

KS. JANUSZ NAGÓRNY

FUNDAMENTALNE ZOBOWIĄZANIA MORALNE IZRAELA  
W RAMACH ETYKI PRZYMIERZA

Współczesne próby ujęcia teologii moralnej w perspektywie wezwania Bożego i odpowiedzi człowieka nawiązują bez wątpienia do biblijnej wizji moralności, w tym do wizji starotestamentalnej. Zasadniczo prawie cała etyka Starego Testamentu opierała się na idei przymierza z Bogiem, a punktem wyjścia dla takiego sposobu patrzenia na moralność jest zbawcza inicjatywa Boga, przez którą wzywa On swój lud wybrany do podjęcia określonych przez przymierze warunków, wśród których zobowiązania moralne zajmują centralne miejsce. Tak więc w ramach etyki przymierza wymagania moralne nie są przyjmowane tylko dla nich samych z racji ich immanentnej treści i doskonałości, lecz zawsze są odnoszone ostatecznie do samego Boga, który je „nakazał”<sup>1</sup>. Moralność, jej zachowanie — według nakazów przymierza — jest odpowiedzią na zbawczą inicjatywę Boga. Przez tę odpowiedź Izrael jakby otwiera się na wypełnienie Bożych obietnic, które mogą w ten sposób stać się kontynuacją podjętego już uprzednio — z inicjatywy Boga — dzieła zbawienia. Przypomina o tym Izraelowi autor deuteronomiczny: „Weszliście z Bogiem swoim, Jahwe, w Przymierze, które Bóg wasz, Jahwe, zawarł dziś z wami pod przysięgą, aby uczynić was dzisiaj swoim ludem. On będzie dla was Bogiem, jak przyobiegał tobie i jak poprzysiągł przodkom waszym: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Pwt 29, 11-12; por. także Jr 11, 4-5).

Przymierze opiera się na idei związku dwu partnerów, co jednak nie oznacza wcale, że są oni sobie równi i że jednakowa jest ich rola w tym przymierzu. W starotestamentalnym związku Jahwe z Izraelem Bóg jest nie tylko jego inicjatorem, ale także gwarantem jego trwałości. Jednakże nie byłoby przymierza, gdyby nie zostało ono zaakceptowane przez

<sup>1</sup> Por. P. Buis. *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*. Paris 1976 s. 120-121.

Izrael<sup>2</sup>. W ten sposób w ramach przymierza biblijnego można mówić o partnerstwie i dialogu, co z kolei świadczy, że etyka nań oparta ma charakter responsoryjny.

Warto bliżej przypatrzeć się, w jaki sposób Stary Testament widzi ten wymiar moralności. Omówienie tego zagadnienia w niniejszym artykule zostaje zacieśnione do problemu fundamentalnej odpowiedzi moralnej, do jakiej został zobowiązany Izrael przez wejście w przymierze z Bogiem. Samo zobowiązanie do odpowiedzi Bogu na Jego zbawczą inicjatywę rodzi pytanie o warunki tego dialogu, a więc także pytanie o wolność Izraela. Zasadniczym jednak problemem jest tu pytanie, w jakich postawach wyrażać powinna się fundamentalna odpowiedź ze strony narodu wybranego. A ponieważ przymierze jest tak ściśle związane z Prawem, nie od rzeczy będzie przynajmniej ogólne określenie roli Prawa i przykazań w ukonkretnieniu odpowiedzi Izraela.

#### 1. OBOWIĄZEK PRZYJĘCIA WEZWANIA BOŻEGO

Kiedy mówi się o etyce przymierza jako etyce dialogu i partnerstwa, nie wolno zapominać, że w niczym to nie umniejsza transcendencji Jahwe. Płynie ona nie tylko z faktu, że On jako jeden z partnerów jest Bogiem, ale także z właściwie odczytanej sytuacji historycznej, w której Jahwe objawia się zawsze jako Ten, który uprzedza swoją zbawczą inicjatywą wszelkie poczynania Izraela. Można więc mówić o fundamentalnej nierówności partnerów przymierza nie tylko na płaszczyźnie ontycznej, ale także historiozbawczej. W Biblii Bóg jest twórcą całej historii, w ramach której dokonuje się zbawienie. Nie sprzeciwia się temu inna wizja Starego Testamentu, w której Izrael akceptując Przymierze, a tym samym jego zobowiązania, włącza się w realizację planów zbawienia. W jakimś sensie bieg dziejów zbawienia został uzależniony od ludzi — partnerów przymierza, i jeśli Izrael chce, aby Jahwe pozostał wierny zbawczym obietnicom, jest zobowiązany do pełnego przyjęcia wezwania Bożego<sup>3</sup>. Taka wizja przymierza wyklucza pojmowanie go jako kontraktu między równymi partnerami. Jednakże nie neguje wolności, jaką Izrael zachowuje w ramach przymierza. W opisie zawarcia przymierza na Synaju (Wj 19, 3-8) podkreślone zostało wyraźnie, że Jahwe pozostawia wolny wybór Izraelowi. Propozycja złożona narodowi izrael-

<sup>2</sup> Tamże s. 122.

<sup>3</sup> Por. P. Buis. *La nouvelle Alliance*. VT 18:1968 s. 11; H. Haag. *Der Dekalog*. W: *Moraltheologie und Bibel*. Paderborn 1964 s. 11-12; N. M. Loss. *Il significato di Ex 19,3b-6 come tema e preambolo della portata religiosa dei fatti del Sinai*. Sal 29:1967 s. 670-674.

skiemu nie jest narzuceniem mu zasady podporządkowania się o charakterze arbitralnym. Jeśli Izrael powinien przyjąć wezwanie Boże, to dlatego, że nie może zapomnieć minionych dobrodziejstw Boga, jakich doświadczył w swym życiu<sup>4</sup>. Ta wolność Izraela ukazuje się i w tym, że akceptacja przymierza nie oznacza jedynie poddania się Bogu, ale jest przyjęciem postawy partnerskiej przez włączenie się w plany Boże i przez współpracę z Nim w ich realizacji<sup>5</sup>.

W ograniczonym ze swej natury dialogu przymierza Izrael nie może nakładać żadnych zobowiązań na Jahwe ani też sam nie może określać płaszczyzny i zakresu swej odpowiedzi, jaką winien Bogu. Jednakże sama odpowiedź Izraela jest wolna, a obowiązek przyjęcia Bożych wymagań płynących z przymierza nie oznacza jakiegokolwiek przymusu, który by tę wolność naruszał. Problem swoistej równowagi między zobowiązaniem a wolnością ukazuje wyraźnie opis odnowienia przymierza w Sychem za czasów Jozuego: „Bójcie się więc Jahwe i służcie Mu w szczerości i prawdzie! Usuniecie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki i w Egipcie, a służcie Jahwe! Gdyby jednak wam się nie podobało służyć Jahwe, rozstrzygnijcie dziś, komu służyć chcecie, czy bóstwom, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki, czy też bóstwom Amorytów, w których kraju zamieszkaliście. Ja sam i dom mój służyć chcemy Jahwe” (Joz 24, 14-15). Izrael został postawiony przed wyborem, a Jozue, który w tym wypadku reprezentuje „interesy” Boga, prowadzi dialog z całym ludem (por. 24, 16-24). Ostateczny wybór Izraela wypowiada w imieniu ludu sam Jozue: „Jesteście świadkami przeciw samym sobie, że wybraliście Jahwe, aby Mu służyć” (w. 22 b). Nie ulega wątpliwości, że w tym dialogu Boga z ludem za pośrednictwem Jozuego Izrael został postawiony przed całkowicie wolnym wyborem. Jeśli wybrał Boga to jedynie dlatego, że pamiętał o dobrodziejstwach, jakich od Niego doświadczył w przeszłości<sup>6</sup>.

Najwyraźniej o wolności Izraela w ramach przymierza mówi deuteronomista: „Patrz! Kładę przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście [...]. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo” (Pwt 30, 15.19b; por. także Pwt 11, 26-28). Bóg w swym zaproszeniu podkreśla, że jest ono szansą błogosławieństwa i życia, ale mimo całej

<sup>4</sup> Por. E. Hamel. *Les dix paroles. Perspectives bibliques*. Bruxelles—Paris 1969 s. 13.

<sup>5</sup> Por. L. Staehowiak. *Pouczenia moralne w starych tradycjach prorockich*. ZNKUL 13:1970 z. 1 s.4; por. J. Hempel. *Das Ethos des Alten Testaments*. Berlin 1964<sup>2</sup> s. 24-25.

<sup>6</sup> Por. J. L'Hour. *La morale de l'Alliance*. Paris 1966 s. 40.

swej natarczywości, nie chce mieć z Izraela niewolnika, a raczej wiernego sługę<sup>7</sup>.

Obowiązek przyjęcia wymagań przymierza jako zasad życia moralnego sprawiał, że czyn moralny miał zawsze u swej podstawy świadomość, że człowiek jest całkowicie zależny od Boga. Izrael bowiem z racji uprzednich dobrodziejstw Boga znalazł się w sytuacji, na którą dotychczas nie miał wpływu. Teraz powinien tę sytuację zaakceptować. Wprawdzie — jak to już zostało powiedziane — Izrael może odpowiedzieć „tak” lub „nie”, ale odpowiedź negatywna jest nie tylko odrzuceniem Boga, a więc grzechem, ale jest zanegowaniem przez naród wybrany własnej tożsamości, albowiem Izrael jako społeczność narodowa istnieje tylko dzięki działaniu Boga i Przymierz z Nim<sup>8</sup>.

Obowiązek przyjęcia Boga i wszystkich zobowiązań, jakie On nakłada przez przymierze podkreślali bardzo wyraźnie prorocy. Stworzyli nawet specjalny rodzaj literacki, tzw. „proces przymierza” (*rîb*), przez który podkreślili, że Izrael od chwili zawarcia przymierza stanął w obliczu obowiązku przyjęcia wszystkich Bożych przykazań<sup>9</sup>. Właśnie fakt naruszenia tego obowiązku stał się podstawą wytoczenia narodowi izraelskiemu „procesów” Czynili to prorocy w imieniu samego Boga<sup>10</sup>.

Poddanie się zbawczym planom Boga i przyjęcie Jego wymagań jest jedyną słuszną odpowiedzią, nawiązuje bowiem do egzystencjalnej sytuacji narodu izraelskiego.

## 2. FUNDAMENTALNA POSTAWA IZRAELA

Ukazując responsoryjny charakter etyki przymierza trzeba przynajmniej próbować określić fundamentalną treść tej odpowiedzi, do jakiej został zobowiązany Izrael, tak jak ona jest widziana przez samego Prawodawcę. Rodzi się więc pytanie o fundamentalną postawę, o zasadniczą odpowiedź, jaką winien swoim życiem dać Izrael w ramach przymierza.

Dzięki studium ostatnich kilkudziesięciu lat, a szczególnie dzięki odkryciu schematu przymierzy hetyckich<sup>11</sup> dziś uświadomiono sobie wy-

<sup>7</sup> Tamże s. 40.

<sup>8</sup> Tamże s. 41.

<sup>9</sup> Por. Am 2,6-16; Mi 6,1-6; Iz 8,1-7; Jr 2,4-13; Pwt 32 i inne.

<sup>10</sup> Por. L'Hour, jw. s. 28.

<sup>11</sup> Por. X. Korosec. *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung.* Leipzig 1931. Leipziger rechtswissenschaftliche Studien. H. 60. Próby porównania schematów przymierzy hetyckich z tekstami przymierza synajskiego dokonali przede wszystkim G. Mendenhall (*Covenant Forms in Israelite Tradition.* BA 17:1954 s. 26-46) oraz K. Balzer. (*Das Bundesformular.* Neukirchen 1960). Szerzej sprawę przymierzy hetyckich omawia S. Łach. (*Przymierze na Synaju*

rażniej, że w mnogości praw i przykazań, jakie znajdują się w Starym Testamencie, nie wszystkie mają to samo znaczenie. Idąc za schematami przymierzy hetyckich, których ślady obecności można odnaleźć także w Pięcioksięgu, a w których zobowiązania między partnerami przymierzy były wyrażone w podwójny sposób, przyjmuje się dziś powszechnie, że zobowiązania religijno-moralne w przymierzu Boga z Izraelem zostały przedstawione przede wszystkim w tzw. przykazaniu generalnym (fundamentalnym), a następnie w wielu przepisach szczegółowych, które jednakże w całości zawierają się w tym pierwszym zobowiązaniu<sup>12</sup>. Jeśli więc chce się właściwie określić istotę odpowiedzi Izraela, powinno się dokładniej zanalizować przykazanie fundamentalne<sup>13</sup>.

Bibliści, którzy oparli swoje badanie tekstów przymierza na schemacie przymierzy hetyckich, podkreślają ogromną wagę wielkiego nakazu przymierza. K. Balzer określa go mianem *Grundsatzklärung* („deklaracja wstępna”) i stwierdza, że w nim wyraża się istota przymierza, a tym samym istota odpowiedzi, jaka winna być dana Bogu po rozpoznaniu przez Izrael uprzednich dobrodziejstw, jakich ten doświadczył od Niego<sup>14</sup>. Podobnie N. Lohfink uważa, że nie można przecenić wagi tego — jak sam określa — „naczelnego przykazania” (*Hauptgebot*) i tylko przez właściwe ustawienie relacji między nim a pozostałymi (szczegółowymi) przykazaniem można w pełni zrozumieć charakter etyki przymierza<sup>15</sup>.

W tekstach związanych z przymierzem to główne przykazanie zostało sformułowane na wiele różnych sposobów, zawsze jednak wyraża stosunek do Boga, ukazując w ten sposób wyraźnie wertykalne, teocentryczne nastawienie etyki Starego Testamentu. Warto bliżej przyjrzeć się poszczególnym formułom przykazania fundamentalnego i odczytać w ten sposób intencjonalność moralnego działania, do którego został wezwany naród izraelski. Biblijne teksty mówią o postawie fundamentalnej wyrażającej się w wyłącznej przynależności do Boga („nie iść za obcymi bogami”), wzywają do słuchania Go, do postawy bojaźni, do miłości dla Boga, mówią o przyłgnięciu do Niego, o pamiętaniu o Nim i kroczeniu z Nim Jego drogami. Analiza poszczególnych wyrażeń określających fundamentalną postawę Izraela winna prowadzić do próby ich syntezy. Zresztą taka próba ujęcia syntetycznego znajduje się już w Starym Testamencie (por. Pwt 10, 12 n.).

---

w świetle nowych dokumentów. RBL 15:1962 s. 257-265; por. M. Filipiak. *Przymierze w Piśmie św.* RBL 25:1972 s. 145-155).

<sup>12</sup> Por. N. Lohfink. *Ecoute, Israël.* Lyon 1968 s. 27.

<sup>13</sup> Por. L'Hour, jw. s. 54.

<sup>14</sup> Por. Jw. s. 22-23, 30-31.

<sup>15</sup> Por. *Das Hauptgebot.* Rome 1963 s. 111.

## a) „Nie iść za obcymi bogami”

Wyłączna służba dla Jahwe i odrzucenie obcych bóstw to jeden z najistotniejszych rysów postawy Izraela względem Boga. Wymaganie, by „nie iść za obcymi bogami”, jest — według opinii E. Hamela — pochodzenia militarno-politycznego<sup>16</sup>. W przymierzach o charakterze miliarnym czy też politycznym na Starożytnym Wschodzie, klauzula tego typu oznaczała, że trzeba iść za jednym obranym przywódcą. W traktatach hebrajskich przyjęcie jednego władcy jako suwerena oznaczało jednocześnie, że nie wolno było sprzymierzać się z władcami innych państw<sup>17</sup>. Podobnie Izrael wkraczając w przymierze z Bogiem winien wybrać między Jahwe a innymi bóstwami. Uznanie Jahwe powinno niejako automatycznie eliminować jakiegokolwiek inne bóstwa<sup>18</sup>.

Zakaz czci obcych bóstw jest zawarty w sformułowaniu fundamentalnego przykazania dekalogu: „Nie będziesz miał obcych bogów oprócz Mnie” (Wj 20, 3). Jak słusznie podkreśla się dzisiaj, to przykazanie jest nie tylko pierwszym w ramach całego dekalogu, ale jest przede wszystkim wyrażeniem postawy fundamentalnej, której szczegółowe implikacje znajdują się w następnych, zależnych od tego pierwszego, przykazania<sup>19</sup>.

Także jahwistyczny formularz przymierza synajskiego, tzw. „dekalog rytualny” (Wj 34, 10-28) wypowiada swoje główne przykazanie jako zakaz czci obcych bóstw. Jak całe to prawodawstwo, tak i to przykazanie ma wyraźnie charakter kultyczny: „nie będziesz oddawał pokłonu obcemu bogu” (w. 14). Następujące po tym zakazie szczegółowe przepisy kultyczne mają na celu ukazanie różnych dróg wypełnienia przykazania fundamentalnego i powinny być zachowywane w duchu tego ostatniego. Także autor deuteronomistyczny w ten sposób formułuje fundamentalne zobowiązanie narodu izraelskiego (Pwt 6, 14-15; 8, 2)<sup>20</sup>.

## b) „Słuchać Jahwe”

W dialogu Boga z człowiekiem w ramach przymierza pierwszym warunkiem właściwego przyjęcia Bożego orędzia zbawienia jest słuchanie tego, co mówi sam Bóg. Izrael miał świadomość, że Bóg mówi do niego, że powinien słuchać Jahwe, i że to słuchanie jest czymś więcej niż tylko biernym odbiorem słów wypowiedzianych przez Bożych pośredników. Dla-

<sup>16</sup> Por. Jw. s. 49.

<sup>17</sup> Por. Lohfink. *Ecoute* s. 66.

<sup>18</sup> Por. Tenze. *Das Hauptgebot im Alten Testament*. GuL 36: 1963 s. 275.

<sup>19</sup> Por. Hamel, *Jw.* s. 45.

<sup>20</sup> Tamże s. 49.

tego tak często deuteronomista rozpoczyna swoje parenezy od sławnych słów: *šema Israel* — „słuchaj Izraelu”<sup>21</sup>.

Już samo zawarcie przymierza, dialog Boga z ludem za pośrednictwem Mojżesza (Wj 19, 3-8) jest wezwaniem do zachowania postawy fundamentalnej, wyrażonej w nakazie, by „słuchać głosu Jahwe” (w 5). Jakby dla podkreślenia, że słuchanie głosu Boga nie oznacza postawy bierności, nakaz ten ma swoje dopełnienie w wezwaniu, by „strzec przymierza” (w 5) i w odpowiedzi Izraela, który deklaruje, że chce wprowadzić w czyn wszystko to, co Bóg powiedział (w. 8)<sup>22</sup>.

Nakaz ten tak głęboko tkwił w świadomości Izraelity, że w tzw. „proteście niewinnego” (Pwt 26, 13-15) obok szczegółowego wyliczenia usprawiedliwiających postaw moralnych jest tam także wyrażona powyższa postawa fundamentalna: „usłuchałem głosu Boga swego, Jahwe, czyniłem wszystko, co mi rozkazałeś” (w. 14).

Wobec świadomości, z jaką żył Izrael, że Bóg nieustannie przemawia do swojego ludu choćby przez swoich pośredników, postawa słuchania Jego głosu ukazuje wyraźnie dialogalny charakter etyki przymierza. Jest to dialog, w który włącza się każdy Izraelita, jeśli zaczyna słuchać głosu swego Boga.

### c) *Bojaźń Jahwe*

Jednym z najczęstszych, a jednocześnie jednym z najważniejszych sformułowań nakazu fundamentalnego, jest wezwanie do bojaźni względem Boga. Jest to temat tak centralny dla Starego Testamentu, że niekiedy określano całą jego moralność jako moralność bojaźni przeciwstawiając ją tym samym nowotestamentalnej etyce miłości<sup>23</sup>. Punktem wyjścia dla wezwania do bojaźni jest bez wątpienia teofania na Synaju. Bóg chciał, żeby Izrael doświadczył, kim On jest, i wówczas — jak to stwierdza L. Derousseaux — strach przed Bogiem nieznanym winien ustąpić miejsca bojaźni względem poznanej mocy Boga<sup>24</sup>. Postawa bojaźni Bożej określa całe postępowanie Izraela zarówno moralne, jak i kultyczne, jest uznaniem Boga jako absolutnego Pana w ramach całej egzystencji

<sup>21</sup> Por. np.: Pwt 4,1; 5,1; 9,1; Szerzej na ten temat pisze Lohfink (*Ecoute*), który nawet tytuł swego opracowania wziął z tłumaczenia tych słów.

<sup>22</sup> Por. S. Lach. *Księga Wyjścia*. Poznań 1964 s. 178.

<sup>23</sup> Por. zasadnicze na ten temat jest opracowanie L. Derousseaux'a (*La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*. Paris 1970 — najbardziej istotne dla poruszanych tu zagadnień są rozdziały IV—V — s. 166-221); por. S. Plath. *Furcht Gottes. Der Begriff jr im Alten Testament*. Stuttgart 1963.

<sup>24</sup> Por. jw. s. 167; por. także J. Hempel. *Gott und Mensch im Alten Testament*. Stuttgart 1936<sup>2</sup> s. 25; P. Auvray, P. Grelot. *Bojaźń Boża*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*. Poznań 1973 s. 89-82.

ludzkiej. Będzie to ostatecznie „skłonienie swego serca ku Jahwe” (por. Joz 24, 23), czyli poddanie Mu całego swego bytu<sup>25</sup>.

Wydaje się więc, że nie można — jak to czyniono niekiedy<sup>26</sup> — zawęzić pojęcia bojaźni Bożej tylko do wymiaru kultycznego, skoro wezwanie do niej stało się wyrazem całego przymierza, jego fundamentalnym wymaganiem. Dopiero właśnie w perspektywie przymierza pojęcie „bojaźni Bożej” ujawnia pełne swoje znaczenie. Jest to zasługą deuteronomisty, że tak wyraźnie ukazał postawę bojaźni względem Boga jako wyraz pełnego przyjęcia zobowiązań przymierza. Dla niego „bać się Jahwe” w kontekście przymierza ma zawsze znaczenie „być wiernym przymierzemu”<sup>27</sup>.

Izrael powinien nauczyć się postawy bojaźni: „W dniu, w którym stanąłeś w obliczu swego Boga, Jahwe, na Horebie, rzekł Jahwe do mnie: „Zgromadź Mi naród, niech usłyszą me słowa, aby się nauczyli Mnie bać przez wszystkie dni życia na ziemi i nauczyli tego swoich synów” (Pwt. 4, 10). Postawa bojaźni w obliczu Boga stanowiła szansę, że przymierze zostanie uchronione przed niebezpieczeństwem sprowadzenia go do poziomu kontraktu między dwoma równorzędnymi partnerami<sup>28</sup>.

Zanim zostanie przedstawione kolejne sformułowanie głównego przykazania w postaci wezwania do miłości względem Boga, warto już w tym miejscu podkreślić, że wezwanie do bojaźni Bożej nie stoi w sprzeczności z wezwaniem do miłości<sup>29</sup>. Albowiem postawa bojaźni i postawa miłości stanowią tylko dwa wymiary jednej fundamentalnej odpowiedzi, jaką Izrael winien dać Bogu. Jak niezwykle trafnie podkreślił to J. L'Hour, etyka przymierza jest zarazem wezwaniem i do bojaźni, i do miłości. Bez tej pierwszej postawy zostałyby zagubiona wyższość i suwerenność Boga, bez drugiej — znikłaby pełna wzajemność relacji. Miłość w bojaźni i bojaźń w miłości stanowią dwa nawzajem uzupełniające się wymiary moralności Starego Testamentu<sup>30</sup>. Bojaźń jednakże w starotestamentalnej koncepcji moralności wydaje się być postawą bardziej pierwotną i bardziej fundamentalną, ponieważ etyka przymierza bardzo mocno podkreśliła transcendencję Boga, Jego wielkość w całkowicie wolnym zaofiowaniu swego przymierza narodowi wybranemu. Bóg, który bez żadnych zasług ze strony Izraela wybawił go z niewoli egipskiej, miał prawo uważać naród wybrany za swoją własność. Moralność, która chciałaby zrezygnować z postawy bojaźni i w ten sposób usiłowałaby oddzielić się od po-

<sup>25</sup> Por. Derousseaux, jw. s. 192-197; L'Hour, jw. s. 34; Lohfink, *Ecoute* s. 68.

<sup>26</sup> Por. np. J. Backer. *Gottesfurcht im Alten Testament*. Roma 1965 s. 172.

<sup>27</sup> Por. Derousseaux, jw. s. 198-202.

<sup>28</sup> Por. Tamże s. 213-216; Hamel, jw. s. 51.

<sup>29</sup> Por. Derousseaux, jw. s. 218; Lohfink. *Ecoute* s. 70-71.

<sup>30</sup> Por. L'Hour, jw. s. 34.



czucia radykalnej niższości Izraela wobec Jahwe jako partnera przymierza, byłaby tym samym przeciwna naturze tegoż przymierza.

Pojęcia miłości i bojaźni w Starym Testamencie są sobie bliskie, co nie oznacza oczywiście, że identyczne, choć zapewne różnią się między sobą daleko mniej niż wynikałoby to z analizy tych pojęć we współczesnych językach<sup>31</sup>. Można powiedzieć, że bojaźń Boża to poznanie i uznanie w praktyce absolutnej wyższości Boga, który jest czymś więcej niż tylko partnerem przymierza, jest Panem, który przez miłość wybrał cały naród izraelski i przeznaczył go do służby w miłości.

#### d) *Miłość Boga*

Wezwanie do miłości Boga jako wyraz postawy fundamentalnej zbliża etykę przymierza bardzo wyraźnie do etyki Nowego Testamentu. Nie można jednak zapominać, że właśnie na płaszczyźnie rozumienia tej miłości dokonała się bardzo poważna ewolucja. Hebrajski termin na określenie miłości *ahab* ma wiele znaczeń z zakresu więzi międzyludzkich, na płaszczyźnie religijnej oznacza natomiast postawę całkowitego wyboru Boga i uznania Go za Kogoś bliskiego<sup>32</sup>.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że najstarsze źródła Pięcioksięgu (J i E) mówią o miłości Boga z pewną rezerwą i bardzo rzadko. Będąc pod wrażeniem świętości i chwały Jahwe odwołują się raczej do postawy bojaźni. Dopiero deuteronomista tak wyraźnie podkreślił w ramach przymierza postawę umiłowania Boga jako odpowiedź na miłość ze strony Jahwe do swojego ludu (por. Pwt 7, 6; 7, 8; 10, 15)<sup>33</sup>. Należy sądzić, że stało się to pod wpływem nauczania proroków, którzy w miłości upatrywali istotę wzajemnej więzi Boga z Izraelem. Spośród nich np. Ozeasz podkreślał miłość Boga do ludzi ukazując, że jest ona inna niż miłość ludzka (por. Oz 11, 8-9), a Jeremiasz głosił, że Izrael powinien miłością odpowiedzieć na miłość Jahwe<sup>34</sup>.

To, co u proroków miało charakter wyraźnie dogmatyczny, w sformułowaniach przykazania fundamentalnego w *Księdze Powtórzonego Prawa* nabrało charakteru bardziej etycznego i wychowawczego zarazem<sup>35</sup>. W usta Mojżesza wkłada autor fundamentalne wezwanie: „Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego serca swego, z całej duszy swojej,

<sup>31</sup> Por. Plath, jw. s. 22.

<sup>32</sup> Por. C. Wiener. *Miłość*. W: STB s. 484-491.

<sup>33</sup> Por. Derousseaux, jw. s. 220.

<sup>34</sup> Por. A. Weiser. *Das Buch des Propheten Jeremia*. Göttingen 1960<sup>4</sup> s. 276.

<sup>35</sup> Por. G. Quell. *Die Liebe im Alten Testament*. W: *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 1. Stuttgart 1957 s. 33; por. Lohfink. *Das Hauptgebot* s. 64-72.

ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 5; por. także 5, 10; 7, 9; 10, 12; 11, 1.13.22; 13, 4; 19, 9; 30, 6.16.20). Dla tej księgi charakterystyczne jest dość częste przy wypowiedzaniu fundamentalnego nakazu miłości użycie formuły „z całego serca swego, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił”. Termin „serce” (*leb*) w mentalności człowieka Biblii nie sprowadza się jedynie do życia uczuciowego, ale obejmuje całą wewnętrzną rzeczywistość człowieka: jego życie psychiczne, wolitywne i intelektualne. W ten sposób wyrażenie „z całego swego serca” ukazuje dynamiczny charakter miłości na płaszczyźnie wewnętrznej<sup>36</sup>. Pamiętając zaś, że „dusza” (*nefesz*) oznacza dla Izraelity całego człowieka, wyrażenie z „całej duszy swojej” oznacza, że człowiek powinien oddać się Bogu całkowicie, bez jakichkolwiek ograniczeń<sup>37</sup>. Obydwa więc wyrażenia ukazują całość egzystencji i działania człowieka. Ta idea jest jeszcze bardziej wzmocniona przez wyrażenie „ze wszystkich swych sił”.

To przyłgnięcie człowieka całą swą istotą do Boga, jeśli jest naprawdę szczere, powinno siłą rzeczy wyrazić się w konkretnym działaniu. Tutaj właśnie znajduje się podstawa do powiązania tej formuły przykazania fundamentalnego ze wszystkimi jego pozostałymi sformułowaniami. Dla deuteronomisty miłość nie zamyka się w jakimś czczym uczuciu, ale jest potężnym bodźcem, który skłania człowieka do całkowitego oddania się Bogu i posłuszeństwa wszystkim Jego nakazom<sup>38</sup>.

Koncepcja miłości Boga, do której jest wezwany Izrael, sięga u autora *Księgi Powtórzonego Prawa* szczytu, gdy ukazuje on ją jako dar samego Boga: „Twój Bóg, Jahwe, dokona obrzezania twego serca i serca twych potomków, żebyś miłował Boga swego, Jahwe, z całego serca swego i z całej duszy swojej, po to, aby żył” (Pwt 30, 6). Warunkiem pełnej miłości jest „obrzezanie serca”. Należy je chyba rozumieć w ten sposób, że Bóg z własnej woli usunie wszelkie trudności, które stoją na drodze wypełnienia przymierza. Jeśli więc miłość jest konsekwencją tego „obrzezania serca”, to należy uznać, że Przymierze zawiera w sobie dar miłości. Nie tylko nakłada na człowieka obowiązek miłowania Boga, ale stwarza w nim możliwość wypełnienia tego obowiązku<sup>39</sup>.

Słowo „miłość” (*ahab*) z całym swym bogactwem znaczeniowym lepiej niż jakikolwiek inny termin wyraża związki osobowej przyjaźni i dlatego zostało użyte dla wyrażenia wzajemnych odniesień Boga do Izraela i Izraela do Boga<sup>40</sup>. Niemniej nie wolno zapominać, że nawet u deu-

<sup>36</sup> Por. E. Stauffer, *Lieben im Judentum*. TWNT I s. 42.

<sup>37</sup> Tamże s. 42.

<sup>38</sup> Por. C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*. Paris 1957 s. 43.

<sup>39</sup> Por. Hamel, jw. s. 50.

<sup>40</sup> Por. Wiener, *Recherches* s. 44-50.

teronomisty nie wyrażało ono w pełni fundamentalnej postawy Izraela i obok nakazu miłości do Boga znajduje się tam wezwanie do bojaźni względem Niego (por. Pwt 5, 5; 10, 12.20; 13, 4-5).

Poza rozpatrywanymi powyżej sformułowaniami fundamentalnej postawy odpowiedzi na Boże wezwanie w przymierzu Stary Testament zawiera jeszcze wiele innych: mówi o „przyłgnięciu do Jahwe” o „kroczeniu za swoim Bogiem” lub o „kroczeniu Jego drogami”, o „pamiętaniu o Jahwe” lub o „nie zapominaniu o Nim”. Wszystkie one wyrażają tę samą fundamentalną postawę moralną w odniesieniu do Boga. Albowiem te różne określenia są tylko różnymi aspektami jednej jedynej odpowiedzi, jaką powinien dać Izrael Bogu<sup>41</sup>. Potwierdzeniem tego jest fakt, że prawie wszystkie te formuły przykazania generalnego są zebrane w jednej parenezie w Pwt 10, 12-13: „A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie twój Bóg, Jahwe? Tylko tego, byś się bał swojego Boga, Jahwe, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył twemu Bogu, Jahwe, z całego swojego serca i z całej swojej duszy strzegł poleceń Jahwe i Jego praw, które ja ci dzisiaj podaję dla twójego dobra” Jest tu więc wyrażona postawa zarówno kultyczna („służyć Bogu”), jak i zdecydowanie moralna („kroczyć Jego drogami”). Droga jest symbolem egzystencji człowieka. Dla Izraela jest to droga Jahwe. Jeśli na nią wkroczy naprawdę, to tym samym będzie żył w postawie bojaźni Bożej i umiłowaniu swego Boga. Miłość z kolei wypowiada się w służbie. Służba zaś, choć bez wątplenia w Starym Testamencie oznacza postawę kultyczną, nie jest czymś zewnętrznym tylko, bo ma być — w myśl pouczenia deuteronomisty — postawą wyrażającą się „z całego serca” i „z całej duszy”<sup>42</sup>.

Wszelka próba sprowadzenia fundamentalnego wymagania etyki Przymierza tylko do jednego z tych sformułowań przykazania generalnego byłaby zagubieniem bogactwa, jakie ukazuje Stary Testament w określaniu relacji człowieka do Boga.

### 3. ZACHOWANIE PRAWA

Określenie postawy fundamentalnej ma charakter ogólny i potrzebuje dopełnienia w przepisach szczegółowych. Tak jak w schemacie przymierzy hetyckich po zobowiązaniu ogólnym następowały przepisy szczegółowe, tak i w etyce przymierza obok przykazania fundamentalnego występują przepisy szczegółowe, które określane są przez sam Stary Testament mianem Prawa. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź Izraela winna wyrażać się w sensie praktycznym w przyjęciu Prawa płynącego z przymierza.

<sup>41</sup> Szerzej na temat tych sformułowań głównego przykazania pisali: Hamel, jw. s. 51-52; L'Hour, jw. s. 58-59; Lohfink, *Ecoute* s. 81-84.

<sup>42</sup> Por. Lohfink, *Ecoute* s. 36-37.

Jednakże ilość i różnorodność praw i przykazań związanych z przymierzem stawiają etykę na nim opartą wobec zarzutu na legalizmie. Czy tak jest naprawdę? Rzeczywiście, ponad połowę tekstów Pięcioksięgu stanowią cztery wielkie zbiory praw: Kodeks Przymierza, Kodeks Deuteronomiczny, Prawo Świętości i Kodeks Kapłański<sup>43</sup>. Nie można obronić etyki przymierza przed zarzutem legalizmu, analizując tylko wszystkie te szczegółowe przepisy prawne, a nawet ukazując ich najgłębszą treść. W świetle tego, co zostało wyżej powiedziane, punktem wyjścia dla zrozumienia praw szczegółowych jest przykazanie fundamentalne. Właściwe zrozumienie wzajemnej i ścisłej relacji między przykazaniem fundamentalnym a prawami szczegółowymi może jedynie pozwolić na uchwycenie prawdziwego sensu Prawa.

Ci, którzy w dialektyce miłości i prawa negują jakąkolwiek wartość tego ostatniego w Starym Testamencie, powinni uświadomić sobie, że nie ma przymierza, a więc i etyki z nim związanej, bez prawa. Jeśli bowiem zachowanie przymierza wyraża się w posłuszeństwie woli Bożej, to jasną jest rzeczą, że człowiek odczytuje ją zarówno przez dar wewnętrzny, jak i zewnętrzny. A wola Boża wyrażona na zewnątrz ma charakter prawa. Aby jednak uniknąć nieporozumień, trzeba by trzymać się koncepcji prawa czy też przykazania, jaką prezentuje Stary Testament<sup>44</sup>.

Przed wszystkim w Biblii Prawo nie uprzedza przymierza, nie jest jego źródłem, ale raczej skutkiem. Przymierza nie tworzy wcale zachowywanie Prawa, gdyż to przymierze jest łaskawym darem Boga. Prawo jest tylko sposobem wyznaczonym przez samego Boga, życia z Nim w łączności i jedności. W tej sytuacji przykazania i prawa są konsekwencją łaskawości Boga, a nie jej przyczyną. Co więcej, życie według Prawa — w kontekście przymierza i daru zbawienia — nie oznacza tylko czystej zgodności zewnętrznej z daną regułą. Wprost przeciwnie, Prawo jest sposobem życia w ramach przymierza, jest wyrazem relacji międzyosobowych, na straży których stoi przykazanie fundamentalne<sup>45</sup>. Z takiego punktu widzenia relacja przykazania (Prawa) i miłości powinna być rozumiana jako „imperatyw”, jako swoista „logika” miłości w tym sensie, że odkrycie przez Izrael, iż jest on umiłowany przez Boga, staje się dla niego ostatecznym motywem posłuszeństwa wobec Prawa<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Por. A. Ält. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. W: *Kleine Schriften zur Geschichte Israels*. München 1953; M. Noth. *Die Gesetze im Pentateuch*. W: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München 1960 s. 9-141.

<sup>44</sup> Por. J. L. McKenzie. *Wartości Starego Testamentu*. „Concilium” 1-10:1966/67 s. 627-644.

<sup>45</sup> Por. Hamel, jw. s. 19; M. J. O'Connell. *The Concept of Commandment in the Old Testament*. „Theological Studies” 21:1960 s. 351-403.

<sup>46</sup> Por. D. Cancian. *Nuovo Comandamento. Nuova Alleanza. Eucarystia*. Perugia 1978 s. 197.

Biblijna koncepcja Prawa nie ma nic wspólnego z jego pojęciem faryzejskim, legalistyczno-kazuistycznym, jakie pojawiło się w Izraelu po powrocie z niewoli babilońskiej i dotrwało do czasów Nowego Testamentu<sup>47</sup>. Albowiem w tekstach przymierza Prawo nie zostało oddzielone od kochającego Prawodawcy i było pojmowane jako Prawo Tego, który jest Zbawcą Izraela<sup>48</sup>. Tak pojmowane Prawo nie stoi w opozycji do postawy miłości względem Boga. Widać to wyraźnie w Pwt 11, 1: „Miłujcie przeto Jahwe, swojego Boga, i wiernie przestrzegajcie Jego praw, nakazów i poleceń po wszystkie dni” (por. także 6, 5; 11, 22). Prawo nie jest czymś zupełnie odrębnym, oddzielonym od miłości, ale jest podstawą weryfikacji, jak dalece postawa miłości jest autentyczna. Właśnie dzięki tej wewnętrznej więzi miłości i Prawa etyka przymierza może uniknąć posądzenia o legalizm i kazuistykę<sup>49</sup>.

Prawo w Starym Testamencie jest zawsze „słowami Jahwe” (por. Wj 24, 4; Pwt 4, 2). Przez nie objawia się sam Bóg jako Pan Izraela, On sam stawia wymagania swemu ludowi, a czyni to po to, by naród, który wybrał dla siebie, zachował prawdziwe życie przez ścisły z Nim związek<sup>50</sup>.

Między przykazaniem fundamentalnym a licznymi prawami szczegółowymi istnieje swoistego rodzaju zależność, jak to wyraża tekst z Pwt 6, 4-25. Obok ogłoszenia głównego przykazania znajdują się tam także przepisy szczegółowe (por. ww. 6-9.17.20.24). „Wszystkie te prawa” (por. w. 24) i „wszystkie te polecenia” (por. w. 25) są wyraźnie odniesione do nakazu bojaźni względem Boga. Przykazanie główne jest więc prawem innego rodzaju niż wszystkie przepisy szczegółowe. Przykazanie fundamentalne stoi u podstaw wszelkich praw i je wszystkie obejmuje. Tak oto pomimo ogromnej ilości przepisów szczegółowych etyka przymierza jest czymś jednym i wewnętrznie zwartym<sup>51</sup>.

Jedność woli Bożej wyrażonej w prawach przymierza ukazują także bardzo wyraźnie hebrajskie terminy na określenie tegoż Prawa: *mišwa*

<sup>47</sup> Por. J. J. Stamm, M. E. Andrew. *The Ten Commandments in Recent Research*. London 1967 s. 70; por. także D. Mc Carthy. *Covenant in the Old Testament. The Present State of Inquiry*. CBQ 27:1965 s. 233; A. G. Nuñez. *Fundamentacion y sentido de la ley en la historia yahwista-elohista*. W: *La Etica Biblica*. Madrid 1971. *Semana Biblica Española XXIX*.

<sup>48</sup> Por. Hamel, jw. s. 19-20.

<sup>49</sup> Taki sens mają przykazania dla św. Jana: „albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań” (1 J 5, 3). Te słowa są jakby echem słów samego Jezusa: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14, 15). Por. Wiener, *Recherches* s. 43.

<sup>50</sup> Por. L. Krinietzki. *L'alliance de Dieu avec les hommes*. Paris 1970 s. 59; Cancian, jw. s. 196.

<sup>51</sup> Por. Cancian, jw. s. 199; Lohfink, *Ecoute* s. 67-68; J. Salguero. *El mandamiento capital y las leyes específicas*. W: *La Etica Biblica* s. 91-94.

i *tôra*. Pierwszy z nich występuje właściwie tylko w *Księdze Powtórzonego Prawa* (np.: 5, 31; 6, 1.11), prawdopodobnie należy więc przyjąć, że został wprowadzony do Pisma św. w tym znaczeniu przez autora wspomnianej księgi<sup>52</sup>. *Mišwa* jest syntetycznym określeniem przykazania i jest używane prawie wyłącznie w liczbie pojedynczej w przeciwieństwie do takich określeń, jak *mišpatîm* i *debarîm*. Nie oznacza to wcale, że *mišwa* służy na określenie przykazania fundamentalnego. Chodzi tu o całe prawodawstwo przymierza, które określane już to jako *mišwa*, już to którymś z terminów w liczbie mnogiej ukazuje swą zasadniczą jedność pomimo wielości przepisów<sup>53</sup>.

Podobny charakter syntetyczny ma używany także w liczbie pojedynczej termin *tôra*. Jest to pojęcie uprzywilejowane w określeniu Prawa przymierza (por. np.: Pwt 17, 18; 27, 3.8.26; 28, 58), ukazujące wyraźnie jedność całego prawodawstwa. Według opinii J. L'Houra jest to pojęcie jakby bardziej obiektywizujące Prawo niż to czyni *mišwa*, gdyż nie kładzie akcentu na fakcie, że wszelkie prawo jest nadane przez Boga. Oderwane od swego kontekstu źródłowego, jakim jest przymierze, może więc niestety nabrać znaczenia „kodeksu prawa”. Jest to jednakże wynaturzenie pierwotnego sensu Tory związanej zawsze z przymierzem<sup>54</sup>.

Mając świadomość jedności Prawa, której fundament tkwi w przymierzu, Izrael odwoływał się także do pojęć określających przepisy szczegółowe. Takie terminy, jak „przykazania” (*mišwot*), „zasady” (*mišpatîm*) i „słowa” (*debarîm*) mają charakter kolektywny i należy je uznać za pewien krok ku syntetycznej koncepcji prawa (por. Pwt 4, 45; 5, 31). Wydaje się, że płynie to z oparcia się na formularzach przymierzy hebrajskich, w których występują również pojęcia zbiorowe na określenie szczegółowych zobowiązań<sup>55</sup>.

Odpowiedź Izraela na wezwanie Boże w ramach przymierza obok postawy fundamentalnej, w której wyraża się „duch” moralności przymierza, powinna obejmować także zachowanie praw szczegółowych, czyli jakby „litery” tej etyki. W wielu tekstach deuteronomicznych zachęta do zachowania przykazań jest podporządkowana przykazaniu generalnemu, ale też i odwrotnie: nakazowi zachowania Prawa podporządkowane jest wezwanie do wypełnienia przykazania fundamentalnego. Wydaje się, że pierwsze ujęcie akcentuje prawa szczegółowe jako środek konieczny do wypełnienia przykazania ogólnego (por. Pwt 5, 29; 8, 11; 13, 19; 15, 5; 17, 19; 28, 1.15; 30, 10). Natomiast drugie z tych sformułowań uwydatnia przykazanie generalne jako siłę wewnętrzną kierującą wykonaniem po-

<sup>52</sup> Por. Lohfink, *Das Hauptgebot* s. 55-56.

<sup>53</sup> Por. L'Hour, jw. s. 65.

<sup>54</sup> Tamże s. 65; por. także Lohfink, *Das Hauptgebot* s. 58.

<sup>55</sup> Por. L'Hour, jw. s. 61.

szczególnych praw<sup>56</sup>. Ta podwójna relacja pomiędzy przykazaniem fundamentalnym a przykazaniami szczegółowymi sprawia, że prawdziwe posłuszeństwo woli Boga w przymierzu wymaga w konsekwencji skrupulatnego poddania się Jego konkretnym wymaganiom, albowiem ich odrzucenie byłoby równoznaczne z zagubieniem postawy fundamentalnej, byłoby po prostu zapomnieniem o Bogu: „Strzeż więc poleceń twego Boga, Jahwe, chodząc Jego drogami, by żyć w bojaźni przed Nim [...]. Strzeż się, by nie zapomniał o twoim Bogu, Jahwe, lekceważąc przestrzeżenie Jego poleceń, nakazów i praw, które ja ci dzisiaj daję” (Pwt 8, 6.11).

Nierozdzielny związek pomiędzy posłuszeństwem Prawu a wypełnieniem przykazania fundamentalnego ukazują także bardzo wyraźnie wspomniane powyżej „procesy przymierza”. I tak na przykład prorok Amos oskarża Izrael, że przez wykroczenia przeciwko określonym prawom społecznym naruszył on fundamentalne zobowiązania przymierza (por. 2, 6-16). Podobny charakter mają „procesy” u Micheasza (6, 1-8) i w Ps 50, 16-22<sup>57</sup>.

Jaką zatem wartość etyczną ma zachowanie Prawa, do którego wzywa moralność przymierza? W świetle tego, co zostało już powiedziane, wartość ta zawiera się w bardzo ścisłej więzi poszczególnych praw z przykazaniem fundamentalnym. Bez postawy fundamentalnej, która się w tym przykazaniu zawiera, zachowanie praw miałooby charakter tylko materialnego ich wypełnienia, a więc byłoby czymś legalizmem. Wynika stąd, że ostatecznie treść poszczególnych praw, a w konsekwencji także ich zewnętrzne tylko (materialne) wypełnienie nie stanowią w pełni prawdziwej odpowiedzi, jaką winien dać Izrael swemu Bogu w ramach Przymierza. Co więcej, postawa fundamentalna nie może być nigdy w pełni wyrażona ani zrealizowana przez żadne z tych praw, ani nawet przez ich sumę. To, czego ostatecznie wymaga etyka przymierza, to nie taki czy inny czyn, określony przez to, czy tamto prawo, ale postawa, trwałe, całościowe nastawienie na Boga. Może właśnie dlatego Izrael powinien zawsze „kroczyc po drodze Jahwe”, a więc zmierzać do celu nigdy nie dochodząc do jego kresu i chyba dlatego Izrael ma nieustannie szukać Jahwe.

Obowiązek zachowania Prawa w przymierzu stworzył między tymi dwiema rzeczywistościami wzajemne odniesienie. Prawo nadało przymierzu realne istnienie, albowiem stało się istotnym elementem dialogu pomiędzy partnerami. Z drugiej strony Prawo dzięki przymierzu wchodziło w orbitę dziejów zbawienia, tracąc w ten sposób charakter czysto legalistyczny. Prawo w Izraelu nie było nigdy czymś w rodzaju imperatywu kategorycznego typu kantowskiego, nie miało charakteru

<sup>56</sup> Tamże s. 70.

<sup>57</sup> Por. O. G. de la Fuente. *El cumplimiento de la ley en la nueva alianza segun los profetas*. W: *La Etica Biblica* s. 145-165.

autonomicznego i absolutnego, albowiem ostatecznie zawsze odnosiło się do zbawczej interwencji Boga w historię Izraela<sup>58</sup>.

Oczywiście nie znaczy to, że ta perspektywa patrzenia na Prawo była zawsze w pełni akceptowana w Izraelu, że zawsze Prawo było głoszone i przyjmowane pod znakiem przymierza i w ramach historii zbawienia. Jednakże ile razy Prawo zatraciło swoje ostateczne odniesienie do Jahwe — Zbawcy, tyle razy stawało się rzeczywistością jakby absolutną i praktycznie prowadziło do legalizmu w życiu religijno-moralnym narodu wybranego.

## THE FUNDAMENTAL MORAL OBLIGATIONS OF ISRAEL IN THE LIGHT OF THE ETICS OF COVENANT

### Summary

The starting point for the present considerations is the statement that the etics of Covenant in the Old Testament is responsive in its character. After showing the obligation for accepting God's summons, the present author formulates the question about the nature of the fundamental moral attitude of Israel which should be realized as a part of Covenant. Basing on the comparison between the structure of the biblical Covenant and formula of other treaties existing in the Ancient Near East, we can limit the answer to this question to the analysis of various ways of expressing the so called „fundamental (main) commandment”. According to the present author, this commandment referred to the attitude of a man toward God. It demanded the exclusive affiliation to God, obeying Him and called for the attitude of love and fear towards Him. It also called for the closeness to God and for following Him in His ways. It has been stressed that the proper understanding of this fundamental attitude in the etics of Covenant defends it from the objection of legalism as the sole observation of law did not express the idea behind it. It is also impossible to understand all the detailed rules of the law in a proper way without looking at it from the perspective of this fundamental obligation.

---

<sup>58</sup> Por. Cancian, jw. s. 200-201; A. G. Lamadrid. *La ley en el marco de la Alianza*. W: *La Etica Biblica* s. 5-21.