

## **Monoteizm etyczny a ludzka wolność: punkty styczne teologii z pluralizmem ery nowożytnej**

GEORG ESSEN

### I

Z perspektywy historii religii, monoteizm okazuje się niemal bezspornie najwyższą formą religii, podczas gdy politeizm przeciwnie, zdaje się znamionować historycznie przemijającą epokę, a w każdym razie jest znakiem schyłku. Przynajmniej w tym jednym punkcie nie ma rozbieżności między wiarą a rozumem, ani między teologią a filozofią: Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, który jest także Bogiem Jezusa, wyznawany jest jako jeden jedyny Bóg, podobnie jak Bóg filozofii to również Jeden, gdyż każde inne rozstrzygnięcie byłoby obelgą dla rozumu.

Kiedy jednak przyjrzymy się jej bliżej, sytuacja nie jest tak prosta, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. W epoce nowożytnej jesteśmy świadkami powtarzających się, niekiedy gwałtownych przypadków odrzucenia monoteizmu, kiedy zakwestionowana zostaje oczywistość, z jaką przyjmuje się, iż jest on bezspornie prawdziwy pod względem filozoficznym i religijnym. Dzieje się tak przede wszystkim w kontekście teorii politycznych. Monoteizm traktuje się nieufnie, mówiąc, że jest antynowoczesny. W myśl tego zarzutu, monoteizm, rozumiany jako monoteizm polityczny, u progu ery nowożytnej wszedł w przymierze z europejskim absolutyzmem. Przeciwstawia się owemu politycznemu monoteizmowi model nowoczesnego państwa konstytucyjnego, opartego na zasadzie podziału władzy. W centrum dyskusji stają osiągnięcia Rewolucji Francuskiej, która opowiadała się za wolnością, równością i braterstwem, a więc była siłą wspierającą powszechne uznanie praw człowieka. Trzeba wszak przyznać, że za pośrednictwem Rewolucji Francuskiej, idea samostanowienia narodu i pochodzenia wszelkiej władzy od ludu, stała się podstawą współczesnych demokratycznych systemów państwowych.

Tak zwani *polityczni filozofowie kontrrewolucji*, jak Bonald, de Maistre i Friedrich Julius Stahl próbowali bronić idei władzy absolutystycznej przed ideą władzy ludu, której byli zdecydowanie przeciwni<sup>1</sup>. W ich myśli władza i panowa-

<sup>1</sup> Por. J. M o l t m a n n, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Munich, Wydanie drugie poprawione, 1986, ss. 207-220.

nie Boga stają się prototypem władzy państwowej, w czym nawiązują do starej idei teokratycznej: *jeden Bóg – jeden cesarz – jedno cesarstwo*, aby uprawomocnić ideał scentralizowanego państwa monarchicznego. Absolutystyczny władca, który może zawsze zgodnie ze swoją wolą korzystać z najwyższej, całkowitej, bezpośredniej i powszechnej władzy, przysługującej tylko jemu, ma odpowiednik w absolutnej władzy Boga do rozporządzania wszystkim, co stworzył, a co w swoim istnieniu zależy od Niego. Władcy natomiast nie ogranicza ani konstytucja, ani prawo, ani żadne przepisy.

Aczkolwiek teorie dotyczące przednowoczesnego pojmowania państwa datują się na XVII i XVIII wiek, i nie są już dziś głoszone, skojarzenie monoteizmu z absolutystyczną koncepcją państwa, z jakim się w nich spotykamy, trwało nadal przez wiek XX, i dziś ponownie jest przedmiotem dyskusji traktowanym z całą powagą. Powodem nie jest oczywiście pragnienie ustanowienia monarchii absolutnej, ale to, że nowoczesne społeczeństwa charakteryzują się pluralizacją form życia i indywidualizacją stylów życia, stopniowo przekształcając się w zbiorowości wielokulturowe i wieloreligijne<sup>2</sup>. Te zmiany z kolei rodzą pytanie o zakres jednorodności niezbędny w społeczeństwie i o charakter więzi łączących ludzi, którzy żyją w tym społeczeństwie. Cała kwestia staje się jeszcze bardziej paląca, kiedy spojrzymy na nią z perspektywy nowoczesnego państwa konstytucyjnego. Państwo demokratyczne, ufundowane na rządach prawa, musiałoby zrezygnować ze swych wolnościowych przekonań, gdyby zdecydowało się narzucić pluralistycznemu społeczeństwu jedność i jednorodność na zasadzie przymusu prawnego.

W takich okolicznościach, nieunikniona staje się sytuacja, w której za plecami współczesnych nauk politycznych i filozofii staje prawnik, z własnym rozumieniem państwa, wypracowanym zgodnie z ideami tych, których nazwałem *politycznymi filozofami kontrrewolucji*. Mam tu konkretnie na myśli niemieckiego prawnika konstytucjonalistę, Carla Schmitta, na którego przez długi czas nikt się nie powoływał, gdyż był *nadwornym prawnikiem* narodowego socjalizmu<sup>3</sup>.

Schmitt już wcześniej zajmował się zagadnieniem nowoczesnych państw usilnie zabiegających o wewnętrzną jednorodność. Prowadzone przez niego badania zaowocowały poglądem, że w swoim istnieniu państwa zależą od koncepcji jed-

<sup>2</sup> Schmidt, J. A. Ven, red., *Christentum und Spätmoderne*, Stuttgart 2000.

<sup>3</sup> Por. C. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich et al., Wydanie drugie, 1934 (Zwrot *filozofia polityczna kontrrewolucji* znajduje się na s. 67.) [Wyd. ang.: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. by George Schwab, Cambridge 1985]; Tegoż autora, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erlösung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970; Por. B. Wacker, red., *Die eigentlich katholische Verschärfung...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, Munich 1994; J. Taubes, red., *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, Religionstheorie und Politische Theologie, vol. 1, Paderborn et al., wydanie drugie poprawione, 1985; J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie: Politischer Anti-Montheismus*, Münsterische Beiträge zur Theologie, vol. 61, Münster 2002, ss. 340-344.

norodności (homogeniczności), której celem jest *substancja równości*, wymagająca ochrony przed tym, co obce i nierówne. W konsekwencji – i tu sprawy przybierają paskudny obrót – siłę polityczną demokracji upatruje w tym, że potrafi ona odrzucić lub powstrzymać wszystko, co zagraża jednorodności. W tym celu, jeśli to konieczne – i tu zacytuję po niemiecku – *Ausscheidung oder Vernichtung der Heterogenen* jest częścią demokracji<sup>4</sup>. Są to słowa nie do zniesienia dla niemieckich uszu, ale nie tylko niemieckich! Osobliwą aktualność takiego myślenia da się prawdopodobnie wytłumaczyć jedynie niepewnością, jaka charakteryzuje współczesne społeczeństwa i państwa, a w sposobie rozumowania zaproponowanym przez Carla Schmitta nie ma miejsca na niejednoznaczność. Państwo i społeczeństwo pogrążają się w kryzysie z powodu braku jedności i jednorodności. Gdzie rządzi pluralizm, wydarza się nieszczęście, któremu trzeba zaradzić, przyznając pierwszeństwo jedności nad różnorodnością.

## II

Teolog Erik Peterson wskazał już w 1935 r., że przeddemokratyczna i totalitarna koncepcja państwa zaprezentowana przez Schmitta jest dziedzictwem monoteizmu, ściśle biorąc – wg słów Petersona – monoteizmu politycznego<sup>5</sup>. Koncepcja ta ujawnia spłot chrześcijańskiego monoteizmu z filozoficznym monoteizmem filozofii greckiej. Peterson utrzymuje, że hellenizacja biblijnej wiary w Boga jest prawdziwym upadkiem, albo grzechem ludzkości, który dał Zachodowi antydemokratyczną teologię polityczną, pobrzmiewającą totalitaryzmem. Jak do tego doszło?

Jest to dziedzictwo zachodniej metafizyki, od samego początku osnutej wokół zagadnienia jedności i wielości. W swoich zasadniczych wypowiedziach metafizyka przedstawia się jako nauka o Wszeghogarniającej Jedności, podkreślając prymat jedności nad wielością, gdzie jedność rozumiana jest jako źródło i podłoże wszystkiego, co istnieje<sup>6</sup>. Będąc teorią uniwersalną, metafizyczne rozumienie jed-

<sup>4</sup> *Po pierwsze, jednorodność jest nieodzowną częścią demokracji, a po drugie – jeśli to konieczne – należy wyeliminować lub zniszczyć to, co niejednorodne .... Polityczna siła demokracji przejawia się w tym, że potrafi się pozbyć lub trzymać z daleka od tego, co obce i inne, co zagraża jednorodności. Kwestia równości to nie abstrakcyjne, logiczno-arytmetyczne bzdury, ale sprawy dotyczące substancji równości ... C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Wydanie szóste, 1985, s. 14 [Wyd. ang: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge 1984].*

<sup>5</sup> Por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

<sup>6</sup> Ta idea jest właściwie czymś oczywistym: rzeczywistość, jaką znamy i z jaką się stykamy jest zróżnicowana, chaotyczna i wieloraka. Przez całe życie angażuje naszą uwagę, ponieważ chcemy orientować się w naszym świecie, żeby mieć oparcie i poczucie bezpieczeństwa oraz móc rzetelnie planować swoje życie. To poszukiwanie tożsamości przejawia się pragnieniem wiedzy, która stara się odkryć ostateczną jedność, jako podłoże wszelkiej różnorodności i nazwać ostatecz-

ności rozciągało się także na kosmologię i politykę. Powszechne cesarstwo, które *jednoczy miasta i państwa, podporządkowane jest, podobnie jak cały świat, zaprowadzającym ład rządów Jednego. Peterson streszcza tę myśl następująco: Jeden Bóg, jeden władca w niebie i jeden królewski nomos i logos jest odpowiednikiem jednego władcy na ziemi.*<sup>7</sup> Według Petersona, monoteistyczne uzasadnienie władzy politycznej zawarło złowrogie przymierze z chrześcijaństwem, jako że przekształcenie, wręcz alienacja chrześcijańskiej wiary w Boga przez hellenistyczny sposób myślenia o Jedności ostatecznie znalazło polityczny odpowiednik w ideologii państwowej Cesarza Konstantyna. Przyjmuje się, że w tej ideologii idea Jedności (lub jedności) zaowocowała ideą powszechnego, scentralizowanego państwa: *Jeden Bóg – jeden cesarz – jeden Kościół – jedno cesarstwo.*<sup>8</sup>

Powiem wprost – nie ma się co dziwić, że *tak* pojmowany monoteizm został zdyskredytowany w epoce nowożytnej. Wielkie epidemie zarazy i niepokoje wywołane tzw. schizmą zachodnią, w czasie których rozpadł się ład średniowiecznego kosmosu, zapoczątkowują *wielki wstrząs* między wiekami średnimi a epoką nowożytną. Ten wstrząs rozpoczyna się w połowie XIV w., a przybiera na sile i dynamice w XV w. Zanim na początku XVI w. nadejdzie czas Reformacji, jest zupełnie jasne, że harmonijne pojednanie społeczeństwa w jednym ciele Chrystusa nie ma już szans powodzenia. Ta forma zaprowadzenia jedności całkowicie się skompromitowała. Wstrząs wywołany religijnymi wojnami domowymi w XVII i XVIII w. jest tak wielki, że średniowieczna idea *ordo* rozpada się ze szczętem. Próba zapewnienia porządku w przyrodzie i społeczeństwie przez odwołanie się do boskich wyroków przyjmowana jest z nieufnością. Era nowożytna nie ufa żadnej teorii, która obiecuje wyjaśnić świat, godząc różnice i odmienności za pomocą metafizyczno-teologicznego pojęcia Jedności, obejmującego i społeczeństwo, i państwo, i Kościół.

Chciałbym w tym miejscu odnieść się bardziej szczegółowo do genezy nowoczesnego państwa demokracji konstytucyjnej, ponieważ jego historia uświadamia nam trzy sprawy:

*Po pierwsze*, nie jesteśmy w stanie naprawdę zrozumieć nowożytnej koncepcji państwa i społeczeństwa, ani postępującego w ślad za nią nowoczesnego pluralizmu, jeśli nie uświadomimy sobie splotu czynników historycznych i społecznych,

ne źródło wszystkiego, co jest obecne w świecie. Ze swej strony, natomiast, to źródło daje się pomyśleć jako jedność, ponieważ każdy przypadek zróżnicowania i wielości zakłada istnienie podłoża dla owej różnorodności i wielości. Zatem, logicznie rzecz biorąc, ostateczne źródło pojęć można tylko jako jedność. Jeśli dodamy do tego, że ta jedność musi być pomyślana jako nieskończona i nieśmiertelna, utożsamienie jedności z prawdziwą boskością jest całkowicie spójne.

<sup>7</sup> Cytat pochodzi z tzw. *Odezwy na Trzechsetlecie Cesarza Konstantyna*, a E. Peterson przytacza go na s.78 *Der Monotheismus*.

<sup>8</sup> J. Moltmann, *Trinität*, s. 212.

które towarzyszyły całkowitemu upadkowi specyficznego rozumianego religijno-metafizycznego pojęcia Jedności<sup>9</sup>.

*Po drugie*, chciałbym przynajmniej zasygnalizować, że ta historyczna porażka pojęcia Jedności w erze nowożytnej pozostawiła do dnia dzisiejszego niepokojąco puste miejsce. Na określenie tej przestrzeni węgierska filozof, Agnes Heller, ukuła metaforę *pustego krzesła*<sup>10</sup>. Nic dziwnego, że na projekt nowożytności można też patrzeć jak na zabawę w krzeselka do wynajęcia, to znaczy jako walkę o zajęcie jedyne go wolnego krzesła. Wiemy jednak, że ta walka nie ma nic wspólnego z dziecięcą zabawą, że toczono ją na poważnie i przelano wiele krwi. Pozwolę sobie zauważyć, że być może łatwiej będzie zrozumieć obserwowane w Europie zjawisko prawicowego populizmu w Austrii, Holandii, Niemczech i innych krajach, jeśli zinterpretujemy je jako reakcję na wspomniane wyżej puste miejsce. Żeby to lepiej naświetlić, chciałbym przywołać następujący przykład: jeśli spojrzymy na dziwną debatę, która toczyła się rok temu w Niemczech na temat koncepcji *definiującej, albo przewodniej kultury (Leitkultur)*, spór sprowadza się do równowagi między jednorodnością a pluralizmem w społeczeństwie otwartym. Innymi słowy, zagadnienie *jedność – wielość*, które nęka filozofię od jej zarania w starożytnej Grecji, raz jeszcze dało o sobie znać w dramatyczny sposób w czasach współczesnych.

*Po trzecie*, po terrorystycznych atakach z 11.09.2001 nastąpiła kolejna radykalna zmiana podejścia – milkną postmodernistyczne tony. Widać to jasno m.in. w krytyce zachodniego sposobu myślenia w kategoriach Jedności. Krytyka ta, nazywająca siebie nowoczesną, bezpośrednio i chwilami agresywnie obarcza biblijny monoteizm winą za przemoc, terror, nienawiść i niezgodę. Spośród najnowszych przykładów krytycznych uwag pod adresem monoteizmu, zacytuję filozofa Richarda Dawkinsa, który w odpowiedzi na wydarzenia z 11 września opublikował w „The Guardian” artykuł pod wymownym tytułem *Rakiety samosterujące religii chybiamy cel, kończący się zdaniem: Napelnić świat religiami, zwłaszcza religiami Abrahamowymi, to jak rozrzucić nabitą broń po ulicach. Nie dziwmy się, jeśli ktoś jej użyje*<sup>11</sup>. Obserwowana eskalacja stanowisk, a można

<sup>9</sup> Por. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort: Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, ss. 204-232, a zwłaszcza ss. 214-222; Tegoż autora, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, ss. 48-53.

<sup>10</sup> Por. A. Heller, *Politik nach dem Tod Gottes*, „Jahrbuch Politische Theologie”, 2 (1997): 67-87, cytata na s. 87.

<sup>11</sup> R. Dawkins, *Religion & Misguided Missiles*, „The Guardian”, sobota, 15 września 2001. Chciałbym podziękować mojemu dawnemu koledze z Münster, Klausowi Müllerowi za podpowiedzenie mi cytatu z Dawkinsa. Por. K. Müller, *Monotheismus unter Generalverdacht: Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht ganz neuen Phänomen*, w: Th. Söding, red., *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, QD, vol. 196, Freiburg et al. 2003, ss. 176-213.

łatwo mnożyć przykłady także z innych państw, ma długą historię – 11 września był tylko w pewnym sensie katalizatorem podjęcia dyskusji na nowo. Teoria, że zachodzi związek między monoteizmem a nietolerancją, od dłuższego czasu stanowiła przedmiot debaty, sięgającej jeszcze XIX w., toczonej nie tylko w Europie, ale w całym świecie anglosaskim. W dalszej części wykładu nie będę jednak próbował podejmować dotychczas poruszanych wątków, ani też nie będę usiłował odnieść się do owej debaty jako całości. W zamian chciałbym się ograniczyć do polemiki z jednym stanowiskiem, które moim zdaniem wyróżnia się spośród innych tym, że ujmuje zagadnienie *monoteizm a nietolerancja* w ramach fundamentalnych rozważań dotyczących hermeneutyki dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego.

### III

Jan Assmann, znany egiptolog i antropolog kultury, opublikował w 1997 r. książkę pt. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, (*Mojżesz Egipcjanin: Pamięć o Egipcie w zachodnim monoteizmie*)<sup>12</sup>. Jest to książka fascynująca i pobudzająca do myślenia, a jednocześnie niezwykle kategoryczna i prowokacyjna, czym wywołała wiele kontrowersji i polemik<sup>13</sup>. Zamierzeniem Assmanna było przebadanie europejskiej historii idei i przebudowanie jej z *perspektywy Egiptu*. Jego programowe zadanie to przewyciężenie albo obalenie biblijnego monoteizmu, a cel pośredni, który stara się osiągnąć niejako po drodze, pokrywa się dokładnie z głównym nurtem dyskusji zarysowanym w poprzednich częściach niniejszego wykładu.

<sup>12</sup> Por. J. Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997. W niniejszym wystąpieniu odwołuję się do tłumaczenia niemieckiego, przygotowanego osobiście przez Assmanna: *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt am Main, Wyd. 3, 2001. (Numery stron podane w tekście odnoszą się do wydania niemieckiego. Jeśli powołuję się na wydanie angielskie, lub na odnośnik, który się tam znajduje, numer strony podany jest w nawiasie kwadratowym z adnotacją „wyd.ang.”).

<sup>13</sup> Por. m.in. K. Koch, *Monotheismus als Sündenbock?* „Theologische Literaturzeitung” 124 (1999): 874-884; G. Kaiser, *War der Exodus der Sündenfall? Fragen an Jan Assmann anlässlich seiner Monographie Moses der Ägypter*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 98 (2001): 1-24; R. Rendtorff, *Ägypten und die «Mosaische Unterscheidung»*, w: D. Becker, ed., *Mit dem Fremden leben: Perspektiven einer Theologie der Konvivenz, Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag, Kunst – Hermeneutik – Ökumene*, vol. 2 (Missionswissenschaftliche Forschungen, new series, vol. 11/12) Erlangen 2000, ss. 113-122; E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann*, in: *Herder Korrespondenz* 55 (2001): 186-191; R. Kessler, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zu neueren Monotheismusdebatte*, *Stuttgarter Bibelstudien*, vol. 197, Stuttgart 2000. Por. J. Assmann, *Die «Mosaische Unterscheidung» und die Frage der Intoleranz: Eine Klarstellung*, w: R. Kloepfer and B. Dücker, red., *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg 2000, ss. 185-194; Tegoż autora, „Es bleibt die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion,” w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 28 grudnia 2000, s. 54; Tegoż autora, *Die Mosaische Unterscheidung Oder der Preis des Monotheismus*, Munich/Vienna 2003.

Odkrycie biblijnego monoteizmu, łączone w tradycji judeochrześcijańskiej z postacią Mojżesza, prowadzi wg Assmanna do wręcz katastrofalnych konsekwencji: żydowska wiara w Boga ukonstytuowała się jako *kontrreligia*, w oparciu o zasadę nazwaną przez Assmanna *rozdzieleniem Mojżeszowym*. Pojęcie to charakteryzuje pewien typ religii, uważanej za rewolucyjną z tego względu, że jako pierwsza wprowadziła w świat religii i kultur rozdzielenie na *prawdę* i *fałsz*. Assmann stwierdza, iż to rozdzielenie nie tylko zbudowało wszechświat przepelniony znaczeniami, gdzie każda rzecz ma swoją tożsamość i dąży do określonego celu, ale – co ważne – ów wszechświat jest także *przepelniony konfliktami, nietolerancją i przemocą* (s. 17 [wyd. ang. s. 1]). Problemem wynikającym z takiego monoteizmu jest nie tylko to, że *każdy proces budowania tożsamości jednocześnie generuje odmienność* (s. 18 [wyd. ang. s. 2]). Punkt wyjścia Assmanna jest zupełnie inny: w odróżnieniu od starożytnego politeizmu, biblijny monoteizm nie znał *technik translacji*, dzięki którym różnice kulturowe i religijne stałyby się łatwiejsze do zaakceptowania, a przynajmniej bardziej zrozumiałe. Assmann dostrzega osiągnięcie kulturowe starożytnego politeizmu<sup>14</sup> w fakcie, iż znał bóstwa kosmiczne czczone w różnych religiach pod różnymi imionami, nie kwestionując nigdy ich kosmicznego wymiaru i funkcji: *Bóg słońca jednej religii jest bez trudności utożsamiany z bogiem słońca innej religii, i tak dalej* [wyd. ang. s. 3]. Fakt, że można było dokonywać przekładu imion bogów poszczególnych religii w oparciu o podobieństwo funkcji, jakie spełniali, zaowocowało *wzajemną przekładalnością bóstw politeistycznych, co stanowi wielkie osiągnięcie kulturowe* (s. 19). *Bogowie byli międzynarodowi, ponieważ byli kosmiczni* [wyd. ang. s. 3]. Zdaniem Assmanna to właśnie dlatego w religiach politeistycznych nikt nie kwestionował realności obcych bóstw. *Koncepcja fałszywej religii była całkowicie obca starożytnemu politeizmowi* (s. 19).

Assmann zauważa, iż w monoteizmie, łączonym w judaizmie i chrześcijaństwie z imieniem Mojżesza, sprawa ma się zupełnie inaczej. Brak w nim techniki translacji, umożliwiającej tolerancję, gdyż wiara w Jahwe jako jedyne Boga jest równoznaczna z deklaracją odrzucenia kosmicznie zorientowanego politeizmu jako fałszu.

Dlaczego zatem monoteizm, będący *kontrreligią*, zwyciężył? Powodzenie monoteizmu wiąże się z jego szczególną cechą – jest on *rewolucyjną* religią Objawienia. Tam, gdzie jedyny Bóg, który przewyższa świat objawia siebie, usuwa wszystkie inne bóstwa *poza obręb religii zarezerwowanej dla Niego, tzn. poza świat, który stworzył i poza prawdę, którą objawił*.<sup>15</sup> Co więcej, nie ma

<sup>14</sup> Por. Assmann, *Moses*, ss. 73-82. Patrz niżej.

<sup>15</sup> Por. J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines «Denkens des Einen» und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, referat wygłoszony 24 kwietnia 1993, Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1993, report 2, Heidelberg 1993, s. 47.

ewolucyjnej czy naturalnej drogi wiodącej od błędu do uznania prawdy monoteizmu.<sup>16</sup> *Ta prawda może przyjść tylko z zewnątrz, drogą objawienia* (s. 24 [wyd. ang. s. 7]). Z kolei wyłączność Objawienia niesie skutki w sferze historii, polegające na tym, że czynnik antagonizujący, nieodłączny od Objawienia, staje się na przestrzeni dziejów motorem budowania tożsamości (por. s. 24 nast. [wyd. ang. s. 7]). Biblijny monoteizm jest religią wyłączności i w konsekwencji wyklucza wszystko inne, ponieważ jeden prawdziwy Bóg wybiera sobie ludzi i wiąże ich ze sobą – *Mojżesz jako postać pamięci* także reprezentuje tę wyłączność – tak, że przechodzą oni ze *świata istniejącego w nowy świat bezwzględnej bliskości, gdzie wola Boża spełniana jest bezwzględnie*.<sup>17</sup>

W konsekwencji, biblijny monoteizm wyznaje także *zazdrosnego Boga*, który wg Assmanna, *żąda miłości całym sercem, całą duszą, i z wszystkich sił* (s. 268). Jahwe wiąże z sobą całkowicie nie tylko pojedynczych ludzi, ale wybiera sobie naród i stwarza nowy porządek społeczny.

Monoteizm biblijny wprowadza myślowy konstrukt obcości kulturowej i dąży do konfrontacji. Każdy, kto wyznaje prawdziwego Boga, odrzuca zarówno możliwość rzeczywistego istnienia obcych bóstw, jak i prawomocność obcych form kultu.<sup>18</sup> Konstrukt myślowy, jakim jest *wyłączony inny* znajduje wyraz w *Wiel-*

<sup>16</sup> Odnośnie do rozróżnienia między rewolucyjnym i ewolucyjnym monoteizmem patrz niżej.

<sup>17</sup> J. Assmann, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Munich et al. 2000, s. 261 nast. Kontrfigurą do tradycji biblijnej jest idea uobecnienia bożego panowania i sprawiedliwości przez wizerunek i przedstawicieli, która wiąże się z egipskim kultem obrazów. Ta idea porządku politycznego, w którym bóstwo obecne jest za pośrednictwem obrazów jest zdecydowanie odrzucana w ikonoklazmie monoteizmu biblijnego. Por. Tamże, ss. 247-264.

<sup>18</sup> Assmann przypisuje *rozdzielenie Mojżeszowe*, które jest podstawą biblijnego monoteizmu *Mojżeszowi biblijnemu* i do niego odnosi ową *postać pamięci*, uosabiającą *konfrontację i wrogość między Izraelem/prawdą a Egiptem/salszem* (J. Assmann, *Moses*, s. 29 [wyd. ang. s. 11]; Por. tamże, s. 29 nast.). Co ważne, Assmann pomija problem historyczności Mojżesza i pyta wyłącznie o rolę, jaką tradycja biblijna i pozabiblijna przypisują Mojżeszowi. Zainteresowanie Assmanna *Mojżeszem* skupia się na nim, jako postaci pamięci. Postać pamięci jest ważna dla *mnemohistorii*, gdyż bez niej kształtowanie się religijnych i kulturowych tożsamości byłoby nie do pomyślenia. Jednak – co decydujące dla Assmanna – pamięć nie może w żaden sposób dotyczyć wyłącznie *Mojżesza biblijnego*. Przeciwnie, celem rekonstrukcji mnemohistorycznej może być także *kontrpostać* lub *pamięć dekonstruktywna*. To właśnie znajdujemy w różnych publikacjach Assmanna na temat postaci Mojżesza: oprócz albo obok mniej lub bardziej półoficjalnej obecności biblijnego Mojżesza w kulturowej pamięci ludzkości, są też próby sprowadzenia Mojżesza z powrotem do domu w Egipcie, lub zrozumienia go z *perspektywy Egiptu*. Tutaj imię i pojęcie Mojżesza mają *sprawić, że rozpadnie się rozdzielenie Mojżeszowe i przestzeń przez nie zbudowana* (J. Assmann, *Moses*, s. 26 [Por. wyd. ang., s. 8]). Zgodnie z programową deklaracją książki *Moses the Egyptian*, zamiarem tego studium jest *przebadanie historii pamięci o Egipcie w Europie, zwłaszcza w drugiej formie* (tzn. jako wspomnienie dekonstruktywne – G.E.), *gdzie pamięć o Egipcie jest przywołana po to, aby dokonać ... dekonstrukcji rozdzielenia Mojżeszowego* (Tamże, [wyd. ang. s. 8]). Por. także J. Assmann, *Monotheismus*; Te go ż autora, *Herrschaft*, zwłaszcza ss. 247-280. Odno-



*kiej Narracji*, która jak żadna inna opowieść, kładzie podwaliny pod tradycję biblijną: *mit Wyjścia*, jak nazywa go Assmann, jest najpełniejszym wyrazem owego antagonistycznego przeciwstawienia (por. s. 20 nast. [wyd. ang. s. 3 nast.]). Historia Wyjścia jest bowiem zbudowana na zasadzie konfrontacji kulturowej i wykluczenia, jako że *Egipt* staje się w niej podstawowym symbolem rozróżnienia Mojżeszowego w czystej postaci. Egipt zostaje wykreowany na odwrotność Izraela i przedstawiony jako miejsce ciemności i kłamstwa. *Egipt* jest *uosobieniem nieprawdy*, która z perspektywy historii Wyjścia przejawia się w politeizmie i praktyce idolatrii, tzn. czynienia świata obiektem czci. Własna tożsamość budowana jest przez wyraźne odcięcie się od dwóch kluczowych elementów religijności egipskiej: 1. *Nie będziesz miał innych bogów przede Mną*. 2. *Nie uczynisz sobie żadnego wizerunku* (s. 21 [wyd. ang. s. 4]).

Innymi słowy, skoro monoteizm Mojżeszowy potrzebuje pojęcia wroga, aby móc samemu określić swoją tożsamość, tym samym blokuje wszelką międzykulturową przekładalność, a w zamian czerpie własne istnienie z rozróżnienia na przyjaciela i wroga, otwierając drogę do nienawiści i przemocy. Ten potencjał niechęci wybucha gwałtownie w opowiadaniu o złotym cielcu – pierwszej biblijnej scenie monoteistycznego ikonoklazmu, ale też i wręcz teoklazmu<sup>19</sup>.

Zdaniem Assmanna, wszystkiego *nie można sprowadzać do jakichś wydarzeń historycznych z epoki późnego brązu* [wyd. ang. s. 7]. To trwa i wywołuje skutki po dziś dzień. Zawsze, kiedy wspomina się i opowiada o wyjściu narodu wybranego z Egiptu, np. w judaizmie i chrześcijaństwie, podtrzymuje się proces tworzenia i powielania tożsamości kulturowej przez wspomniane wyżej oddzielenie i odrzucenie. Co więcej, semantyczny dynamizm zawarty w pojęciu *wykluczonego innego* trwa, nawet tam, gdzie dawno już zapomniano o jego religijnym rodowdzie. Przestrzeń, którą *odcięto, albo rozplątano na dwoje* przez rozróżnienie Mojżeszowe, jest właśnie tą umysłową i kulturową przestrzenią, którą *Europejczycy zamieszkują od prawie dwóch tysięcy lat* (s. 18 [wyd. ang. 2]).

Tak oto dochodzimy do podstawowej tezy Jana Assmanna: *rozzóżnienie na prawdę i fałsz, charakterystyczne dla religii monoteistycznej i tylko dla niej jest korzeniem, z którego wyrasta teologia przemocy, przejęta przez chrześcijaństwo, oraz islam*.<sup>20</sup> Rozróżnienie Mojżeszowe wyznacza zakres znaczeniowy owej

śnie do idei *mnemohistorii* polecanej przez Assmanna, Por. J. Assmann, *Moses*, ss. 17-43 nast; tegoż autora, *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, Munich 2000; J. Assmann and T. Hölscher, red., *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, vol. 724, Frankfurt am Main 1988.

<sup>19</sup> Por. J. Assmann, *Moses*, ss. 268-270; Tegoż autora, *Herrschaft*, ss. 257-260.

<sup>20</sup> Kiedy Assmann bardziej szczegółowo wyklada swoją teorię rozróżnienia Mojżeszowego, mówi, że judaizm *uwewnętrznił* to rozróżnienie, niejako przenosząc na siebie rozróżnienie na przyjaciela i wroga, co z perspektywy historii społecznej przejawia się wyborem *drogi samowykluczenia*. Podobny proces nie dokonał się ani w islamie, ani w chrześcijaństwie, które uzewnętrzniły ów

teologii politycznej, która opiera się na podziale na przyjaciół i wrogów. Prowadzi to Assmanna do stwierdzenia, że teologia polityczna Carla Schmitta stanowi część niebezpiecznej *tradycji przemocy wynikającej z teologii Objawienia*<sup>21</sup>. Odnosnie do *problemu politycznego* monoteizmu, sąd Assmanna jest jasny i jednoznaczny: rozróżnienie, które stanowi podstawę monoteizmu zaowocowało takim ogromem nieszczęść i przemocy, że należy je raz na zawsze unieważnić i przezwyciężyć. Cena, jaką historia ludzkości musiała dotąd zapłacić jest o wiele za wysoka.

Ze względu na wymóg zwięzłości wykładu, streszczę teraz alternatywne rozwiązanie zaproponowane przez Assmanna.

Po pierwsze, tylko na pierwszy rzut oka wydawać się może, że Assmann także chce się przyłączyć do chóru piewców postmodernistycznych *pochwał politeizmu*. Pozory mylą! Według Assmanna, to nie wielość bóstw i mnogość opowieści z nimi związanych odpowiada za potencjał przemocy tkwiący w monoteizmie, który bóstwa politeizmu zastępuje *podziałem władzy w Absolutie* (Odo Marquard)<sup>22</sup>. Tym, co umożliwia tolerancję jest kulturowa technika translacji, znakomicie opanowana w politeizmie. Translacja kulturowa z kolei możliwa jest dzięki temu, że religie politeistyczne przypisują fundamentalne znaczenie kosmosowi. Ponieważ są to *religie zadomowione w świecie i nakierowane na podtrzymywanie świata*, Assmann określa je mianem *kosmoteizmu*.<sup>23</sup> Istotną cechą poję-

fundamentalny antagonizm i obrały „drogę wykluczenia obcego”. Por. J. Assmann, *Die «mosaische Unterscheidung»*, s. 186; tegoż autora., *Herrschaft*, s. 263 nast.

<sup>21</sup> Por. J. Assmann, *Herrschaft*, ss. 15-71 i ss. 257-264. Assmann zawsze był bardzo krytyczny w stosunku do teologii politycznej Carla Schmitta, ale – w odniesieniu do antagonizmu między Egiptem a Izraelem – niekonsekwentny. Z jednej strony interpretuje Schmitta przez pryzmat egipskiego kosmoteizmu (patrz niżej), co należy rozumieć jako *typową narzuconą jedność rządów i zbawienia* w kontekście politycznym. Pod tym względem zachodzi zbieżność między *symbolicznym Egiptem* a Schmittem, na tyle na ile ten drugi upatruje podstawy ładu politycznego w rządach i zbawieniu (tamże, s. 70). Z drugiej strony, Assmann umieszcza teologię polityczną Schmitta w tradycji biblijnego monoteizmu, którego *wrodzoną ... przemoc* chce zdemaskować (tamże, s. 264) – jak już przed chwilą zauważyłem.

<sup>22</sup> Assmann wskazuje natomiast, że afirmacja nieogarnionej wielości w żaden sposób nie stanowi punktu zbieżności starożytnych religii politeistycznych, tak jak i na odwrót, odrzucenie *jedności* nie konstituuje wprost szczególnej natury wielości (Por. J. Assmann, *Monotheismus*, s. 6 nast.). Podobnie też, krytyka Assmanna Mojżeszowego rozróżnienia na *prawdę* i *falsz* nie zmierza ku postmodernistycznej obojętności na prawdę. Jeśli chodzi o to, czy pojęcie *egipski* jest zbliżone do monoteizmu, Assmann powiada, że *jeśli ten spór dotyczył i dotyczy unieważnienia rozróżnienia Mojżeszowego, to nie za cenę prawdy, ale za cenę jego wyłączającego i wyłącznego rozumienia* (J. Assmann, *Moses*, s. 280).

<sup>23</sup> J. Assmann, *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, Munich, wyd. 2, 1995, s. 59. Na temat pojęcia kosmoteizmu, zob. także literaturę podaną w przyp. 15. Teraz odniosę się tylko do porównania monoteizmu kosmoteistycznego Akhenatena z monoteizmem biblijnym, wyznającym wyłącznie Boga transcendentnego względem świata, które przewija się przez całą argumentację Assmanna. Jest między nimi zgodność, i mówiąc w największym skrócie, oba

cia kosmoteizmu jest ufundowanie na *koncepcji wszechświata podzielonego na sfery wpływów i ożywionego lub obdarzonego duchem przez bóstwo, w którym to świecie ludzkość odnajduje i zachowuje swoje miejsce* (s. 82 [wyd. ang. s. 54]). Politeistyczny obraz świata interpretuje *świat jako boski, a ta boskość świata jest wynikiem współdziałania wielu odrębnych bóstw*<sup>24</sup>. Kiedy przyjmie się kosmos jako punkt odniesienia dla różnych imion boskich, równoważność funkcji przypisanych do poszczególnych imion rzeczywiście umożliwi poprawne przeniesienie ich na grunt innych religii. Na tym tle staje się jasne, że pytanie o to, czy bóstwo jest jedno, czy też jest ich wiele nie jest kwestią istotną dla kosmoteizmu, ponieważ wie on, jak *wewnątrz religii* zbudować pomost między monoteizmem i politeizmem<sup>25</sup>. Jest to możliwe, ponieważ za boskimi imionami *stoją zawsze wspólne zjawiska kosmiczne* (s. 81 [wyd. ang. s. 53]), które ze swej strony nie stanowią przedmiotu żadnych kontrowersji. Dla Assmanna ta *naturalna tożsamość, stojąca ponad wszelkimi różnicami kulturowymi* jest ważna jako gwarancja *wzajemnej przekładalności bóstw politeistycznych* (s. 19). W konsekwencji, można z całkowitym poszanowaniem zasad logiki rozumieć kulturowe i etyczne różnice jako *jedynie powierzchowne zjawiska*, które nie mają wpływu na głębokie podłoże uniwersalnej prawdy religijnej. Prawda ta opiera się na *naturalnych świadectwach, tzn. na odwołaniu do doświadczeń dostępnych całej ludzkości* (s. 53).

Po drugie, należy precyzyjnie wskazać wszystko, co przyjmowane jest na zasadzie milczącego założenia. Kosmoteizm opiera się na takim rozumieniu świata, którego podłożem jest przeświadczenie o *boskości świata*. Jednak uzasadnieniem *boskości świata* w kosmoteizmie jest *światowość tego, co boskie*<sup>26</sup>. Uważam, że kosmoteistyczne utożsamienie świata i boskości stanowi zwornik całego systemu i jest prawdziwie wybuchowym rdzeniem tezy Assmanna.

Dlaczego jest to tak ważne, wyjaśnia się w świetle oszałamiającej reinterpretacji tetragramu z Księgi Wyjścia 3,14 w duchu wspomnianej wyżej tradycji kosmote-

mogą być interpretowane jako rewolucyjny monoteizm objawiony, oba też przejawiają wewnętrzną dynamikę anty-politeistyczną. Czym zatem się różnią? *Monoteizm Akhenatena jest kosmologiczną, religijnie zinterpretowaną filozofią naturalną. Monoteizm biblijny jest historyczny, polityczny i moralny; swój pierwotny wyraz znajduje w narracji historycznej, prawodawstwie i statutach*. Assmann nie objaśnia wprost przyczynowego ani tematycznego związku między *Akhenatenem* i *Mojżeszem*, nie buduje też dającej się historycznie zweryfikować linii tradycji. W związku ze swoją koncepcją mnemohistorii, Assmann przywiązuje wagę tylko do tego, że wskazano na ich wzajemne podobieństwo jako „postaci pamięci” i okazjonalnie bywają ze sobą utożsamiani. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 35. Por. Tegoż autora, *Moses*, ss. 47-87.

<sup>24</sup> J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 36.

<sup>25</sup> Por. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 46 (wyróżnienie przez cudzysłów pochodzi ode mnie – G.E.).

<sup>26</sup> J. A s s m a n n, *Stein*, s. 59. Istotnym zagadnieniem kosmoteizmu jest nie tyle kwestia jedności lub wielości bóstw, ile światowość lub poza-swiatowość bóstwa. Por. Tamże.

istycznej.<sup>27</sup> Wj 3,14 brzmi: *Jestem, który Jestem*, lub *Jestem Jestem-Tu*. Niezależnie od tego, jak rozwiniemy ten niuans w egzegezie, interpretacja Assmanna nie pozostawia żadnych niedomówień. Bóg, który mówi o sobie *Jestem, który Jestem* nie odwołuje się i nie musi odwoływać się do niczego poza sobą samym, żeby móc powiedzieć o sobie, że naprawdę jest Bogiem. On jest rzeczywistością, która sama przez się jest inna niż świat i ludzie, rzeczywistością, której obecność albo *bycie tutaj* dla ludzi, wyraża się przez dowód z samego siebie, świadectwo o sobie samym dane w niezbywalnej wolności i zachowujące wolność<sup>28</sup>.

Prowadzi to Assmanna do odkrycia, że imię, jakim Jahwe nazywa sam siebie, *Jestem Jestem-Tu*, podlegało na przestrzeni historii religii (*egipsko-hellenistycznej*) interpretacji w sensie *kosmoteistycznym*, którą można prześledzić cofając się aż do Plutarcha i Proclusa. Zyskała ona ogromną aktualność w filozofii Oświecenia pod koniec XVIII w., m.in. w dziełach Gottholda Ephraima Lessinga i Karla Leonharda Reinholda, lecz także w estetyce Schillera i Beethovena<sup>29</sup>. Kosmoteistyczna wykładnia Wj 3, 14 brzmi następująco: *Jestem wszystkim co było, co jest, i co będzie, i żaden śmiertelnik nigdy nie uniósł mojej zasłony* (s. 118)<sup>30</sup>.

Po trzecie, powyższe sformułowanie bardzo jasno wyraża podstawowe dążenie kosmoteizmu. Nie jest nim zwyczajne poszukiwanie *jedności świata lub bytu*, którą następnie pragnie się przypisać *jedynemu źródłu*, albo *zasadzie, utrzymującej świat w istnieniu*. Przeciwnie, stwierdzając równoczesną *boskość świata i światowość boskości*, kosmoteizm odrzuca zasadniczo to, co jest fundamentalnym wyróżnikiem biblijnego monoteizmu, a mianowicie, że Bóg jest inną rzeczywistością *per se*, niż ludzie i świat<sup>31</sup>. Interpretowanie biblijnego *Jestem*

<sup>27</sup> Odnośnie do tej kwestii zob. J. A s s m a n n, *Moses*, ss. 173-205 *passim* [por. wyd. ang., ss. 115-143]; T e g o ż autora, *Monotheismus*.

<sup>28</sup> Por. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 12 nast. Wj 3,14 całkowicie obala wszelkie kosmiczne utożsamienia i jest ponad wszelką wątpliwość *zaprzeczeniem takiej kosmicznej immanencji*. Tamże, s. 13; Por. T e g o ż autora, „Die «mosaische Unterscheidung»,” s. 191.

<sup>29</sup> W tym punkcie najwyraźniej nie podążam za obszernymi dygresjami Jana Assmanna, które rozwija, żeby prześledzić wstecz tradycję *kosmoteizmu* aż do religii egipskiej, pomijam także jego próby wythropienia zazwyczaj ukrytej obecności kosmoteizmu w historii religii. Omówienie poszczególnych przykładów znaleźć można w: J. A s s m a n n, *Moses*, ss. 88-242; T e g o ż autora, *Herrschaft*, ss. 265-280.

<sup>30</sup> J. A s s m a n n, *Moses*, s. 182 [wyd. ang., s. 118]. Jak przekonująco wykazał Assmann, tę formułę można wywieść z Egiptu i jest ona epokowym dziedzictwem, za które świat winien jest Egipcjom wdzięczność. Poszczególne przykłady odtworzenia splecionych dróg, jakimi ta wersja napisu ze świątyni w Sais, najwyraźniej pochodząca od Plutarcha, weszła do filozofii XVII i XVIII w. znaleźć można w: Tamże, ss. 118-210. Według wyjaśnień Assmanna, interpretacja biblijnego imienia *Jahwe* przez pryzmat kosmoteizmu miałyby być dziełem Reinholda, który jednak zdaje się być jedynie jednym z ogniw w długim łańcuchu tradycji sięgającej aż do starożytności. Por. Tamże, ss. 173-186; T e g o ż autora, *Monotheismus*, s. 12 nast.

<sup>31</sup> Por. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 11, ss. 26 nast.; tegoż autora, *Stein*, s. 59.

*Jestem-Tu* jako *Jestem wszystkim*, co jest oznacza stwierdzenie tożsamości tego, co boskie z kosmosem.

Właśnie z tego powodu, kosmoteizm nie jest politeizmem, lecz zasadniczo monoteizmem, a mówiąc jeszcze dokładniej, monoteizmem wyznającym Jednego-Wszystko i utożsamiającym jednego Boga z jednym kosmosem. Jeden-Wszystko jest jednym Bogiem, który zarazem jest wszystkim.<sup>32</sup> Tę fundamentalną ideę można bardziej precyzyjnie zdefiniować za pomocą następującej tezy: dla kosmoteizmu pytanie o światowość lub pozaświatowość bóstwa jest kwestią rozstrzygającą o wszystkim, co więcej, kosmoteizm udziela jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie – jedyny Absolut jako Jedność jest jednocześnie Wszystkim, jak gdyby wszystko było w jednym. W konsekwencji, monoteizm wyznający Jednego-Wszystko prowadzi ostatecznie do podstawowej formuły panteizmu: *Hen kai pan – jeden i wszystko*, albo *Jeden-Wszystko*. Jest zatem logiczne, że zaproponowane przez Assmanna *dekonstruktywne przypomnienie* kosmoteizmu w sposób oczywisty doszukuje się związków ze spinozyzmem epoki Goethego, a tym samym także z renesansem renesansu Spinozy, jakiego dziś (ponownie) jesteśmy świadkami.<sup>33</sup>

Po czwarte, Assmann nawiązuje (na nowo) do (*nie*)sławnej formuły (*Spinozy*) *deus sive natura* (s. 26 [wyd. ang. s. 8]), popartej systematycznym twierdzeniem, które jasno ujawnia zasadniczą ideę przeprowadzonego przez niego *dekonstruktywnego przypomnienia* postaci Mojżesza. Kiedy tylko dokona się przeformułowania biblijnego monoteizmu w kosmoteizm, i zniesione zostanie najbardziej fundamentalne ze wszystkich rozróżnień – rozróżnienie między Bogiem a światem – natychmiast znika rozróżnienie Mojżeszowe, które rozbija i dzieli świat na dwie części (por. s. 26 [wyd. ang. s. 8]).

<sup>32</sup> Monoteizm, który opiera się na założeniu obejmującej wszystko jedności, kieruje się przeświadczeniem, że „ostatecznie wszyscy bogowie są jednym, wszyscy są przejawami jednego wszystko ogarniającego bóstwa” (J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 46). Chociaż Assmann poważnie rozważa odrzucenie pojęcia monoteizmu dla określenia *myślenia o tym, który jest jeden* (zob. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, p. 12), postuluje się nim, żeby scharakteryzować myślenie o Jednym-Wszystkim, jako że postulowanie Jednego-Wszystkiego tak naprawdę nie podważa jedności i jedyności wszechogarniającego bóstwa (zob. tamże, s. 46 nast.).

<sup>33</sup> „Słowo *kai* ma w greckiej formule to samo znaczenie co *sive* Spinozy. Nie oznacza dodania kolejnego elementu, lecz ich wzajemną tożsamość. Najczęściej spotykana postać tej formuły to: *Hen to pan, Wszystko jest Jednym, świat jest Bogiem. To właśnie znaczy ‘kosmoteizm’* (J. A s s m a n n, *Moses*, s. 209 [wyd. ang., s. 142], por. tamże, s. 28, ss. 173-210). Na temat różnych odmian renesansu Spinozy zob. H. T i m m, *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, vol. 1: *Die Spinozarenaissance*, Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, vol. 22, Frankfurt am Main 1974; S. Thissen, *De spinozisten: Wijsgerige beweging in Nederland (1850-1907)*, Nederlandse Cultuur in Europese Context, 18. Ijckpunt 1900, vol. 3, Den Haag 2000; D. P ä t z o l d, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus: Die Substanz der Moderne*, Assen, wyd. 2. rozszerzone, 2002; J. I. I s r a e l, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2002.

*Światowość bóstwa* prowadzi do spostrzeżenia, że to, co boskie staje się dostępne w powszechnym doświadczeniu za pośrednictwem oddawania czci kosmosowi. Tak oto odsłonięcie tego, co boskie zostaje powierzone zjawiskom naturalnym, a *prawda* staje się kwestią *wiedzy*, która jest dostępna dla wszystkich i nie podlega żadnym ograniczeniom związanym z Objawieniem. W konsekwencji, kosmoteizm unika wyłączości konstytutywnej dla monoteistycznego roszczenia do bycia religią objawioną<sup>34</sup>. Z jednej strony, Bóg rozumiany jako *Jeden-Wszystko* nie wiąże ludzi, ani ludu wybranego wyłącznie z sobą, a więc nie przypisuje sobie prawa do autorytarnego narzucania konieczności *zazdrosnego* przymierza w sferze społeczno-kulturalnej życia człowieka.<sup>35</sup> Z drugiej strony, tam gdzie prawda nie jest dana w objawieniu, ale staje się oczywista przez zwrócenie się do kosmosu, znika rozróżnienie na *prawdę* i *falsz*. Innymi słowy, skoro w obrębie horyzontu kosmoteizmu nie ma nic boskiego, co by z zasady nie pozostawało w zgodzie z tym, co już zostało objawione w powszechnym doświadczeniu ludzkim, przewyciężone zostaje rozróżnienie Mojżeszowe, rozumiane jako układ antagonizujący, gdzie *falsz stanowi przedmiot odrzucenia i najsurowszego prześladowania*. Rozróżnienie na przyjaciela i wroga w sensie zaproponowanym przez Carla Schmitta również zostaje przewyciężone, ponieważ kiedy znika teologiczna różnica między prawdą i fałszem, między Bogiem i bożkiem, teologia polityczna traci rację bytu, skoro to rozróżnienie służy jej za podstawę teologiczną.<sup>36</sup>

*Po piąte*, dlaczego ktokolwiek miałby proponować *prawdę egipską* kosmoteizmu jako zasadę hermeneutyczną dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego? Zdaniem Assmanna, problem towarzyszący nowoczesności, któremu poświęciłem pierwszą część niniejszego wykładu, traci na ostrości: chodzi mianowicie o problem *jedność-wielość*. Pytanie, które nurtowało filozofię zachodnią od niepamiętnych czasów, dotyczące tego, czy jedność ma pierwszeństwo przed wielością, czy też na odwrót, traci swoje ostrze, kiedy panteistyczne credo: *Jeden Bóg jest wszystkim, co jest, co było i co będzie*, pełni rolę *środka* do przewyciężenia i unieważnienia wszystkich różnic religijnych i konfliktów kulturowych. Z jednej strony, możliwość międzykulturowego i międzyreligijnego porozumienia za pośrednictwem formuły *Hen kai pan*, ma na celu uchwycenie, na czym polega prawdziwa natura pojęcia pluralizmu jako powierzchownego zjawiska: wielość

<sup>34</sup> j.w.

<sup>35</sup> Assmann przywołuje w tym kontekście pojęcie *deus otiosus*, które przypisuje bóstwu rolę bycia odwołanym ze świata do Najwyżej Istoty, bez wyraźnego celu. Taki bóg – i w tym tkwi sedno znaczenia owego pojęcia – lekceważy ludzkie sprawy i nie interweniuje w ich los. Pojęcie *deus otiosus* różni się więc fundamentalnie od Jahwe tradycji biblijnej, który rozumiany jest jako aktywny podmiot historii, sprawujący władzę osobiście i *bezpośrednio*. W przeciwieństwie do Jahwe, *deus otiosus* nie wzywa nikogo do przejścia ze *świata rzeczy istniejących do nowego świata bezwarunkowej bliskości*. Zob. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 46 nast., przyp. 114; tegoż autora, *Herrschaft*, s. 260 (cytowane przez mnie zwroty, na ss. 261 nast. odnoszą się do monoteizmu biblijnego).

<sup>36</sup> Por. J. A s s m a n n, *Herrschaft*, ss. 257-264.

może bez żadnych przeszkód znaleźć dla siebie miejsce, ponieważ już wcześniej pojęcie jedności zostało utożsamione z wielością. Zgodnie z tą logiką, jedność nie rości sobie kategorycznego pierwszeństwa przed wielością, gdyż – przynajmniej dla nas – jedność dostępna jest tylko poprzez wielość przejawów<sup>37</sup>. Z drugiej strony, pojęcie pluralizmu z założenia nie ma zagrażać jedności tego, co jest jedno, gdyż jedno jest wszystkim i nie tylko stanowi cel i podstawę wielości, ale równocześnie także zawiera wielość w sobie<sup>38</sup>.

Po szóste, kosmoteizm zachęca nas, abyśmy porzucili biblijną *semantykę grzechu* (s. 281)<sup>39</sup>. Jeśli podążymy za Assmannem, *świadomość grzechu*, której zawsze towarzyszy *wyrzut sumienia*, będący z kolei źródłem *pragnienia zbawienia*, jest *być może* jednym z *najistotniejszych motywów zakwestionowania rozróżnienia Mojżeszowego* (s. 282)<sup>40</sup>. Co jednak powinno zająć miejsce świadomości grzechu? Assmann zaleca  *optymizm moralny* kosmoteizmu, jako że nie opiera się on na *wyrzutach sumienia*, ale na *świadomości pojednania zarówno z Bogiem, jak i ze światem* (s. 281).

#### IV

W podsumowaniu ograniczę się do dwóch zadań: po pierwsze, zamierzam skondensować materiał religijno-historyczny i filozoficzno-historyczny dotyczący *kosmoteizmu* przetworzony przez Assmanna do jego systematycznej zawartości. Po drugie, z tak nakreślonej perspektywy chciałbym zasygnalizować niektóre aspekty mojej krytyki tezy Assmanna, wskazując jednocześnie na kilka niezbędnych rozwiązań teologicznych.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Na temat znaczenia motywu „ukrycia”, które może pośredniczyć między jednością i wielością, zob. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 46 nast. Rozumowanie przebiega następująco: Skoro Jeden, jako Istota Najwyższa jest ukryty i jako taki się nie ukazuje, pozostawia przestrzeń dla wielu. W odróżnieniu od *monoteizmu Objawienia*, kosmoteistyczny *monoteizm ukrycia* nie tłumii, nie neguje i nie niszczy wielości, lecz ukryty Jeden wspomaga ją i podtrzymuje. Na temat egipskiego toposu *widzialnego i ukrytego boga* zob. t e g o Ź autora, *Moses*, ss. 250-268.

<sup>38</sup> Assmann rozwija tę fundamentalną ideę w odniesieniu do *ewolucyjnego* charakteru monoteizmu typu *zawierająca-wszystko-jedność*. Z jednej strony rozwija się on *stopniowo, jako późne i dojrzałe stadium* z wcześniejszych form religii i nie określa siebie jako ich przewyżczenie na drodze destrukcji czy negacji. Z drugiej strony nie odrzuca wielości form bóstw politeistycznych. Monoteizm, który bazuje na postulacie obejmującej wszystko jedności, kieruje się przeświadczeniem, że ostatecznie wszyscy bogowie są jednym, jako przejawy jednego, zawierającego w sobie wszystko bóstwa. Por. J. A s s m a n n, *Monotheismus*, s. 46 nast. Patrz wyżej.

<sup>39</sup> Odnośnie do tego, co następuje, por. J. A s s m a n n, *Moses*, ss. 277-282. Patrz wyżej.

<sup>40</sup> *Patrząc z perspektywy Egiptu, wydaje się, że grzech pojawił się w świecie wraz z rozróżnieniem Mojżeszowym. Być może to właśnie jest najważniejszym motywem do zakwestionowania rozróżnienia Mojżeszowego. Kto odkryje Boga w Egipcie, ten unieważni to rozróżnienie* (J. A s s m a n n, *Moses*, s. 282).

<sup>41</sup> Assmann bez wątplenia twierdzi z całą mocą, że przedstawione przez niego *dekonstruk-*

Obecna dyskusja na temat monoteizmu jest zbawienną prowokacją dla chrześcijaństwa. Jest zbawienna, ponieważ chociaż stoi za nią krytyka ideologiczna, odkrywa ciemną stronę historii chrześcijaństwa, kiedy nie piętnowano nawracania pod przymusem, odstępców palono na stosach, a wielu poddawało swoją wolność presji strachu. Była taka rzeczywistość w historii monoteizmu, która faktycznie prowadziła do nienawiści i przemocy, i chociażby tylko ze względu na naszą własną wiarygodność nie możemy pozwolić, aby te sprawy odeszły w zapomnienie, zagłuszone fałszywie rozumianą obroną wiary. Jednak czym innym jest apologia złej sprawy, a czym innym dyskusja prowadzona z użyciem rozumnych argumentów, w której dokłada się starań, żeby rozróżnić poszczególne aspekty spornego zagadnienia. Apologia monoteizmu nie sytuje się zatem automatycznie na obrzeżach sporu ideologicznego. Wprost przeciwnie, apologia ta jest wiarygodna na tyle, na ile łączy obronę monoteizmu z wrażliwością na sprawy ludzkie. Czy może więc być tak, że monoteizm jest niezbędny dla urzeczywistnienia ludzkiej wolności i godności naszej społecznej egzystencji?

Chciałbym rozpocząć od postawienia pytania: Czy kosmoteistyczna reinterpretacja tetragramu z Wj 3,14 naprawdę ucłowiecza monoteizm, jak sądzi Assmann? Mam co do tego wątpliwości, a to z następującego powodu: samoobjawienie się Boga w formule zdania orzecznikowego w pierwszej osobie liczby pojedynczej *Jestem Jestem-Tu* faktycznie w pierwszym odbiorze brzmi jak odniesienie do siebie samego, co podkreśla Assmann. Podobnie też ma słuszość mówiąc, iż Jahwe nie odnosi się do niczego poza sobą samym, żeby stwierdzić o sobie, że jest naprawdę Bogiem. Czy jednak nie musimy zdecydowanie przeciwstawić się jed-

*tywne wspomnienie jest kosmopolitycznym otwarciem osiągniętym przez zniesienie granic* (J. A s s m a n n, *Moses*, s. 26). Tym dziwniejsze zatem, że w pierwszej odpowiedzi na krytykę swoich też dotyczących *rozróżnienia Mojżeszowego*, wykazuje, iż jego refleksje *nie mają żadnego znaczenia dla teologii systematycznej* (J. A s s m a n n, *Die «mosaische Unterscheidung»*, s. 188). Moim zdaniem, jednakże, to samoograniczenie stoi w sprzeczności z tradycją owego *dekonstruktywnego wspomnienia*, w obrębie której Assmann najwyraźniej umieszcza swoje badania nad monoteizmem biblijnym. Oczywistym jest, iż taki kształt pamięci wcale nie jest sprawą obojętną, ponieważ, po pierwsze, stanowi ideologiczną krytykę interpretacyjnej wyłączności dominujących tradycji, po drugie zaś, dając publiczny wyraz tłumionym opcjom, pragnie uwypuklić to, co w Teorii Krytyki nazwano kiedyś *niebezpieczną pamięcią*. Jeśli dodamy, że odsłanianie mnemohistorii związanej z imieniem *Mojżesz* ma bezpośredni związek ze współczesnymi kwestiami tożsamości kulturowej, podjęta przez Assmanna próba powiązania kosmoteizmu z drażliwymi obszarami tematycznymi, takimi jak *religia a przemoc*, nie jest w żadnym razie obojętną, jak zdaje się on sugerować w przytoczonej wypowiedzi. Tak czy owak, niniejsze uwagi należy rozumieć przede wszystkim jako próbę potraktowania *kosmoteizmu* poważnie, dostrzegając w nim swoistą ideotypologiczną alternatywę dla monoteizmu biblijnego, oraz zakwestionowania go, gdyż kosmoteizm jest kreowany na formę monoteizmu, który w odróżnieniu od monoteizmu biblijnego, nie zawierałby strukturalnie przemocy, ani nie byłby z założenia wrogo nastawiony do innych. To właśnie jest idea przewodnia argumentacji Assmanna, którą należy zbadać w świetle jego systematycznych twierdzeń.



nej z kluczowych tez Assmana? To, że orzekanie Boga o sobie nie zawiera bezpośredniego odniesienia do świata, w żaden sposób nie prowadzi do owego *rozróżnienia Mojżeszowego*, którego Assmann tak się obawia.

Wiele przemawia za tym, że w tym punkcie Assmann nie ma racji, gdyż jedynie nieutożsamienie Boga ze światem umożliwia taką teologię stworzenia, która w ogóle zdolna jest uchwycić myśl o rzeczywistym wyzwoleniu świata w jego podstawowej niezależności. Tylko wyznanie wiary w Boga jako stwórcy świata *ex nihilo* prowadzi z kolei do pojęcia świeckości, bez którego nie byłoby swobodnego kształtowania i budowania historii i świata<sup>42</sup>. Każdy kto agresywnie wyznaje (*nie*)stawną formułę Spinozy *deus sive natura* i jawnie dąży do znieśnienia *rozróżnienia między Bogiem i światem* (s. 26 [wyd. ang. s.8]), co najwyraźniej czyni Assmann, musi najpierw wykazać, jak zamierza ocalić pojęcie wolności jako takiej. Nasza troska o ocalenie tego, co ludzkie, powstrzymuje nas przed rezygnacją z pojęcia wolności.

Czym jednak jest wolność?<sup>7</sup> Żeby udzielić na to pytanie teologicznej odpowiedzi, musimy jeszcze raz wyjść od formuły *Jestem Jestem-Tu*. Samoobjawienie się Boga w zdaniu orzecznikowym, w którym odwołuje się do siebie samego nie jest równoznaczne z relacją do świata wyłącznie w perspektywie kosmoteizmu. To prawda, że w świetle biblijnego monoteizmu nie wolno nam rozumieć kosmosu jako samoobjawienia Boga. Jednak Wj 3,14 mówi wyraźnie o Bożej obecności, o byciu Boga tutaj, gdyż tetragram odsyła objawienie się Boga do danego w wolności świadectwa o sobie samym, które – i to jest decydujący moment – doświadczane jest przez Izraela jako wyjście, jako wyzwolenie. W Wj 20, 2 powiedziane jest otwarcie: *Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli*. Ta specyfika relacji Jahwe do świata jest jeszcze dobitniej wyrażona w Ps 88,1 gdzie tetragram z Wj 3,14 sparafrazowano następująco: *Jahwe, Boże zbawienia mego*.

Jakie konsekwencje dla naszego tematu wynikają z powyższych rozważań?

*Po pierwsze*, monoteizm, który odnajduje fundament swojego samookreślenia w tetragramie rozumianym w powyższy sposób jest monoteizmem *etycznym*. Zauważmy przy okazji, że ten monoteizm zna także rozróżnienie Mojżeszowe, jeśli ktoś chciałby je tak nazwać, tzn. rozróżnienie między niewolnictwem lub niewolą a wolnością, między uciskiem a wyzwoleniem<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Konsekwencje wynikające z kosmoteizmu obecnego w tradycji spinozjańskiej dla koncepcji historii próbowałem przedstawić w zarysie w moim artykule pt. *Zechen auf fremde Kreide? Philosophisch-theologische Überlegungen zur Angewiesenheit der historischen Vernunft auf die Sinnvorgaben des biblischen Monotheismus – Eine Rückfrage an Jan Assmann*: J. Schröter, ed., *Konstruktion von Wirklichkeit, Geschichte als Sinnbildung und die Anfänge des Christentums*, Berlin/New York 2004 (w druku). W artykule tym próbuję jednocześnie wykazać, że pojawienie się monoteizmu biblijnego zaowocowało także rozumieniem rzeczywistości jako historii.

<sup>43</sup> Por. E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus?*, s. 190 nast.

*Po drugie*, monoteizm etyczny odwołuje się do faktu, że skierowane zawsze na indywidualnego człowieka spojrzenie jedyne Boga wzywa ludzi do wolności, która oznacza odpowiedzialność za siebie i za bliźnich. Każdy, kto decyduje się zakwestionować semantykę grzechu tak radykalnie jak Assmann, musi w zamian stanąć wobec pytania, czy wyrzucenie winy i odpowiedzialności poza kontekst wolności nie jest zdradą<sup>44</sup>. Sama zdolność nazwania niesprawiedliwości wyrzą-

<sup>44</sup> Moja teza, że kosmoteizm scharakteryzowany przez Assmanna rozrywa sieć winy i odpowiedzialności, moralności i sumienia wymaga dokładniejszego wyłożenia. Uczynię to teraz, przynajmniej w takim zakresie, jakiego wymaga temat. Moje pytanie brzmi: Czy Assmann nie lekceważy potrójnego kontekstu, który jest konstytutywnym wyznacznikiem pojęcia winy i grzechu w monoteizmie biblijnym? Zapewne poniższe odkrycia tylko przez przypadek mają coś wspólnego z tradycją starotestamentową, a zwłaszcza z tradycją prorocką. *Po pierwsze*, mamy odkrycie, że osoba odpowiada w wolności, albo jest odpowiedzialnie wolna przed Bogiem. *Po drugie*, mamy poświadczoną wiarę w Jahwe jako jednego i jedyne uniwersalnego Boga (Pwt 6,4), która obejmuje stworzenie świata z *niczego* (2Mch 7,28). *Po trzecie*, wzięte razem, te dwa logicznie prowadzą do wiary w stworzenie, która z kolei pociąga za sobą przekonanie o tym, że Bóg jest transcendentny i istotowo różny od świata. Nie tylko *dualistyczna* próba przypisania zła w świecie jakiemuś pierwiastkowi zła niezależnemu od Boga jest nie do pogodzenia z tym. *Monizm*, pod który kosmoteizm należy zakwalifikować także jest nie do pogodzenia z biblijną wiarą w stworzenie, jeśli ten monizm nie przyznaje światu żadnej wolności wobec stwórcy. Taka koncepcja zmuszona jest albo tak czy inaczej przypisać zło Bogu, albo – jak sugerują niektóre uwagi Assmanna – pomniejszać znaczenie zła w świecie na korzyść *moralnego optymizmu* (J. A s s m a n n, *Moses*, s. 281). W przeciwieństwie do tego, monoteizm biblijny przypisuje faktyczną rzeczywistość zła w świecie ludziom. Zgodnie z główną linią rozumowania, skoro cała rzeczywistość została stworzona przez Boga jako dobra, zło wkroczyło w rzeczywistość przez historyczne decyzje stworzeń obdarzonych wolnością. W sporze z Assmannem, najistotniejsze dla monoteizmu jest utrzymanie za pomocą pojęcia wolności, sieci powiązań między winą i odpowiedzialnością. To, co jest prawdą o świecie jako całości, mianowicie, że w swojej zależności od Boga jest różny od Niego, a zatem jest wobec Niego równocześnie względnie wolny, jest tym bardziej prawdą w odniesieniu do ludzi: to oni spośród wszystkich stworzeń są wolni. Niezależnie od tego, jak w szczegółach rozumie się związek grzechu i winy, następujące stwierdzenia pozostają w mocy: *Po pierwsze*, zgodnie z zasadniczą myślą monoteizmu biblijnego wina jest autentycznie moralnym pojęciem, którego nie należy absolutnie zrównywać z legalistycznym pojęciem winy. Takie jednak najwyraźniej jest stanowisko Assmanna, który przede wszystkim nazywa winą obiektywne naruszenie prawa, ale jednocześnie nie dostrzega specyficznego czynnika, jakim jest autentyczne przeżywanie winy w kategoriach odpowiedzialności, a jest to przecież doświadczenie zakładane w pojęciu nieczystego (winnego) sumienia (J. A s s m a n n, *Herrschaft*, ss. 149-153, ss. 174-177). Tymczasem pojęcie obciążenia winą spełnia się tylko wtedy, gdy osoba w wolności osądza, co jest subiektywnie złe i obiektywnie naganne w jej zasadniczej postawie i czynie. Kładę szczególny nacisk na subiektywne przypisanie sobie winy, po to, żeby na tle poglądów Assmanna uwypuklić, iż właśnie na tym czynniku zasadza się biblijne rozumienie grzechu. Grzech ma także związek ze świadomością wolności i dotyczy relacji człowieka do Boga. W tym sensie, grzech odnosi się do negatywnie uwarunkowanego doświadczenia człowieka w sytuacji bycia przed Bogiem i w powołaniu do wspólnoty z Bogiem. W tym punkcie Assman niewątpliwie dotyka głównego nerwu monoteistycznego pojęcia grzechu: *Monoteizm stawia człowieka wobec problemu relacji osobowych*; grzech jest nie tylko kwestią antropologiczną, ale przede wszystkim kwestią teologiczną (tamże, s. 176). Nadal jednak pozostaje niezrozumiałe, że (i dlaczego) Assmann nie podejmuje zagadnienia *moralizacji*

dzanej ofiarom zależy od tego kontekstu. Lecz i inna możliwość także ma z nim związek, mianowicie możliwość zanoszenia przez nas prośby do Boga, aby pozostał wierny swym obietnicom Przymierza: *Czy to w grobie głosi się Twoją dobroć i wierność Twoją – w miejscu zatracenia?* (Ps 88,12).

Po trzecie, wskazówka pod adresem hermeneutyki międzykulturowej i międzyreligijnej: jeśli zinterpretujemy relację między jednością i wielością w świetle monoteizmu etycznego, jesteśmy zobowiązani określić ten związek w kategoriach wolności. Co wynika w sensie etycznym z monoteizmu, którego treścią jest związek między uwalniającą wolnością Boga, a uwolnioną wolnością ludzi? Czy nie musimy ująć się w stanowczy i przemyślany sposób za stanowiskiem, że ten Bóg, Bóg Jezusa, jest i pozostaje *uniwersalnym tematem całej ludzkości*?<sup>45</sup> Czy kierowany pod adresem monoteizmu zarzut o nietolerancję stosuje się także do różniczenia Mojżeszowego, które w wymiarze uniwersalnym kładzie nacisk na różnicę między wolnością a zniewoleniem? W rzeczy samej, monoteizm etyczny wprowadza tę różnicę jako kryterium prawdy i prawdziwego istnienia, przez co mity kosmologiczne tracą swój status i okazują się fałszem lub pustką w obliczu tego kryterium. Jednak ci, którzy chcą za pomocą mitu kosmologicznego znieść biblijny podział muszą zdawać sobie sprawę z tego, co robią. Drą na strzępy się winy i odpowiedzialności, moralności i sumienia.

Na koniec, czy nie możemy nadać rozróżnieniu Mojżeszowemu na wolność i zniewolenie uniwersalnej prawomocności z uwagi na to, że powszechna odpo-

pojęć winy i grzechu związanych z tą tradycją. I nadal równie niezrozumiałe pozostaje to, że Assmann w tym kontekście nie zajmuje się bardziej szczegółowo biblijną semantyką Bożego przebaczenia i gładzącej winy troski o ludzi, w której usprawiedliwienie przewyższa grzech, stając się *punktem wyjścia dla religijnego kształtowania znaczeń* (Por. tamże). Przeciwnie najpóźniej w Księdze Hioba, moralizacja zła, wprowadzona przez Jahwistę, odkrywa swoje granice, kiedy zostaje skonfrontowana z pytaniem o cierpienie, na które nie można już odpowiedzieć przez odwołanie do grzechów popełnionych przez ludzi. *Cierpienie z powodu grzechu* (J. A s s m a n n, *Moses*, s. 282) charakteryzuje monoteizm biblijny w o wiele mniejszym stopniu niż pytanie teodycei, które jest motorem biblijnych opisów stworzenia i upadku (Rdz 1-3). Na temat egipskiej i kosmoteistycznej kultury wina, zob. J. A s s m a n n, *Moses*, s. 235 [wyd. ang. s. 161 nast.] i ss. 277-282; t e g o ż autora, *Herrschaft*, ss. 133-177; tegoż autora, *Eine liturgische Inszenierung des Totengerichts aus dem Mittleren Reich: Altägyptische Vorstellungen von Schuld, Person und künftigem Leben*, w: J. Assmann i Th. Sundermeier, red., *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Studien zum Verstehen fremder Religionen, vol. 9, Gütersloh 1997, ss. 27-63. Na temat biblijnego rozumienia wina i grzechu, zob. H. H ä r i n g, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, ss. 15 nast. Na temat związku monoteizmu z teodyceą, zob. J. B. M e t z, *Theologie gegen Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, w: O. Marquard, red., *Einheit und Vielheit*, XIV. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 1990, ss. 170-186; t e g o ż autora, „Monotheismus und Demokratie: Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne,” w: Jahrbuch Politische Theologie I (1996): 39-52.

<sup>45</sup> Por. J.B. Metz, *Die letzten Universalisten: id., Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997, ss. 156-159.

wiedzialność jest zgodna z wiarą w jednego i jedynego Boga? Nigdy nie zdołałem pojąć, dlaczego uniwersalizm moralny ma być pojmowany jako wróg indywidualizmu, podczas gdy jest przecież odwrotnie: uniwersalizm moralny gwarantuje równość wszystkich ludzi, umożliwia im wolność i chroni ich prawa. Nie pojmuję też takiego pojęcia idei jedności, według którego musi ona w konsekwencji prowadzić do przymusowej integracji wielości. Nie widzę też powodu, dlaczego miałyby tak być, o ile będziemy trwać przy idei jedności mając świadomość własnej wolności.

Przekład: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA