

**DLACZEGO JAHWE, NASZ BÓG, JEST JEDYNYM BOGIEM?
REFLEKSJE EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE
NAD TEKSTEM PWT 6,4–9**

Na pytanie postawione przez uczonych w Piśmie: jakie jest największe przykazanie? (Mk 12,28), Jezus odpowiada, odwołując się do słynnego passusu z Pwt 6,4–5, znanego jako *Sema' Jiśrā'el* (Mk 12,29–30) i dodaje do tego inne słynne przykazanie zaczerpnięte z Kodeksu Świętości, dotyczące miłości bliźniego (Kpł 19,8, por. Mk 12,31). Obydwa nakazy stanowią swoiste samookreślenie się narodu wybranego. Z jednej strony chodzi o świadomość bycia wspólnotą Przymierza w wymiarze wertykalnym, z drugiej zaś, w wymiarze horyzontalnym. Zajmiemy się w niniejszym artykule pierwszym aspektem, próbując odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule: jaką treść teologiczną kryje w sobie wyznanie wiary w jedyność Jahwe?

Rdzeń Księgi Pwt stanowi tzw. deuteronomistyczny Korpus Prawa (rozdziały 12–26), otoczony podwójną ramą: wewnętrzną (5–11 i 27–28) i zewnętrzną (1–4 i 29–32)¹ Trzy pierwsze wersety służą jako pomost pomiędzy dwiema szerszymi sekcjami Pwt. Z jednej strony stanowią swego rodzaju konkluzję dla rozdziału 5, z drugiej zaś są wprowadzeniem do 6,4–7,11² O ile ww. 1–3 uważane są raczej zgodnie za glossę redakcyjną³, o tyle np. ww. 4–5 dla jednych stanowią dodatek do całego paragrafu (6,4–9)⁴, dla innych zaś są całością redakcyjną razem z tymi wersetami, które po nich następują⁵

¹ Por. G. Braulik, „Das Buch Deuteronomium”, E. Zenger i inni (red.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 1995; 1998³, s. 125–135.

² M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11* (AB 5), New York 1991, s. 327.

³ E. Nielsen, *Deuteronomium* (HAT 1/6), Tübingen 1995, s. 83.

⁴ G. Braulik, *Deuteronomium 1–16,17* (NEB), Würzburg 1987, s. 55 mówi o „juristischen Kleinform”

⁵ Por. F. García López, „Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome”, *RB* 85/1978, s. 161–200 zwł. s. 163–164. Por. też *status quaestionis* w E. Nielsen, *Deuteronomium*, s. 84–85.

Tekst z Pwt 6,4–5 i jego rozwinięcie praktyczne (ww. 6–9) stanowią fundamentalne opowiedzenie się Izraela w jego stosunku względem Boga Jahwe. Generalnie, w mozaistycznie stylizowanym korpusie prawnym Księgi Pwt, monoteizm zakłada się jako rzeczywistość historyczną. To założenie poprzedza późniejsze, kapłańskie (P) dzieło historyczne, które przeniesie monoteistyczne wyznanie wiary w Jahwe w prehistorię i erę patriarchów (por. Rdz 4,26). Stąd w obecnym kanonicznym kształcie, monoteizm zaczyna się wraz z pierwszym opisem stworzenia (por. Rdz 1 i jego polemiczny charakter względem mitologii pogańskich). Jahwe jest Bogiem Stwórcą, Bogiem Ojców i Bogiem Izraela, którego wyprowadził mocną ręką, pośród cudów i znaków, z ziemi egipskiej (Ps 77,15–16, 78,52–55 itd.), czyniąc zeń swój szczególny naród (por. Wj 19,4–6). To przekonanie znajduje swój pierwotny wyraz w formule Pwt 6,4–5 i jej praktycznym rozwinięciu (ww. 6–9)⁶

W naszym tekście nie chodzi jeszcze o czysty monoteizm, który wykluczałby istnienie innych bogów, lecz o wyłączność kultu Jahwe w Izraelu (monolatrya)⁷ We współczesnych badaniach nad rozwojem monoteizmu w Izraelu⁸ panuje dziś zgoda co do tego, że proces ten zaczął się krystalizować dopiero wraz z teologią deuteronomi styczną, a swoją czystą formę osiągnął w czasach niewoli babilońskiej. Szczególną rolę w uformowaniu się idei monoteistycznych odegrała teologia Deuteroizajasza (por. Iz 44,6; 45,5.6.18; 46,9)⁹ Pobożność

⁶ V Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (BE 2), Stuttgart–Berlin–Köln 1996, s. 136–137.

⁷ Rozróżnienie to: por. W.H. Schmidt, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, s. 41.

⁸ *Status quaestionis*: por. F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; R.K. Gnuse, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (JSOT.S 241), Sheffield 1997.

⁹ Tradycyjny podział Księgi Izajasza na trzy części: Pierwszy (1–39), Drugi (Deutero) (40–55), Trzeci (Trito) (56–66), odpowiadający trzem okresom historycznym: przed wygnaniem, wygnanie, po wygnaniu, jest dzisiaj dyskutowany. Zwraca się uwagę na tzw. *compilational motives*, które nadają księdze teologiczną ciągłość i nie pozwalają na jej schematyczny i prosty podział, jak powyżej, por. J. Vermeulen, „L’unité du livre d’Isaïe”, tenże (red.), *The Book of Isaiah* (BETL 81), Leuven 1989, s. 11–53; R.I. Coggins, „Do We Still Need Deutero-Isaiah?”, *JSOT* 80/1998, s. 77–92. Stan badań w tej dziedzinie prezentuje U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg–Basel–Rom–New York 1998. Na temat monoteizmu w Księdze tzw. DtrIz por. H. Wildberger, „Der Monotheismus Deuterojesajas”, H.H. Schmid, O.H. Steck (red.), *Jahwe und sein Volk* (TB 66), München 1979, s. 249–273; H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, s. 130–131; R.K. Gnuse, *No Other Gods*, s. 177–228; Z. Małecki, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza (Iz 45–55)* Kraków 1998, zwł. s. 205–246.

ludowa, zwłaszcza z czasów przed niewolą babilońską, pokazuje jak mocno zakorzenione były w niej tendencje synkretyczne (por. Sdz 2,11–13; 3,7; 1 Krl 14,22–24; 16,31–34; 2 Krl 21,2–7), a wysiłek proroków tej epoki (por. 1 Krl 18,21; Am 3,2; 5,8; 7,4; Oz 3,1; 11,1; Jr 2) uwydatnia trudności w ich zwalczaniu. O długotrwałości tego procesu może świadczyć fakt, że jeszcze około 525 r. przed Chr., w kolonii żydowskiej w Elefantynie, obok Jahwe czczono cały panteon bóstw kananejskich¹⁰

Analiza tekstu

Wprowadzenie (ww. 1–3)

Treść nauczania. Waw-consecutivo (w. 1) może oznaczać ciągłość akcji w stosunku do tego, co poprzedza werset (5,29–3 3)¹¹ Tym, który przemawia jest Mojżesz, stanowiący swego rodzaju paradygmat uczącego. Jest on mediatorem pomiędzy Jahwe i jego ludem (por. Pwt 5,22–23). To, co teologia deuteronomistyczna stawia na pierwszym miejscu, to edukacja religijna. Stąd mamy tu aż trzy terminy na określenie zawartości tego, co ma być nauczane: המצוה (przykazanie)¹², החקים (statuty/prawa), המשפטים (rozstrzygnięcia prawne, wyroki)¹³

Cel nauczania. Celem nauczania jest „bojaźń Boża” (w. 2), która w teologii deuteronomistycznej oznacza lojalność wobec zawartego przymierza¹⁴ i towarzyszy przestrzeganiu Prawa (por. 4,10; 5,26; 6,13.24; 8,6; 10,12.20; 13,5; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12.13).

Motywacja. Ma tu charakter ściśle egzystencjalny: „abyś mógł długo żyć” (w. 2c)¹⁵ W domyśle pozostaje jednak szczęśliwie: powodzenie w życiu i liczne potomstwo (w. 3a). Zwraca uwagę duże podobieństwo naszego sformułowania z Pwt 4,25.40¹⁶

Obietnica. „Kraj mlekiem i miodem płynący” (w. 3b), to typowy zwrot dla Pwt (por. 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20). Oddaje bogactwo kraju, który Izraelici wkrótce osiągną pod przewodnictwem swego Boga (= Bóg Ojców). W naszym kontekście wydaje się być bez związku. Trudno jednak rozstrzygnąć czy takie

¹⁰ Por. K; Van der Toorn, „Anat-Yahu, Some Other Deities and the Jews of Elephantine”, *Numen* 39/1992, s. 80–101.

¹¹ Por. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Göttingen 1968², s. 44.

¹² BT tłumaczy w l. mn. choć mamy tu l. poj. Odnosi się to jednak generalnie do praw wzmiankowanych w 5,31, stąd taki sens kolektywny jest możliwy.

¹³ Por. L Koehler, W Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* I, Leiden–New York–Köln 1995³, s. 615 (= KBL).

¹⁴ M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford 1972, s. 274–281.

¹⁵ Dosłownie: „staną się długimi/przedłużą się twoje dni”

¹⁶ A.D.H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids–London 1981, s. 174.

usytuowanie tego zwrotu było zamierzone (*anakolute*) czy został dołączony w trakcie późniejszej pracy redakcyjnej¹⁷

Te trzy wersety stanowią punkt wyjścia dla wyznania wiary, które po nich następuje. Wymagania stawiane przez Jahwe za pośrednictwem Mojżesza, są warunkiem, od wypełnienia którego zależy trwanie Przymierza i jego pozytywne skutki. Jaka więc będzie odpowiedź Izraela?

Šema‘ Jiśrā‘el (ww. 4-5)

W. 4. שמע ישראל – „Słuchaj, Izraelu!”¹⁸ Słowa te stanowią podstawowe credo narodu wybranego (4,1; 5,1; por. Ps 50,7; 81,9)¹⁹, a zarazem pewnego rodzaju program teologiczny. Tradycja rabinistyczna pojęła to wezwanie jako odniesienie do imienia własnego (Jakuba)²⁰ Cztery proste słowa יהוה אלהינו יהוה אחד mają długą i burzliwą historię interpretacji, która jeszcze dzisiaj daleka jest od ogólnie przyjętego *consensusu*²¹ Chodzi tu o jedno zdanie złożone, czy o dwa zdania niezależne? Zasadniczo podaje się cztery możliwe tłumaczenia:

- (a) „Jhwh *jest* naszym Bogiem, Jhwh *jest* jeden”
- (b) „Jhwh *jest* naszym Bogiem, Jhwh *jedynie*”
- (c) „Jhwh nasz Bóg, *jest* jednym Jhwh”
- (d) „Jhwh nasz Bóg, Jhwh *jest* jedyny”

Dwie pierwsze propozycje²² interpretują imię własne Jahwe jako podmiot w zdaniu, a אלהינו jako orzecznik. Problem jednak w tym, że zestawienie tak interpretowane jest obce dla Pwt (por. 1,6; 5,2; 6.20.24.25)²³ W czwartym wypadku wskazuje się na brak ciągłości i stawia pytanie o sens powtórzenia drugi

¹⁷ M. Rose, *5. Mose. Teilband 2. 5. Mose 1–11 und 26–34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus* (ZBK.AT 5.2), Zürich 1994, s. 442.

¹⁸ Na temat użycia tych słów w Dtr por. N. Lohfink, *Die Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Deuteronomium 5–11* (AnBib 20), Rome 1963) s. 65–68; ponadto F. Sedlmeier, „«Höre, Israel! JHWH: Unser Gott (ist er)...» (Dtn 6,4f.)”, *TThZ* 21/1999, s. 21–39 zwł. s. 27–29; H. Schult, „שמע; hören”, *THAT* II, s. 974–982; U. Rütterswörden, „שמע”, *ThWAT* VIII, s. 255–279.

¹⁹ Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, Neunter Exkurs: „Das «Schéma»”, tenże, *Neues Testament* IV/1, München 1928, s. 189–207.

²⁰ M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 331.

²¹ Por. bibliografię zamieszczoną przez F. Sedlmeier, „«Höre, Israel»”, s. 21–39 zwł. s. 21 nota 1.

²² Pierwsze akceptuje np., Y. Suzuki, „Deut 6,4–5. Prospectives as a Statement of Nationalism and Identity of Confession”, *AJBI* 9/1983, s. 65–87 zwł. s. 79.

²³ Por. N. Lohfink, *Gott im Buch Deuteronomium*, J. Coppens (red.), *La notion biblique de Dieu* (BETL 41), Leuven 1976, s. 101–126 zwł. s. 108–109.

raz imienia Jahwe²⁴ Stąd najbardziej realna wydaje się trzecia propozycja. Zwracamy jednak wstępnie uwagę, że termin יְהוָה znaczy nie tylko „jeden”, ale ma też wydźwięk ekskluzywności: „jedyńy” (por. 1 Krn 29,1). Niektórzy uważają, że może chodzić tu o kolejny tytuł Jahwe²⁵

Istotne dla zrozumienia formuły jest rozstrzygnięcie, jakie tło historyczne stoi za tym stwierdzeniem. Są tacy, którzy²⁶ opowiadają się za rzeczywistością tzw. polijahwizmu²⁷, czyli wielopostaciowego kultu Jahwe, tak jak miało to miejsce w kulcie Baala (por. eliminacja takiego kultu w 2 Kri 23,15). W czasach reformy Jozjasza mogło to stanowić swoisty program teologiczny dla centralizacji i ujednoczenia tegoż kultu (por. 12,20-27). Teksty z Kuntillet 'Ajrud²⁸ datowane na 776-750 przed Chr. dostarczają informacji na temat istnienia Jahwe z Samarii czy Jahwe z Temanu, co mogłoby potwierdzać słuszność monojahwistycznej interpretacji tego wersetu²⁹ Problem jednak w tym, że w Pwt stwierdzenie o jednym i jedynym Jahwe nie jest nigdy uzasadnieniem dla centralizacji kultu³⁰

Veijola³¹ zwraca uwagę na akcenty masoreckie i zasady kalometrii, które wskazują, że chodzi tu w rzeczywistości o dwa niezależne i paralelne zdania. Pierwsze z nich: „Jahwe (jest) naszym Bogiem” stanowi swego rodzaju wyznaczenie wiary (por. Ps 22,11; 31,15 itd.)³², w drugim zaś, słowo יְהוָה nie ma znaczenia przysłówkowego: „jedyńy”, jak chcieli tego niektórzy³³, gdyż nie ma przy-

²⁴ Por. E. Nielsen, «Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist (Dtn 6,4f.)», H. Donner (red.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (Fs. W. Zimmerli), Göttingen 1977, s. 288–301 zwł. s. 290; M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 337.

²⁵ P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids 1976, s. 168 z lit. odnośnie tej propozycji.

²⁶ Klasyczne sformułowanie por. W. F. Bade, „Der Monojahwismus des Deuteronomiums”, *ZAW* 30/1910, s. 81–90; ponadto por. M. Peter, „Dtn 6,4 – ein Monotheistischer Text?”, *BZ* 24 (1980), s. 252–262 zwł. s. 255 = *RBL* 32/1979, s. 22–34; G. Braulik, *Deuteronomium 1,1-16,17*, s. 55–56; M. Rose, *5. Mose. Teilband 1. 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze* (ZBK.AT 5.1), Zürich 1994, s. 27.

²⁷ Pojęcie to używa H. Donner, „Hier sind deine Götter Israel”, H. Gese-H. P. Rüger (red.), *Wort und Geschichte* (Fs. K. Elliger; AOAT 18), Neukirchen-Vluyn 1973, s. 45–50.

²⁸ J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, *ZAW* 94/1982, s. 1-20.

²⁹ Na tym materiale opiera swoje dociekania np., P. Höffken, *Eine Bemerkung zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6,4*, *BZ* 28/1984, s. 88–93.

³⁰ T. Veijola, *Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI,4–9*, *VT* 42/1992, s. 528–541 zwł. s. 530–531; F. Sedlmeier, „Höre, Israel!», s. 31.

³¹ Tamże, s. 531.

³² Tamże, s. 532.

³³ Por. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, s. 45; B. Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung*, tenże (red.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, s. 47–83 zwł. s. 77; A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, s. 176.

kładów na taki sens tego terminu³⁴ Może więc chodzić o inny, wspomniany już, emfaticzny niuans³⁵: „jedyny” W odniesieniu do poprzedniego zdania miałoby to więc następujący sens: „Jahwe (jest) naszym Bogiem. Jahwe (jest naszym) Jedynym”³⁶ Nie chodzi jednak jeszcze o czysto monoteistyczną deklarację, ale raczej o ekskluzywność kultu Jahwe w Izraelu (monolatria), zainspirowaną, jak proponuje Lang³⁷, przez kręgi tzw. *Jahwe-allein-Bewegung*.

Rozstrzygające wydaje się zidentyfikowanie, jaką treść teologiczną mają obie deklaracje zawarte w dwóch częściach naszego credo. „Jahwe (jest) naszym Bogiem” jest skonstruowane podobnie, jak zwrot w Ps 23,1: יהוה רעי – „Jahwe (jest) moim pasterzem”. Nie jest to ograniczenie „dla mnie tylko”, ale raczej specyfikacja „Jahwe jest pasterzem (w ogóle) i dla mnie też (w szczególności)”³⁸ Taki sens jest więc możliwy również dla naszego zwrotu³⁹ Akcent jest zatem wyraźnie położony nie tyle na ekskluzywność Jahwe, ile na stosunek do niego Izraela, który jest wspólnotą Przymierza. To ona składa tu swoje podstawowe wyznanie wiary, a każdy Izraelita z osobna może uznać w nim swoje własne credo (por. 2 Krl 23,1-3: pierwsze zadanie w reformie Jozjasza to odnowienie przymierza)⁴⁰

Termin אחד może wyrażać jedyność w sensie niepowtarzalności i nieporównywalności, tak jak w Pnp 6,8-9: „Sześćdziesiąt jest królowych i nałożnic osiemdziesiąt, a dziewcząt bez liczby, jedna jest moja gołąbka, moja nieskalana, jedyna swej matki...” To „jedyny” znaczy więc „wyjątkowy, jedyny w swoim rodzaju, niepowtarzalny” (por. Ml 2,10; Za 14,9), jak ukochana dla swego adoratora. Pomocą w takiej interpretacji jest szczególnie teologia proroka Ozeasza, który mówi o Przymierzu w kategoriach relacji mąż–żona (Oz 1,2-9; 3), ojciec–syn (Oz 11,1-4)⁴¹, a więc w kategoriach miłości i wierności (por. Oz 12,14-24; Jr 2; Ez 16).

³⁴ Por. G. Sauer, *THAT I*, s. 104–107; N. Lohfink, J. Bergmann, *ThWAT I*, s. 210–218; W.L. Moberly, „Yahweh is One’: the Translation of the Shema”, J.A. Emerton (red.), *Studies in Pentateuch* (VT.S. 41), Leiden 1990, s. 209–215 zwł. s. 211–212.

³⁵ Por. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 31: „cum emphasi: unus tantum, unicus, solus”; N. Lohfink, „אחד”, *ThWAT I*, s. 210–218.

³⁶ Ta propozycja por. T. Veijola, „Höre Israel!”, s. 354.

³⁷ B. Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung*, s. 47–83; tenże, *Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus*, *Concilium* (niem.) 21/1985, s. 30–35; tenże, *Zur Entstehung des biblischen Monotheismus*, *ThQ* 166/1986, s. 135–142.

³⁸ Por. R. Mosis, *Beobachtungen zu Ps 23*, *TThZ* 104/1995, s. 38–55; F. Sedlmeier, „«Höre, Israel!»”, s. 33–34.

³⁹ F. Sedlmeier, „«Höre, Israel!»”, s. 34: „...JHWH Gott ist, das gilt für uns, das bestimmt unsere Identität”

⁴⁰ Tamże, s. 34.

⁴¹ Por. E. Nielsen, *Deuteronomium*, s. 87. Odnośnie tej idei zob. też F. Fensham, *The Marriage Metaphor in Hosea for the Covenant Relationship Between the Lord and his*

W. 5. To następstwo tego, co wynika z w. 4. Całe Pwt jest właściwie komentarzem do tego wiersza⁴² Miłość w Pwt, o czym już wspomnieliśmy, ma znaczenie specjalne, oznacza lojalność wobec Przymierza⁴³ Nakaz miłości jest centralny, ponieważ nieustannie odnawia Przymierze z Bogiem, który wymaga posłuszeństwa. Odpowiedź ze strony człowieka, jako jednostki i jako narodu będącego wspólnotą Przymierza, jest możliwa tylko wówczas, gdy jest odpowiedzią miłości skierowaną do Boga, który wywiódł Izraela z Egiptu i wprowadził do ziemi obiecanej. Krótko mówiąc, wydarzenia historyczne funkcjonują jako motywacja dla wierności Przymierzu zawartemu pomiędzy Bogiem i Jego ludem, a miłość Boga wyzwoliciela oczekuje odwzajemnienia miłości człowieka-wyzwolonego.

„Będziesz kochał Jahwe, twego Boga...” Zwrot ten należy do języka traktatów wasalskich Starożytnego Bliskiego Wschodu⁴⁴ Czasem dla wyrażenia tej relacji Pwt i szkoła Dtn używają metafory ojciec–syn⁴⁵ Ten język, chociaż bliiski ideom zawartym w owych traktatach, nie jest jednak ich dosłowną kopią⁴⁶ Naród wybrany⁴⁷ zostaje wezwany do miłowania Boga całym swoim jestestwem. „Z całego serca twego...” (por. 4,9.29; 10,12). לבב⁴⁸ to nie tylko serce rozumiane jako organ fizyczny, ale odnosi się również do „poznania” angażującego umysł i wolę. W zakresie duchowym chodzi również o emocje i uczucia⁴⁹

People (Hos 1: 2–9), JNSL 12/1984, s. 71–78; J. J. Schmitt, The Wife of God in Hosea 2, BR 34/1989, s. 5–18.

⁴² D.L. Christensen, *Deuteronomy 1-11* (WBC 6a), Dallas 1991, s. 143. Chodzi o ideę charakterystyczną dla Pwt i całej literatury Dtn, por. 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20; Joz 22,5; 23,11; 1 Krl 3,3. Ten aspekt odzwierciedla także Dekalog Pwt 5,10 (= Wj 20,6), Pieśń Debory (Sdz 5,31) i Ps 31,24; 97,10; 145,20.

⁴³ M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 338. Pwt 10,12 = bojaźń Boża; 11,1.13.22; 19,9; 30,16.20 = przestrzeganie Prawa; 13,2nn = odrzucenie obcych bóstw.

⁴⁴ W. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, *CBQ* 25/1963, s. 77–87; M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, s. 333–334.

⁴⁵ Por. D. J. McCarthy, *Notes on the Love of God in Deuteronomy and Father-Son Relationship between Yahweh and Israel*, *CBQ* 27/1965, s. 144–147.

⁴⁶ J.W. McKay, *Man's Love for God in Deuteronomy*, *VT* 22/1972, s. 426–435.

⁴⁷ F. Sedlmeier, „„Höre, Israel!»”, 37: „I tak kochaj ty...” ma znaczenie kolektywne, nie jest to apel do jednostki jako takiej, ile raczej do wszystkich, do całej wspólnoty Przymierza, choć każdy w niej powinien wziąć sobie to do serca indywidualnie.

⁴⁸ Ta forma jest charakterystyczna dla Pwt i literatury Dtn oraz Krn, zasadniczo nie różni się znaczeniem od formy wcześniejszej לבב por. J. Wehrle (AT)-R. Kampling (NT), „Herz”, M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel -Lexikon* II, Zürich 1995, s. 137–141 zwł. s. 137 (= NBL)

⁴⁹ J.B. Bauer, „Herz”, J.B. Bauer (red.), *Bibel-Theologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln 1994, s. 300–302; *NBL* II, s. 137.

נפש może tutaj oznaczać ludzkiego ducha, jego wewnętrzne jestestwo⁵⁰ Chodziłoby wówczas o podkreślenie, że pomiędzy energią mentalną i emocjonalną ukrytą we wnętrzu człowieka⁵¹, a jego aktywnością zewnętrzną (מאד)⁵² jest zasadnicza różnica. Generalna idea tego wersetu, to podkreślenie potrzeby integralnego zaangażowania się człowieka w miłość należną Bogu, wyrażenie intensywności uczuć. Idiom oznacza więc pełnię pobożności, nie tylko jej aspekt zewnętrzny i formalny, ale również wewnętrzne przekonanie.

Wymiar praktyczny (ww. 6–9)

W. 6. „Te słowa” odnoszą się do Pwt 1,1. Ich zakorzenienie wewnętrzne „na twoim sercu”⁵³ odzwierciedla jeremiaszowe ujęcie Nowego Przymierza (por. Jr 31,31–33). Tekst paralelny do naszego to Pwt 11,18–20, zwłaszcza w. 18a. Posłuszeństwo i przestrzeganie nakazów Jahwe (por. w. 1) nie może być ograniczone do czystego legalizmu i formalizmu, ale musi być odpowiedzią wpływającą z ludzkiego rozumienia i głębokiego przekonania. Człowiek musi poznać i zrozumieć, w jaki sposób sam został umiłowany przez Boga-Wybawiciela. Tylko w ten sposób jego odpowiedź na miłość Boga będzie wpływała z wnętrza jego jestestwa.

W. 7. Rozumiejąc samemu, można uczyć własne dzieci (w. 7a; por. 4,9; 11,19b). Ta edukacja ma charakter permanentny, a nie okazjonalny (w. 7b; por. Prz 6,20–22). Pobożny Izraelita medytuje zawsze te słowa (por. w. 1) i czyni z nich motyw przewodni w nauczaniu swych synów i wnuków (4,10; 11,19; 31,19). „שנן” - znaczy „powtarzać”⁵⁴ W tradycji rabbinistycznej chodzi najczę-

⁵⁰ Termin ten ma generalnie bardzo bogate znaczenie: gardło, dusza, szyja, pragnienie, życie, osoba por. C. Westermann, „נפש” *ThWAT* II, s. 71–96; D.C. Fredericks, „נפש”, W.A. VanGemeren (red.), *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* III, London 1997, s. 133–134.

⁵¹ Takie zestawienie dwóch terminów jest charakterystyczne dla Pwt i literatury Dtn por. 4,29; 10,12; 11,13; 13; 13,4, 26,16; 30,2.6.10; Joz 22,55; 23,14; 1 Krl 2,4; 8,48; 2 Krl 23,3.25; Jr 32,41 (dodatek dtr) por. M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 339.

⁵² *KBL* I, 511 podaje zasadnicze znaczenie terminu jako „siła”, rozumiana w sensie fizycznym. Wyrażenie „całą siłą” jest charakterystyczne dla teologii Dtn. W takim sensie tu i w 2 Krl 23,25. Zwykle używa się w znaczeniu „bardzo” W *Corpus Sapienziale* może też oznaczać bogactwo, por. Ben Syrach 7,30–31; 1 QS 1,12.

⁵³ Ideę „słów położonych na sercu” znajdujemy w traktatach wasalskich, np. traktat króla Muršili II z Kupanta lub wasalska przysięga złożona dla Esarhaddona por. M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 340.

⁵⁴ *KBL* II, s. 1484.

ściej o „cierpliwe uczenie”⁵⁵ Ciągła lektura Prawa jest wzmiankowana w Pwt 17,19 (por. Joz 1,8; Ps 1,2). Można mówić o pewnej praktyce codziennego życia związanej z tym nakazem⁵⁶ Słowo Boga, jak amulet, ma przylegać do człowieka i towarzyszyć mu w każdym momencie jego życia⁵⁷

Ww. 8–9. Tradycja judaistyczna zrozumiała te wskazania dosłownie, jako obowiązek noszenia filakterii (תפילין)⁵⁸ przed oczami i wypisywania słów Bożych na futrynach/odrzwiach domów (מזוזות; por. Pwt 11,20)⁵⁹ Zwykle noszono w ten sposób słowa z Wj 13,1-10.11-16; Pwt 6,4-9; 11-13-21, czasem Dekalog. Ilustracją, jak wyglądały pojemniczki filakterii, są dzisiaj znaleziska w Qumran⁶⁰ W czasach drugiej świątyni były to różnej wielkości kwadratowe pudełka zwane *tefillin*⁶¹, umieszczane na lewym ramieniu i na czole, blisko serca. Jezus odnosi się do tego zwyczaju w Mt 23,5 (= (φυλακτήριον⁶²).

Wnioski

Z naszej analizy wynika, że deklaracja zawarta w Pwt 6,4–5, nie miała pierwotnie charakteru monoteistycznego, zakładającego jedyność Jahwe, z wykluczeniem istnienia innych bogów, ale była wyznaniem wiary w aspekcie monolatrycznym. Późniejsza, powygnaniowa redakcja Pwt nadaje jej jednak sens

⁵⁵ Por. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature II*, New York 1996, s. 1607.

⁵⁶ Por. G. Fischer, N. Lohfink, *Diese Worte sollst du summen*, *ThPh* 62/1987, s. 59–72.

⁵⁷ Zwyczaj noszenia amuletów z fragmentami Tory potwierdza archeologia, najczęściej chodziło o tekst błogosławieństwa kapłańskiego z Lb 6,24–26, por. G. Barkai, *Ketef Hinom, a Treasure Facing Jerusalem's Wall*, Jerusalem 1986, s. 29–31; A. Yardeni, *Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem*, *VT* 41/1991, s. 176–185.

⁵⁸ Etymologia nie jest jasna, ale chodziło prawdopodobnie o rodzaj pojemnika na krótki tekst Tory por. J.H. Tigay, *On the Meaning of 't(w)tpt*, *JBL* 101/1982, s. 321–331.

⁵⁹ O podobnym zwyczaju pisania świętych formuł na drzwiach w Egipcie por. O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par.*, *Mélanges Dominique Barthelemy* (OBO 38) Freiburg–Göttingen 1981, s. 159–240 zwł. s. 183–192. A. Penna, *Deuteronomium*, Torino 1976, s. 119 sugeruje, że praktyka ta mogła być rozwinięciem zwyczaju tatuażu noszonych na ciele por. Kpł 19,28; Iz 44,5; Ez 9,4; Pnp 8,6.

⁶⁰ Por. O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit*, s. 169–171; zob. też fotografie zamieszczone w A. Schick, *Il fascino di Qumran*, Vaticano 1998, s. 45.

⁶¹ aram.= modlitwa por. G. Braulik, *Deuteronomium*, s. 57.

⁶² Funkcjonuje w j. gr. raczej jako określenie amuletu por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin–New York 1988⁶, s. 1730; H. Balz, G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, Stuttgart–Berlin–Köln 1992², s. 1057–1058.

monoteistyczny. Jahwe jest Bogiem Izraela i to wyznanie każdy Izraelita powinien przyjąć jako swoje własne. Odpowiedzią, której należy udzielić, jest odpowiedź miłości Boga całą swoją mocą wewnętrzną i zewnętrzną. Wyrazem takiej wiary i wierności wobec Boga Przymierza, jest jej nieustanna kontemplacja i przekazywanie swoim potomkom, a formalnym tego znakiem są zwyczaje związane ze stawianiem sobie Słowa Bożego zawsze przed oczami (*tefillin*, *mezuzot*, por. Pwt 6,6–9).

W jakim więc sensie „Jahwe jest naszym jedynym Bogiem”? W takim samym, jak dla niewiasty jej umiłowany. Prawdziwa miłość, zakłada bowiem wierność, uznaje wyjątkowość ukochanej osoby i podejmuje wszelkie wyzwania i trudności, by nie zawieść oczekiwań tego, kogo się nią obdarza.