

Christian FREVEL

Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ruhry w Bochum

JEDEN DLA WSZYSTKICH? Blaski i cienie monoteizmu biblijnego*

„Musi przecież posiadać pewne znaczenie fakt, że monoteizm w tekstach biblijnych rejestruje historię swego zwycięstwa z silnym odcieniem przemocy”¹

„MOJŻESZOWE ROZRÓŻNIENIE” ALBO CENA MONOTEIZMU

Nowy Jork, Londyn, Madryt, Bagdad. W czasach, w których konsekwencje wojen przypisuje się tak zwanym „osiom zła”, a Islam staje się głównym wywoławczym hasłem dla przemocy religijnej, nasz rozum domaga się jasnych rozróżnień i prostych wyjaśnień. Poszukiwanie przyczyn przemocy w świecie sprawia, że rośnie w nas pragnienie uchwycenia, czym jest przemoc religijna, skąd ona pochodzi, co jest jej podstawą i w jaki sposób można jej zapobiec. Próby interpretacji tego zjawiska podjął się w ostatnich latach Jan Assmann. Spotkała się ona z żywym przyjęciem. Można ją ująć w następujący sposób. Przemoc religijna znajduje swoje korzenie w rozróżnieniu pomiędzy prawdziwym i fałszywym, które J. Assmann nazwał „rozróżnieniem możeszowym”² Tym samym żydowski monoteizm został przez niego uznany za „praprzyczynę” cierpień współczesnej ludzkości, wśród których można wymienić

* Niniejszy artykuł jest poszerzoną wersją wykładu wygłoszonego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 5 maja 2006. Z języka niemieckiego tłumaczył dr Piotr Nyk OCD.

¹ J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, s. 36.

² Por. tekst cytatu w wywiadzie z J. Assmannem w: E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann*, „Herder-Korrespondenz” 55:2001, s. 186–191; toż w: J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 211.

także widoczne podziały między ludźmi oraz brak zdolności do dialogu pomiędzy religiami. Nadzieja na rozwiązanie tego problemu nie leży jednak w „mojżeszowym rozróżnieniu”, z którym polemizował Thomas Assheuer, i które trafnie ujął jako „własnoręcznie ukoloryzowaną fikcję pokojowo i rozjemczo nastawionego pogaństwa”³

Pierwszoplanowym zainteresowaniem J. Assmanna nie jest jednak wymiar czysto historyczny, a więc pytanie o to, kiedy monoteizm utorował sobie drogę, lecz typologia religijna oraz rozwój idei religijnych. W związku z tym Mojżesza nie ujmuje on jako postać historyczną, lecz jako wspomniany często typ przywódcy anty-egipskiej rewolucji, jako figurę kogoś, kto zwraca się przeciw politeizmowi „kosmo-teistycznemu” Egiptu. W ten sposób przyłgnęło na stałe do Mojżesza wspomniane powyżej rozróżnienie, które miało się przyczynić do nieszczęść ludzkości⁴. »Monoteizm sam w sobie z natury skierowany jest przeciw kosmo-teizmowi. Zwraca się on bowiem przeciwko ubóstwieniu świata, które implikuje ubóstwienie władzy. Stwierdzenie to bazuje na hipotezie mówiącej, że w historii monoteizmu istnieje ukryty lub pomijany dotąd ślad, który sięga aż do faraona Echnatona, a więc wiele lat wcześniej niż monoteizm proroków biblijnych«⁵ Pomimo to wydarzenie wyjścia z Egiptu wciąż uznaje się za mit wyjaśniający powstanie religii monoteistycznej (*Gründungsmythos der monotheistischen Religion*)⁶. Izrael, który bez pamięci o wyjściu z Egiptu nie mógłby stać się tym, co nazywamy Judaizmem, uważa się za paradygmat »mojżeszowego rozróżnienia« oraz jego konsekwencji⁷

³ T. Assheuer, *Töten für Gott*, „Die Zeit” 15.07.2004 nr 30. Odnośnie do powyższej krytyki por.: E. Zenger, *Was ist der Preis...*, s. 215.

⁴ Por. także krytykę, którą znajdujemy w: H. Hampelmann, *Die „mosaische Unterscheidung” als Geburtsstunde und Verhängnis des jüdisch-christlichen Monotheismus (Jan Assmann)*, „Theologische Beiträge” 36:2005, s. 124: „problematyczne jest tutaj przede wszystkim uogólnienie historyczno-religijne”

⁵ J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 83.

⁶ J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, s. 246.

⁷ Niewiele korzyści przynosi założone z góry wyłączenie judaizmu ze sfery stosowania przemocy (nawet w celu uniknięcia podejrzenia o antysemityzm lub w celu zapobiegania takiemu podejrzeniu). „W tekstach Starego Testamentu zdobycie dominującej pozycji przez monoteizm ukazane jest w obrazach masakr. Jeśli nawet nie da się zaprzeczyć wątku przemocy w semantyce biblijnej, to podobnie nie można jednoznacznie stwierdzić, że spośród bazujących na tej semantyce i wywodzących się od Abrahama trzech wielkich religii wyłącznie chrześcijanie i muzułmanie stosowali przemoc, a nigdy Żydzi” (J. Assmann, *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, [w:] *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, hrsg. von E. Otto, Stuttgart 2000, s. 138). Chociaż J. Assmanna nie można ani podejrzewać o skłanianie się do radykalnej prawicy, ani przypisywać mu wysublimowanego antysemityzmu (J. Assmann uważa swoją książkę za przyczynek do badań nad antysemityzmem, por. jego apologetyczne próby w pracy: *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 16, 25 n., 28 n.;

Musimy jednak przyznać, że niewiele korzyści przynosi poszukiwanie związków monoteizmu z przemocą. J. Assmann czyni to w bardzo uogólniającej formie, która moim zdaniem tak naprawdę nie pomaga nam w niniejszej dyskusji⁸. Według mojej opinii, nie odnosimy zbyt wiele korzyści z abstrakcyjnej tezy, która właśnie przez swoją abstrakcję staje się nie do odparcia, a mówi, że monoteizm w swojej negacji „innego” staje się teoklazmem.

Tezy J. Assmanna zostały słusznie uznane za krytykę monoteizmu, gdyż implikują one – w sposób zamierzony lub niezamierzony – krytykę monoteizmu biblijnego oraz religii monoteistycznych, z niego wyrosłych. Z tego też powodu precyzował on swoje tezy w następujący sposób:

Nie chodzi mi o krytykę monoteizmu, ale o historyczną analizę jego rewolucyjnego charakteru, wyrażającego się w innowacji, która zmienia świat. W tej kwestii decydujące znaczenie ma fakt, że monoteizm w tekstach biblijnych przedstawia historię swego zwycięstwa w obrazach przemocy, a nawet w całych seriach masakr. Mam tutaj na myśli semantykę dotyczącą kultury, nie zaś historię wydarzeń [...]. Nie chodzi mi o bardzo „ogólną tezę” (Zenger), według której monoteizm sam w sobie i w sposób konieczny jest nietolerancyjny, lecz o ukazanie zawierającej się w nim mocy negacji, antagonistycznej siły, która rozróżnienie pomiędzy prawdziwym i fałszywym oraz zasadę «tertium non datur» przenosi w sferę, z którą nie miała ona wcześniej nic wspólnego. Jest to sfera świętości, sfera wyobrażeń o Bogu, czyli sfera religijna⁹

Czy jednak powyższe sprecyzowanie rzeczywiście nam pomaga, czy też przyodziewa krytykę z góry założonej nietolerancji w pięknie brzmiące słowa, przy jednoczesnym wykluczeniu banalnego stwierdzenia, że żądanie wyłączności zawiera w sobie moc negacji?¹⁰ Moim zdaniem powyższe sprecyzowanie nie stanowi dobrego argumentu odpiera-

tenże, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006, s. 18n.), to jednak musimy przyznać, że jego tezy implikują i wspierają wspomniane powyżej rodzaje interpretacji. Tak jak słuszny jest jego przyczynek do debaty wokół korzeni religijnej przemocy, tak niebezpieczna jest jego manipulacja śladami wspomnień o Mojżeszu.

⁸ J. A s s m a n n, *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 37.

⁹ Tamże, s. 37; por. tenże, *Monotheismus und die Sprache...*, s. 19. Erich Zenger słusznie zwrócił uwagę na to, że poglądy Assmanna ewoluują w kolejnych artykułach, a jeśli chodzi o związek monoteizmu z przemocą, to ulegają złagodzeniu (por. E. Z e n g e r, *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, [w:] *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der Dreieine Gott (QD 216)*, hrsg. von P. W a l t e r, Freiburg 2003, s. 39 n.). Sformułowania typu „seria masakr” świadczą o wciąż nie zmieniającym się spojrzeniu na ten biblijny fenomen, a co się z tym wiąże – także o niebezpiecznym zbliżeniu do populistycznej krytyki przemocy.

¹⁰ J. A s s m a n n (*Die mosaische Unterscheidung...*, s. 35) uważa, że „nietolerancja, która w sposób konieczny wynika z wyłączności najpierw pojawia się w pasywnej i martyrologicznej formie”. Ta opinia również nie usuwa z tezy Assmanna elementu przymusu, złączonego istotnie z nietolerancją.

jącego krytykę monoteizmu biblijnego, ale rodzi następujące pytanie: Czy ekskluzywizm monoteistycznego wyznania wiary musi implikować *per se* pewną nietolerancję wobec politeizmu?¹¹ Czy monoteizm jest z założenia nietolerancyjny i musi rodzić przemoc?

Prowokująca teza J. Assmanna ponownie rozpałała dyskusję wokół monoteizmu, co należy ocenić pozytywnie¹². Poddawanie monoteizmu pod krytykę z równoczesną „pochwałą politeizmu” nie jest już wyłącznie domeną prawicowych ekstremistów, zwróconych w kierunku propagowania neopogaństwa sięgającego po mitologiczne uzasadnienia. Owo propagowanie neopogaństwa stawiało sobie za cel zdobycie władzy i możliwości manipulacji poprzez poddawanie w wątpliwość etycznych fundamentów chrześcijańskiego Zachodu¹³. Inspiracje Assmanna sprawiły, że ponownie akcentuje się pytania o mocne i słabe strony monoteizmu oraz o jego zdolność przemiany świata. W kontekście ataków terrorystycznych z 11 września 2001 roku, które ujmuje się pod hasłem „międzynarodowego terroryzmu”, napawającego niepokojem międzynarodową społeczność, staje się jasne, że teza Assmanna o „mojżeszowym rozróżnieniu” natrafia na podatny grunt oraz pozytywne przyjęcie. Pytania, które rodzą się w podejmowanej dyskusji dotyczą właściwie możliwości wywierania wpływu przez religię na zglobalizowany świat bez jednoczesnego podnoszenia żądań o globalnym i uniwersalnym zasięgu. Czy monoteizm poprzez przypisywaną mu nietolerancję powstrzymuje rzeczywiście dialog pomiędzy religiami? Czy pokój pomiędzy religiami, który według Hansa Künga jest warunkiem pokoju między narodami, będzie

¹¹ Por. tamże 28–37.

¹² W artykułach krytycznych – podobnie jak w poniższych artykułach – poglądy J. Assmanna oczywiście nie bywają oceniane pozytywnie. Trzeba jednak dostrzec u J. Assmanna otwartość na inne poglądy, zwłaszcza tam, gdzie jego publikacje ukazują się razem z artykułami z nim polemizującymi. Por. krytykę poglądów Assmanna w: K. R a h n e r, „*Du wirst keine anderen Götter mehr haben*” – *Zu J. Assmanns mosaischer Unterscheidung*, „*Zeitschrift für katholische Theologie*” 127:2005, s. 57–76; H. H a m p e l m a n n, *Die „mosaische Unterscheidung”...*, „*Theologische Beiträge*” 36:2005; T. P o l a, *Welteinheitsideologie: Intoleranter Polytheismus bei den Neuassyriern*, tamże, s. 133–151. Przedstawiony przez Hampelmana zarzut, że „w alternatywnym przedstawieniu monoteizmu przez Assmanna” chodzi o „rodzaj zabawy w religijny pluralizm” w wydaniu Johna Hicka, jest, moim zdaniem, nietrafiony (130). Chrystologiczne zacieśnienie argumentacji wydaje mi się wprawdzie w pewnych wypadkach zrozumiałe i pomocne, jednakże nie służy ono rzeczowej argumentacji w dyskusji wokół tez J. Assmanna.

¹³ M. T. W a c k e r, „*Monotheismus*” als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft: *Erkenntnisse und Interessen*, [w:] *Monotheismus*, hrsg. von J. M a n e m a n n, „*Jahrbuch Politische Theologie*” 4:2002, s. 68–80; J. M a n e m a n n, *Götterdämmerung. Politischer Antimontheismus in Wendezeiten*, tamże s. 28–49. Odnośnie do odmian najnowszej krytyki monoteizmu, jej początków oraz zainteresowań por.: P. S t r a s s e r, *Gewaltentrennung*, tamże, s. 84–87; J. M a n e m a n n, *Antimontheismus heute*, „*Pastoralblatt*” 55:2003), s. 296–302; tenże, *Monotheismus unter Beschuss*, „*Herder-Korrespondenz*” 57:2003, s. 407–412.

w ogóle możliwy, jeśli pozostaniemy przy żądaniu każdej religii do uznania wyłączności ich jedyne go Absolutu? Czy tym, co wywołuje sceptycyzm oraz dystans wobec religii monoteistycznych nie jest ich żądanie uznania wyłączności i jedyności ich Boga? Czy monoteizm nie jest kluczem do zrozumienia problemów, albo czy nie jest nieśmiałym pytaniem współczesności o rzeczy przemilczane i oczywiste?

Naukową dyskusję na temat monoteizmu prowadzoną ostatnich czasach przez badaczy Starego Testamentu sprowadzić można do dwóch trwałych tendencji posiadających złożoną tematykę. Jedna z nich skierowuje się ku pytaniu o przemoc towarzyszącą monoteizmowi. Do tekstów biblijnych, które tutaj często się przytacza należą: zagłada Egipcjan w Morzu Czerwonym (Wj 13 n.), militarne przejęcie Ziemi Kanaan (Joz 2–8) oraz krwawa rozprawa Eliasza z prorokami Baala na górze Karmel (1 Krl 18, 40). Na przykładzie tych tekstów stawia się hermeneutyczne pytanie o to, jak potraktować semantykę przemocy w Biblii, zwłaszcza w Starym Testamencie. Oczywiście jest, że nie możemy uchylać się od odpowiedzi na powyższe pytanie. Jasne jest również, że nie da się wyjaśnić tej problematyki powołując się na stwierdzenie, że wspomniane opowiadania nie są historyczne. Mamy tu przecież do czynienia z normalnym charakterem wspomnianych tekstów i z ich etycznym postulatem, które sprawiają, że wspomniana problematyka budzi zainteresowanie. Z pragmatycznych względów chciałbym zarysowaną powyżej problematykę ograniczyć dzisiaj do aspektu nietolerancji wobec innych religii¹⁴.

Drugą tendencją współczesnej dyskusji skupionej wokół monoteizmu Starego Testamentu jest zainteresowanie historią religii Izraela, a w szczególności pytanie o początki pierwszego przykazania Dekalogu. Dzięki ogromnemu powiększeniu się pozabiblijnych znalezisk archeologicznych, świadectw starożytnej epigrafii i ikonografii obraz religii Izraela uległ radykalnej zmianie. Opinia, że to nie „Mojżesz, Egipcjanin” doprowadził Izraela do objawionej w krzaku gorejącym religii jahwistycznej oraz do monoteizmu, nie jest nowy, a jednak staje się kluczem całej

¹⁴ Odnośnie do bardzo szerokiej tematyki przemocy w kontekście dyskusji o monoteizmie por.: N. Lohfink, *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*, [w:] *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?* [Arnoldsheiner Texte 125], hrsg. von H. Düringer, Frankfurt am Main 2004, s. 60–78; *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216)*, hrsg. von P. Walter, Freiburg 2005. Jeśli chodzi o teksty stanowiące podstawę trzech wielkich religii świata por.: B. Uhde, „Kein Zwang in der Religion” (Koran 2, 256). Tematykę przemocy w religiach monoteistycznych znaleźć można w: „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 2:2003, s. 69–89. Natomiast główne zagadnienia na ten temat są poruszane w: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96)*, hrsg. von N. Lohfink, Freiburg 1983.

dyskusji. Izrael – jak pokazały ostatnie badania historyczne – nie był jako całość „allochtoniczny”, tzn. nie przybył jako obcy do Egiptu, ale w przeważającej mierze właśnie tam się zrodził. Stwierdzenie to ma znaczenie dla religii Izraela, gdyż również ona nie jest «całkiem inna»¹⁵ Wprawdzie wolno wciąż uważać Boga Jahwę za obcego, za tego, który przybył do Egiptu wraz z grupką wygnańców i widzieć jego początki w tytule Boga Gór i Boga Pogody w Północnej Arabii, to jednak religia Izraela, ujmując ją w całości, nie odróżnia się zasadniczo od religii sąsiednich krajów południowego Lewantu (Bliskiego Wschodu). Jest to w ograniczonym wymiarze religia politeistyczna, która zna z jednej strony bardzo mocne zróżnicowania regionalne, a z drugiej strony pewien daleko idący wewnątrz-religijny pluralizm. Przede wszystkim jest to religia podlegająca przemianie, która z trudem znajduje swoją drogę do wyznania „jedyności” (*Einzigkeit*). Państwowy i narodowy Bóg Jahwe czczony był w pewnym okresie czasu wraz ze swoją „boginią-partnerką” Inni bogowie i boginie mieli również swoje, aczkolwiek podporządkowane miejsce, w religiach Izraela i Judy. Dla precyzji powinniśmy raczej mówić o monoteistycznie brzmiącym wyznaniu wiary niż o monoteistycznym wyznaniu wiary, gdyż monoteizm teoretyczny nie istnieje. Z tego też powodu J. Assmann ma rację, gdy uważa, że uznane szeroko w XVII i XVIII wieku przeciwne sobie pojęcia politeizmu i monoteizmu „nie nadają się do charakterystyki antycznych religii”¹⁶. Wyraźne wyznanie „jedyności” Jahwe przy równoczesnym wyłączeniu oddziaływania i egzystencji innych bogów zaczyna torować sobie drogę po raz pierwszy na wygnaniu u Deuteroizajasza i w Księdze Powtórzonego

¹⁵ Por. przegląd zagadnienia w: E. Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, [w:] *Ist der Glaube Feind Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196)*, hrsg. von Th. Söding, Freiburg 2003, s. 9–52; M. Köckert, *Von einem zu einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels*, „Berliner theologische Zeitschrift” 22:2005, s. 3–36; *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, hrsg. von B. Becking, Sheffield 2001; *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, hrsg. von M. Oeming, K. Schmid [ATHANT 52], Zürich 2003.

¹⁶ J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 49; K. Koch, *Monotheismus als Sündenbock*, „Theologische Literaturzeitung” 124:1999, s. 873–884 (zob. J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 221–238); Solidną historię rozwoju pojęcia podaje: G. Ahn, „*Monotheismus*” – „*Polytheismus*” *Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen*, [w:] *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*, hrsg. von M. Dietrich, O. Loretz [AOAT 232], Kevelaer 1993, s. 1–24; G. Ahn, *Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?*, [w:] *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* [ATHANT 82], hrsg. von M. Oeming, K. Schmid, Zürich 2003, s. 11–38; N. Lohfink, *Gewalt und Monotheismus...*, s. 2; J. Montmann, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen*, „*Evangelische Theologie*” 62:2002, s. 112–122 (nie można jednak zaakceptować sformułowania „dualistyczny i walczący monoteizm” w odniesieniu do Islamu).

Prawa. Monoteizm biblijny nie jest więc dzieckiem Egiptu, ale raczej dzieckiem wygnania babilońskiego¹⁷ Co do wymienionych spraw wśród badaczy Starego Testamentu istnieje zgoda. Nie ma jednak jedności odnośnie do początków oraz poszczególnych faz rozwoju monoteizmu, zwłaszcza od czasu rozwoju krytycznych badań nad Biblią oraz od czasu odrzucenia teorii o powstaniu monoteizmu w Egipcie. Skoro w religii Izraela Jahwe nie był czczony od początku, to od kiedy właściwie zostało podniesione żądanie, by nie oddawać czci innym bogom obok Niego? Ile lat ma pierwsze przykazanie Dekalogu? Na początku debaty wokół monoteizmu uważano, że jego początek (por. postulaty wyłącznej czci Jahwe u Jahwisty lub prorocki ruch na rzecz Jahwe za czasów Eliasza) i szczytowy punkt rozwoju (wygnanie babilońskie) były od siebie daleko oddalone, tymczasem jednak przyjmuje się pogląd, że leżą one bardzo blisko siebie. Hipotezy o późnym datowaniu dotknęły także pierwszego przykazania, i to nie tylko jeśli chodzi o czas jego sformułowania, lecz także jeśli chodzi o jego treść.

W najnowszych badaniach (Erik Aureliusz, Juha Pukkala) wychodzi się od uznania, że nietolerancyjne żądanie monolatrii, a co za tym idzie zakaz czci obcych bogów, należy widzieć w czasach będących pod wpływem tradycji deuteronomistycznej¹⁸. Tym samym odmawia się racji temu, kto chciałby jeszcze poszukiwać postulatu wyłączności Jahwe lub rodzącej się z niego nietolerancji wobec bóstw ludów sąsiednich w radykalnych ruchach sprzed wygnania babilońskiego. W niebezpieczny sposób otwiera się tutaj okno dla teorii o stopniowym rozwoju. Podczas gdy religia przedwygnaniowa miałaby być *de facto* monolatrią i tylko czasami dopuszczać do siebie obce elementy, to wraz z wygnaniem miałyby dojść do radykalizacji poglądów oraz uleganiu prądom fundamentalistycznym, które swój szczyt miały osiągnąć w ukształtowaniu się monoteistycznego wyznania wiary¹⁹ Chociaż współczesna dyskusja wokół

¹⁷ Powyższe stwierdzenie z punktu widzenia historii religii obala tezę J. Assmanna na temat związku monoteizmu biblijnego z „chwilowym” monoteizmem Echnatona, który to związek odgrywa znaczącą rolę w jego hipotezie na temat „mojżeszowego rozróżnienia”. Por. w tym względzie krytykę K. Kocha w: J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 221–238.237.

¹⁸ Odnośnie do mojej dyskusji na ten temat z J. Pukkala por.: J. Pukkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, „Theologische Revue” 100:2004, s. 287–293; C. Frevel, *Wovon reden die Deuteronomisten*, [w:] *Deuteronomistisches Geschichtswerk oder deuteronomistische Geschichtswerke* [BZAW], hrsg. von M. Witte, J. Chr. Gertz, K. Schmid, Berlin 2006 (w druku).

¹⁹ Podobna tendencja daje się zauważyć u krytyków polemizujących z uznaniem bardzo późnej daty powstania monoteizmu. Ujawnia się to w uznaniu przez nich za początek i znak nietolerancji przejście ideologii neoasyryjskich w Księdze Powtórzonego Prawa oraz we wcześniejszych pismach deuteronomistycznych, jak np. Pwt 13 oraz 28. W takiej postaci spo-

pierwszego przykazania Dekalogu pozostawała dotychczas z dala od tezy J. Assmanna, to jednak ich wzajemna bliskość ujawnia się w ocenie biblijnego monoteizmu oraz związanego z nim „mojżeszowego rozróżnienia” pomiędzy tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe. Późne datowanie pierwszego przykazania wydaje się potwierdzać związek nietolerancji z monoteizmem, przy czym wydaje się, że ten ostatni przechodzi od bycia wielkim przełomem w historii ducha ludzkiego do stania się czynnikiem wielkiego zagrożenia.

Powyżej zarysowane dwie tendencje w dyskusji wokół monoteizmu wymagałyby wprawdzie osobnego potraktowania, jednak chciałbym uczynić w tym miejscu pewien skrót. Według mnie, krytyka poglądów Assmanna jest słuszna w stwierdzeniu, że monoteizm biblijny nie nadaje się na „kozła ofiarnego”, o którym można powiedzieć, że nietolerancja jest mu właściwa u samych podstaw (pomimo fundamentalnego „rozróżnienia mojżeszowego”). Odrzucić należy również przedstawione powyżej próby późnego datowania pierwszego przykazania oraz schematu stopniowego rozwoju monoteizmu. W poszukiwaniu początków monoteizmu należy moim zdaniem zwrócić baczniejszą uwagę na VII oraz VI wiek przed Chrystusem i uwzględnić przede wszystkim wczesne prawnicze teksty z tamtego czasu, zawarte w Księdze Przymierza, w tzw. Prawie Przywilejów i w przepowiedniach prorockich.

Do uznania wyłączności Jahwe doszło w żydowskiej religii u schyłku VII wieku przed Chr. Potwierdzają to nie tylko wyżej wymienione świadectwa biblijne, lecz także pozabiblijne, stojące w sprzeczności z tezą o uformowaniu się monoteizmu dopiero w czasie wygnania babilońskiego. O przyjęciu takiego stanowiska przekonuje nas zarówno tematyka bóstw kobiecych i deuteronomistyczny postulat centralizacji kultu, jak też wiele innych zagadnień. Nie będzie to jednak naszym głównym punktem odniesienia. Nawiązując do J. Assmanna i jego tezy o nietolerancyjnym żądaniu wyłączności jako skutku uznania »jedyności« Boga, chciałbym zaproponować spojrzenie na Księgę Jeremiasza. Nadaje się ona w szczególności do odparcia argumentów badaczy uznających źródło pierwszego przykazania w czasach wygnania. Przemawiają za tym następujące argumenty: (a) Księga Jeremiasza obejmuje ogromną ilość różnorodnych tekstów; (b) z punktu widzenia historii literatury są to teksty powstałe w ciągu wielu stuleci.

tykamy poglądy u J. Assmanna (*Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006, s. 22–25), który odnosi się do opinii, którą wyrazili O. Keel oraz E. Zenger (*Der Monotheismus Israels...*, s. 48–52; E. Z e n g e r, *Der Mosaische Monotheismus...*, s. 41 n., 48–53). Istnieje niebezpieczeństwo, że Asyryjczycy zostaną uznani ze swej strony za „kozła ofiarnego”, co również wydaje się mało trafne.

Ponadto Księga Jeremiasza nadaje się do naszej dyskusji z dwóch dodatkowych powodów. Mianowicie nie zawiera ona, tak jak i prawie cały Stary Testament, żadnych monoteistycznych sformułowań. Wyrazistych zdań typu „Jahwe jest Bogiem i żaden inny poza Nim” darmo by w niej szukać. Jednakowoż w wielu miejscach księgi ma się wrażenie, że innym bogom prawie wcale nie przypisuje się egzystencji (nie tylko w ostatecznej redakcji księgi). Natomiast Księga Jeremiasza jest – podobnie jak Księga Ezechiela – przepleciona ogólnymi sformułowaniami monoteistycznymi. Jednakże w dyskusji o monoteizmie nie jest ona w ogóle uwzględniana. Jest to drugi powód, dla którego chcę się do niej odwołać. Wiek interesujących nas tutaj tekstów jest bardzo mocno dyskutowany, a kwestia „deuteronomistycznego” Jeremiasza nie jest wcale rozwiązana. Badacze nie doszli też do jednomyślności co do pytania, czy można mówić o wczesnym przepowiadaniu proroka Jeremiasza lub o jego stosunku do religijnej reformy króla Jozjasza. W Księdze Jeremiasza w równej mierze spotykamy się jednak z wypowiedziami dotyczącymi kultu z czasów poprzedzających wygnanie, jak i z czasów ucieczki z Egiptu. W dwóch punktach zostanie przeze mnie poniżej ukazane znaczenie Księgi Jeremiasza w naszkicowanej dyskusji wokół początków monoteizmu. Dla zorientowanych w złożoności poruszanej tu tematyki jasne będzie, że przedłożone dwa ekskursy nie roszczą sobie prawa do objęcia całości materiału.

„ILE MASZ MIAST, TYLE TEŻ BOGÓW, JUDO” (Jr 11, 13)

Krytyka praktyk religijnych oraz bóstw pogańskich
w Księdze Jeremiasza

W Księdze Jeremiasza podobnie jak w Księdze Ozeasa Baal przedstawia się raczej jako pewien szyfr oznaczający „innych bogów” niż jako konkretne bóstwo panujące nad wegetacją i pogodą oraz jako przeciwnik Jahwe²⁰ Jedynie w tych miejscach można uznać, że autor myśli o konkretnym bóstwie, gdzie mowa jest o prorokowaniu w imieniu Baala, które to prorokowanie stoi w ostrej opozycji wobec przepowiadania Jeremiasza (Jr 2, 8; 23, 13.27, por. „przysięgać na Baala” Jr 12, 16). Już jed-

²⁰ Baal w Księdze Jeremiasza nie jest wyłącznie, albo przede wszystkim, bogiem pogody i wegetacji, występującym w roli przeciwnika Jahwe, ale określeniem bóstwa, które używane jest na równi z innymi określeniami, takimi, jak np. אֱלֹהִים אַחֵרִים „inni bogowie” (Jr 7, 9; 11, 13; 32, 29) lub „ci, którzy nie mogą pomóc” (Jr 2, 8). Odnośnie do tematyki Baala w Księdze Jeremiasza por.: S. Norin, *Kinderopfer und „über die Schwelle springen” Propheten und israelitische Religion im siebten Jahrhundert v. Chr.*, [w:] „*Wer darf hinaufsteigen zum Berg YHWHs?*” [ATS 8], hrsg. von H. Irsigler, St. Ottilien 2002, s. 76–87, 97. Autor próbuje wśród świadectw o Baalu rozgraniczyć czasowo pomiędzy tymi, które pochodzą z przeszłości oraz tymi, które pochodzą z czasów Jeremiasza, kiedy zauważa się wpływ Asyrii.

nak tam, gdzie mowa jest o składaniu ofiar kadzielnych Baalowi (Jr 7, 9; 11, 13.17; 32, 29), ukazany jest on bardzo niejasno obok „innych Bogów” (אֱלֹהִים אֲחֵרִים), którym również składa się ofiary. Spostrzeżenie, że Baal jest bardziej szyfrem niż konkretnym bóstwem potwierdzają zwłaszcza te miejsca księgi, w których używana jest liczba mnoga בעלים, jak np. metaforyczna mowa Boga z Jr 2, 23: „Jak możesz mówić: Nie uległam skażeniu, nie chodziłam za Baalami (בעלים)? Spójrz na swoje postępowanie w Dolinie, przyznaj się, co uczyniłaś! Młoda szybkonoga wielbłądzica, brykająca na wszystkie strony”. W drastyczny sposób zilustrowano tutaj pokusę odwrócenia od Boga²¹.

Owo postępowanie w Dolinie (בְּנֵיאָה), jest aluzją do topografii kultowej w Jerozolimie i niewątpliwie dotyczy Doliny Hinnom. W późnym okresie monarchii w południowej części Doliny Hinnom znajdowało się miejsce ofiarnicze, zwane Tofet, w którym składano ofiary z dzieci bogowi Molochowi. Wciąż jest dyskutowane, czy chodziło tam o rzeczywiste ofiary z ludzi (por. „spalić w ogniu” – שָׂרַף בָּאֵשׁ Jr 7, 31; „jako całopalną ofiarę” – עֹלָה Jr 19, 5), czy też o rytualne i symboliczne ofiarowanie („przejsć przez ogień” – הֵעִבִיר בָּאֵשׁ Jr 32, 35)²². Według jednej z najnowszych opinii, którą prezentuje Francesca Stavrakopoulou, ofiary z dzieci należały do normatywnych elementów religii Jahwe²³. Rzeczywiste ofiary z ludzi składano w Izraelu niezwykle rzadko i tylko w nadzwyczajnych sytuacjach. Dlatego bardziej prawdopodobne wydaje się symboliczne ofiarowanie dzieci, które stało się popularne w Judzie w VIII i VII wieku przed Chr. poprzez wpływy aramejsko-asyryjskiego kultu bożka Hadada, tytułowanego królem i być może utożsamianego nawet z Jahwe²⁴. W Księdze Jeremiasza takie oddawanie dzieci Hadadowi okre-

²¹ Siegfried Hermann (*Jeremia* [Biblischer Kommentar zum Alten Testament XII], Neukirchen-Vluyn 1986) zwrócił uwagę na fakt, że pierwsza część powyższej mowy odnosi się do poprzedzającego ją tekstu. Chodzi o to, że na Izraelu ciąży niezmywalna wina, której nie da się przygłuszyć zwykłą negacją. Zarzut wobec Izraela dotyczy zatem jego zatwardziałości, czyli pozostawania w nierozsądnym uciekaniu od uznania swej winy.

²² Por. dyskusję w tym względzie u: O. Kaiser, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament*, [w:] *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien*, Göttingen 1984, s. 142–166; K. A. D. Smelik, *Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence Concerning the Hebrew Term Molekh*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 9:1995, s. 133–142.

²³ „Child sacrifice appears to have been a native and normative element of Judahite religious practice, three cults of which may plausibly have existed within Judah: the sacrifice of the firstborn to YHWH; the royal *mlk* sacrifice; and the sacrifice to the *šadday*-gods” (F. Stavrakopoulou, *Manasseh*, s. 318). S. Norin (*Kinderopfer...*, s. 82) nie rozpatruje dogłębnie tła historyczno-religijnego.

²⁴ Por. C. Frevel, *Menschenopfer*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg im Braisgau 1998, s. 118–120; W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform* [VTS 88], Leiden 2002.

ślane jest jako szczyt bałwochwalstwa. Prorok grozi za nie drastycznym sądem, gdyż poprzez taki kult Izrael znieważa etyczne standardy. Księga Jeremiasza podkreśla dwukrotnie i stanowczo, że podobne praktyki religijne nie mają swego źródła w żadnym przykazaniu Jahwe. To nie bóstwa pogańskie poddane są tutaj krytyce, ale zachowanie Izraela.

Wspomniana prawda uwidacznia się przede wszystkim w końcowej części mowy Jeremiasza w świątyni Jr 7, 31 n.²⁵ oraz w bardzo podobnym niemal paralelnym tekście Jr 19, 3–6, gdzie padają następujące słowa sądu Bożego:

Oto sprowadzę klęskę na to miejsce, tak że każdemu, kto to usłyszy, zaszumi w uszach. Opuścili Mnie bowiem i zbezczęścili to miejsce, pałac kadzidła cudzym bogom, których nie znali ani oni, ani ich przodkowie, ani królowie judzcy, i napełnili to miejsce krwią niewinnych. Zbudowali nadto wyżyny Baalowi, by palić swoich synów w ogniu jako ofiary dla Baala, czego nie nakazałem ani nie poleciłem i co nie przyszło Mi nawet na myśl. Dlatego przyjdą dni – wyrocznia Pana – że to miejsce nie będzie się już nazywało Tofet ani Doliną Ben-Hinnom, lecz Doliną Mordu.

Inne teksty Księgi Jeremiasza krytykują politeistyczny pragmatyzm o zabarwieniu politycznym: „Bo ile masz miast, tyle masz bogów, Judo! Ile ma ulic Jerozolima, tyle wzniesliście ołtarzy Hańbie, ołtarzy kadzielnych dla Baala” Pierwszy człon paralelizmu z przytoczonego zdania Jr 11, 13 skierowany jest przeciwko polityce zabezpieczania się w czasach kryzysów, polegającej na zwiększaniu liczby bogów, zapewniających rzekomo większą ochronę, nie zaś – jak uważał niedawno Georg Fischer – przeciwko nadawaniu miastom charakteru boskości²⁶. Mniemano, że składając ofiary bogu potężnego wroga, można się zabezpieczyć od politycznej katastrofy. W ten sposób myślało prawdopodobnie wielu Judejczyków, a niektórzy królowie w ten sposób prowadzili swoje polityczne działania. W Księdze Jeremiasza podkreśla się często dystans dzielący obcych bogów i naród. Bożki pogańskie wyraźnie nazywane są „obcymi” – i co ważne – „nieznanymi ojcom” (Jr 3, 13; 5, 19; 7, 9; 19, 4; 44, 3). Polityka i religia wzajemnie się jednak przenikają. Spór o wyłączną cześć Jahwe posiada także polityczne konsekwencje. Uwidacznia to zwłaszcza Jr 2, gdzie prorok w podobny sposób wyrzuca ludowi „tylu bogów, ile miast” (2, 28). Izrael – według polemiki tego rozdziału – nie dokonuje żadnych wyborów, lecz oddaje się każdemu obcemu jak nierządnicą „na każdym wysokim pagórku i pod każdym zielonym drze-

²⁵ „I zbudowali wyżynę Tofet w dolinie Ben-Hinnom, aby palić w ogniu swoich synów i córki, czego nie nakazałem i co nie przyszło Mi nawet na myśl. Dlatego przyjdą dni – wyrocznia Pana – że nie będzie się już mówić o Tofet lub o dolinie Ben-Hinnom, lecz o Dolinie Mordu; w Tofet będą grzebać zmarłych z braku innego miejsca”.

²⁶ G. Fischer, *Jeremia 1–25* [HThKAT], Freiburg 2005, s. 414.

wem” Nierząd zarzucany jest tu Izraelowi w sposób bardzo drastyczny, po części nawet pornograficzny. Izrael występuje tu bowiem pod postacią kobiety, której zarzuca się nierząd balansujący pomiędzy polityką zagraniczną, a służbą obcym bogom. Bałwochwalstwo posiada jednak nie tylko polityczne konsekwencje. Wciąż podkreśla się, że w sytuacjach kryzysowych nie należy uciekać się do bożków (Jr 11, 12) i że wraz z bałwochwalstwem ulegają degradacji standardy etyczne. Związanie się z Jahwe w całkowitej wyłączności prezentuje w pewnej mierze status społeczny. Unaocznia to druga część wersetu Jr 11, 13. Mnogość ofiar składanych na ulicach Jerozolimy określana jest tutaj jako utrata czci. „Hańba” (בשה) interpretowana jest często jako kompromitujące i zastępcze imię Baala („postawiliście ołtarze hańbie”: Elberfelder Bibel). Z tego powodu trzecią część wersetu, która ponownie podejmuje temat ołtarzy i przyporządkowuje go syntaktycznie Baalowi należy uznać za paralelną wobec drugiej części tegoż wersetu. Jednakowoż logiczniej byłoby określenie „hańby” potraktować dosłownie. Bałwochwalstwo na pierwszy rzut oka wydaje się wprawdzie mieć pewną społeczną korzyść, w rzeczywistości oznacza jednak dla Izraela wydanie się na zhańbienie. Mnożenie bogów nie może powstrzymać przewidywalnej utraty pozycji politycznej i społecznej, lecz właśnie jej sprzyja i ją przyspiesza.

Jako przeciwieństwo tego wszystkiego postawiona jest w Księdze Jeremiasza myśl o wybraniu, która stanowi podstawę wyjątkowej relacji wyłączności pomiędzy Jahwe a Izraelem. O tej szczególnej relacji świadczą następujące znane nam zdania: „A ja zasadziłem ciebie jako szlachetną latorośl winną (Jr 2, 21); „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też dotrzymywałem ci tak długo wierności” (Jr 31, 3) oraz określenie „oblubienica” nadawane Izraelowi (Jr 11, 15; 12, 7). Bez sformułowanej w tym kluczu relacji miłości pomiędzy Izraelem a Jahwe, która została przypieczętowana wydarzeniem wyprowadzenia z Egiptu (Jr 11, 4; por. 2, 6), żądanie wyjątkowego związania się Izraela z Jahwe byłoby puste. W podkreślaniu oblubieńczego i małżeńskiego wymiaru tej relacji i w nadaniu jej przez to natężenia emotywnego leży niezwykła zdolność oddziaływania przejętej od Ozeasa metafory małżeńskiej. Powiązanie przez Jeremiasza bałwochwalstwa ze społecznymi i prawnymi wymiarami życia sprawia, że bałwochwalstwo kojarzone jest z winą. Jest ono ujęte jako zdrada małżeńska, która – zgodnie z ówczesnymi patriarchalnymi poglądami społecznymi – wymaga ukarania, gdyż godzi w prawa małżonka.

Fakt, że do głównych oskarżeń Księgi Jeremiasza należy zdrada małżeńska, której podstawą są przewinienia z dziedziny profanum, a nie z dziedziny religijnej, dobrze oddaje zarzut, w którym za zdradę Izraela

uznaje się służbę obcym bogom. Ważne jest, że zarzut złamania praw małżonka – inaczej niż w samym prawie małżeńskim – kierowany jest tylko do małżonki nie zaś do jej partnerów, czyli obcych bogów²⁷. W podnoszonym oskarżeniu o zdradę małżeńską przeciw Izraelowi nie są brani w ogóle pod uwagę jako czynnie działający „inni bogowie”, którym oddaje się Izrael, lecz przeciwnie, ukazani są oni jako ci, którzy nie mają żadnego oddziaływania. Kiedy Izrael w ucisku woła do bożków, doświadczy, że *na pewno* nie pomogą mu w potrzebie (יִוָּשִׁיעוּ לָהֶם בַּעַת הָרָעָה) Jer 11, 12, por. Jer 2, 8). „Mojżeszowe rozróżnienie” jest tutaj jednoznacznie swoistym kryterium skuteczności. Wyłączność związku Izraela z Jahwe gwarantuje skuteczną pomoc, której nie mogą dać inni bogowie. Powyższy osąd możliwy jest tylko z wewnętrznej perspektywy, tak jak wszelka krytyka religii w Starym Testamencie jest zawsze sporem skierowanym do wewnątrz. Wspomniane powyżej kryterium skuteczności jest jednak mocno związane z oskarżeniem o wielobóstwo, które z kolei jest przeciwieństwem relacji wyłączności.

Podobnie jak u Ezechiela polemiczne określenia innych bogów skierowane są ku temu, by zaakcentować ich swoiste „nieistnienie” (*Nicht-Existenz*). W tekście Jr 5, 7 autor zarzuca ludowi, że przysięga na „niebogów” (בְּלֹא אֱלֹהִים). Ostrzejszych zarzutów niż w Jr 2, 11 i Jr 16, 20 („To przecież wcale nie są bogowie!”), które należą prawdopodobnie do późniejszych tekstów, nie można sobie wyobrazić. Jednakże nie tylko samo wyraźne zanegowanie istnienia innych bogów pozwala nam rozpoznać, że u podstaw Księgi Jeremiasza leży pewien monoteizm. Chodzi o to, że inne wielkości, o których jest mowa tak naprawdę nie są bogami. W Jr 18, 15 tytułowane są oni rzeczownikiem „nicość” (אִשָּׁ) lub określane mianem oszukańczych bożków bez mocy oddziaływania, którym na próżno się ufa²⁸.

Przez takie określenia zbliżamy się nieco do nietolerancji, jednak i tu krytyka skierowana jest w znaczący sposób do wnętrza, czyli na wewnątrz-religijny pluralizm. Zdanie „opuścili Mnie” oraz mocne przekonanie o Jahwe jako konkretnej rzeczywistości sprawia, że krytyka staje się bardzo ostra. Inni bogowie są tylko tandetnym wytworem ludzkich rąk, czyli *hæbæl*, o którym mowa w Jr 2, 5. „Jaką nieprawość znaleźli we Mnie wasi przodkowie, że odeszli daleko ode Mnie? Poszli za nicością i sami stali się nicością” (Jr 2, 5). Bożkom pogańskim nie dlatego odmawia się egzystencji, ponieważ istnieje tylko jeden Bóg, lecz dlatego, że

²⁷ Niewierne postępowanie Izraela – stopień emocjonalizacji podkreśla ścisłą rodzinną relację pomiędzy Jahwe a jego ludem – obraża, gniewa i rani Jahwe (Jr 7, 18n.; 9, 19; 11, 17; 25, 6n.; 32, 29n.32; 44, 3.8).

²⁸ Por. „nicość” – אִשָּׁ, zwłaszcza w Jr 2, 30; 4, 30; 6, 29; 46, 11.

nie posiadają one żadnej mocy oddziaływania. Tekst Jr 14, 22 jest wyznaniem, że wśród „nicości narodów” nie ma takiego boga, który mógłby zesłać deszcz. Tylko Jahwe zsyła deszcz na ziemię. Obcy bogowie są „cysternami, które nie potrafią zatrzymać wody”, tzn. że są oni do niczego niezdatni. W przeciwieństwie do nich Jahwe jest „źródłem wody żywej” (Jr 2, 13). Udzielana przez bóstwa moc zbawcza rozumiana jest przy tym bardzo konkretnie. W Jr 5, 7 wyraża się to w zdaniu: „Nasycełem ich” Chodzi więc o opiekę, poczucie pewności i schronienia oraz o zaopatrzenie w dobra doczesne, czyli o wszystko to, co rozumie się pod pojęciem „błogosławieństwa”

O takie oddziaływanie bóstw chodzi w sporze Jeremiasza z uciekinierami w Techpanes, który to spór dotyczył kultu królowej nieba. Rozmówcy Jeremiasza mniemali, że cześć obcych bogów, a zwłaszcza królowej nieba – co do której nota bene nie ma jasności, kim była – dawała im pewne korzyści. „Wtedy mieliśmy pod dostatkiem chleba, powodziło się nam dobrze i nie spotkało nas nic złego. Od czasu, gdy zaprzestaliśmy składać królowej nieba ofiary kadzielne i płynne, cierpimy niedostatek wszystkiego i giniemy od miecza lub głodu” (Jr 44, 17 n.).

Podsumujmy nasze dotychczasowe obserwacje. Księga Jeremiasza oferuje bardzo wiele wypowiedzi świadczących o wyłączności Jahwe. Cały wachlarz tekstów, które zaprezentowaliśmy powyżej począwszy od oskarżeń poprzez uzasadnienia sądu Boga, aż po polemikę Jeremiasza z Izraelitami, pozwalają zauważyć, że nie wszystkie wypowiedzi leżą na tej samej płaszczyźnie literackiej. Nie ma w tekstach bezpośredniego odniesienia do pierwszego przykazania lub do innych przepisów prawnych. Postulat wyłączności Boga ugruntowany jest w idei wybraństwa oraz ściślej relacji pomiędzy Jahwe oraz jego ludem, zobrazowanej w przerośniętym związku małżeńskim. Główne uderzenie krytyki nie kieruje się przeciw bogom innych narodów. Bez wątplenia w tekstach spotyka się „mojżeszowe rozróżnienie”, jednak nie jest ono związane z abstrakcyjnym paradygmatem „prawdy i fałszu”²⁹ Problem prawdziwości zostaje rozstrzygnięty na podstawie kryterium „oddziaływania” obcych bogów. W tym miejscu zauważa się podobieństwo do kryterium skuteczności, jakie spo-

²⁹ Słuszna jest zatem krytyczna ocena pojęcia „mojżeszowego rozróżnienia”, prezentowana przez badaczy Starego Testamentu; por. K. Müller, *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, [w:] *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216)*, hrsg. von P. Walter, Freiburg 2005, s. 74–82. Nie poddaje się tutaj krytyce tezy, że decyzje dotyczące etyki tylko wtedy mogą rościć sobie prawo do ich uznania, kiedy odnoszą się do podstawowego rozróżnienia pomiędzy prawdziwym a fałszywym. Jednocześnie ten teoretyczny fundament nie ma tak naprawdę nic wspólnego z monoteizmem i z jego powstaniem, podobnie jak nie ma z nim nic wspólnego „mojżeszowe rozróżnienie”; zob. K. Rahnert, „*Du wirst keine anderen Götter mehr haben*”

tykamy w pluralistycznie pojmowanej teologii religii. Inni bogowie nie dlatego byli uznawani za »fałszywych bogów«, ponieważ znane było już monoteistyczne twierdzenie „Bogiem jest Jahwe i nikt poza nim”, które odmawiałoby boskiego istnienia innym bogom, lecz dlatego, że inni bogowie byli dla Izraela po prostu nieskuteczni, byli bez jakiegokolwiek oddziaływania. Przytoczone teksty z Księgi Jeremiasza przeniknięte są przekonaniem, że tylko jeden Bóg ratuje Izraela w potrzebie i że tylko On obdarza błogosławieństwem. Ten jeden Bóg związany jest z Izraelem od początku przez przymierze oraz przez „miłość jego młodości”. W dyskusji z J. Assmannem ważne jest dla nas, że „mojżeszowe rozróżnienie” – jeśli możemy je tak nazwać – w rozważanych tekstach nie jest związane z żadną nietolerancją. To nie bogowie są tutaj krytykowani, lecz Izrael, za to, że pokłada ufność w bogach, którzy nie mogą pomóc. Zauważyć należy jednak pewien potencjał semantyczny, który jest otwarty również na polemikę, skierowaną na zewnątrz oraz na dyskredytującą ironię. Przyjrzyjmy się więc jeszcze tym tekstom Księgi Jeremiasza, które wydają się być bardziej nietolerancyjne i skierowane na zewnątrz.

„WSZYSCY RAZEM SĄ GŁUPI I BEZROZUMNI” (Jr 10, 8)
Demaskująca krytyka bóstw pogańskich w Księdze Jeremiasza

Przejdźcie do bezpośredniej krytyki bóstw pogańskich przebiega w Księdze Jeremiasza bardzo płynnie. Wspominaliśmy już powyżej o ich dyskwalifikacji poprzez nazwanie ich „nicością” (Jr 14, 22). Prorok czyni to na podstawie stwierdzenia, że istnieje tylko jeden Bóg, który zsyła deszcze. Powyższa wypowiedź utrzymana jest w tak uogólniającym tonie, że wydaje się niemożliwe przeciwstawienie uniwersalnej wielkości Jahwe jakiegokolwiek regionalnego bóstwa. Dokładnie na tym miejscu dołączone jest następujące wyznanie: „Bo Ty uczyniłeś to wszystko” (Jr 14, 22). Teologia stworzenia jest bramą do uniwersalizmu oraz monoteizmu. Jeśli Jahwe stworzył „to wszystko”, nie ma nikogo, kto mógłby się z Nim równać. „Czy nie ja wypełniam niebo i ziemię?” (Jr 22, 23). Jeśli jeszcze raz przyjrzymy się kontekstowi przytoczonego powyżej tekstu Jr 16, 20: „To przecież wcale nie są bogowie!”, to zauważamy także pełne polemiki krytyczne spojrzenie na bóstwa pogańskie. Jurydyczne uzasadnienie w Jr 16 kończy się groźbą „Odpłacę im najpierw w dwójnasób za nieprawość i ich grzech, za to, że zbezczęścili moją ziemię padliną swoich bałwanów i napełnili obrzydliwościami moje dziedzictwo”³⁰

³⁰ O obrzydliwościach mowa jest w księdze Jeremiasza częściej. Tekst Jr 13, 17 głosi, że obrzydliwościami są bóstwa na wzgórzach i polach (Jr 7, 30 oraz 32, 34, może także 4, 1), że

W celu zdyskredytowania bożków łączy się je z tematem nieczystości oraz tabu. Dalszy ciąg przytoczonej wypowiedzi rozpoczyna się poetyckim wyznaniem ufności (Jeremiasza?), które jak kamień wyrzucony z procy uderza wprost w sensowność istnienia bóstw innych narodów, ukazując tym samym wyższość Jahwe:

YHWH moją siłą, moją twierdzą, moją ucieczką w dniu mego ucisku. Do Ciebie przyjdą narody z krańców ziemi i powiedzą: „Przodkowie nasi odziedziczyli tylko kłamstwo – nicość pozbawioną jakiegokolwiek mocy”. Czy może człowiek uczynić sobie bogów? To przecież wcale nie są bogowie!

Eschatologiczna wizja pielgrzymki narodów na Syjon związana była wprawdzie przeważnie z uznaniem Jahwe, jednakże nigdy – tak jak u Jeremiasza – nie występuje ona w połączeniu z krytyką bogów innych narodów. Według Jeremiasza, obce narody same dojdą na drodze pokojowej do przekonania, że postawiły na ołtarzach puste obrazy. Bożki zostają tutaj sprowadzone do swych materialnych wyobrażeń, co jeszcze bardziej podkreśla ich niższość. Polemiczne zrównanie bóstwa z jego obrazem, które nie odpowiadało ani teologii, ani wierze pogańskich narodów, doprowadziło do stwierdzenia, że bóstwa te nie są żadnymi bogami, lecz tylko „drewnem i kamieniem” oraz tylko „dziełem rąk ludzkich” (Jr 2, 27; 3, 9; 1, 16). Ekskluzywistyczna wizja pielgrzymki na Syjon, podczas której pogańskie narody przyłączają się do uniwersalnego Boga Jahwe nie zna żadnej nietolerancji wobec bóstw obcych, gdyż one po prostu nie egzystują³¹.

Odniesienie do innych bogów wygląda nieco inaczej w tekstach Księgi Jeremiasza, w których przedstawiony jest sąd nad narodami. Wyobrażenia o sędzie nad narodami występują wyłącznie w mowach przeciw obcym ludom (Jr 43, 12n.; 46, 25; 48, 7.13; 48, 35; 49, 3; 50, 2; 51, 47.52). W mowach tych obcy bogowie zostają uprowadzeni na wygnanie, jak np. Milkom, narodowy bóg Amonitów w Jr 46,25 oraz Kemosz, bóg Moabitów w Jr 48, 7. Bóg Bel ulega zniszczeniu podobnie jak Babel (Jr 50, 2; 51, 44), a wyobrażenia i obrazy bóstw Babilonu ulegają rozsypce (Jr 51, 47.52). Nie ma jednak sobie równych – jeśli chodzi o dotkliwość oraz dokładność opisu – sąd nad Egiptem. Przedstawiony jest on w Jr 43. Jahwe zapowiada w nim, że ukarze Egipt za pomocą Nabuchodonozora, którym posłuży się jak narzędziem. Tenże podpali świątynie

są nimi bóstwa ustawione w świątyni. Tekst Jr 7, 30 wskazuje raczej na bliskość myśli samego Jeremiasza, natomiast dyskredytująca krytyka z Jr 16, 20 podobna jest do idei Ezechiela oraz Kodeksu Świętości. Poza tym tylko w Kpł 26, 30 spotykamy się z tak krytyczną wypowiedzią o „trupach gównianych bogów” (*Leichen der Scheiß-Götzen*).

³¹ Por. w tym względzie: E. Z e n g e r, *Der Monotheismus Israels...*, s. 60, 65 n.

egipskie, a bogów uprowadzi (Jr 43, 12)³². Wersety te ujawniają wyraźną nietolerancję.

Jednakże zanim zbyt szybko potwierdzimy tezę J. Assmanna, musimy popatrzeć dokładniej. Jako argument przeciwny tezie Assmanna oczywiście nie wystarcza fakt, że w Jr 43 mamy do czynienia z retrospektywnym spojrzeniem na militarny epizod Nabuchodonozora w Egipcie w 568/67 r. przed Chr. oraz że – podobnie jak przy upadku Marduka i końcu panowania babilońskiego – można by przyjąć, że tłem tego opowiadania były historyczne wydarzenia. Ponieważ sąd nad bogami dokonany przez Jahwe interpretowany jest jako kara za wyrządzoną niesprawiedliwość, a przy tym mowa jest o zniszczeniu posągów bóstw innych narodów, dlatego pozostaje stwierdzić, że mamy tu do czynienia z dziwną nietolerancją. Jednakże fatalnym błędem byłoby widzieć jej przyczyny w monoteizmie. Uprowadzenie wyobrażeń bóstw oraz narzędzi kultowych, a niekiedy również zniszczenie świątyń, należało do kanonów praktyki wojennej (przede wszystkim Asyryjczyków) i nie ma ono w tym wypadku nic wspólnego z „mojżeszowym rozróżnieniem”³³. Przy uznaniu ścisłej łączności polityki z religią w czasach starożytnych, nie może dziwić, że kara dotyka również bóstwa. Z tolerancją lub nietolerancją samego monoteizmu nie ma to nic wspólnego. Stąd sąd nad bogami przedstawia się właściwie jako przykład, który można by przytoczyć przeciw tezie Assmanna³⁴.

Nasze krótkie spojrzenie na Księgę Jeremiasza byłoby niepełne, gdybyśmy pominęli ostrą polemikę przeciw bożkom pogańskim. Częściowo dotknęliśmy już początków tej polemiki, kiedy patrzyliśmy na obcych bogów przez pryzmat materialności ich wyobrażeń wyrażanej w określeniach „drzewo i kamień” oraz „dzieło rąk ludzkich”. Tak zwana „litania kontrastów” (W. Brüggenmann) z Jr 10 jest w pewien sposób sarkastyczna

³² Odnośnie do ewentualnego związku שמש ביה z Heliopolis por.: G. Fischer, *Jeremia 26–52* [HThKAT], Freiburg im Breisgau 2005, s. 427.

³³ Na temat uprowadzenia bóstw podbitych narodów przez nowoasyryjskich władców pisał w ostatnim czasie: T. Pola, *Welteinheitsideologie...*, s. 142 n. Znane przykłady ikonograficzne znajdują się u: A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* [OBO 162], Freiburg–Göttingen 1998, s. 41 n. (ryc. 1–3). Co się tyczy dominacji bóstw asyryjskich w panteonach wasali por. tamże, s. 343–345. T. Pola (*Welteinheitsideologie...*, s. 135) w podobnym kontekście słusznie wskazuje na 1 Krl 18, 34/Jz 36, 19 oraz na *pax assyriaca*, których podstawą była oczywiście również nietolerancyjna supremacja Asyrii (por. tamże 138 n.). W oparciu o Ps 2 na *pax assyriaca* zwraca uwagę również E. Zenger (*Der Mosaische Monotheismus ...*, s. 49–53).

³⁴ Por. E. Zenger, *Der Monotheismus Israels...*, s. 70–73; tenże, *Der Mosaische Monotheismus...*, s. 70–73 (na przykładzie Ps 82). Przy okazji należy zwrócić uwagę na rodzaj mów przeciw narodom pogańskim, które mają semickie korzenie, i które opisują fikcyjną przemoc. Również one nie mają jednak swych początków w monoteizmie.

i polemiczna. Pozwala ona na przypuszczenie, że mamy tu do czynienia z demaskującą i raniącą krytyką ludów pogańskich i ich religii. Chodzi tutaj o jeden z najbardziej wyrazistych tekstów zawierających krytykę wyobrażeń bożków. Wyrasta on z nieco wcześniejszych krytycznych tekstów Deuteroizajasza (Jz 40, 18–20; 41, 6 n.; 45, 20; 4, 5–7) oraz być może także z psalmów 115 i 135³⁵ tworząc swoiste kompendium obrazoburstwa. Jr 10 jest trudnym tekstem, ponieważ niektóre manuskrypty, jak G oraz 4QJer^b (4Q 71) przekazują go w krótszej formie (brakuje werse-
tów Jr 10, 6–8.10). Apokryficzny list Jeremiasza z końca III w. przed Chr. wydaje się jednak bazować na oryginalnej wersji hebrajskiej³⁶. W poniższym przedłożeniu opierał się będą na tekście masoreckim, nie wydając tym samym odnośnie do tej formy tekstu żadnych ostatecznych opinii. Interesujący nas tekst za przedmiot zainteresowania ma ponownie Izraela, a nie obce narody. Jego celem nie jest apologia, lecz dodanie Izraelowi odwagi. Uwidacznia się to w powtarzającym się zdaniu „nie bójcie się ich” oraz w rozweselającym, ale bardzo niepewnym tłumaczeniu, w którym czytamy, że wyobrażenia bożków są jak „strachy na wróble w polu ogórkowym”³⁷. Prowadzona polemika jest bardzo ostra, gdyż jej autor chce być przekonujący na podstawie mocnych argumentów. Zwyczaję więc pogańskie określone są jako *hæbæl*, czyli jako „nicłość” lub „ułuda”, która jest znamieniem każdego dzieła rąk ludzkich i nie może nic zdziałać. Bożki nie mogą ani mówić, ani się poruszać, dlatego nie stanowią żadnej pomocy. Przeciwnie w wersecie 6 zilustrowana jest nieporównywalna wielkość Jahwe. „Wszyscy razem są głupi i bezrozumni; nauka pochodząca od bałwanów – to drewno” Zdanie to nie ogranicza się jedynie do zwykłego zarzutu materialności, lecz zwraca uwagę na ja-

³⁵ Możliwe, że pewną rolę odgrywał tu także tekst Jr 51, 15–19, który mógł zostać przejęty w wersecie Jr 10, 12–16. Zwykle jednak argumentuje się w sposób odwrotny, wychodząc z założenia, że w kontekście omawianego tekstu polemika z wyobrażeniami obcych bogów jest wtórna.

³⁶ Co się tyczy argumentacji por.: R. G. K r a t z, *Die Rezeption von Jeremia 10 und 29 im Pseudoepigraphen Brief des Jeremia*, „Journal for Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 26:1995, s. 2–31; O. H. S t e c k, R. G. K r a t z, I. Kottsieper, *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel* [ATD. A5], Göttingen 1998, s. 77 n. Odnośnie do analizy tekstu por.: S. S c h r o e r, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten darstellender Kunst im Alten Testament* [OBO 74], Freiburg–Göttingen 1987; z punktu widzenia teologii obrazów: A. B e r l e j u n g, *Die Theologie der Bilder...*, s. 394–399.

³⁷ Jeśli „strachy na wróble” są tym, co tylko wyobraża zdolność działania, ale w rzeczywistości nie może jej urzeczywistnić, bo są one tylko ułudą, której mają się bać słabo rozwinięte stworzenia, a znający prawdę ludzie nie ulegają tej ułudzie i strachowi, to wtedy tłumaczenie „strach na ptaki” bardzo dobrze pasuje do kontekstu. Jednakże trzeba zaznaczyć, że w słowie hebrajskim oraz w starożytnych tłumaczeniach chodzi raczej o opis zdolności rąk ludzkich do wytworzenia wyobrażenia bóstwa (dosł. „wycyzelowana palma”), a „strach na ptaki” zaczerpnięty jest z EpJr 69 (ἐν σικυρηάτω προβασκάνλου).

kość objawienia i na intelektualne zdolności. Punkt kulminacyjny tworzy tu aramejski werset 11, który zbudowany jest na zasadzie chiazmu. W formie klątwy wzywa on Izraela do zajęcia własnego stanowiska³⁸: „Tak macie mówić do nich: Bogowie, którzy nie uczynili nieba i ziemi, znikną z ziemi i spod tego nieba”³⁹. Zawiera się tutaj nie tylko przekonanie, że stwórcza moc Jahwe wszystko wprowadziła na świat (Jr 10, 12.16), lecz także i to, że inni bogowie właśnie tego nie uczynili, dlatego stracili rację swego istnienia. „Są one nicością, tworem śmiesznym, zginą, gdy nadejdzie czas obrachunku z nimi” (10, 15).

Zapowiedź sądu nad bogami oraz dotkliwe szyderstwo zostały w ten sposób zespolone. Wprawdzie nie ma tu wezwania do zastosowania przemocy wobec innych bogów i ich obrazów, ale tekst Jr 10 bez wątpienia może sprawić, że ktoś potraktuje go jako wezwanie do zniszczenia wyobrażeń obcych bogów. Krytyczne spojrzenie na religię innych narodów wykazuje tutaj cechy nietolerancji i dlatego nakazuje nam w duchu wewnątrz-biblijnej krytyki uwzględnić również takie miejsca Starego Testamentu jak Mi 4, 5 oraz Pwt 4, 19, które dopuszczają prawo innych narodów do swobodnego praktykowania swojej religii⁴⁰. Pomimo że mocny sarkazm omawianych miejsc razi i wydaje się na pierwszy rzut oka popierać tezę Assmanna, to jednak wymagane jest tutaj wyważone stanowisko. Z jednej strony warto zapamiętać, że nie spotykamy tu żadnego wezwania do przemocy ani też nie jest stosowana przemoc wobec przeciwników religijnych. Nie jest to w ogóle potrzebne, gdyż przeciwnicy „devaluują” się sami przez się. Nie da się zaprzeczyć, że Jr 10 niesie w sobie pewien potencjał przemocy, który po recepcji jego semantyki może się przekształcić w realną przemoc⁴¹. Stwierdzenie jednak, że szyderstwo oraz krytyczne spojrzenie, z których może zrodzić się nietolerancja, mają swoje korzenie w monoteizmie, budzi wątpliwość. Jest tak

³⁸ Wprawdzie możliwe jest również tłumaczenie „mówić o”, jednakże czasownik אמר w połączeniu z ל przeważnie tłumaczony jest jako „mówić do”. Wyrażenie skierowane jest do narodów lub do ich bożków albo do obydwóch podmiotów jednocześnie.

³⁹ Należy zwrócić uwagę na poetycką formę chiazmu:

כְּנֶגֶד חַמְרֵיהֶם לְהוֹמ

(A) אֱלֹהֵיהֶם (B) דֵּי שָׁמַיָּא (C) וְאַרְקָא (D) לֹא עָבְדוּ

(D) יֵאבְדוּ (C) מְאַרְקָא (B) וּמִן חַחֹחַ שָׁמַיָּא (A) אֱלֹהֵ:

⁴⁰ Porównywalnym tekstem w tym względzie jest Pwt 32, 8 n., który zawiera podział świata pomiędzy synów bogów.

⁴¹ Odnośnie do problematyki historii oddziaływania biblijnego monoteizmu por.: J. M a n e m a n n, *Anti-Monothēismus heute*, „Pastoralblatt für die Diözese Aachen” 55:2003, s. 300. Uważa on, że „dla monoteizmu biblijnego czymś fundamentalnym jest jego refleksyjność, która jest rezultatem swoistej kruchości oraz wrażliwości na cierpienie. Monoteizm ten stale walczy – i to z powodu pewnego wymiaru greckiego pathe (πάθη) – przeciw uzurpatorskim elementom tradycji biblijnej, której obca jest w ogóle idea agresywnego monoteizmu, i która uwrażliwia na cierpienie innych”

choćby dlatego, że argumenty krytyki wyobrażeń bożków i związane z nią szyderstwo znajdują się również w filozoficznej krytyce wyobrażeń bogów z czasów hellenistycznych i rzymskich. Szyderstwo religijne istnieje także bez wyraźnego monoteizmu⁴².

CENA MONOTEIZMU?

Próba podsumowania

Księga Jeremiasza zawiera cały wachlarz tekstów, w których chodzi o postulat wyłączności Jahwe. Autor księgi stosuje tu wszelkie możliwe środki wyrazu poczynając od delikatnych poetyckich tonów, a kończąc na ostrych i polemicznych argumentacjach. W większości tekstów nie ma nietolerancji, która byłaby skierowana na zewnętrznych przeciwników.

Początkowo dyskusja jest zdominowana politycznie, zwłaszcza w nawiązaniu do nadziei, że koncentracja jedynie na narodowym Bogu, pozwoli przetrwać polityczne niepokoje. Przeciwna postawa godzi się na cześć oddawaną obcym bogom, w celu uniknięcia katastrofy politycznej. Księga Jeremiasza bardzo ostro reaguje na tego typu politycznie motywowany politeizm. Krytyka spaja tu razem wiele wymiarów: etyczny, społeczny, polityczny i teologiczny. Wartości etyczne jak ochrona życia w wypadku składania ofiar z dzieci lub ochrona praw małżeńskich mają w Księdze Jeremiasza większe znaczenie dla utrzymania trwałości wspólnoty narodowej niż religijny pluralizm⁴³. Mało prawdopodobne wydaje się, że krytyka politeizmu jest odbiciem wyłącznie refleksji po katastrofie niewoli babilońskiej. Już przed samym wygnaniem zaczyna się bowiem ostra wymiana poglądów na temat innych bogów, którzy przedstawiani są jako przeciwieństwo, które nie da się pogodzić z postulatami wyłączności kultu Jahwe.

Bardzo ogólnie daje się prześledzić przejście od krytyki obcych bogów do krytyki ich wyobrażeń. Krytyka jest prawie wszędzie krytyką wewnętrzną, w której rozróżnienie pomiędzy „prawdziwym i fałszywym” skierowane jest do własnej religii. Mamy tu zatem do czynienia z wewnątrz-religijnym konfliktem, nie zaś z między-religijnym. Dopiero w późniejszych tekstach Księgi Jeremiasza spotykamy wypowiedzi o bo-

⁴² Por. np. Epikura i Platona. Co się tyczy monoteistycznych tendencji w filozofii od czasów Ksenofanesa oraz wczesnochrześcijańskich recepcji tych tendencji por.: A. Fürst, „*Einer ist Gott*” *Die vielen Götter und der eine Gott in der Zeit der Alten Kirche*, „Welt und Umwelt der Bibel” 39:2006, z. 1, s. 58–63.

⁴³ Por. E. Zenger, *Der Monotheismus Israels...*, s. 73: „Silny związek religii z etyką jest właściwością moźeszowego monoteizmu, która sprawia, że jego znaczenie religijno-historyczne oraz teologiczne posiada trwałość”.

gach innych narodów. Wypowiedzi te stają się coraz bardziej polemiczne. Jednak również w nich chodzi o umocnienie religii od wewnątrz, o swoistą „reklamę dla Jahwe”.

Punktem wyjścia dla moich rozważań były tezy Jana Assmanna dotyczące związku monoteizmu z nietolerancją i przemocą. Jego pogląd, wedle którego „monoteizm rejestruje historię swego zwycięstwa z silnym odcieniem przemocy”⁴⁴ należy odrzucić jako chybiony oraz zbyt ogólny na podstawie dokonanego powyżej przeglądu tekstów Księgi Jeremiasza. Nie można również potwierdzić tezy, że negacja, którą zakłada monoteizm, tożsama jest z aktem przemocy. Monoteizm biblijny radzi sobie w wielu tekstach Starego Testamentu bez rzeczywistego „teoklazmu”. Przy tym wszystkim nie można oczywiście lekceważyć ani semantycznego potencjału, ani niebezpieczeństwa leżącego w recepcji tekstów zawierających polemikę skierowaną przeciw kultowi bożków. Bez wątpienia teologia Starego Testamentu zna retoryczną przemoc, jednak chodzi w niej o historyczne, polityczne i literackie podłoże, nie zaś o wewnętrzne i konstytutywne. W związku z tym pojawia się konieczność pewnej hermeneutyki biblijnych tekstów o przemocy. W tym względzie „możliwsze rozróżnienie” nie wnosi nic decydującego. Monoteizm biblijny jest o wiele bardziej zróżnicowany niż antagonistyczne „możliwsze rozróżnienie” pomiędzy prawdziwą a fałszywą religią. „Możliwsze rozróżnienie” istnieje, ale za jego pomocą nie można dokonać żadnych ocen prawdziwości religii, lecz jedynie osąd na temat skuteczności jej oddziaływania. Kryterium skuteczności jest bardzo subiektywne. Świadomi tego byli przekaziele tekstów Księgi Jeremiasza, skoro przenosili to rozróżnienie w przeważającej mierze do wnętrza religii, a nie na zewnętrzne kontakty. Ponadto do „prawdy” możliwego rozróżnienia należą nie tylko etos, krytyka społeczna oraz idea wybraństwa, lecz także polityka i historia⁴⁵. Fakt, że właśnie Biblia nie przemilcza swej politeistycznej przeszłości, lecz ją integruje, przemawia raczej na korzyść, nie zaś na niekorzyść monoteizmu biblijnego. Relatywizuje to przynajmniej w kontekście kanoniczności uniwersalny postulat monoteizmu biblijnego skierowany do uznania go. Jan Assmann zbyt uogólnia oraz niedocenia „osiągnięć i zdolności” monoteizmu podobnie jak przecenia on „osiągnięcia i zdolności” politeizmu⁴⁶. Zaprezentowana krytyka została potwierdzona przez teksty Księgi Jeremiasza.

⁴⁴ J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung...*, s. 36.

⁴⁵ Odnośnie do krytyki etycznego wymiaru monoteizmu biblijnego w nowszej krytyce monoteizmu por.: J. Mañemann, *Monotheismus unter Beschuss...*

⁴⁶ Podobną krytykę por. w: E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus?...*, s. 216; tenże, *Der Mosaische Monotheismus...*, s. 42 n., 47 („Przemoc bogów wobec bogów oraz przemoc bogów wobec ludzi należą do istoty politeistycznej koncepcji bóstwa”); H. Ham-

Na zakończenie wymienię trzy istotne osiągnięcia monoteizmu na płaszczyźnie teoretycznej:

1. Monoteizm biblijny nie oznacza abstrakcyjnej jedyności Boga. Nie jest on bowiem monoteizmem filozoficznym, lecz praktycznym, który jest ściśle związany z etosem sprawiedliwości i działalności służącej dobru społeczeństwa, jak również z krytycznie nastawionym do władzy ideałem wolności. Z tego względu nie odznacza się ciasnotą ducha, lecz przeciwnie – uniwersalną otwartością.

2. Monoteizm buduje tożsamość kolektywną i przez swoją otwartość na różniące się od siebie interpretacje umożliwia integrację. Jego moc przyjmowania tego, co nowe oraz zdolność kompensacji została ukazana na przykładzie Księgi Jeremiasza, natomiast przez J. Assmanna została ona niedoceniona⁴⁷. Przez to monoteizm zahamowuje przynajmniej tyle przemocy, ile jej wydaje z siebie.

3. Monoteizm jest powszechny, a nie partykularny⁴⁸. Tym samym monoteizm wydaje mi się być jedyną formą religii, która odpowiada globalnym przemianom i przynajmniej tak samo, jeśli nie lepiej, dotrzymuje im kroku niż politeizm⁴⁹.

Na ten temat można prowadzić celne dyskusje, lecz jedno wydaje mi się pewne. Monoteizm nie nadaje się na kozła ofiarnego nowoczesności lub na to, aby uznać go za podstawowe źródło fundamentalizmu. Jego krytyczny potencjał wobec przemocy, na który zwracało uwagę już wielu krytyków Assmanna, jest o wiele bardziej widoczny niż jeden z jego elementów, który rzekomo uprawnia do przemocy⁵⁰. Ażeby stanąć do konfrontacji z globalną i zglobalizowaną przemocą współczesności muszą zostać przemyślane nowe paradygmaty. Zajmowanie się monoteizmem biblijnym, jego historią, jego zwycięstwem, jego retoryką oraz jego semantyką jest w tym względzie bardzo pomocne. J. Assmann zwrócił uwagę właśnie na te kwestie, w czym trzeba mu przyznać słuszność.

p e l m a n n, *Die „mosaische Unterscheidung“*..., s. 118 n., 123, 126; T. P o l a, *Welteinheit-sideologie: Intoleranter Polytheismus...*

⁴⁷ Powyższy pogląd odnosi się do tezy, wedle której monoteizm – inaczej niż politeizm – nie jest zdolny do „przetworzenia” odmiennych koncepcji (por. J. A s s m a n n, *Moses der Ägypter*..., s. 19).

⁴⁸ E. Z e n g e r, *Was ist der Preis des Monotheismus?...*, s. 216.

⁴⁹ Na temat tezy głoszącej, że religie politeistyczne są z konieczności skupione na sobie, ograniczone i nietolerancyjne por.: K. K o c h, *Monotheismus als Sündenbock...*, s. 229. Co się tyczy nietolerancji religii politeistycznych por.: H. H a m p e l m a n n, *Die „mosaische Unterscheidung“*..., s. 123 n. O wizjonerskiej mocy oraz o zdolności przewycięzania przemocy zob.: N. L o h f i n k, *Gewalt und Monotheismus...*, s. 78.

⁵⁰ Słusznie na płaszczyźnie kanonicznej zaznacza tu jeszcze E. Zenger w następującym zdaniu: „Perspektywa braku przemocy w monoteizmie wynikającym z refleksji jest hermeneutycznym horyzontem, w którego świetle należy czytać i interpretować «teksty o przemocy» z hebrajskiej Biblii” (E. Z e n g e r, *Der Mosaische Monotheismus...*, s. 68).

EINER FÜR ALLE?
Leistung und Schwächen des biblischen Monotheismus

Z u s a m m e n f a s s u n g

Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen ist eine weit über Europa ausgreifende aktuelle Diskussion, in der nach den Wurzeln der Gewalt und einem möglichen Zusammenhang mit den Religionen gefragt wird. Ihr Hintergrund ist der globale Terrorismus und die Frage der Entstehung und Legitimation religiöser Gewalt. Der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann hat als „mosaische Unterscheidung“ den Monotheismus als eine Schaltstelle der Entwicklung in die Diskussion eingebracht. Seitdem wird intensiv diskutiert, ob der Monotheismus mit seiner vorausgesetzten Unterscheidung von «wahr» und «falsch» in einem nachweisbaren Zusammenhang mit Gewalt produzierenden Strukturen steht. Unter besonderem Verdacht steht der biblische Monotheismus, weil er sich dem Vorwurf ausgesetzt sieht, mit Gewalt gegenüber Anderen durchgesetzt worden zu sein. Am Beispiel des Buches Jeremia wird der Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt in der Bibel auf dem Hintergrund der jüngeren religionsgeschichtlichen Erkenntnisse exegetisch überprüft und die These Assmanns als unzutreffend erwiesen. Zwar ist es notwendig, den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt zu reflektieren, jedoch fällt der biblische Monotheismus keine Wahrheitsurteile, sondern Wirksamkeitsurteile. Er steht im engen Zusammenhang mit der Durchsetzung eines Ethos, das die ungerechtfertigte Anwendung von Gewalt stark verurteilt. Der biblische Monotheismus ist nicht nur exklusiv, sondern bietet auch universale Weite und Integrationspotential. Im Kontext der Globalisierung sollte der Monotheismus in seiner Leistungsfähigkeit nicht unterschätzt werden. Der Blick auf die Geschichte des ersten Gebots und die *ad intra* gerichtete Religionskritik im Jeremiabuch unterstreicht das.