w judaizmie może być rozumiane jako źródło moralnej odpowiedzialności i zobowiązania, a nie tytuł prawny do nadzorczej władzy. Analiza ta służy jako przestroga przed utożsamianiem doktryn religijnych z roszczeniami politycznymi, wskazując na konieczność oddzielenia wewnętrznych przekonań wspólnoty od uniwersalnych praw człowieka i równości obywatelskiej w sferze publicznej.

The text analyzes the multidimensionality of the concept of the chosen people, distinguishing its theological, historical, sociological, and political aspects. The author emphasizes the key difference between religious particularity (identity distinctiveness) and political superiority (a hierarchy entitling one to dominance). Drawing on Benjamin Moser's analyses and traditions of Jewish anti-Zionism, the article indicates that election in Judaism can be understood as a source of moral responsibility and obligation, rather than a legal title to supervisory power. This analysis serves as a warning against equating religious doctrines with political claims, pointing to the necessity of separating a community's internal beliefs from universal human rights and civic equality in the public sphere.

Artykuł stanowi krytyczną analizę napięcia między teologiczną koncepcją 'narodu wybranego' a współczesnymi standardami praw człowieka i prawa międzynarodowego.

Autor stawia tezę, że religijne przekonanie o szczególnej relacji wspólnoty z Bogiem może być źródłem wewnętrznych zobowiązań etycznych i moralnych, jednak nie może ono stanowić legitymacji prawnej do ograniczania wolności osób spoza tej wspólnoty ani uzasadniać działań politycznych naruszających powszechne prawa. Poprzez analizę źródeł biblijnych, tradycji rabinicznej oraz sporów między syjonizmem a antysyjonizmem religijnym, tekst rozgranicza pojęcia 'szczególności' (odrębności tożsamościowej) i 'wyższości' (hierarchii uprawnień). Kluczowym wnioskiem jest stwierdzenie, że choć tradycja żydowska zawiera mechanizmy ochrony obcych i uznania przyrodzonej godności każdego człowieka, to w sferze publicznej przymus państwowy nie może opierać się na doktrynach objawionych, które są niedostępne dla empirycznej weryfikacji i nie wiążą osób spoza danego systemu wierzeń.

SŁOWA KLUCZOWE

teologia wybrania | suwerenność polityczna | Benjamin Moser | naród wybrany | przymierze synajskie | szczególność a wyższość | antysyjonizm religijny | kewod ha-berijot | szewa micwot bnej Noach | pikuach nefesz | trzy przysięgi talmudyczne | mesjanizm polityczny | godność przyrodzona | halacha | etyka uniwersalistyczna

Rozróżnienie między religijną szczególnością a polityczną wyższością

Naród wybrany, przymierze i granice politycznej wyjątkowości. Teologia judaizmu wobec suwerenności, równości i uniwersalnych praw człowieka

Pojęcie narodu wybranego jest jedną z kluczowych, a jednocześnie często upraszczanych kategorii w historii religii, filozofii politycznej i antropologii wspólnotowej. Trudność poznawcza wiąże się z tym, że występuje ono równocześnie w kilku porządkach interpretacyjnych, których utożsamienie prowadzi do błędów w analizie. W porządku teologicznym odnosi się do relacji między Bogiem a Izraelem, rozumianej przez tradycję judaistyczną poprzez pojęcia przymierza, objawienia, prawa religijnego i moralnego zobowiązania.

W porządku historycznym kategoria ta pomaga organizować pamięć wspólnoty, która przez wieki zachowywała poczucie ciągłości mimo zmian politycznych, migracji i rozproszenia. W wymiarze socjologicznym stanowi element zbiorowej tożsamości, pozwalający odróżnić wspólnotę od otoczenia i przekazywać normy między pokoleniami. Z kolei w porządku politycznym może służyć do formułowania twierdzeń o narodowej podmiotowości, historycznych roszczeniach terytorialnych czy szczególnym znaczeniu własnej państwowości.

Żaden z tych porządków nie jest całkowicie niezależny od pozostałych, lecz żaden nie może być też uznawany za ich pełny odpowiednik. Kluczowe staje się zatem ustalenie warunków, w których religijne przekonanie o szczególnej relacji wspólnoty z Bogiem zostaje przekształcone w polityczne roszczenie do odmiennego traktowania osób pozostających poza granicami tej wspólnoty. Proces ten nie wynika logicznie z samego istnienia doktryny wybrania.

W historii judaizmu występowały bowiem interpretacje uznające wybranie przede wszystkim za źródło odpowiedzialności moralnej, zobowiązanie do przestrzegania prawa i wymagający ideał sprawiedliwości. Równocześnie rozwijały się stanowiska akcentujące wyjątkowość zbiorowego przeznaczenia Izraela, religijny charakter więzi z Ziemią Izraela oraz znaczenie odrodzenia żydowskiej podmiotowości politycznej. Te różnice nie pozwalają traktować judaizmu jako jednolitego programu politycznego ani przypisywać wszystkim Żydom jednego rozumienia teologicznej kategorii wybrania. Ta historyczna różnorodność interpretacji stanowi jeden z najważniejszych przedmiotów niniejszej analizy.

Benjamin Moser, rekonstruując dzieje żydowskiego antysyjonizmu, eksponuje tradycje, w których religijne i etyczne zobowiązanie Izraela przeciwstawiano politycznemu nacjonalizmowi oraz państwowości opartej na szczególnej identyfikacji narodowej. Autor książki przywołuje postać rabina Aarona Samuela Tamaresa, krytykę uznawania siły militarnej za wartość nadrzędną oraz biblijne teksty nakazujące podporządkowanie życia zbiorowego sprawiedliwości. Perspektywa ta stanowi ważny punkt wyjścia, jednak teza o bezwzględnej sprzeczności judaizmu religijnego z syjonizmem nie może być przyjęta jako historyczny konsensus rabiniczny. Istniały bowiem zarówno ortodoksyjne nurty antysyjonistyczne, jak i rozbudowane tradycje syjonizmu religijnego, uzasadniające poparcie dla odrodzenia narodowego argumentami teologicznymi.

Różnica ta nie stanowi szczegółu polemicznego, lecz decyduje o prawidłowym rozpoznaniu struktury sporu. Właściwa analiza wymaga ponadto odróżnienia religijnego wybrania od biologicznie rozumianej hierarchii rasowej. Judaizm jest tradycją łączącą elementy religii, prawa, pamięci historycznej, kultury i przynależności ludowej, przy czym relacje między nimi ewoluowały w różnych epokach. Możliwość konwersji, istnienie zróżnicowanych wspólnot oraz spory o kryteria przynależności wykluczają sprowadzanie kategorii Izraela do jednej, niezmiennej koncepcji

pochodzenia biologicznego. Nie oznacza to, że wszystkie interpretacje żydowskiej odrębności były uniwersalistyczne lub że w tradycji nie występowały stanowiska hierarchizujące zbiorowości. Oznacza natomiast, że rzetelne rozpoznanie wymaga analizy konkretnych źródeł i kontekstów, zamiast wyprowadzania z samego słowa „wybrany" twierdzenia o doktrynalnej wyższości jednej populacji nad innymi. Z perspektywy filozofii społecznej centralne znaczenie posiada rozróżnienie między szczególnością a wyższością.

Szczególność może oznaczać odrębność historii, języka i tradycji, których zachowanie nie wymaga odmawiania innym wspólnotom prawa do własnej tożsamości. Wyższość stanowi natomiast relację hierarchiczną, w której określona grupa uzyskuje pozycję nadrzędną względem innych ludzi, co może prowadzić do ograniczania ich praw lub kwestionowania równej godności.

Religijne wybranie jako zobowiązanie, a nie tytuł prawny

W systemach religijnych rozróżnienie to przybiera szczególnie wymagającą formę, gdyż przekonanie o objawionym charakterze własnego zobowiązania bywa traktowane przez wiernych jako niepodlegające zwyczajnej politycznej negocjacji. Nawet w takim przypadku należy jednak oddzielić wewnętrzne przekonania religijne od kompetencji państwa do ustanawiania norm obowiązujących osoby, które danej doktryny nie wyznają. To rozróżnienie pozwala sformułować zasadniczą tezę tej części rozprawy: religijne wybranie może uzasadniać szczególne obowiązki wspólnoty wobec Boga i ludzi, lecz samo w sobie nie stanowi tytułu prawnego do ograniczania podstawowych uprawnień osób pozostających poza wspólnotą przymierza. Autor nie dąży tutaj do rozstrzygnięcia prawdziwości judaistycznego przekonania religijnego, gdyż nauki społeczne i prawne nie dysponują metodą empirycznej weryfikacji objawienia. Jest to natomiast zasada oddzielająca wolność religijną od wykonywania przymusu publicznego – kwestia, której znaczenie można badać w ramach filozofii prawa, konstytucjonalizmu, teorii pluralizmu oraz międzynarodowej ochrony praw człowieka.

Przymierze synajskie: wybranie jako przywilej czy zobowiązanie? Podstawową kategorią biblijnej teologii wybrania pozostaje brit, czyli przymierze. Jego znaczenia nie da się w pełni zrozumieć bez uwzględnienia wcześniejszych form przedstawiania relacji między Bogiem, człowiekiem a zbiorowością. W Księdze Rodzaju przymierze z Noem (rozdział 9) ma wymiar wyraźnie szerszy niż historia jednego narodu, gdyż obejmuje całe jego potomstwo oraz wszystkie istoty żywe. Z kolei przymierze z Abrahamem (rozdziały 15 i 17) ustanawia szczególną relację dotyczącą potomstwa patriarchy, religijnej ciągłości i obietnicy ziemi. Przymierze synajskie, opisane w Księdze Wyjścia,

zostaje natomiast powiązane z objawieniem prawa oraz zbiorowym zobowiązaniem do przestrzegania określonego porządku religijnego i moralnego. Już to zestawienie dowodzi, że tradycja biblijna operuje wieloma wymiarami przymierza, a szczególna relacja Izraela z Bogiem nie znosi uniwersalnego wymiaru stworzenia ani ogólnej odpowiedzialności moralnej człowieka.

W Księdze Wyjścia 19,5-6 pojawia się jedna z kluczowych formuł wybrania. Bóg przedstawia Izrael jako segulla – szczególną, cenną wspólnotę, której zadaniem jest zachowanie przymierza i życie w roli królestwa kapłanów oraz narodu świętego. Kluczowa jest tutaj warunkowa struktura wypowiedzi: szczególna relacja zostaje powiązana z posłuszeństwem wobec zobowiązań, a nie jedynie z faktem pochodzenia. Równie doniosłe jest stwierdzenie, że cała ziemia należy do Boga; w ramach narracji biblijnej ogranicza to możliwość interpretowania wybrania jako wyłącznego prawa określonej zbiorowości do własności Stwórcy.

Wybranie jako zwiększona odpowiedzialność moralna

Egzegeza tego fragmentu nie prowadzi jednak automatycznie do jednego, bezspornego stanowiska politycznego. W tradycji rabinicznej pojęcia świętości, odrębności i przymierza rozwijano na różne sposoby, a ich odniesienie do instytucji państwowych pozostaje przedmiotem wielowiekowych sporów. Z perspektywy semantyki religijnej kluczowe jest odróżnienie wybrania jako relacji od wybrania jako właściwości. W pierwszym ujęciu wspólnota jawi się jako uczestnik określonego zobowiązania wobec Boga, którego znaczenie realizuje się poprzez praktyki religijne i moralne. Drugie podejście niesie ryzyko traktowania wybrania jako trwałej, substancjalnej cechy zbiorowości, niezależnej od jej rzeczywistego postępowania. Różnica ta nie jest jedynie kwestią terminologiczną.

Jeżeli szczególność rozumiana jest jako zobowiązanie, konsekwencją powinna być większa odpowiedzialność za przestrzeganie norm. Jeśli natomiast uznamy ją za niezależną od działania właściwość, zapewniającą szczególną pozycję wobec innych społeczności, może ona służyć do uzasadniania trwałej hierarchii zbiorowej. Nie oznacza to, że wszystkie historyczne interpretacje wybrania da się jednoznacznie przypisać do jednego z tych modeli, gdyż tradycje religijne często łączą oba sposoby myślenia.

Istotnego doprecyzowania dostarcza Księga Powtórzonego Prawa 7,6-8. Szczególna relacja Izraela z Bogiem nie zostaje tam uzasadniona wielkością, potęgą militarną ani liczebnością wspólnoty. Przeciwnie – tekst podkreśla niewielkie rozmiary ludu i przedstawia wybranie jako owoc Bożej miłości oraz wierności wcześniejszemu przymierzu. Z punktu widzenia antropologii religijnej jest to konstrukcja zasadniczo odmienna od politycznej ideologii przewagi wynikającej z demografii,

rozwoju technologicznego czy zdolności do podporządkowywania sobie innych narodów. Nie przesądza to jednak o wszystkich późniejszych interpretacjach żydowskiej wyjątkowości, ponieważ szczególna relacja z Bogiem może być rozumiana jako odmienna misja, świętość lub zestaw zobowiązań, których wzajemne znaczenie pozostaje przedmiotem tradycyjnej egzegezy.

Szczególnie doniosłą korektę wprowadza przesłanie proroka Amosa. W trzecim rozdziale jego księgi (wers 2) szczególne wyróżnienie Izraela zostaje bezpośrednio powiązane z surowszą odpowiedzialnością za popełniane nieprawości. Logika tekstu jest więc odwrotna do tej, której można by oczekiwać od doktryny bezwarunkowego uprzywilejowania: wybranie nie zmniejsza zakresu odpowiedzialności moralnej, lecz go zaostrza. Można tu mówić o modelu asymetrycznego obowiązku, w którym podmiot obdarzony szczególnym zadaniem ponosi większą odpowiedzialność za sprzeniewierzenie się normom, których powinien być świadkiem. Nie jest to jednak ustalenie współczesnego prawa międzynarodowego, lecz wewnętrzna kategoria religijna, której przełożenie na politykę wymaga osobnego uzasadnienia.

Warto zestawić tę konstrukcję z teorią ról społecznych, rozwijaną w socjologii przez Ralpha Lintona i Roberta Mertona. Szczególna pozycja społeczna może wiązać się z dodatkowymi uprawnieniami, ale również z odmiennymi obowiązkami, których wypełnianie warunkuje prawomocność danej roli. Analogicznie w etyce zawodowej sędzia, lekarz czy urzędnik publiczny podlega bardziej wymagającym standardom postępowania niż osoba niewykonująca tych funkcji. Takie porównanie nie służy utożsamieniu teologicznego wybrania z kwalifikacją społeczną, lecz pozwala dostrzec ogólną strukturę normatywną, w której szczególne powołanie zwiększa odpowiedzialność zamiast automatycznie uzasadniać uprzywilejowanie. Podobną orientację odnajdziemy u proroka Izajasza (rozdz. 42 i 49), gdzie pojawia się obraz sługi Bożego i jego misji wobec narodów. Fragment Iz 49,6 wskazuje na powołanie przekraczające wewnętrzne odnowienie Izraela, nadając mu rolę światła dla narodów.

Znaczenie tych słów interpretowano w różnych tradycjach judaistycznych i chrześcijańskich, a identyfikacja sługi pozostaje ważnym problemem egzegetycznym. Z perspektywy omawianej doktryny kluczowy jest jednak uniwersalistyczny kierunek zobowiązania: szczególna relacja nie jest jedynie wewnętrznym przywilejem wspólnoty, lecz odnosi się do całego świata ludzkiego. W tym miejscu można przeprowadzić zasadnicze rozróżnienie między uniwersalnością wartości a uniwersalnością tożsamości. Wspólnota religijna nie musi dążyć do upodobnienia wszystkich ludzi do własnych praktyk i tradycji, aby uznawać powszechność określonych zasad moralnych. Może zachowywać odrębny system rytualny i pamięć historyczną, a jednocześnie przyjmować, że sprawiedliwość, prawdomówność i ochrona życia mają znaczenie przekraczające granice religijne. Zatem religijny partykularyzm i etyczny uniwersalizm nie pozostają logicznie sprzeczne.

Biblijne fundamenty ochrony osób spoza wspólnoty

Ich zgodność zależy jednak od tego, czy odrębność wspólnoty rodzi szczególne zobowiązania jej członków, czy też prowadzi do uznawania praw innych ludzi za mniej doniosłe. W tradycji biblijnej kluczowe dla rozpoznania granic wspólnotowej wyjątkowości jest pojęcie ger. Jego historyczne zastosowania obejmują różne sytuacje: cudzoziemca, przybysza, osiadłego obcego oraz – w późniejszej interpretacji rabinicznej – określone kategorie związane z przynależnością religijną. Konieczne jest zatem odróżnienie biblijnego znaczenia osoby obcej zamieszkującej wśród Izraelitów od późniejszych, bardziej szczegółowych konstrukcji halachicznych, takich jak ger cedek i ger toszaw. Nie wszystkie teksty posługują się terminem ger w identycznym sensie, a prosty przekład jako „imigrant" albo „konwertyta" może prowadzić do anachronicznego uproszczenia.

Z perspektywy historycznoprawnej istotne jest to, że tradycja biblijna wielokrotnie nakazuje ochronę osób pozostających poza podstawową strukturą genealogicznej i społecznej przynależności. W Księdze Kapłańskiej (19,33-34) pojawia się nakaz niewyrządzania krzywdy przybyszowi zamieszkującemu wśród Izraelitów oraz traktowania go zgodnie z obowiązkiem miłości bliźniego. Uzasadnienie tej normy odwołuje się do pamięci o pobycie Izraelitów w Egipcie, tworząc zależność między dawnym doświadczeniem obcości a współczesnym obowiązkiem ochrony człowieka w podobnej sytuacji. W Księdze Powtórzonego Prawa (10,18-19) odpowiedzialność za przybysza zostaje powiązana z troską o wdowę i sierotę – osoby tradycyjnie najbardziej bezbronne. Znaczenie tych tekstów polega nie tylko na nakazie życzliwości, ale na uczynieniu pamięci historycznego cierpienia źródłem zobowiązania wobec osób spoza własnej grupy. W tym miejscu użyteczna okazuje się filozofia pamięci Paula Ricoeura, która bada związek między odtwarzaniem przeszłości, odpowiedzialnością a zdolnością do uznawania doświadczeń innych. Pamięć może podtrzymywać tożsamość, ale nie musi prowadzić do zamknięcia moralnego wewnątrz własnej wspólnoty; może wręcz tworzyć warunki dla rozpoznawania cierpienia ludzi pozostających poza jej granicami.

W takim ujęciu biblijny nakaz odniesienia się do przybysza przez pryzmat pamięci egipskiej niewoli jest przykładem szczególnego mechanizmu moralnego: doświadczenie podporządkowania zostaje przekształcone w normę ograniczającą możliwość podporządkowywania innych. Nie oznacza to jednak, że teksty biblijne można utożsamiać ze współczesną koncepcją powszechnych praw obywatelskich. Powstawały one w innej strukturze społecznej, opartej na hierarchiach patriarchalnych, niewolnictwie oraz wyraźnych rozróżnieniach między ludnością miejscową a przybyszami.

Autor książki uważa, że nauka nie powinna pomijać tych uwarunkowań ani przedstawiać starożytnego prawa religijnego jako gotowej konstytucji współczesnej demokracji liberalnej. Można

jednak rekonstruować zawarte w nim idee moralne, badać ich recepcję i analizować możliwości reinterpretacji. Istotne jest to, że nakaz ochrony przybysza stanowi wewnętrzny element tradycji, a nie normę wprowadzoną do niej dopiero przez współczesną filozofię praw człowieka. Podobny problem pojawia się w Księdze Kapłańskiej (24,22), zawierającej formułę jednego prawa dla przybysza i członka wspólnoty.

Jej historycznego zakresu nie należy rozszerzać na wszystkie dziedziny starożytnego systemu prawnego, gdyż rozróżnienia statusowe nadal w nim występowały. Tekst ten ma jednak wartość jako świadectwo idei, według której określone normy powinny być stosowane niezależnie od pochodzenia genealogicznego osoby. W perspektywie nowoczesnej teorii rządów prawa można tu dostrzec problem zbliżony do zasady równości wobec prawa, choć nie należy zakładać tożsamości między starożytną konstrukcją religijną a współczesną normą konstytucyjną. Zasadniczego znaczenia nabiera również Księga Rodzaju (1,27), przedstawiająca człowieka jako stworzonego na obraz Boży. W przeciwieństwie do przymierza synajskiego fragment ten dotyczy całej ludzkości, a nie tylko potomków określonego patriarchy. Z punktu widzenia antropologii teologicznej jest to istotny punkt odniesienia dla koncepcji przyrodzonej wartości każdej osoby. Interpretacja celem Elohim, czyli obrazu Bożego, rozwijała się w różnych tradycjach judaistycznych, obejmując rozważania nad rozumem, sprawczością moralną i szczególną pozycją człowieka w stworzeniu. Współczesna filozofia praw człowieka nie musi przyjmować tej teologii, aby uzasadniać powszechność godności, ale może badać historyczne związki między religijnymi a świeckimi koncepcjami wartości ludzkiego życia.

Wspólne pochodzenie ludzi jako fundament przyrodzonej godności

Warto zestawić ten fragment z traktatem Sanhedryn 4,5 w Misznie. W tradycji tekstowej rozwinięto tam argument o stworzeniu pierwszego człowieka jako pojedynczej istoty; wiąże się to z uznaniem wartości każdego życia i niemożliwością uzasadniania wyższości genealogicznej jednych ludzi nad drugimi. Istnieją wprawdzie warianty rękopiśmienne i tradycje przekładowe, które różnią się zakresem sformułowań dotyczących zniszczenia lub ocalenia jednej duszy – od wersji odnoszących się konkretnie do Izraela po ujęcia szersze. Z tego powodu popularną maksymę o ratowaniu całego świata poprzez uratowanie jednego człowieka należy przywoływać z uwzględnieniem historii przekazu tekstu, zamiast traktować jedno współczesne brzmienie jako jedyny pierwotny wariant.

Szerszy kontekst tej myśli dotyczy wspólnego pochodzenia ludzi i odrzucenia genealogicznego wywyższania się nad innymi. Z perspektywy filozofii politycznej kluczowe jest to, że wartość osoby

może zostać uzasadniona przez odniesienie do kategorii poprzedzającej wszelką przynależność narodową. Jeżeli człowiek posiada godność ze względu na samo człowieczeństwo, wspólnota polityczna nie staje się jej wyłącznym źródłem. Państwo może chronić prawa i organizować warunki ich realizacji, lecz nie powinno uznawać, że zdolność do korzystania z podstawowej ochrony zależy wyłącznie od genealogii, religii czy identyfikacji politycznej. Właśnie w tym punkcie tradycyjna antropologia religijna spotyka się z koncepcją przyrodzonej godności, rozwijaną we współczesnym konstytucjonalizmie i międzynarodowej ochronie praw człowieka.

Rozdźwięk między religijną obietnicą ziemi a prawem politycznym

Szczególnie trudny problem stanowi relacja między przymierzem a terytorium, gdyż teksty biblijne zawierają zarówno opisy obietnicy ziemi, jak i normy ograniczające sposób korzystania z niej. W Księdze Rodzaju 15,18-21 pojawia się obietnica ziemi w kontekście przymierza z Abrahamem, natomiast rozdział siedemnasty rozwija związek między tym przymierzem a jego potomstwem. W późniejszej tradycji fragmenty te odegrały istotną rolę w religijnym rozumieniu więzi Żydów z Ziemią Izraela. Nie można ich zatem pomijać przy rekonstrukcji teologicznych podstaw syjonizmu religijnego, podobnie jak nie jest poprawne twierdzenie, że historyczny związek judaizmu z Jerozolimą i Ziemią Izraela narodził się dopiero wraz z dziewiętnastowiecznym nacjonalizmem. Religijna pamięć Syjonu, modlitwy o powrót i znaczenie Jerozolimy były elementami tradycji na długo przed działalnością Herzla.

Kluczowy staje się jednak problem interpretacji relacji między religijną obietnicą a współczesnym tytułem politycznym i prawnym. Obietnica zawarta w tekście religijnym ma szczególne znaczenie dla wspólnoty uznającej autorytet objawienia, lecz nie stanowi automatycznego źródła obowiązującego prawa międzynarodowego wobec innych społeczności. W pluralistycznym porządku prawnym osoby wyznające inne religie lub nieprzyjmujące żadnej doktryny objawienia nie mogą być pozbawiane praw podstawowych tylko dlatego, że określona tradycja przypisuje innym ludziom szczególną misję historyczną. Rozróżnienie to nie kwestionuje wolności religijnej ani prawa do pielęgnowania więzi z miejscami świętymi; ustanawia jedynie granicę między przekonaniem wewnątrzwspólnotowym a publicznoprawnym uzasadnianiem przymusu.

W tym kontekście istotna staje się Księga Kapłańska 25,23, w której ziemia zostaje przedstawiona jako należąca ostatecznie do Boga, podczas gdy ludzie posiadają status przybyszów i mieszkańców pozostających wobec Niego w relacji zależności. Fragment ten pojawia się w szerszym kontekście przepisów dotyczących roku jubileuszowego, ograniczeń trwałego zbywania ziemi i mechanizmów

przywracania określonych relacji własnościowych. Jego sens nie polega na prostym zanegowaniu własności prywatnej, lecz na wpisaniu uprawnień właścicielskich w szerszy porządek zobowiązań religijnych i społecznych. Z perspektywy filozofii własności można tu dostrzec konstrukcję odmienną od koncepcji absolutnego, nieograniczonego władztwa nad rzeczą. W ekonomii instytucjonalnej i filozofii prawa podobny problem analizowano poprzez badanie społecznych granic dysponowania zasobami. John Locke w „Dwóch traktatach o rządzie" rozwijał koncepcję własności związaną z pracą jednostki, wskazując jednocześnie na ograniczenia pierwotnego zawłaszczania. G.W.F. Hegel ujmował własność jako element realizacji wolności osoby, natomiast współczesne teorie sprawiedliwości dystrybucyjnej badają relację między ochroną praw właścicielskich a dostępem pozostałych ludzi do warunków godnego życia.

Warunkowość więzi z ziemią a prymat norm prawnych

Nie chodzi tutaj o utożsamienie biblijnego prawa jubileuszowego z nowoczesnymi teoriami gospodarczymi. Istotne jest raczej rozpoznanie wspólnego problemu: jak pogodzić trwałość uprawnień do zasobów z odpowiedzialnością wobec osób, których byt zależy od możliwości korzystania z tychże zasobów. Szczególną korektę religijnej interpretacji bezwarunkowego posiadania ziemi wnosi Księga Kapłańska 20,22. Tekst ten wiąże możliwość trwałego zamieszkiwania na ziemi z przestrzeganiem Bożych przepisów, wskazując, że naruszenie zobowiązań staje się zagrożeniem dla dalszego pobytu wspólnoty.

W szerszej narracji biblijnej podobny problem pojawia się w tradycji prorockiej, gdzie kult religijny zostaje poddany krytyce, gdy współistnieje z przemocą, przekupstwem i niesprawiedliwością. Treści te osadzone są w kontekście starożytnej religii Izraela i nie stanowią bezpośredniego orzeczenia w sprawie współczesnych granic państwowych. Ich znaczenie dla obecnej debaty ma charakter przede wszystkim hermeneutyczny: pozwalają wykazać, że w obrębie samej tradycji religijnej istnieją argumenty przeciwko utożsamianiu szczególnej więzi z ziemią z bezwarunkową moralną prawomocnością wszystkich działań politycznych podejmowanych w celu jej utrzymania.

W tym miejscu można zestawić dwa odmienne modele teologii ziemi. W pierwszym obietnica terytorialna jest traktowana jako trwały element religijnej tożsamości, którego urzeczywistnienie ma znaczenie niezależne od aktualnych uwarunkowań politycznych. W drugim szczególna więź z ziemią pozostaje nierozerwalnie związana z obowiązkiem sprawiedliwego postępowania, a jej polityczne konsekwencje muszą być interpretowane w świetle innych norm moralnych.

Modele te nie są całkowicie rozłączne; wielu myślicieli religijnych uznawało jednocześnie szczególność Ziemi Izraela i konieczność ochrony ludzkiego życia. Konflikt między nimi ujawnia się

przede wszystkim wtedy, gdy konkretna decyzja polityczna wymusza wybór między realizacją celu terytorialnego a prawami ludności, której interesy pozostają z tym celem w napięciu. Z perspektywy współczesnego prawa międzynarodowego religijne przekonanie o szczególnej więzi z ziemią może być przedmiotem ochrony wolności sumienia, religii i kultury, lecz nie znosi obowiązków dotyczących zakazu nabywania terytorium siłą, ochrony ludności cywilnej czy prawa do samostanowienia. Właśnie dlatego opinia doradcza Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości z 19 lipca 2024 roku należy analizować jako rozstrzygnięcie dotyczące obowiązujących norm prawnych i rzeczywistego wykonywania władzy na terytorium okupowanym, a nie jako wypowiedź o prawdziwości tradycji religijnych. Rozróżnienie to jest konieczne dla ochrony pluralizmu, gdyż pozwala respektować przekonania religijne bez przyznawania jednej wspólnocie kompetencji do jednostronnego ustalania praw innych społeczności.

Uniwersalizm moralny a szczególność religijna w tradycji rabinicznej

Dalsza analiza doktryny wybrania wymaga uwzględnienia historycznej ewolucji judaizmu rabinicznego. Jego rozwój po zburzeniu Drugiej Świątyni w 70 roku n.e. prowadził do intensywnego opracowywania kwestii prawa, wspólnotowej ciągłości i religijnej egzystencji poza strukturami własnej państwowości. Kluczową rolę odegrała w tym procesie literatura tannaitów i amoraitów, której dziedzictwo utrwalono w Misznie (skompilowanej około 200 roku n.e. pod redakcją Judy ha-Nasiego) oraz w późniejszych tradycjach talmudycznych. Talmud Jerozolimski i Talmud Babiloński powstawały w odmiennych warunkach historycznych, a ich redakcja przebiegała etapami, głównie w późnej starożytności.

Literatura rabiniczna nie jest jednolitym kodeksem oferującym jedną odpowiedź na wszystkie współczesne problemy polityczne. To rozbudowana tradycja interpretacyjna, w której różne stanowiska prawne, moralne i teologiczne często współistnieją obok siebie. Istotna jest tutaj różnica między halachą, obejmującą normatywną tradycję żydowskiego prawa i praktyki religijnej, a agadą, która odnosi się do narracji, przypowieści i rozważań moralnych. Rozróżnienie to nie jest absolutne – oba nurty wzajemnie na siebie oddziaływały, a teksty agadiczne bywały wykorzystywane w sporach normatywnych. Ma ono jednak zasadnicze znaczenie metodologiczne: obecność konkretnego twierdzenia w Talmudzie nie oznacza automatycznie, że posiada ono status bezwzględnie obowiązującej normy prawnej. Ustalenie jego rangi wymaga analizy gatunku wypowiedzi, późniejszych komentarzy, zasad interpretacji oraz praktyki autorytetów rabinicznych.

Ważna jest w tym zestawieniu tradycja siedmiu przykazań potomków Noego, określanych jako szewa micwot bnej Noach.

W klasycznej wykładni obejmują one podstawowe normy, takie jak zakaz zabójstwa, kradzieży, określonych naruszeń seksualnych, bałwochwalstwa i bluźnierstwa, spożywania części żywego zwierzęcia oraz obowiązek ustanowienia systemu sądowego. Ich znaczenie polega na sformułowaniu koncepcji normatywnego zobowiązania ludzkości, którego zakres nie jest tożsamy z całością obowiązków wynikających z przymierza synajskiego. W takim ujęciu odmienność religijnych zobowiązań Izraela nie oznacza, że pozostałe narody pozostają poza jakimkolwiek porządkiem moralnym. Przeciwnie – tradycja noachicka pozwala rozpoznać dwa poziomy normatywności: szczególne zobowiązanie wspólnoty oraz szerszy porządek moralny odnoszący się do wszystkich ludzi.

Majmonides, filozof i lekarz z lat 1138–1204 oraz jeden z najważniejszych kodyfikatorów prawa żydowskiego, przedstawił tę problematykę w Miszne Tora, m.in. w części Hilkhot melakhim u-milchamot (dotyczącej królów i wojen). W rozdziale ósmym, paragrafie jedenastym, rozważał możliwość udziału sprawiedliwych przedstawicieli innych narodów w świecie przyszłym, wiążąc ją z przyjęciem przykazań noachickich.

Jednocześnie interpretacja motywacji racjonalnej i religijnej pozostaje przedmiotem sporów tekstologicznych, wynikających m.in. z różnic w przekazie końcowego fragmentu przepisu. Nie można więc ograniczać analizy do uproszczonego twierdzenia, że Majmonides uznawał zbawienie wyłącznie za grupę etniczną, ale nieuzasadnione byłoby też przedstawianie jego stanowiska jako odpowiednika współczesnego pluralizmu religijnego, w którym wszystkie przekonania mają identyczny status teologiczny. Z punktu widzenia filozofii religii tradycja noachicka pozwala postawić problem moralnego uniwersalizmu bez religijnej uniformizacji. Wspólnota może uważać własną drogę za szczególnie zobowiązującą, nie wymagając jednocześnie od innych przyjęcia identycznego katalogu praktyk rytualnych. Jest to stanowisko odmienne zarówno od teologicznego relatywizmu, jak i od skrajnego ekskluzywizmu, zakładającego brak wartości moralnej poza daną wspólnotą. Nie eliminuje to jednak napięć dotyczących statusu osób nieprzyjmujących określonego objawienia ani historycznych różnic między normami dla różnych kategorii religijnych. Właśnie dlatego współczesna analiza musi odróżniać normatywny świat średniowiecznego judaizmu od modelu równego obywatelstwa ustanawianego przez nowoczesne państwo konstytucyjne.

Podobne napięcie występuje w odniesieniu do kategorii pikuach nefesz, związanej z obowiązkiem ochrony życia ludzkiego i możliwością zawieszenia wielu obowiązków religijnych w sytuacji zagrożenia. W klasycznej tradycji halachicznej ratowanie życia ma najwyższą rangę, co rozwinięto m.in. w dyskusjach o dopuszczalności naruszania szabatu dla ochrony osoby zagrożonej śmiercią.

Kewod ha-berijot i pluralizm w tradycji żydowskiej

Niepoprawne jest jednak przedstawianie wszystkich historycznych reguł dotyczących relacji między Żydami a osobami spoza wspólnoty jako całkowicie jednolitych. Poszczególne przepisy powstawały w odmiennych kontekstach, a ich interpretacja ewoluowała wraz ze zmianami społecznymi i prawnymi.

Współczesna refleksja nad ochroną życia wymaga więc uwzględnienia zarówno trwałych zasad etycznych judaizmu, jak i historycznego procesu rozszerzania sposobów ich stosowania. Istotna jest tutaj koncepcja ludzkiej godności, której religijny odpowiednik odnajdujemy w pojęciu kewod ha-berijot, czyli godności stworzeń. W tradycji rabinicznej kategoria ta służyła do rozważania relacji między wymogami prawa religijnego a potrzebą poszanowania człowieka. Choć jej zakres i konsekwencje pozostają przedmiotem szczegółowych dyskusji halachicznych, sama obecność tego pojęcia dowodzi, że troska o godność nie została wprowadzona do refleksji żydowskiej dopiero przez współczesne deklaracje praw człowieka. Jednocześnie nie można zakładać prostej ciągłości między starożytnymi i średniowiecznymi kategoriami religijnymi a przyrodzoną godnością rozumianą we współczesnym prawie konstytucyjnym. Ich zestawienie służy raczej badaniu możliwości normatywnego dialogu między odmiennymi tradycjami niż dowodzeniu ich pełnej tożsamości.

Warto zauważyć, że judaizm wypracował różne sposoby regulowania stosunku do pozostałych religii, nie przyjmując jednej, uniwersalnej doktryny nakazującej wszystkim ludziom konwersję. W niektórych interpretacjach osoby należące do innych wspólnot mogły uczestniczyć w porządku moralnym i religijnym bez konieczności uznania pełnego katalogu żydowskich obowiązków rytualnych, podczas gdy inne podejścia stawiały bardziej restrykcyjne wymagania wobec określonych praktyk i przekonań.

Z perspektywy porównawczego religioznawstwa jest to materiał szczególnie istotny, gdyż pozwala badać relacje między poczuciem prawdziwości własnej tradycji a zdolnością do uznawania moralnej wartości osób jej niepodzielających. Współczesny pluralizm nie wymaga od wierzącego uznawania wszystkich systemów religijnych za jednakowo prawdziwe, lecz respektowania wolności sumienia i podstawowych praw osób o odmiennych przekonaniach. Jednym z najważniejszych tekstów wykorzystywanych przez religijnych przeciwników syjonizmu pozostaje fragment Talmudu Babilońskiego (traktat Ketubot 111a), odnoszący się do tak zwanych trzech przysiąg.

Wieloznaczność tradycji religijnej w legitymizacji działań politycznych

Tradycja ta wyrasta z interpretacji powtarzających się w Pieśni nad Pieśniami formuł zaklinania córek jerozolimskich. W rozwinięciu talmudycznym pojawia się zakaz zbiorowego powrotu Izraela do ziemi – ujęty w metaforze muru – zakaz buntu przeciwko narodom oraz zobowiązanie tychże narodów, by nie poddawały Izraela nadmiernemu uciskowi. Sama struktura tej tradycji jest bardziej złożona niż prosty religijny zakaz żydowskiej państwowości, gdyż zobowiązania dotyczą również sposobu postępowania innych wspólnot wobec Żydów. Z perspektywy hermeneutyki kluczowe pozostaje to, że omawiany fragment ma charakter agadiczny i był interpretowany przez późniejszych autorów w sposób zróżnicowany.

Część autorytetów przypisywała mu znaczenie normatywne, ograniczające możliwość zbiorowego i przymusowego powrotu do Ziemi Izraela przed nadejściem odkupienia. Inni traktowali przysięgi jako obrazy teologiczne, których nie można automatycznie przekształcać w powszechnie obowiązujący zakaz konkretnych działań politycznych. Istotne było także pytanie, czy naruszenie przez narody zobowiązania do nieprześladowania Żydów znosi zakres obowiązków wynikających z pozostałych przysiąg. Nie istniała jedna, bezsporna odpowiedź akceptowana przez wszystkie środowiska rabiniczne. Szczególnie rozbudowaną interpretację antysyjonistyczną przedstawił rabin Joel Teitelbaum, przywódca wspólnoty Satmar (1887–1979). Jego dzieło Vajoel Mosze, opublikowane początkowo w skróconej formie około 1959–1960 roku i następnie rozwinięte, stanowi jeden z najważniejszych tekstów dwudziestowiecznej teologii sprzeciwiającej się syjonizmowi. Teitelbaum interpretował trzy przysięgi jako istotne ograniczenie ludzkich prób politycznego przyspieszania odkupienia, a powstanie państwa żydowskiego przed nadejściem Mesjasza traktował jako wydarzenie zasadniczo problematyczne w świetle własnego rozumienia tradycji. Jego stanowisko nie było jedynie publicystyczną reakcją na wydarzenia 1948 roku, lecz częścią systematycznej argumentacji dotyczącej relacji między Objawieniem, zbiorową historią a dopuszczalnymi formami działania politycznego.

Nie należy jednak utożsamiać teologii Satmar z postawą całego judaizmu ortodoksyjnego. Różne środowiska – chasydzkie, litewskie, sefardyjskie i nowoczesnoortodoksyjne – przyjmowały odmienne stanowiska wobec syjonizmu, instytucji państwa Izrael i religijnego znaczenia jego powstania. Część rabinów sprzeciwiała się świeckiej ideologii narodowej, dopuszczając jednak praktyczne uczestnictwo w życiu politycznym państwa. Inni uznawali je za konieczne narzędzie ochrony społeczności religijnej, a jeszcze inni rozwijali teologiczne uzasadnienie żydowskiej państwowości, widząc w wydarzeniach historycznych element procesu odkupienia. Właśnie dlatego

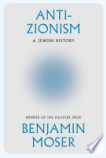
nie jest metodologicznie poprawne przedstawianie tradycyjnego rabinatu jako jednolitego środowiska, które od początku i bez wyjątku odrzucało wszelkie formy syjonizmu. Z punktu widzenia filozofii czasu historycznego spór o trzy przysięgi ma znaczenie wykraczające poza konkretną doktrynę judaistyczną; dotyczy relacji między ludzką sprawczością a przekonaniem o istnieniu porządku dziejowego, którego pełna realizacja przekracza kompetencje instytucji politycznych.

W tradycjach mesjanistycznych często występuje napięcie między oczekiwaniem zbawczego wydarzenia a próbą jego historycznego przyspieszania za pomocą działań zbiorowych. Szczególnie ważna okazuje się tu różnica między interpretacją historii jako przestrzeni moralnego działania a uznaniem, że określony rezultat polityczny posiada szczególną sankcję transcendentną. W tym drugim przypadku istnieje ryzyko ograniczenia pola kompromisu, ponieważ ustępstwo polityczne może zostać przedstawione jako naruszenie porządku religijnego, a nie zwykła zmiana strategii państwowej.

Właśnie tę strukturę analizują współczesne badania nad mesjanizmem politycznym, wskazując na odmienne sposoby interpretowania tych samych wydarzeń przez religijnych syjonistów i antysyjonistów. Joel Teitelbaum postrzegał żydowską państwowość przedmesjańską jako naruszenie właściwego porządku historii, podczas gdy rabin Cwi Jehuda Kook interpretował powstanie państwa i późniejsze zmiany terytorialne jako etapy procesu odkupienia. Przeciwstawienie to zostało szczegółowo przeanalizowane w literaturze religioznawczej dotyczącej współczesnego mesjanizmu żydowskiego, m.in. w The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature. Znaczenie tego porównania polega na wykazaniu, że ten sam zasób tradycyjnych tekstów może służyć do uzasadniania skrajnie odmiennych wniosków politycznych.

> Ostatecznie pytanie o granice między religijną obietnicą a politycznym prawem pozostaje otwarte, balansując na cienkiej linii między wolnością sumienia a sprawiedliwością publiczną. Czy możliwe jest zatem uznanie transcendencji wiary w przestrzeni, która z definicji musi pozostać neutralna i równa dla wszystkich? Być może największym wyzwaniem współczesnego pluralizmu nie jest bowiem zniesienie religijnych szczególności, lecz upewnienie się, że żadne 'wybranie' nie stanie się murem oddzielającym człowieka od drugiego człowieka.

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) jest amerykańskim pisarzem, biografem i tłumaczem. 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 szerokie międzynarodowe uznanie za swoje obszerne biografie literackie i kulturoznawstwo. Jest autorem książki „Why This World: A Biography of Clarice Lispector" (2009), która była finalistką nagrody National Book Critics Circle Award i doprowadziła do międzynarodowego wznowienia twórczości Lispector. W 2020 roku Moser otrzymał Nagrodę Pulitzera w kategorii biografii za książkę „Sontag: Her Life and Work" (2019). Do jego późniejszych prac należą „The Upside-Down World: Meetings with the Dutch Masters" (2023), a także liczne tłumaczenia i eseje krytyczne.

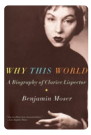
Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American author, biographer, and translator. Born in Houston, Texas, he completed his undergraduate studies in history at Brown University and later earned an M.A. and Ph.D. from Utrecht University in the Netherlands. Moser gained wide international acclaim for his extensive literary biographies and cultural studies. He is the author of Why This World: A Biography of Clarice Lispector (2009), which was a finalist for the National Book Critics Circle Award and led to a major international revival of Lispector's writings. In 2020, Moser was awarded the Pulitzer Prize for Biography for Sontag: Her Life and Work (2019). His subsequent works include The Upside-Down World: Meetings with the Dutch Masters (2023), as well as numerous translations and critical essays.*

Dorothy and Lewis B. Cullman Center for Scholars and Writers

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] "Sontag: Vida e obra"

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281



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

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



[6] "El mundo del revés"

Benjamin Moser

2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

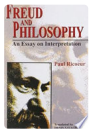
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] "Oneself as Another"

Paul Ricoeur

University of Chicago Press | ISBN: 9780226713298



[8] "Freud and Philosophy"

Paul Ricoeur

Motilal Banarsidass Publishing House | ISBN: 9788120833050



[9] "Locke: Political Writings"

John Locke

2003 | Hackett Publishing | ISBN: 9781603846868

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action"

Robert K. Merton

1936 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2084615

Źródło

[2] "Memory, History, Forgetting"

Paul Ricœur, Kathleen Blamey, David Pellauer

2004 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226713465.001.0001

Źródło

[3] "Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation"

Paul Ricœur

2016 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9781316534984

Źródło

[4] "Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II"

Paul Ricœur

1986 | Seuil eBooks | DOI: 10.14375/np.9782020093774

Źródło

[5] "From Text to Action: Essays in Hermeneutics II"

Paul Ricœur, Richard Kearney

1991

Źródło

Artykuły naukowe autora:

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

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[9] "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: 073ce547-f2ef-4426-9050-41c6f66b10c0