

Ks. Dariusz DZIADOSZ

„I WY BYLIŚCIE PRZYBYSZAMI...” (Kpł 19,34)
„Obcy” w religijnym i społeczno-kulturowym
kontekście Biblii Hebrajskiej

Kontekst historyczny i religijno-kulturowy Biblii Hebrajskiej dokumentuje genezę i przebieg napiętych, a nierzadko wrogich relacji Izraelitów do sąsiednich społeczności. W długim i złożonym procesie krystalizacji własnej tożsamości narodowej oraz niezależności terytorialnej, a następnie ich obrony, nieodzowne było stworzenie trwałego dystansu wobec cywilizacji i religii ościennych. Stąd wiele starotestamentowych tradycji stanowczo przestrzega Izraelitów przed wszystkim, co jest dla nich obce.

Obszerne i wielobarwne tradycje starotestamentowe dokumentujące ponad tysiącletnią historię Izraela dowodzą ponad wszelką wątpliwość, że wykuwała się ona w nieprzerwanej i bezpośredniej konfrontacji z ościennymi cywilizacjami starożytnego Bliskiego Wschodu. Ta konfrontacja dziejowa obejmowała wszystkie aspekty egzystencji Hebrajczyków, wpływając w wymierny sposób na jej profil społeczno-polityczny, kulturowo-religijny, a także militarny i ekonomiczny. Odnosząc niewątpliwe korzyści z tego cywilizacyjnego starcia, Izraelici na wielu etapach swych dziejów odczuwali także jego bolesne konsekwencje. Wystarczy przywołać tu znany z Biblii długi i uciążliwy okres migracji ich przodków patriarchów (por. Rdz 11,27-50,26; Wj 15,22-Lb 22,1), czas upokarzającej niewoli egipskiej (por. Wj 1,1-15,21) czy też dramatyczne doświadczenia przesiedlenia asyryjskiego i babilońskiego (por. 2 Krl 17,5-23; 25,1-26; Jr 52,1-30; Lm 1,1-5,22; Ba 1,1-4,8). W tych trudnych sytuacjach Izraelici doświadczyli osobiście, jak ciężki jest los nomady, cudzoziemca, imigranta, uciekiniera czy niewolnika, który musi walczyć o przetrwanie w obcym kraju, bez własnej ziemi, koniecznych środków do życia oraz przyjaźnie nastawionych pobratymców. Z tego względu jak mało która grupa etniczna Bliskiego Wschodu potrafili zrozumieć i odpowiednio zareagować na niedole przedstawicieli obcych ludów, którzy na różnych warunkach gościli na ich terytorium.

Decydujący wpływ na kształt relacji Izraelitów do obcych miał jednak ich specyficzny status społeczno-religijny, który wykreowała tradycja przodków, a nade wszystko religijna i militarna aktywność Mojżesza i Jozuego (por. Wj 1,1-Joz 24,31). Zgodnie z teologicznymi założeniami biblijnej historiografii Izraelici byli wybrańcami Boga JHWH i jako jedyny naród na ziemi związali się z Nim bilateralnym przymierzem gwarantującym szczególne błogosławieństwo i wsparcie, a także wyjątkową misję i pozycję dziejową pośród

innych ludów. To kształtowane i utrwalane przez długie wieki przekonanie o wyjątkowym powołaniu i niepowtarzalnej tożsamości narodowo-religijnej Izraela zaowocowało narodzinami pierwszego na Bliskim Wschodzie mono-teizmu zwanego jahwizmem, ale też wielokrotnie prowadziło do wrogości i nietolerancji Izraelitów wobec obcych grup etnicznych, która przejawiała się ksenofobią i nieufnością szczególnie w obszarze postaw religijno-moralnych oraz kultywowanych tradycji.

Dokumentując różne etapy historii Izraela, tradycje biblijne prezentują bardzo szeroką panoramę zachowań wobec przedstawicieli obcych nacji, akcentując szczególnie stosunek do ich dziedzictwa religijno-kulturowego. Kolejne księgi Starego Testamentu ilustrują proces ewolucji rozumienia obcych wzorców cywilizacyjnych (ich negacji bądź akceptacji), a jednocześnie pokazują dokonującą się równolegle transformację teologicznej idei narodu wybranego i stojących przed nim wyzwań. W kontekście tych przemian warto nadmienić, że późniejsze tradycje biblijne cechują się z reguły znacznie większą otwartością na obcokrajowców aniżeli przekazy wcześniejsze. Zachowując religijno-etyczną specyfikę jahwizmu (judaizmu), tradycje biblijne coraz mocniej sygnalizują gotowość włączenia w teokratyczne struktury narodu wybranego także przedstawicieli obcych nacji i podkreślają, że o przynależności do Izraela nie przesądzają względy etniczne, lecz monoteistyczna wiara w JHWH. Na drodze do większego otwarcia Izraelitów na obce narody często stawały jednak problemy społeczno-polityczne i konflikty militarne, które cyklicznie utrudniały nawiązanie lub podtrzymanie poprawnych relacji z okolicznymi ludami. To właśnie ze względu na bardzo skomplikowany kontekst historyczny tradycje biblijne relacjonują, a niekiedy nawet zalecają zachowania przepojone wrogością i nacjonalizmem, a równocześnie propagują niezwykłą na owe czasy solidarność społeczną, empatię i braterstwo. Biblijny obraz relacji Izraelitów do obcych narodowości to zatem wypadkowa ciągle zmieniających się uwarunkowań geopolitycznych i ugruntowanej koncepcji własnej religii, tradycji i tożsamości społeczno-kulturowej. Stąd też przekazy biblijne raz sugerują daleko idącą nieufność i dystans wobec wszystkiego, co obce, a innym razem przejawiają uznanie i otwarcie wobec obcokrajowców, a nawet pod wieloma względami zrównują ich z Izraelitami.

Przed przystąpieniem do analizy biblijnej koncepcji obcego należy jeszcze zaznaczyć, że Biblia Hebrajska nie jest antologią starożytnych tradycji, które definiują ogólnoludzkie standardy religijno-moralne i społeczno-kulturowe. Stanowi raczej literacką podstawę monoteistycznego systemu religijno-prawnego sankcjonowanego ówczesnie tylko przez jeden naród – Izrael i jednocześnie teologiczną ilustrację jego burzliwych dziejów. Dramaturgia tych dziejów, a zarazem niespotykane w innych cywilizacjach bezpośrednie doświadczenie zbawczej obecności wyznawanego Boga, z jednej strony spowodowały

w Izraelu powstanie i utrwalenie typowych dla starożytności antagonizmów i konfliktów z obcymi nacjami i ich religijno-kulturowym dziedzictwem, a z drugiej stworzyły doskonały społeczno-prawny model współegzystencji z cudzoziemcami oparty na zasadzie solidarności i pomocniczości. Co ważne, model ten nie znajduje równego sobie odpowiednika w całej bliskowschodniej cywilizacji. Biblia Hebrajska nigdy bowiem nie dyskryminuje żadnego człowieka ze względu na jego historię, tożsamość czy pochodzenie. Nawet w tych tekstach, w których stanowczo broni religijno-kulturowej odrębności i oryginalności Izraela i jego kluczowej pozycji w historii zbawienia, mocno akcentuje godność każdej osoby ludzkiej i obowiązek śpieszenia z pomocą wszystkim potrzebującym bez względu na ich narodowość czy wyznanie.

STAROTESTAMENTOWA KONCEPCJA „OBCYCH”

Prezentację interesującej nas problematyki należy rozpocząć od analizy terminologii, którą w tej materii wypracowała tradycja hebrajska. W tekstach Starego Testamentu występuje kilka różnych i uzupełniających się znaczeniowo pojęć na wyrażenie złożonej idei obcości, odmienności, inności czy różnorodności. W sposób wieloaspektowy i utrzymany w duchu literatury starożytnego Bliskiego Wschodu zdefiniowany jest w nich też wizerunek obcego człowieka, obcej grupy etnicznej czy obcego narodu. Po gruntownym zbadaniu hebrajskiej terminologii można stwierdzić, że fundamentalnym kryterium biblijnej prezentacji i oceny nie-Izraelitów jest ich status społeczno-polityczny, militarny i kulturowo-religijny, ale nade wszystko charakter relacji, w jakiej pozostają do monoteistycznej religii i tradycji Izraela oraz jego teokratyczno-monarchicznych struktur. Obraz obcego jest w Biblii uwarunkowany nie tylko jego odmiennością wynikającą z odrębnego pochodzenia etnicznego, ale też stosunkiem do zajmowanej przez Izraelitów ziemi. To właśnie w tym kontekście znaczeniowym teksty biblijne rozróżniają „cudzoziemca-rezydenta”, który posiada status czasowego albo stałego osadnika, chociaż nie posiada własnej ziemi w Izraelu, i „obcokrajowca-przybysza”, który na tym terenie zatrzymuje się jedynie okresowo bez zamiaru osiedlenia. Wspomniane wyżej rozróżnienie w konkretnych tradycjach Biblii Hebrajskiej jest jednak z reguły o wiele bardziej złożone i dynamiczne¹. Na podstawie lektury starotestamentowych przekazów pochodzących z róż-

¹ Zob. C. B e g g, hasło „Foreigner”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992, t. 2, s. 829n.; L. S n i j d e r s, *The Meaning of zār in the Old Testament: An Exegetical Study*, „Oudtestamentische Studiën” 10(1954), s. 1-154; H. C a r s o n, hasło „Foreigner”, w: *New Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas i in., Inter-Varsity Press, Leicester 1996, s. 380n.; K. F a r m e r, hasło „Foreigner”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 468n.

nych epok i środowisk można dojść do wniosku, że wizerunek obcych zmieniał się w zależności od konkretnych uwarunkowań historycznych, w jakich przychodziło żyć Izraelitom. Sytuacja społeczno-polityczna i kulturowo-religijna w zamieszkałej przez hebrajskie pokolenia Syro-Palestynie nieustannie ewoluowała, kreując wciąż nowe wzorce wzajemnych stosunków z sąsiadującymi społecznościami. Ten stały proces znalazł odzwierciedlenie również w języku hebrajskim, który wypracował kilka synonimicznych terminów definiujących osoby i społeczności cechujące się innym pochodzeniem, światopoglądem, kulturą bycia i hierarchią wyznawanych wartości. W tekstach biblijnych te hebrajskie terminy ujmują różne aspekty idei obcości, a jednocześnie ukazują zróżnicowany stosunek Izraelitów do osób i rzeczywistości określanych ogólnie jako „obce” albo „inne”. Ocena nieizraelskich grup etnicznych, kultur i religii nie jest w Biblii jedynie suchą teoretyczną analizą, lecz prawie zawsze przybiera formę praktycznej konkluzji (wskazania, rady, nakazu, przepisu prawnego), która wypływa z konkretnych uwarunkowań egzystencjalnych, a jednocześnie je modyfikuje. Te praktyczne sugestie regulujące stosunek do obcych, nierzadko obciążone dużym ładunkiem emocji, można ująć w dwie zasadnicze kategorie. Pierwsza ma wydźwięk pozytywny, gdyż skupia w sobie różnego rodzaju postawy zrozumienia, dialogu, otwartości i życzliwości. Druga natomiast – znacznie bardziej złożona – obejmuje szeroki wachlarz zachowań negatywnych, począwszy od nieufności, dystansu, a przynajmniej daleko posuniętej ostrożności i obojętności, po postawę nieskrywanej niechęci i uprzedzeń, a także manifestowanej na różne sposoby wrogości i nienawiści.

Zanim dokonamy przekrojowej prezentacji tekstów, które reprezentują wskazane wyżej postawy wobec nie-Izraelitów, należy zarysować ogólną koncepcję obcego zawartą w Biblii. Podobnie jak zdecydowana większość tekstów źródłowych Bliskiego Wschodu, Biblia Hebrajska rozumie pod pojęciami obcego, cudzoziemca czy przybysza przede wszystkim osobę, która z perspektywy autorów i adresatów jest odmienna pod względem etnicznym i kulturowym, a z tego powodu nie może liczyć na ten sam status społeczny, te same przywileje i prawa co Izraelici. W ten właśnie kontekst znaczeniowy wpisuje się hebrajskie „zār”, które posiada najszersze pole semantyczne w tej grupie terminów, gdyż określa wszystko, co ma związek ze sferą profanum, a więc jest świeckie, nieczyste albo niedozwolone z punktu widzenia kultu monoteistycznego (por. Kpł 10,1), jak również obce pod względem etnicznym (por. Pwt 25,5), militarno-politycznym (por. Iz 1,7), zwyczajowym czy kulturowym². Z tego względu wywodzący się od niego termin „zārîm” jest

² Zob. P. S c e r b o, hasło „zār”, w: tenże, *Dizionario ebraico et caldaico del Vecchio Testamento*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1912, s. 74; J. A. S w a n s o n, hasło „zār”, w: tenże, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* [wersja elek-

w biblijnych tradycjach historycznych i prorockich stosowany na określenie obcych i cudzoziemców – z nutą nieskrywanej wyższości i pewnej dezaprobaty podkreśla bowiem ich odmienność religijno-moralną, odrębność etniczno-kulturową oraz status społeczno-prawny uznawany za niższy od tego, którym legitymowali się Izraelici (por. Ps 54,5; 109,11; Prz 5,10; Iz 1,7; Jr 2,25). Mające wyraźne konotacje negatywne pojęcie *zārīm* jest w Biblii często odnoszone do największych wrogów Izraela: Asyryjczyków, Babilończyków, Egipcjan, Kanańczyków i innych ludów ościennych (por. 2 Krl 19,24; Jr 30,8; 51,51; Ez 7,21; 11,9; Oz 8,7; Ab 1,11). Ze znacznie słabszym, ale niezmiennie pejoratywnym zabarwieniem ten sam termin określa też niższe klasy społeczne Izraela, a także nieizraelskie grupy etniczne, które zostały wszczepione w społeczne struktury narodu wybranego, lecz nie posiadały prawa do udziału w jego kultycznej aktywności (por. Wj 29,33; Lb 18,4). W niektórych przekazach termin „*zār*” oznacza również potomka z mieszanego lub nieprawego małżeństwa, który z punktu widzenia ówczesnego prawa traktowany był przez krewnych jak obcy ze względu na pochodzenie jednego z jego rodziców (por. Oz 5,7) i niemożność dziedziczenia w domu ojca (por. Sdz 11,1-2).

Pojęciem posiadającym zdecydowanie bardziej pozytywny wydźwięk społeczny jest hebrajskie „*gēr*”³. Tym terminem starotestamentowe tradycje określają najczęściej nie-Izraelitę zamieszkującego na terytorium Izraela w charakterze stałego lub okresowego rezydenta (osadnika) albo przybysza, który utracił już społeczno-kulturowe więzy ze swą rodzimą społecznością. Człowiek określany mianem „*gēr*” nie posiadał ziemi w formie własności dziedzicznej, co sprawiało, że musiał się podporządkować władzy i regułom społecznym obowiązującym na terytorium, na którym przebywał⁴. Fakt ten

troniczna], Logos Research Systems, Oak Harbor 1997, rec. 2424; P. R e y m o n d, hasło „*zār*”, w: tenże, *Dizionario di Ebraico e Aramaico biblici*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 1995, s. 129.

³ Egzegeci różnie rekonstruują znaczenie tego hebrajskiego rdzenia. Poza powszechnie przyjmowanym sensem: przebywać, zamieszkiwać na obcym terenie w charakterze osadnika, rezydenta, przybysza-imigranta, niektórzy sugerują znaczenie: wzniecać spory i waśnie, a także: odczuwać lęk, strach, niepewność. Dla porównania, akadyjski odpowiednik tego hebrajskiego rdzenia – „*geru*” – oznacza: być nieprzyjaznym, wrogiem, natomiast podobnie brzmiący rdzeń „*gar*” w języku arabskim posiada przeciwstawne znaczenie: sąsiad, a nawet patron, obrońca, współpracownik. Zob. D. K e l l e r m a n, hasło „*gūr*”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, W. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1975, t. 2, s. 440-442; F. S p i n a, *Israelites as gērīm: „Sojourners” in Social and Historical Context*, w: *The Word of the Lord Shall Go Forth. FS D.N. Freedman*, red. C.L. Meyers, M. O’Connor, Eisenbrauns, Winona Lake 1983, s. 321-335; hasło „*gēr*”, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1975, t. 1, s. 190.

⁴ Zob. C. G r o t t a n e l l i, *Indigeni immigrati nella Bibbia ebraica. Le strategie dei Gabaoniti*, w: *Lo straniero ovvero l’identità culturale a confronto*, red. M. Bettini, Laterza, Bari 1992, s. 77-100.

zazwyczaj przesądzał o jego niższym statusie społeczno-ekonomicznym w stosunku do ludności autochtonicznej (por. Rdz 15,13; 23,4; 35,27; Wj 2,22; Sdz 17,7; 19,1.16; 2 Sm 1,13). W tradycjach biblijnych opisujących okres przedmonarchiczny (czas Jozuego i sędziów) terminem „gēr” określa się nie tylko członków obcych ludów, ale także tych Izraelitów, którzy nie zdołali zdobyć własnej ziemi, lecz rezydowali na terenach należących do spokrewnionych z nimi rodów. W tekstach dotyczących epoki monarchii określenie to stosowane jest już wyłącznie w odniesieniu do obywateli obcych miast, regionów czy narodów⁵.

Warto nadmienić, że stała więź z ziemią była – obok więzi rodzinnych i plemiennych – podstawową wartością decydującą o pozycji społecznej w starotestamentowym Izraelu. Z tego względu już samo prawo przebywania na ziemiach należących do hebrajskich klanów włączało w pewien sposób cudzoziemców i przybyszów w struktury społeczne Izraela. Status stałego rezydenta (hebr. gēr) dawał im wymierne przywileje, na przykład prawo azylu i ochrony (por. Lb 35,15; Joz 20,9), pozwalał na spokojne, a nawet dostatnie życie (por. Kpł 19,10.33; 23,22; 25,35.47; Pwt 24,19-21), a pod pewnymi warunkami – jak ryt obrzezania (por. Wj 12,48) – dopuszczał do niektórych sfer życia religijnego i kultycznego Izraelitów, na przykład świętowania Paschy, składania ofiar dla JHWH i udziału w cyklicznie przypadających uroczystościach (por. Lb 9,14; 15,14; Pwt 16,11.14). W okresie drugiej świątyni niektóre żydowskie środowiska kapłańskie zaczęły nazywać cudzoziemców posiadających status społeczny rezydenta lub przybysza w Izraelu (hebr. gērīm) „prozelitami”, otwierając przed nimi drogę do bliższego związku z judaizmem. W tekstach deuteronomicznych natomiast są oni zaliczani do triady najniższej sytuowanych i najbardziej potrzebujących klas narodu wybranego (sieroty, wdowy i cudzoziemcy)⁶. Te trzy grupy społeczne prezentowane są w Kodeksie deuteronomicznym (por. Pwt 12-26) i wielu tradycjach prorockich jako obiekt szczególnej miłości i troski Boga JHWH (por. Pwt 10,18) oraz przedmiot obligatoryjnej aktywności charytatywnej i poszanowania dla wszystkich Izraelitów (por. Pwt 14,28-29; 16,11.14; 24,17; 26,11-12; 27,19; Jr 7,6).

Motywnie tak życzliwej postawy Boga i Izraelitów względem gērīm nie jest w Biblii ich odmienne pochodzenie etniczne, lecz ciężka sytuacja egzystencjalna. Brak własnych dóbr, a przede wszystkim własnej ziemi, spychał obcokrajowców w nędzę ekonomiczną, sytuując ich na obrzeżach struktur społecznych i uzależniając całkowicie od zamożniejszych i silniejszych. Status

⁵ Por. C. v a n H o u t e n, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, s. 20.

⁶ Do kategorii najuboższych i najbardziej zmarginalizowanych warstw społecznych w Izraelu niektóre teksty biblijne zaliczają, oprócz wyżej wymienionych obcokrajowców, sierot i wdów, także niewolników oraz sezonowych robotników najemnych. Por. J. v a n d e r P l o e g, *Les pauvres d'Israël et leur piété*, „Oudtestamentische Studiën” 7(1950), s. 242-270.

przybysza oraz stałego lub okresowego osadnika kształtował się w Izraelu stopniowo i osiągnął wspomniany wyżej kształt społeczno-prawny dopiero w ostatnich stuleciach przed Chrystusem. We wcześniejszych okresach wszelkiego rodzaju uchodźcy, uciekinierzy, jeńcy wojenni, imigranci czy niewolnicy obcego pochodzenia, którzy znaleźli się w Izraelu, musieli stawić czoła bardzo trudnym warunkom socjalnym i społecznym, gdyż nie mogli liczyć ani na ziemię, ani na godziwe warunki bytowe, a nierzadko nawet na osobistą wolność⁷. Co ciekawe, status społeczny rezydenta (osadnika) Pięcioksiąg nadaje najpierw samym Hebrajczykom przybyłym do Kanaanu w epoce Abrahama, Izaaka i Jakuba (por. Rdz 23,4; Wj 6,4; Ps 39,13; 105,12; 1 Krn 29,15), a następnie tym, którzy w czasach Mojżesza zamieszkiwali Egipt i byli obiektem prześladowań faraona (por. Rdz 15,13; Wj 22,20; 23,9; Kpł 19,33-34; Pwt 10,19; 16,11-12; 23,8; 24,17-22). W Psalmach pojęcie *gēr* nabiera już sensu wyraźnie teologicznego i uniwersalnego, ponieważ nie odnosi się do stosunków społecznych panujących w Izraelu⁸, lecz określa doczesne życie człowieka w relacji do transcendentnego i wiecznego Boga. Wobec nadprzyrodzonej egzystencji i chwały JHWH psalmista porównuje życie ludzkie w porządku doczesnym do warunków bytowych przybysza lub okresowego osadnika, który gości tymczasowo na obcej dla siebie ziemi, nie będąc ani jej właścicielem, ani prawowitym spadkobiercą (por. Ps 39,13; 119,19).

W podobnym obszarze znaczeniowym, choć z wydźwiękiem zdecydowanie bardziej negatywnym, pozostaje inne hebrajskie pojęcie, którego autorzy biblijni używają na określenie idei obcości i inności. Chodzi o rdzeń „*nkr*”, który w tekstach opisujących relację Hebrajczyków do przedstawicieli innych ludów akcentuje ich odmienne pochodzenie etniczne i odrębne dziedzictwo religijno-kulturowe (hebr. kol-*nēkār*, dosłownie: „wszystko, co obce” – por. Ne 13,30). Tego rdzenia Biblia używa wielokrotnie na określenie obcych bo-

⁷ Por. V.H. Matthews, C. Benjamin, *Social World of Ancient Israel (1250-587 BCE)*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 1993, s. 86n. Zob. I. Cardelli, *Stranieri ed «emigrati-residenti» in una sintesi di teologia storico-biblica*, „Rivista Biblica” 40(1992) nr 2, s. 129-181; R. Fabris, *Lo straniero nell'Antico Testamento*, „Servitium” 1991, nr 77, s. 29-39; A. Laffey, *Strangers and Sojourners. The Land in Israelite Belief*, „The Bible Today” 29(1991) nr 6, s. 330-335.

⁸ Jedynym pokoleniem, a zarazem klasą społeczną, która w Izraelu – podobnie jak cudzoziemcy – nie posiadała ziemi jako własności dziedzicznej, byli lewici. Ich główną misją życiową, regulowaną przez prawo, była troska o wielorakie sektory monoteistycznego kultu JHWH. Chociaż lewici nie mieli własnej ziemi, ich status społeczny i materialny był nieporównywalnie wyższy niż cudzoziemców (por. Pwt 14,29; 16,11). Poprzez sprawowanie różnych funkcji kultycznych byli integralnie wszczępieni w społeczne struktury Izraela, a za swą posługę otrzymywali wynagrodzenie (por. Sdz 17,7-13; 18,15-20) i mogli liczyć na obwarowaną nakazami prawa mojszowego obywatelską solidarność ekonomiczną ze strony pozostałych klanów hebrajskich (por. Lb 18,21; Pwt 18,1). Por. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1976, s. 234; J.G. McCollie, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT Press, Sheffield 1984, s. 140-151.

gów (hebr. *ʿēl nēkār*), o których mówi najczęściej w tonie prześmiewczym i deprecjonującym (por. Pwt 31,16; 32,12; Joz 24,20; Ps 81,10; Jr 8,19; Dn 11,39; Ml 2,11). Podobną dezaprobatę wyrażają też określenia tych, którzy obcym bogom oddają cześć (por. Ne 9,2; Ez 44,7.9). W wielu tradycjach pojęcie *ben-nēkār* (obcy, cudzoziemiec) wskazuje na te grupy etniczne, które zgodnie z zaleceniami mojżeszowego prawa zostały wykluczone z kultu Jahwistycznego (por. Wj 12,43; Kpł 22,25; Ez 44,7.9). W innych termin ten informuje jedynie o nieizraelskim rodowodzie mieszkańców Kanaanu, bez oceny ich kwalifikacji społeczno-kulturowych czy religijnych (por. Rdz 17,12.27; 2 Sm 22,45-46; Jr 17,12.27; Iz 56,3.6).

Z tego rdzenia wywodzi się termin „nokrî”, który we wszystkich rodzajach tradycji biblijnych jest jednym z najbardziej popularnych i neutralnych określeń obcych, przybyszów, cudzoziemców. Jego zasadniczy sens akcentuje etniczną odrębność i społeczno-religijną oryginalność obcokrajowców (por. Pwt 14,21; 23,21)⁹, ale od nieco innej strony aniżeli synonimiczne pojęcie *gēr*. Pojęcie *nokrî* nie koncentruje się bowiem na społeczno-prawnym statusie obcych w Izraelu (jak „*gēr*”), lecz na ich diametralnie odmiennych: historii, prawie, religii i tradycji. Autorzy biblijni słowem tym określają zarówno przedstawicieli obcych narodów zamieszkujących ich własne terytoria, jak też tych, którzy na stałe bądź czasowo osiedlili się na kananejskich ziemiach zajmowanych przez hebrajskie pokolenia (por. Wj 21,8; Pwt 17,15; Sdz 19,12; 2 Sm 15,19; Hi 19,15; Prz 5,10; 27,2; Syr 6,2; So 1,8). Obcy okreśłani terminem „*nokrî*” nie byli uważani za integralną część społecznych struktur narodu wybranego, nie podlegali wymogom żydowskiego prawa, ale też nie mogli korzystać z przywilejów i ochrony, jaką zapewniało ono najuboższemu warstwowi izraelskiej społeczności. Warstwa społeczna okreśłana jako „*nokrî*” nie podlegała bowiem wpływającemu z prawa mojżeszowego nakazowi troski o materialne i duchowe potrzeby najbardziej potrzebujących, który ciążył na Izraelitach. Z tego rodzaju obcokrajowcami – autochtoniczną ludnością Kanaanu oraz znajdującymi się na jego terenie przedstawicielami sąsiednich narodów, którzy zachowywali swą odrębność religijno-kulturową – Izraelici wchodzili jedynie w relacje o charakterze handlowo-ekonomicznym. Na żadnym etapie swojej historii nie wymagali od nich natomiast całkowitego zarzucenia lub modyfikacji ich narodowej tożsamości i tradycji czy też obligatoryjnego przyjęcia stylu życia modelowanego przez reguły monoteistycznego prawa¹⁰.

⁹ Por. A. B o n o r a, *Lo «straniero» in deuteronomio*, „Parola, Spirito e Vita” 27(1993) nr 1, s. 26. Zob. B e g g, dz. cyt.

¹⁰ Na podstawie treści pism Starego Testamentu można stwierdzić, że monoteizm Jahwistyczny nigdy nie przejawiał skłonności do ekspansji religijnej czy kulturowej w stosunku do okolicznych cywilizacji. Broniąc czystości i oryginalności własnej tradycji i kultu, liderzy religijni Izraela (kapłani, prorocy) zapowiadali jedynie, że w czasach eschatologicznych wszystkie obce narody na

Obcy etnicznie i kulturowo nokri nie musieli więc podporządkowywać się regułom i przykazaniom, którym – na mocy przymierza synajskiego – podlegali rdzenni Izraelici, a także włączeni w ich struktury pokoleniowe cudzoziemcy posiadający status stałych rezydentów (hebr. *gēr*)¹¹. Fakt ten niósł ze sobą jednak konkretne konsekwencje. Obcokrajowcy tytułowani zawołaniem „nokri” nie mogli piastować władzy królewskiej w Izraelu (por. Pwt 17,15). Izraelici mieli prawo domagać się od nich odsetek za pożyczane im pieniądze (nie chronił ich zakaz lichwy), a także zwrotu udzielanych im pożyczek nawet w okresie obowiązkowej abolicji długów, która przypadała na rok szabatowy (co siedem lat), czego nie wolno było czynić w stosunku do członków własnego narodu (por. Pwt 15,1-3; 23,21). Obcy o tak określonym statusie społeczno-prawnym nie podlegali też rytualnym przepisom żydowskim, a zatem mogli kupować i spożywać mięso ze zwierząt, które padły z powodu chorób czy starości lub zostały rozszarpane przez dzikie zwierzęta (por. Kpł 17,15; Pwt 14,21). Takie praktyki były surowo zakazane wszystkim Izraelitom (por. Kpł 7,24; 22,8), natomiast obcokrajowcy w przypadku pogwałcenia tych regulacji prawnych zaciągali jedynie rytualną nieczystość, która trwała do zachodu słońca.

Niekiedy pojęciem nokri autorzy biblijni z nieskrywaną dezaprobatą określali także samych Izraelitów w przypadku, gdy ci pragnęli naśladować kulturę i religię obcych ludów poprzez przejmowanie ich strojów i zwyczajów (por. So 1,8). Tylko w nielicznych kontekstach narracyjnych pojęcie nokri ma wydźwięk zdecydowanie pozytywny. Przykładem takiej tradycji jest jeden z najstarszych starotestamentowych zbiorów prawa zwany Kodeksem deuteronomicznym (por. Pwt 12-26). W jego epilogu redaktor biblijny pozwala cudzoziemcom przybyłym z dalekiej ziemi, a zdefiniowanym określeniem „nokri”, wyrazić oficjalną dezaprobatę wobec wiarołomnych Izraelitów, którzy nie respektują nakazów przymierza synajskiego, oraz daje im prawo oglądania manifestacji gniewu JHWH (por. Pwt 29,18-28).

Podsumowując tę syntezę terminologiczną, można powiedzieć, że Biblia Hebrajska posiada niezbyt bogatą, ale wyraźnie sprecyzowaną gamę pojęć na określenie idei odmienności, których użycie ogranicza zasadniczo do dwu kontekstów: religijno-moralnego i społeczno-kulturowego. Co ciekawe, tradycje biblijne nie podejmują teoretycznych dywagacji czy analiz na temat koncepcji i zakresów obcości, inności czy różnorodności, lecz mówią o konkretnych osobach, społecznościach i postawach, które określają jako obce, zawsze w od-

widok wielkiej chwały i mocy dzieł zbawczych JHWH dokonanych w dziejach narodu wybranego dobrowolnie porzucą własne politeistyczne wierzenia na rzecz wiary w jednego Boga (por. Iz 2,2; 25,7; 51,4; 52,15; 60,3; 62,2; 64,1; Jr 3,17; 16,19; Ez 39,21).

¹¹ Zob. T.M. H o r n e r, *Changing Concepts of the „Stranger” in the Old Testament*, „Anglican Theological Review” 42(1960), s. 49-53; T. M a u c h, hasło „Sojourner”, w: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, red. G.A. Buttrick i in., Abingdon Press, Nashville 1962, t. 4, s. 397-399.

niesieniu do monoteistycznej kultury i religii Izraela. Znaczenie tych terminów ma w dużej mierze wydźwięk pejoratywny. Ten stan rzeczy wiąże się ściśle ze specyficznym kontekstem historycznym, w którym rodziły się tradycje biblijne, naznaczonym wyraźną nieufnością, podejrzliwością, a nawet wrogością Izraelitów wobec sąsiadujących z nimi społeczności z powodu ustawicznie trwających konfliktów zbrojnych i społeczno-politycznych. Aby podkreślić i obronić wyjątkową tożsamość religijno-moralną narodu wybranego, autorzy biblijni mówią często o obcych społecznościach, zwyczajach i wierzeniach w kategoriach czegoś zabronionego, zupełnie obcego tradycji ojców, a także przeciwnego Bogu JHWH i prawu mojżeszowemu. W tym samym nurcie argumentacji teksty biblijne podkreślają duchową i społeczno-religijną niższość narodów ościennych (por. Ps 144,7.11), a nawet redukują je do roli służebnej wobec Izraelitów (por. Iz 60,10; 61,5; 62,8).

Tylko w nielicznych przypadkach Biblia Hebrajska wypowiada się o odmienności i obcości w formie neutralnej informacji, to znaczy bez żadnej teologicznej oceny czy bezpośredniego odniesienia do własnego systemu religijno-kulturowego. Dzieje się tak zwykle, gdy autorzy biblijni mówią o sąsiadujących cywilizacjach jako o rzeczywistości nieznannej Izraelitom, a zarazem odległej od ich świata wartości. Z takim przekonaniem spotkać się można w najmłodszych tradycjach Biblii Hebrajskiej, które potrafią już mówić o nieizraelskich społecznościach w duchu teologicznego uniwersalizmu i otwarcia, a nawet wyrażać podziw dla ich zdobyczy cywilizacyjnych¹². W kontekście tych tradycji należy zwrócić uwagę również na teksty, w których terminologia biblijna określająca obce ludy nabiera zabarwienia pozytywnego. Zjawisko to – w różnym natężeniu i różnorodnych kontekstach narracyjnych i teologicznych – można zaobserwować w tradycji deuteronomicznej

¹² Klasycznym przykładem tego typu przekazów jest cykl tradycji o Józefie Egipskim (zob. Rdz 37,1-50,26). Kapłański redaktor tych tekstów, sympatyzujący ze środowiskami mądrościowymi Izraela z nieskrywaną fascynacją prezentuje społeczno-kulturowy i ekonomiczno-militarny profil życia w królestwie faraona za pomocą specjalnie dobranej terminologii i tonu narracji. Główny bohater cyklu – patriarcha Józef – porzuca własne imię, rodzime zwyczaje i tradycje patriarchalne dla cywilizacyjnych zdobyczy Egiptu (por. Rdz 41,37-46; 42,23; 43,32; 46,34). Co więcej, usilnie zachęca braci do przedsięwzięcia podobnych kroków, to znaczy pozostawienia dotychczasowego modelu i środowiska życia i przeniesienia się na ziemię egipską (por. Rdz 45,4-20). Taki stosunek do obcych kultur i społeczności charakteryzował powygnaniowe pokolenia Izraelitów, którzy – przymusowo lub dobrowolnie rozproszeni w różnych rejonach Bliskiego Wschodu – już nie manifestowali przywiązania do rodzimych tradycji w takim stopniu, w jakim czynili to ich przodkowie czy też współczesne im kręgi tradycjonalistów kryjące się za redakcją Ksiąg Daniela (por. Dn 1,1-3,97), Tobiasza (por. Tb 1,1-3,6), Estery (por. Est 4,1-17) czy Rut (por. Rt 1,1-4,17). Por. D. D z i a d o s z, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemysł 2011, s. 470-473; D. B. R e d f o r d, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, E.J. Brill, Leiden 1970, s. 226-228.

(por. Pwt 1-34), deuteronomistycznej historiografii Izraela (por. Joz-2 Krl)¹³ oraz późnych tekstach prorockich (por. Jon 1,1-4,11)¹⁴.

Obecnie zatrzymamy się krótko, analizując reprezentatywne teksty źródłowe, nad każdą z wyżej wyodrębnionych kategorii starotestamentowych postaw wobec obcych.

OBCY JAKO ZAGROŻENIE DLA EGZYSTENCJI I WIARY IZRAELITY

Lektura wielu starotestamentowych tradycji może prowadzić do wniosku, że przez długie stulecia Izraelici byli odizolowaną grupą etniczną hermetycznie zamkniętą na wszystko, co nie wpisywało się w ich patriarchalną tradycję, monoteistyczną religię, czy też plemienny (amfiktioniczny), a następnie teokratyczno-monarchiczny ustrój społeczny. Wiele stuleci burzliwych dziejów narodu wybranego, które rozgrywały się w scenerii nieustannych konfliktów zbrojnych i konfrontacji cywilizacyjnych z ludami i mocarstwami starożytnego Bliskiego Wschodu, pozostawiło trwałe znamię w świadomości autorów i adresatów tradycji biblijnych. Kontekst historyczny i religijno-kulturowy Biblii Hebrajskiej dokumentuje genezę i przebieg tych napiętych, a nierzadko wrogich relacji Izraelitów do sąsiednich społeczności. W długim i złożonym procesie krystalizacji własnej tożsamości narodowej oraz niezależności terytorialnej, a następnie ich obrony, nieodzowne było stworzenie trwałego dystansu wobec cywilizacji i religii ościennych. Stąd wiele starotestamentowych tradycji stanowczo przestrzega Izraelitów przed wszystkim, co jest dla nich obce i co może siłą albo na drodze pokojowych transformacji odwieść

¹³ Redaktorzy tego zwartego teologicznie i tematycznie kompleksu ksiąg, chcąc napiętnować cykliczne akty religijnej apostazji Izraelitów mające miejsce w okresie przedmonarchicznym i monarchicznym (por. Sdz 2,11-18,31; 1 Sm 2,12-2 Krl 25,30), postanowili – na zasadzie kontrastu i w tonie narracyjnej ironii – pokazać szacunek, z jakim odnosili się do Boga JHWH niektórzy przedstawiciele obcych nacji zamieszkujących Syro-Palestynę i jej okolice (por. Joz 2,9-11.24; Sdz 7,13-14; 1 Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9; 29,6; 2 Sm 18,31; 24,22-23; 1 Krl 5,21; 10,9; 17,12.24; 2 Krl 5,1.11-18; 8,7-8).

¹⁴ Teologiczne orędzie Księgi Jonasza – uważanej za późny midrasz opowiadający o okolicznościach pokuty podjętej przez mieszkańców asyryjskiej Niniwy – jest w kręgach egzegetycznych uznawane za ilustrację starotestamentowej prawdy o bezgranicznym miłosierdziu JHWH i Jego woli zbawczej manifestowanej wobec wszystkich ludów ziemi. Księga ta dokumentuje równocześnie ścierające się w Izraelu różne poglądy na temat relacji do obcych: tradycjonalistyczne nakazujące dystans oraz uniwersalistyczne sugerujące religijne otwarcie i dialog, które w tak wyraźnej formie pojawiają się po raz pierwszy w Biblii Hebrajskiej (por. np. Jon 4,1-11). Por. T.L. W i l t, *Jonah: A Battle of Shifting Alliances*, w: *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, red. P.R. Davies, D.J.A. Clines, JSOT Press, Sheffield 1993, s. 178n.; R. P e r s o n, *In Conversation with Jonah: Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, s. 67-69.

ich od rodzimych tradycji i wiary ojców, a przy tym pozbawić geopolitycznej wolności i niezależności, o które z tak wielkim trudem walczyli.

Obce narody w wielu tekstach biblijnych są więc prezentowane jako nieprzejednani i groźni wrogowie (hebr. *'ōjbê*)¹⁵, którzy najeżdżają terytoria izraelskich pokoleń na różnych etapach ich historii i nakładają na Izraelitów jarzmo niewoli i prześladowań, także wskutek ich religijnej apostazji¹⁶. Dlatego w Biblii Hebrajskiej nie brakuje lamentacji upokarzanych i uciskanych Izraelitów, którzy głośno wołają do Boga JHWH, domagając się pogromu okrutnych ciemiężców (por. Wj 2,23; Sdz 3,9.15; 6,6; 10,10; 1 Sm 12,8.10; 2 Krm 32,20; Ne 9,4; Ps 107,13.19; Lm 5,1-22; Jon 1,5). Nie brakuje też tradycji, które w odpowiedzi na te wołania proklamują Boże wyroczenie – wygłaszane najczęściej przez proroków – zwiastujące całkowitą klęskę wszystkich prześladowców narodu wybranego¹⁷. Teksty biblijne, powołując się na wolę Boga JHWH, nakazują bezwzględny dystans, a nawet wrogość wobec tak rozumianych „obcych” (por. Wj 33,2; Est 9,24-25; Ps 41,12; 74,10.18). Niekiedy teksty te przyjmują formę uroczystego przekleństwa o podtekście religijnym, innym razem stają się nakazem całkowitej eksterminacji nieprzyjaciół (hebr. *herem*). W tym drugim przypadku chodzi o tradycje zapowiadające lub opisujące proces militarnego podboju Syro-Palestyny (por. Lb 21,3; Pwt 3,6; 7,2; 13,16-18; 20,17-18; Joz 3,10; 10,28; 11,11). Zgodnie z treścią tych przekazów niektóre walki o Kanaan wiązały się z bezwzględnym wyniszczeniem – czyli poświęceniem Panu na wyłączną własność – ludności autochtonicznej oraz wszystkiego, co było jej wytworem, jako obcego wobec kultu JHWH i zagrażającego religijnej wierności narodu wybranego. Surowa i budząca wiele kontrowersji we współczesnych środowiskach egzegetycznych treść oraz forma tych tekstów odzwierciedla w większości przypadków wielowiekowe historyczne animozje i konflikty zbrojne Izraela z okolicznymi nacjami. Jako przykład formuły, która

¹⁵ Do rangi nieprzejednanych wrogów Izraela w księgach starotestamentowych urosły Egipt, Assyria i Babilonia, a także siedem ludów Syro-Palestyny, z którymi Izraelici toczyli krwawe boje o ziemię obiecaną: Kananejczycy, Chetyci, Chiwwi, Peryzycy, Girgaszycy, Amoryci i Jebusyci (por. Joz 3,10; Sdz 3,5). Do tego katalogu wrogich ludów tradycje biblijne pochodzące z innych epok dodają jeszcze: Amalekitów, Edomitów, Moabitów, Amorytów, Madianitów i Filistynów.

¹⁶ Por. J. Schreiner, *Nemici del popolo come punizione di Yahvé*, w: *Il prossimo, lo straniero, il nemico. I temi della Bibbia*, red. J. Schreiner, R. Kampling, Dehoniane, Bologna 2001, s. 52-54.

¹⁷ Większość z ksiąg prorockich zawiera tak zwane wyroczenie przeciwko obcym narodom, które wprost lub pośrednio obwieszają całkowitą militarną klęskę największych wrogów Izraela, jaką Bóg JHWH zesłał w odpowiedzi na ich okrucieństwo i przemoc (por. Iz 13,1-23,18; Jr 46,1-49,39; Ez 25,1-32,32; Am 1,3-2,3). Jedną z najbardziej reprezentatywnych tradycji biblijnych zapowiadających całkowitą zagładę obcego ludu jest prorocka wizja Bożej zemsty nad Edomitami, którzy prezentowani są jako jeden ze sztabowych wrogów Izraela (por. Iz 34,1-17). Por. B. Dico, *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, s. 43-49.

w imieniu JHWH zaleca całkowitą eksterminację obcego narodu, może posłużyć choćby wyrocznia włożona przez deuteronomistycznych redaktorów w usta proroka Samuela¹⁸. Nakazuje ona Saulowi, pierwszemu władcy Izraela, bezwzględną kampanię zbrojną wymierzoną w Amalekitów: „Tak mówi Pan Zastępów: Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelowi, bo stanął przeciw niemu na drodze, gdy szedł on z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą wszystko, co jest jego własnością; nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzień i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły” (1 Sm 15,2-3).

W przekazie biblijnym nieprzejednana wrogość Izraelitów wobec Amalekitów i innych obcych narodów zawsze albo jest rezultatem konkretnej napiętej sytuacji militarnej i społeczno-politycznej, albo też odzwierciedla głębokie zaszczości historyczne. Tego typu teksty, co charakterystyczne nie tylko dla źródeł hebrajskich, ale też starożytnych tradycji bliskowschodnich, mają z reguły głęboki podtekst religijny. Ze względu na bezkompromisowe orędzie proklamowane są zwykle jako bezpośrednia wola JHWH objawiona przez Niego samego lub Jego autoryzowanego reprezentanta (proroka lub kapłana). Na podstawie źródeł biblijnych i pozabiblijnych można stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że bezpardonowa rywalizacja, wrogość i nieufność były na trwałe wpisane w charakter wzajemnych stosunków między grupami etnicznymi zasiedlającymi tereny tak zwanego Żyznego Półksiężycza. Sąsiadujące z Izraelitami narody, a szczególnie monarchie Egiptu, Asyrii i Babilonii oraz autochtoniczna ludność Kanaanu, były przez nich dyskredytowane i potępiane z powodu polityki bezwzględnego wyzysku oraz kultu bałwochwalczego. Z tego względu – zgodnie z teologią deuteronomiczną – Izraelici zostali zobowiązani przez JHWH do całkowitej eksterminacji obcej im kultury i religii, aby nie sprowadziła ich z obranej drogi monoteizmu (por. Pwt 2,12; 20,10-18).

Takie nastawienie charakteryzowało Izraelitów nie tylko w dobie bezpośredniej walki o Kanaan, ale nawet po powrocie z niewoli babilońskiej, o czym zaświadcza prorok Ezechiel roztaczający wizję odbudowanej świątyni. Zgodnie z proklamowanymi przez niego nakazami Boga JHWH, przyczyną upadku świątyni w Jerozolimie były synkretyzm religijny Izraelitów i tolerancja okazywana przez nich obcym, którzy zostali dopuszczeni do prawowiernego

¹⁸ Wyrocznia ta, podobnie jak cała perykopa relacjonująca konflikt Samuela z Saulem i jego odnięcie od władzy królewskiej w Izraelu (por. 1 Sm 15,1-35), nosi ślady późnej elaboracji teologicznej i ideowej dokonanej w kręgach sprzyjających Dawidowi. Kontekst historyczny zaprezentowany w tej perykopie nie odzwierciedla rządów syna Kisz, lecz raczej dużo wcześniejszą epokę podboju Kanaanu, w której – zgodnie z materiałem źródłowym (por. Joz 5,13-12,24) – obowiązywała instytucja wojny JHWH i związana z nią reguła klątwy (hebr. *herem*). Por. T. V e i j o l a, *Die Ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1975, s. 102. Zob. A. W e i s e r, *1 Samuel 15*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 54(1936) nr 1-2, s. 1-28.

kultu wbrew prawu mojżeszowemu (por. Ez 44,7-8). W odnowionej świątyni JHWH nie znajduje miejsca dla niczego, co jest związane z obcymi wierzeniami i zwyczajami: „Żaden cudzoziemiec, nie obrzezany na sercu i na ciele, nie może wstępować do mego przybytku, żaden z obcych, którzy żyją wśród Izraelitów” (Ez 44,9). Podobne nastawienie i całkowite zamknięcie na świat obcej kultury i religii kultywowane jest w niektórych środowiskach w Izraelu aż do czasów Chrystusa, co uwidacznia choćby perspektywa teologiczna Ksiąg Machabejskich, które radykalnie potępiają zwyczaje oraz wierzenia helleńskie i nawołują Izraelitów do bezpardonowej walki z poganami w obronie religijnej i kulturowej odrębności (por. 1 Mch 1,10-3,9; 4,36-61).

Dystans i dezaprobata wobec obcych narodów powodowane ich militarną agresją oraz politeizmem stale powracają również w tradycjach prorockich. Ilustracją lekceważącego i negatywnego stosunku do obcych może być choćby wizja przyszłej chwały Izraela, którą roztacza Trito-Izajasz. Jego eschatologiczna zapowiedź ostatecznych dziejów Izraela opiera się na obrazie spektakularnego triumfu, jaki naród wybrany odniesie nad obcymi ludami, które z woli JHWH zostaną zepchnięte do roli służebnej (por. Iz 60,10; 61,5; 62,8).

OBCY W OPTYCE BIBLIJNEJ PRAWDY O MIŁOŚCI JHWH DO WSZYSTKICH LUDZI

Przemiany historyczne i społeczno-ustrojowe w Izraelu, a także nieustanny proces migracji, który w obrębie Syro-Palestyny skutkowało osiedlaniem się nowych niezraelskich grup etnicznych, spowodowały wyraźne złagodzenie relacji Izraelitów do obcokrajowców. Wśród napływających wyróżniano cudzoziemców (hebr. *zār, nokrî*), którzy jedynie okresowo wnikali w społeczne struktury Izraela i w związku z tym nie mogli albo nie chcieli ulegać wpływowi monoteizmu jahwistycznego. Autorzy późnych tradycji starotestamentowych nadal traktują tę kategorię obcych jako realne zagrożenie dla narodowej i religijnej tożsamości Izraelitów, ale czynią to w bardziej stonowanych słowach¹⁹. Jednocześnie zaczynają coraz głośniejszym głosem mówić o nowym rodzaju obcokrajowców (imigrantów) osiadłych w Izraelu (hebr. *gēr*), którym przyznają szczególny status i coraz rozleglejsze prawa. Do tej grupy obcych zaliczają autochtoniczną ludność Kanaanu oraz przybyszów z krajów ościennych, którzy wprowadzili

¹⁹ Późne tradycje prorockie i teksty mądrościowe patrzą na obcych już w perspektywie teologicznej, zaliczając do ich grona nie tylko wszystkich obcokrajowców, ale też tych Izraelitów, którzy dobrowolnie porzucili drogę wierności prawu mojżeszowemu. Uosobieniem takiej apostatycznej postawy jest „obca kobieta” (hebr. *zārâ, nokrijjâ*), która potrafi odwieść niedoświadczonych lub nieroztropnych Izraelitów od prawowiernego kultu JHWH i tradycji ojców ku bałwochwalstwu i pogańskim wzorcom postępowania (por. Prz 5,1-20).

nie posiadali własnej ziemi, ale na różnych płaszczyznach życia społecznego wiązali się z narodem wybranym i byli zainteresowani przejęciem jego systemu wartości religijnych i etycznych. Z czasem relacje Izraelitów do tej kategorii obcych zostają określone za pomocą konkretnych regulacji prawnych i zwyczajowych. Warto podkreślić, że Biblia Hebrajska nie przejawia „ducha misjonarskiego”, czyli różnie manifestowanych wysiłków mających na celu pozyskiwanie jak największej liczby obcych dla monoteistycznego kultu JHWH. W kolejnych księgach można raczej zaobserwować rosnący szacunek w stosunku do etnicznej i kulturowej odrębności obcokrajowców przy równoczesnym utrwalaniu własnej tożsamości religijnej oraz przywiązania do monoteistycznej tradycji i prawa.

Podstawą tak znaczącej modyfikacji stanowiska wobec obcych wydaje się teologiczna refleksja Izraelitów nad własną historią i pochodzeniem, znajdująca wyraz w wielu tradycjach z różnych epok. Autorzy biblijni przypominają Izraelitom, że oni sami u zarania swej narodowej historii byli obcymi osadnikami w Kanaanie (por. Rdz 23,4; Wj 6,4; Ps 39,13; 105,12; 1 Krn 29,15) i Egipcie (por. Wj 22,20; 23,9; Ps 105,23), a następnie w Asyrii i Babilonii (por. Jr 29,4-14; 35,7; Ez 16,3), dokąd trafili w wyniku inwazji nieprzyjaciół. We wszystkich tych sytuacjach Izraelici korzystali z gościnności ludności autochtonicznej, dlatego też z podobną zyczliwością winni odnosić się do przybyszów na własnym terenie. Teksty biblijne przypominają Izraelitom, że w oczach JHWH mają oni nadal status osadników (hebr. *tôšābīm*) i przybyszów (hebr. *gērīm*), gdyż Kanaan jest ziemią należącą do Boga, która w formie dziedzictwa warunkowego trafiła w ich ręce (por. Kpł 25,33; 1 Krn 29,15)²⁰. To dlatego ostateczna wersja najważniejszego biblijnego kodeksu prawnego zwanego Księgą przymierza (zob. Wj 20,22-23,33) zaleca – w formie apodyktycznego nakazu – przyjazne traktowanie obcych (hebr. *gērīm*): „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał przybysza, bo wy sami byliście przybyszami w ziemi egipskiej” (Wj 22,20; por. 23,9). Z biegiem czasu zobowiązania Izraelitów wobec obcych w potrzebie stają się jeszcze bardziej obligujące i konkretne. Tradycja kapłańska daje obcym zamieszkującym na terenie Izraela prawie taki sam status społeczny jak członkom narodu wybranego: „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz [hebr. *gēr*], nie będziecie go uciskać. Przybysza, osiadłego wśród

²⁰ Zob. D. B r a t c h e r, hasło „Obcy”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1996, s. 854. W niektórych tradycjach teologia ta nabiera rysów eschatologicznych, wyraźnie sugerując, że Izraelici i wszyscy wyznawcy Boga JHWH mają na ziemi – to znaczy w porządku doczesnym – jedynie status okresowych rezydentów (hebr. *gēr*) oczekujących na wejście do Jego wiecznego przybytku (por. Ps 15,1-5; 39,13; 1 Krn 29,15). Powyższy motyw teologiczny zostaje jeszcze mocniej zaakcentowany w tekstach Nowego Testamentu, a szczególnie w literaturze Apostoła Pawła (por. 2 Kor 5,1-2; Ef 2,19; Kol 1,21-22).

was, będziecie uważać za tubylca [hebr. 'ezrah]. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej” (Kpł 19,33-34).

W podobnym tonie wypowiada się tradycja deuteronomiczna, zachęcając, by członkowie narodu wybranego troszczyli się o potrzeby obcokrajowców z takim samym zaangażowaniem, z jakim pomagają swym rodakom, kiedy ci znajdują się w trudnej sytuacji (por. Pwt 10,19). Motywacją do tak empatycznej postawy winno być postępowanie samego Boga, który kocha i strzeże cudzoziemców, udzielając im potrzebnego chleba i odzienia, na równi z najbardziej ubogimi warstwami społeczności izraelskiej, czyli sierotami i wdowami (por. Pwt 10,18; 16,11.14; 26,11-12; Ps 146,9)²¹. Przykład Boga winien pobudzać Izraelitów do stałej troski o ubogich oraz obcych przybyszów, którzy nie posiadają własnych środków utrzymania (por. Kpł 19,10; 23,22). Teologia ta przekłada się na konkretne postanowienia prawne, stąd teksty deuteronomiczne i kapłańskie nadają obcym zamieszkującym na stałe tereny Izraela status zbliżony do tego, którym cieszyli się sami Izraelici.

Wyjątkowy stosunek obcych do żydowskiego prawa znajduje wyraz zarówno w dziedzinie nałożonych na nich obowiązków, jak i przywilejów. Stałym osadnikom (hebr. *gērîm*) nie wolno było składać dzieci w ofierze bożkom kanańskim. W przypadku złamania tego przepisu mieli zostać ukarani przez lokalną wspólnotę śmiercią przez ukamienowanie, tak jak członkowie narodu wybranego (por. Kpł 20,2). Członkowie obcych nacji (hebr. *gērîm*) w kwestii sporów lub spraw sądowych traktowani byli przez prawo i izraelski wymiar sprawiedliwości na równi ze stroną hebrajską (por. Pwt 1,16). Przywileje obcokrajowców posiadających status rezydenta sięgały też sfery kultycznej i zwyczajowej. Cudzoziemcy mogli brać udział w największym żydowskim święcie, czyli Passze, na równi z członkami narodu wybranego pod warunkiem, że wcześniej poddali się rytowi obrzezania (por. Wj 12,48-49). Cudzoziemcy na stałe zamieszkali w Kanaanie pod tym samym warunkiem mogli świętować żydowskie szabaty – co oznaczało, że na równi z Izraelitami zobowiązani byli do powstrzymania się od pracy w tych dniach (por. Wj 20,10) – mogli też brać udział w pokutnych obchodach Święta Przebłągania, czyli tak zwanym *Jôm Kippûr* (por. Kpł 16,29-30).

Dzięki tym uprawnieniom mogli – na wzór Izraelitów – wejść w szczególną więź z Bogiem JHWH, stać się integralną częścią Jego ludu (por. Rdz 17,1-27), a zarazem zyskać status beneficjentów Jego obietnic. Z tego względu na obcokrajowcach ciążyło zobowiązanie do kategorycznego unikania jakiegokolwiek formy bluźnierstwa wypowiedzanego przeciw Bogu JHWH. Za tego typu

²¹ Por. R.N. W h y b r a y, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Press, Sheffield 1990, s. 66; Zob. Th. K r a p f, *Traditionsgeschichtliches zum deuteronomistischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot*, „Vetus Testamentum” 34(1984) nr 1, s. 87-91; N. L o h f i n k, *Poverty in the Laws of the Ancient Near East and the Bible*, „Theological Studies” 52(1991) nr 1, s. 34-50.

przewinienie byli karani śmiercią przez ukamienowanie, na równi z pełnoprawnymi członkami narodu wybranego (por. Kpł 24,16). Według podobnych kryteriów osądzano ich również w przypadku innych poważnych naruszeń prawa mojrzeszowego²². Proces otwierania się na obcokrajowców posiadających status rezydenta z biegiem czasu osiągnął w Izraelu taki wymiar, że zaczęli oni nabywać prawo do posiadania własnej ziemi. W tej materii najgłośniej wypowiada się prorok Ezechiel. W swej prorockiej wizji odnowionego Izraela i Jerozolimy w imieniu Boga nakazuje on rodakom, aby po powrocie z niewoli babilońskiej na nowo podzieli Kanaan między siebie, dając ziemię na własność dziedziczną (hebr. *naḥālâ*) także zamieszkałym pośród nich cudzoziemcom (hebr. *lʰhaggērîm haggārîm bʰtôkʰkem* – Ez 47,21-22).

Tak daleko posunięta otwartość względem cudzoziemców, znajdująca przełożenie na konkretne regulacje prawne, stała się w istocie zaproszeniem do społeczno-religijnej integracji z Izraelem. Co istotne, zaproszeniem sformułowanym bez kategorię zobowiązania ich do porzucenia własnej tożsamości narodowej i kulturowej²³. Z biegiem lat Izraelici stawali się coraz bardziej życzliwi wobec obcych, zaczęli dopuszczać ich do wspólnych obchodów religijnych oraz różnych sfer swego codziennego życia. Na pewnym etapie nadali im nawet status grupy społecznej specjalnego uprzywilejowania, zrównując ich z najuboższymi przedstawicielami własnego narodu: sierotami i wdowami (por. Pwt 16,11-12.14). Był to na owe czasy krok bardzo nowatorski i niezmiernie istotny z punktu widzenia obcokrajowców, gdyż obligował Izraelitów do stałej aktywności charytatywnej względem nich. Przykładem takiej prawnej obligacji był choćby następujący przepis utrwalony w Kodeksie deuteronomicznym: „Przed upływem trzech lat odłożysz wszystkie dziesięciny z plonu trzeciego roku i zostawisz w twych bramach. Wtedy przyjdzie lewita,

²² Przykładem takiej sytuacji jest wyrok śmierci wydany przez Dawida na posiadającego status stałego rezydenta w Izraelu anonimowego Amalekitę, który targnął się na życie króla Saula (por. 2 Sm 1,1-16). Por. A.F. C a m p b e l l, 2 *Samuels*, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005, s. 20; D.M. G u n n, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT Press, Sheffield 1989, s. 111.

²³ Konkretnym odzwierciedleniem tych społeczno-prawnych przemian są choćby rytualne przekleństwa i błogosławieństwa, które w formie teologicznego apendyksu zostały dołączone do Kodeksu deuteronomicznego (zob. Pwt 27,11-26). Przykładem może być tekst, w którym w imieniu JHWH i za aprobatą całego ludu izraelskiego grozi się poważnymi konsekwencjami (Bożym przekleństwem) każdemu, kto złamie prawo cudzoziemca, sieroty i wdowy (por. Pwt 27,19). Przedstawiciele tych trzech najbardziej zmarginalizowanych warstw społecznych w Izraelu z powodu braku odpowiednich koligacji rodzinnych, ubóstwa materialnego i niskiego statusu społecznego nie mogli liczyć na sprawiedliwe wyroki. Aby nie stali się ofiarą bogatszych i potężniejszych przeciwników czy przekupnych sędziów, prawo żydowskie nakazywało ich obronę pod największą z możliwych sankcji, to znaczy odwołując się do Bożej sprawiedliwości i sądu (por. Pwt 1,16-17; 10,18). Zob. hasło „Cudzoziemiec”, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1996, s. 119-121.

bo nie ma działu ani dziedzictwa z tobą, przybysz [hebr. *gēr*], sierota i wdowa, którzy są w twoich bramach, będą jedli i nasycą się, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, w każdej pracy twych rąk, której się podejmiesz” (Pwt 14,28-29).

Starotestamentowe tradycje nasuwają jednak przypuszczenie, że tego typu akty solidarności z najuboższymi nie miały w Izraelu charakteru powszechnie obowiązującej praktyki, lecz raczej wpisywały się w postępowanie najbardziej pobożnych osób, rodzin czy wąskich środowisk. Jeśli dotyczyły szerszych kręgów społecznych, to przybierały formę raczej spontanicznego odruchu serca spowodowanego powracającymi cyklicznie świętami religijnymi²⁴. Święteczna radość, duch braterstwa i wzajemna życzliwość udzielały się wtedy wielu Izraelitom i pozwalały przezwyciężać społeczno-kulturowe i ekonomiczne bariery, które na co dzień oddzielały ich od przedstawicieli obcych nacji. W duchu obligatoryjnej pomocy wobec najbardziej potrzebujących, wśród których byli przybysze spoza Izraela, deuteronomiczne prawo stanowi również w kwestii zbierania podstawowych plonów ziemi: zboża, oliwek i winogron. W odpowiedniej porze Izraelici mieli obowiązek ściśle określoną część zbiorów pozostawić na polu – dla najuboższych (por. Pwt 24,19-21).

Analizując te niezwykle humanitarne prawa, które nie miały sobie równych na całym Bliskim Wschodzie, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden drobny szczegół rzucający wiele światła na relację, jakiej monoteistyczne prawodawstwo domagało się od Izraelitów w stosunku do zamieszkałych pośród nich przedstawicieli obcych nacji. Otóż w wielu miejscach Kodeks deuteronomiczny używa formuły: „*gērkā ’āšer biš’ārejkā*” – „przybysz [twój obcy, rezydent – D.D.], który przebywa w twoich bramach” (Pwt 5,14; por. 24,14; 29,10; 31,12), podkreślając zobowiązujący i bliski charakter więzi, jaka łączy lub winna łączyć Izraelitów z osiedlonymi wśród nich obcokrajowcami. W wielu miejscach biblijny prawodawca zachęca, by Izraelici naśladowali swego Boga i kochali cudzoziemców (por. Pwt 10,18-19; Kpł 19,34)²⁵. Mi-

²⁴ Przykładem Izraelitów okazujących taką gościnność są patriarcha Abraham (por. Rdz 18,1-16) i Tobiasz (por. Tb 1,8). Okazją do aktywności charytatywnej wobec najuboższych w Izraelu były coroczne uroczystości Święta Tygodni (por. Pwt 16,11-12) i Święta Namiotów (por. Pwt 16,14-15). Biblia nie wspomina o celebrowaniu z obcymi największego żydowskiego święta – Paschy (por. Pwt 16,1-8), ale brak ten łatwo wytłumaczyć teologiczną wymową tej uroczystości. Pascha była celebracją typowo żydowską, upamiętniała konkretne fakty z historii narodu wybranego. Trudno było zatem świętować ją z kimś, kto nie identyfikował się z tą samą historią zbawienia i tym samym kultem.

²⁵ Hebrajski termin „*’āhab*” (ukochać) w prawodawstwie biblijnym używany jest prawie wyłącznie na określenie relacji, w jakiej JHWH pozostaje do Izraelitów. W Księdze Kapłańskiej (por. Kpł 19,34) i Księdze Powtórzonego Prawa (por. Pwt 10,18-19) czasownik ten definiuje stosunek Boga do Izraelitów i obcych, ale też Izraelitów do obcych. W aspekcie teologicznym oznacza to, że Izraelici zostają zrównani w oczach Boga z obcymi ludami – wszyscy są bowiem zależni od błogosławieństwa i życzliwości JHWH. (Kwestię wzajemnych relacji Izraelitów i obcokrajowców oraz ich religijny i teologiczny podtekst szeroko omawiają następujące monografie: G. D a n e s i, S. G a r o f a l o, *Migrazioni*

łość, szacunek i troska o materialne i duchowe potrzeby obcych jest jednym z najbardziej nowatorskich postulatów prawa mojżeszowego, zdecydowanie wyprzedzającym pod tym względem regulacje prawne pozostałych cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu.

Te wolności i przywileje miały także konsekwencje kulturowo-religijne. Po powrocie z niewoli babilońskiej cudzoziemcy (hebr. *gērīm*) zostali w praktyce zobowiązani przez Izraelitów do postępowania według przepisów ich prawa pod sankcją wykluczenia ze struktur społecznych Izraela i pozbawienia wcześniej otrzymanych przywilejów (por. Ne 10,29-31). W tych nowych uwarunkowaniach historycznych judaizm coraz bardziej otwierał się na cudzoziemców, pozwalając im na aktywne życie w społeczno-religijnych strukturach Izraela. Zgodnie z tekstami Trito-Izajasza *bʿnê hannēkār*, czyli obcy, a dosłownie „synowie obcych”, którzy zdecydowali się na przejście na judaizm i kult JHWH, dopuszczeni byli do świętowania żydowskiego szabatu, mieli też dostęp do świątyni jerozolimskiej i składania ofiar (por. Iz 56,6-7). Tekst Izajasza (por. tamże) otwiera podwoje świątyni JHWH dla wszystkich narodów (hebr. *lʿkol-hāʾammīm*) i jest najbardziej otwartą i uniwersalną religijnie tradycją w całym Starym Testamencie.

O obowiązku poszanowania praw i potrzeb przedstawicieli obcych ludów na różny sposób mówią i inne rodzaje tradycji biblijnych, a więc także teksty dydaktyczne i prorockie (por. Pwt 23,8; 24,17; 27,19; Hi 31,32; Jr 7,6; Za 7,10). Biblia Hebrajska stanowczo przypomina o zakazie jakiegokolwiek wykorzystywania trudnej sytuacji materialnej i społecznej obcych. Wszelkie świadome nadużycia w tej materii są obwarowane poważnymi konsekwencjami. I tak prorok Malachiasz (por. Ml 3,5) mówi wprost o gniewie JHWH, który dotknie każdego, kto dopuszcza się niesprawiedliwego ucisku wobec trzech najbiedniejszych warstw społecznych w Izraelu: sierot, wdów i obcych (hebr. *gērīm*). Z kolei Izajasz zapowiada nawrócenie i powrót do JHWH największych wrogów Izraela: Asyrii i Egiptu; według słów proroka nie tylko wejdą oni w orbitę Bożego oddziaływania, ale też zyskają godność Jego ludu na równi z Izraelem: „Pan Zastępów pobłogosławi mu, mówiąc: «Błogosławiony niech będzie Egipt, mój lud, i Asyria, dzieło moich rąk, i Izrael, moje dziedzictwo»” (Iz 19,25)²⁶. Ten sam prorok nadaje perskiemu królowi Cyrusowi chwalebny tytuł „pomazańca JHWH” (por. Iz 45,1), który w Starym

e accoglienza nella Sacra Scrittura, Messaggero, Padova 1987; F. G i o I a, *L'accoglienza dello straniero nel mondo antico*, Borla, Roma 1986.

²⁶ W tym samym duchu wypowiada się także Kodeks deuteronomiczny zakazujący Izraelitom pogardy i lekceważenia (dosłownie: odczuwania wstępu i odrazy) wobec Egipcjan, ze względu na to, że sami byli niegdyś obcymi uchodźcami w Egipcie, oraz ze względu na wolę JHWH, który pragnie, aby również naród egipski stał się Jego ludem (por. Pwt 23,8-9). Te teologiczne treści każą sądzić, że już na etapie edycji Księgi Powtórzonego Prawa o przynależności do ludu Bożego nie decydowały

Testamencie przysługuje największym wodzom i królom Izraela (por. 1 Sm 9,16; 16,13; 1 Krl 1,39). Z kolei teksty dydaktyczne domagają się daleko posuniętej troski o obcych, w tym nawet o wrogów. W tej materii nie różnią się one od uniwersalnego nowotestamentowego przykazania miłości nieprzyjaciół (por. Prz 25,21; Mt 5,44; Łk 6,27).

Jedyną w swoim rodzaju prezentację wzajemnych relacji między Izraelitami a obcymi zawiera literatura prorocka oraz deuteronomistyczna historiografia Izraela (zob. Joz-2 Krl). Prorocy oraz redaktorzy obszernej teologicznej rekonstrukcji dziejów Izraela od podboju Kanaanu do inwazji Babilonii (por. Joz-2 Krl) postanowili uzasadnić ten bolesny dla narodu wybranego bieg zdarzeń w duchu reguły Bożej odpłaty (retrybucji). Jednym z głównych założeń tej biblijnej zasady jest przekonanie o surowych i nieodwołalnych konsekwencjach, jakie pociąga za sobą każdorazowa religijna apostazja Izraelitów: „Podobnie jak wy opuściliście Mnie i służyliście cudzym bogom [hebr. 'ēlōhê nēkār] we własnym kraju, tak samo będziecie służyć obcym [hebr. zārîm] na ziemi, która do was nie należy” (Jr 5,19; por. Pwt 31,16; Joz 24,20; Sdz 2,12-14; Dn 11,35-39; Ml 2,11). Ta teologiczna konstatacja jest utrzymana w tonie ironii – to często stosowany w Biblii zabieg narracyjny – która z jednej strony podkreśla wagę przewinienia Izraelitów, a z drugiej sprawiedliwość JHWH. Dla obnażenia absurdalności i niegodziwości religijnych oraz moralnych odstępstw Izraelitów deuteronomistyczni redaktorzy cyklu od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej uciekają się ponadto do narracyjnego kontrastu pokazującego wielką bojaźń i respekt, z jakimi nie-Izraelici odnoszą się do Boga Izraela. W tym celu wielokrotnie ukazują religijną i kulturową dojrzałość niektórych przedstawicieli bliskowschodnich społeczności oraz powolny proces ich przechodzenia od wszechobecnego politeizmu do monoteizmu jahwistycznego. Do najważniejszych tradycji należą tu przekazy: o kananejskiej nierządnicy Rachab (por. Joz 2,1-24; 6,17.22-25)²⁷,

więzy krwi czy pochodzenie, lecz wiara w JHWH. Podobny trend teologiczny prezentuje Księga Jonasza, opowiadająca o pokucie mieszkańców Niniwy (por. Jon 3,10).

²⁷ O wyjątkowej roli Kananejki Rachab w dziejach Izraela przesądza nie tylko jej aktywny współdziałanie w podboju Jerycha w epoce Jozuego, ale przede wszystkim niezwykle jak na poganę wyznanie wiary w zbawczą moc Boga JHWH: „Wiem, że Pan dał wam ten kraj, [...] Pan wysuszył wody Morza Czerwonego przed wami, gdy wychodziliście z Egiptu, [...] Pan, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi” (Joz 2,9-11). Tak dojrzałej i bogatej teologicznie profesji nie wypowiedział w cyklu ksiąg od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej żaden Izraelita, co oczywiście nie jest dziełem przypadku. W ten sposób deuteronomista krytykuje niewierność religijną narodu wybranego, a jednocześnie manifestuje otwarcie na obce społeczności. W podobnej optyce teologicznej należy odczytać niespodziewaną obecność Kananejki Rachab w genealogii Jezusa Chrystusa opracowanej przez Ewangelistę Mateusza (por. Mt 1,5). Poprzez odwołanie się do Rachab i figury innej cudzoziemki – Moabitki Rut, która również pozostawiła budujący przykład wiary w Boga JHWH i wiernej miłości do narodu izraelskiego (por. Rt 1,16-17; 2,1-4,22), ten no-

o przebiegłych Gibeonitach (por. Joz 9,1-27; 11,19), o bojących się JHWH Madianitach (por. Sdz 7,9-15), o bogobojnych Filistynach (por. 1 Sm 4,5-11; 5,1-7,1) oraz ich władcy Akiszu (por. 1 Sm 29,6-7), o anonimowym Kuszczycie powołującym się na sprawiedliwość JHWH (por. 2 Sm 18,31-32) czy też Jebusycie z Jeruzolimy o imieniu Arauna troszczącym się kult Boga Izraela (por. 2 Sm 24,22-23). W podobnej perspektywie teologicznej utrzymane są tradycje o Hiramie – władcy Tyru wychwalającym Boga Izraelitów i dostarczającym Salomonowi materiału do budowy świątyni jerozolimskiej (por. 1 Krl 5,21) oraz królowej Sabie, która wielbi Boga Izraela za rządy króla Salomona (por. 1 Krl 10,9; 2 Krn 9,8). Wiarę w zbawczą moc JHWH i skuteczność działającego w Jego imieniu proroka wyznają również anonimowa wdowa z Sarepty Sydońskiej (por. 1 Krl 17,12.24), trędowaty Syryjczyk Naaman (por. 2 Krl 5,1.11-18) i śmiertelnie chory aramejski król Ben-Hadad (por. 2 Krl 8,7-8).

Wszystkie te postacie oraz obce nacje, z których się wywodzą, zostają zaprezentowane w deuteronomistycznej historiografii Izraela w sposób niezwykle pozytywny. Co więcej, ich wiara w Boga JHWH oraz szacunek dla prawa i tradycji mojżeszowej stawiane są w wielu kontekstach narracyjnych jako wzorzec dla wiarołomnych i niewdzięcznych Izraelitów. Taki stosunek do obcych będzie podstawą teologicznego uniwersalizmu ostatnich ksiąg Starego Testamentu oraz nowotestamentowej Ewangelii pozostawionej przez Jezusa Chrystusa. Po tej samej linii podążą Jego uczniowie, których orędzie opierać się będzie na prawdzie o równości i braterstwie wszystkich ludzi oraz ich niczym nieograniczonym dostępie do Bożego zbawienia i Bożych obietnic.

wotestamentowy tekst wprowadza ideę niczym nieograniczonego chrześcijańskiego uniwersalizmu postulującego religijne i kulturowe otwarcie na wszystkie narody (por. Mt 28,19-20).