

Ks. Tadeusz Hanelt

POJĘCIE BLIŹNIEGO W STAROTESTAMENTALNYM PRZYKAZANIU MIŁOŚCI

W Nowym Testamencie ośmiokrotnie znajdujemy słowa *będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego*, a mianowicie Mt 19, 19; 22, 39; Mk 12, 31. 33; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Gal 5, 14; Jk 2, 8. Słowa te stanowią cytat z Kpł 19, 18b według Septuaginty. Chrystus Pan podkreśla wagę tego przykazania wskazując, że wypełnianie go jest warunkiem osiągnięcia zbawienia (por. Mt 19, 16; Łk 10, 25). Podobnie św. Paweł wyjaśnia, że: *Zakon wypełnia się w tym jednym przykazaniu* (Gal 5, 14). Nauka Chrystusa nie odbiegała zresztą w sposób rażący od nauczania faryzeuszów. Uczony w Piśmie chwali Zbawiciela: *Dobrze Nauczycielu powiedziałeś, że Bóg jest jeden i nie ma innego prócz niego. A miłować Go ze wszystkiego serca (...) i miłować bliźniego jak siebie samego więcej znaczy niż całopalenia i ofiary* (Mk 12, 35). Chrystus Pan nie zmienił przykazania z Księgi Kapłańskiej. Połączył jedynie przykazanie miłości Boga i bliźniego w całość¹. Nadał mu też nową interpretację: odtąd nie można miłować Boga nie miłując bliźniego i odwrotnie. Uczynił je naczelną zasadą, w której mieszczą się wszystkie przykazania (por. Mt 22, 39; Mk 12, 31).

Problem jednak nie leży w tym, jak należy miłować, lecz kto jest owym bliźnim. Nie było w nauce judaistycznej jasnego sprecyzowania, kto nim jest, o czym świadczy pytanie faryzeusza. Chrystus Pan odpowiada przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie. Właściwie nie mówi w niej, „kto jest twoim bliźnim”, lecz wyjaśnia, że ten postępuje jak bliźni, kto pomaga w potrzebie — a w przypowieści takim bliźnim okazał się Samarytanin. Tę myśl, że bliźnim jest każdy człowiek, rozwija Chrystus w opisie Sądu Mt 25, 31—46, gdzie stwierdza, że postępowanie wobec każdego człowieka, będzie kryterium oceny na Sądzie.

Pogląd judaizmu odbiegał od nauki Chrystusa. Judaizm palestyński ograniczał zakres pojęcia bliźniego do Żydów i pełnych prozelitów². Równocześnie jednak diaspora żydowska w swych tendencjach misjonarskich szerzej ujmowała pojęcie bliźniego, czego dowodem może być przekład Septuaginty, gdzie bliźni określanymi są jako *plesion*. Określenia tego bowiem nie da się zacieśnić wyłącznie do Żydów. Słuszny wydaje się zatem pogląd żydowskiego badacza

¹ Sporne jest, czy połączenie tych przykazań, które znajdujemy w apokryfach: Testamencie Dana 5, 3 i Issachara 7, 6 jest wcześniejsze czy późniejsze od nauczania Chrystusa.

² Por. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1956².

H. Montefiore, że oficjalni przedstawiciele nauki żydowskiej nie byli zgodni, kto ma być przedmiotem przykazania miłości³.

Tu dochodzimy do istoty problemu! Skąd ta niepewność i te rozbieżności? Czyżby tekst Kpł 19, 18b był niejasny, dwuznaczny? czy też niewłaściwie odczytywany? Ku takim wnioskom skłania fakt, że do czasów dzisiejszych trwa polemika o to, czy Stary Testament głosił uniwersalistyczną naukę miłości bliźniego czy też nie. Kto jest bliźnim w rozumieniu przykazań Starego Testamentu? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy wykonać dwie rzeczy: 1° Ustalić chronologię powstania trzech nakazów miłości bliźniego Kpł 19, 18b. 34; Pwt 10, 19 zakładając, że stanowią one pewien ciąg myślowy. 2° Zanalizować treść określeń hebrajskich *re'a* i *ger* i określić ich znaczenie w wyżej podanych trzech przykazaniach miłości bliźniego.

1. CZAS POWSTANIA NAKAZÓW

Nakaz miłowania *ger* w Pwt 10, 19 pochodzi z tradycji D. Istnieje wiele opinii na temat czasu spisania tej tradycji. — Najsluszniejsza wydaje się opinia określająca czasy króla Ezechiasza jako czas spisania tradycji D. Jednakże D nie jest jednolite, lecz według powszechnego poglądu uczonych składa się z różnych materiałów tak co do treści, jak i do formy. Opierając się na dokładnych badaniach N. Lohfinka⁴ można uznać za najstarszą część, tzw. II mowę Mojżesza Pwt 5, 11—26, 15. Lohfink w tej mowie wyróżnił 4 grupy tekstów zaczynające się słowami: *śłuchaj Izraelu*. Przykazanie miłości *ger* znajduje się w ostatnim upomnieniu zaczynającym się od Pwt 10, 12. Analiza literacka tekstu wskazuje na jego starożytność, stąd słuszny wydaje się pogląd datujący powstanie tego nakazu na koniec VIII w. p. Chr.⁵

Dwa dalsze nakazy miłości, mianowicie miłowania *re'a* w Kpł 19, 18b i *ger* w Kpł 19, 34 znajdujemy w tzw. Prawie Świętości. Większość biblistów jest zdania, że mimo formalnej przynależności do tradycji P, stanowi ono samodzielne dzieło, starsze od P. Opinie co do czasu powstania H (=Prawa Świętości) są dość rozbieżne. Jedni łączą je z czasami Ezechiela, inni z reformą Jozajasza, jeszcze inni przesuwiają na okres przeddeuteronomiczny. Ten ostatni pogląd jest błędny, gdyż H w przepisie o miejscu kultu Kpł 17, 1—7 wyraźnie daje znać, że zna deuteronomiczne prawo o jedności miejsca kultu, które częściowo przyjmuje, a częściowo nowelizuje. Utrzymując zasadę jednego miejsca kultu, wraca do idei przeddeuteronomicznej, że każdy ubój posiada charakter sakralny, a więc winien być

³ *Rabbinic Literature and Gospels Teaching*, London 1930.

⁴ *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung Literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5—11*, Romae 1963.

⁵ Por. S. Łach, *Księga Kapłańska* (Pismo Święte ST, t. II, cz. 1) Poznań 1970, s. 106.

dokonany w świątyni jerozolimskiej. Przypuszczalnie zatem Prawo Świętości mogło być zredagowane w okresie między deportacjami, to jest między 598 a 586 r. p. n. Chr.

Jednak H nie stanowi jednolitej całości, lecz dość luźny zbiór o różnym czasie powstania jego elementów składowych. Zgodny jest pogląd biblistów, że rozdz. 19 należy do najstarszej warstwy H. Rozdział ten zawiera około 30 nakazów i zakazów, liczby pojedynczej i mnogiej, dwóch form motywacji oraz dubletów świadczą o pracy redaktorskiej. Za najstarszą część rozdz. 19 uznać można dodekalóg zakazów sformułowany w liczbie pojedynczej ww. 13—14. 15b—18. Negatywne sformułowania uzupełniające zostały pozytywnymi wyjaśnieniami, motywacjami i formułami *Ja jestem Jahwe*. Nakaz miłowania *re'a* jest pozytywnym uzupełnieniem pierwotnego dodekalogu regulującego postępowanie Izraelity wobec innych ludzi, zwłaszcza potrzebujących pomocy: wobec najemnika, człowieka głuchego, ślepeca, ubogiego i *re'a*.

Nakaz miłowania *ger* Kpł 19, 34 powstał później. Analiza literacka tego tekstu wskazuje, że stanowi on komplikację przepisu Wj 22, 20 zakazującego uciskania *ger* i Pwt 10, 19 nagazującego miłowanie go. Pierwotnie był zakaz: nie uciskajcie *gër*. Potem doszło uzasadnienie spotykane także w Wj 22, 20; 23, 9; Pwt 10, 19: *bo sami byliście gerim w ziemi egipskiej*. Na koniec dodany został nakaz miłowania wprowadzony przez redaktora odpowiedzialnego za ostateczny kształt perykopy, jako cytat z Kpł 19, 18b. Dlatego właśnie pozostała tu także forma 2 osoby liczby pojedynczej, mimo że zdanie poprzednie posiada orzeczenie w liczbie mnogiej.

Okazuje się zatem, że najstarszym jest nakaz miłowania *ger* w Pwt 10, 19 powstały w końcu VIII w. p. Chr. Jest to okres proroków nawołujących do sprawiedliwości społecznej. Być może pod wpływem ich nauczania sformułowany został ów nakaz. Drugim z kolei jest nakaz miłowania *re'a* w Kpł 19, 18b pochodzący z przełomu VII i VI w. p. Chr. Ostatnim jest powtórny nakaz miłowania *ger* w Kpł 19, 34 powstały przypuszczalnie w początkach niewoli babilońskiej.

2. ZNACZENIE WYRAZU GER

Rzeczownik *ger* pochodzi etymologicznie od czasownika *gûr* oznaczającego *wędrować, przebywać na obczyźnie*. Gdy chodzi o bliższe sprecyzowanie znaczenia wyrazu *ger*, opinie uczonych zaczynają się rozbiegać. Np. E. Kautzsh⁶ rozumie przez *ger* nie tylko przybyszów, ale także Izraelitów przebywających poza terenem swego pokolenia. N. Peters⁷ określa tym wyrażeniem bezrolnych Izraelitów. E. Auerbach⁸ rozszerza na wszystkich lewitów. Jeszcze inni dopatrują się

⁶ *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1911, s. 351.

⁷ *Die soziale Fürsorge im Alten Testament*, Paderborn 1936, s. 70.

⁸ *Wüste und Gelobtes Land*, Berlin 1936, Bd. I, s. 127.

w określeniu *ger* prozelity. Co mówi analiza użycia tego określenia w tekstach narracyjnych, lepiej niż prawnie wyjaśniających, kto jest owym *ger* (teksty prawne raczej precyzują nam jego położenie społeczno-prawne w Izraelu)?

W najstarszych źródłach Pięcioksięgu *ger* oznaczał człowieka przebywającego na obczyźnie. W tradycji D i literaturze deuteronomistycznej określa się nim także Kananejczyków. Równocześnie budzi się tendencja do uściślenia tego pojęcia. W wielu tekstach tej tradycji spotykamy wyrażenia bliżej określające *ger*, jak np. „*ger*, który jest wśród ciebie”. Świadczy to, że prawo deuteronomiczne interesuje się specjalnie *ger* osiadłym wśród Izraela. Równocześnie jednak używany tu wyraz *ger* bez bliższych dookreśleń posiadał szerokie znaczenie. Dostrzegamy pierwsze ślady tendencji asymilacyjnych, choć ograniczają się one na razie do obłożenia osiadłych *ger* obowiązkiem zachowania świąt. W tradycji kapłańskiej, częściej niż w D; wyrazowi *ger* towarzyszą dookreślenia, *haggar*, *Kijagur*, które wskazują, że mowa o osiedlonym na stałe nie-Izraelicie. Taki *ger* staje się podmiotem prawa, może składać ofiary, podlega zanieczyszczeniu rytualnemu. Nie jest to jednak jeszcze pełen prozelita. Natomiast w młodszej części tradycji kapłańskiej mowa jest wyłącznie o osiadłym *ger*, traktowanym jako w pełni podporządkowanym prawu izraelskiemu. Obowiązuje go święto Paschy, może być obrzezany, ma obowiązek składać ofiarę za grzechy nieuwagi i nieczystości rytualnej. *Ger* to zarówno pełen prozelita, jak i osiadły nie-Izraelita podległy Prawu. Pragnie ono wyraźnie związać *ger* ściśle ze społecznością izraelską. W tym okresie *ger* przestał być pojęciem społecznym, a stał się coraz bardziej określeniem religijnym. Wreszcie w literaturze biblijnej powstałej po niewoli babilońskiej wyraz *ger* zachowując swe neutralne znaczenie *przybysz*, najczęściej używany jest jako termin techniczny na określenie prozelity.

W powyższej analizie znaczenia wyrazu *ger*, branej w aspekcie chronologicznym, zauważamy dwie odpowiadające sobie tendencje. Pierwsza, to tendencja do coraz częstszego mówienia o *ger* osiadłym, zawsze oznaczanym bliższymi dookreśleniami. Druga — do coraz pełniejszego traktowania owego osiadłego *ger* jako podmiotu prawa izraelskiego. To zresztą zrozumiałe: właśnie dlatego *ger* staje się coraz bardziej włączony w społeczność Izraela, ponieważ jest stałym mieszkańcem Palestyny. Jak zauważyliśmy, znaczenie wyrazu *ger* zaczęło się w pewnym momencie rozdwajać, by w końcu przyjąć dwa znaczenia: osiadłego i zasymilowanego nie-Izraelity oraz ogólne znaczenie *przybysza*, *człowieka obcego*. Równocześnie z asymilacją działa w prawodawstwie tendencja do coraz słabszego zainteresowania się *ger* jako grupą społeczną ludzi ubogich. Starsze kodeksy starają się otoczyć opieką *gerim* widząc w nich przede wszystkim klasę społeczną biedaków i wędrowców. W przepisach młodszego źródła kapłańskiego

nie znajdujemy już żadnego przepisu chroniącego *ger*. Coraz częściej *ger* to prozelita, czego dobitnym wyrazem jest przekład Septuaginty, która tłumaczy *ger* przez *prosēlytos*.

Pierwotnie zatem wyraz *ger* oznaczał każdego przybysza, każdego obcego. Stąd nakaz Pwt 10, 19 jest przypuszczalnie skodyfikowaną formą prawa gościnności tak ważnego na Wschodzie, a równocześnie wyrazem biblijnej tendencji do niwelowania różnic społecznych. Wyraźnie nakaz ten nie ogranicza się tylko do osiadłych *ger* (brak dookreśleń), lecz obejmuje każdego przybysza. Nakaz ten jest podwójnie motywowany: wspomnieniem niewoli egipskiej i miłością Boga do *ger* — co wskazuje na wagę nakazu. Natomiast nakaz Kpł 19, 34 dotyczy wyraźnie osiedlonego przybysza określonego jako *ger haggar*.

3. ZNACZENIE WYRAZU RE'A

Na kartach Starego Testamentu spotykamy wyraz *re'a* 186 razy, najwięcej w Pięcioksięgu (52) i literaturze mądrościowej (58). Często wyraz ten występuje w konstrukcji stylistycznej *isz... re'ehu*, gdzie oznacza *wzajemnie* (62 razy). Podobnie, około 20 razy spotykamy konstrukcję zdaniową, w której rzeczowniki *isz* i *re'a* przedzielone są innym wyrazem, ale również chodzi o czynność spełnianą wewnątrz danej grupy ludzi, lub wzajemną dwóch osób. Wyraz *re'a* bardzo rzadko jest podmiotem. Zazwyczaj spełnia funkcje dopełnienia lub przydawki dopełniaczowej. Z powyższych stwierdzeń wynika, że w Biblii bardzo rzadko mówi się o *re'a* jako takim, na ogół mówi się o *re'a* drugiego człowieka. Wniosek ten podkreśla zarówno funkcja w zdaniu tego wyrazu, jak i używanie sufiksów.

Analiza etymologiczna wyrazu wskazuje, że w określeniu *re'a* zawarty jest element wzajemności. Pomińmy szczegółowe rozważania, jakie znaczenie ten wyraz posiada w różnych księgach Starego Testamentu. Możemy zrekapitulować ten problem stwierdzeniem, że wyraz ten posiada szeroki wachlarz znaczeń, takich jak: *przyjaciel*, *kochanek*, *mąż*, *towarzysz*, *przeciwnik*, *sąsiad*, *współobywatel*, *inny mężczyzna*, *inny człowiek*. Jak widać z powyższego zestawienia, dadzą się one sprowadzić do dwóch znaczeń podstawowych: *bliski człowiek* (mąż, kochanek, przyjaciel, sąsiad) oraz *inny człowiek*. Zauważamy, że *re'a* oznacza uczestnika danej społeczności lub czynności. Cechą charakterystyczną jest bezpośredni kontakt osób, które są dla siebie *re'a*. Wniosek powyższy wypływa także z faktu, że w 1/3 tekstów wyraz *re'a* spotykamy w zwrocie *isz... re'ehu*, którego zadaniem jest podkreślenie, że czynność osób określanych jako *isz* i *re'a* jest wspólnie spełniana.

Oczywiście *inny człowiek* nie znaczy wcale *każdy człowiek*, a jedynie określa człowieka, z którym dany podmiot posiada jakiś kontakt, obojętnie — przyjazny czy nieprzyjazny. Zrozumiałe jest, że dla

człowieka Wschodu nie mógł istnieć jakiś abstrakcyjny „człowiek jako człowiek”, a jedynie konkretny, napotkany człowiek: sąsiad, najemnik, przybysz, krewny. Osoby określane terminem *re'a* nie są wyłącznie Izraelitami — są nimi dla siebie wzajemnie Izraelici i poganie. Stąd jasny wypływa wniosek, że wyraz *re'a* nie znaczy *Izraelita*. Najczęściej jednak określa się tym terminem Izraelitów, co jest zrozumiałe, gdyż właśnie drugi Izraelita był najczęściej tym człowiekiem, z którym się kontaktowało. Ale Izraelita mieszkał także wśród *gerim* i oczywiście jest, że ich określenie *re'a* też musiało obejmować. Generalnie zatem można powiedzieć, że termin *re'a* w znaczeniu *inny człowiek* dotyczył w sposób negatywny każdego człowieka, gdyż żaden człowiek nie był z tego określenia wykluczony. Nie ma w Biblii tekstu mówiącego, że ktoś nie jest czymś *re'a*, jest natomiast szereg tekstów, gdzie wyraźnie *re'a* znaczy człowiek (np. Wj 23, 11). Zresztą używanie przez Biblię terminu *re'a* na zwierzęta świadczy dobitnie, że wyraz ten oznacza istotę tego samego gatunku.

Jakie znaczenie ma badany przez nas termin w Kpł 19, 18b? W samym H spotykamy 4 razy wyraz *re'a*: w zakresie cudzołóstwa (20, 10) ucisku (19, 13) i zabójstwa (19, 16) — w żadnym z tych trzech zakazów nie mógł oznaczać wyłącznie Izraelitów. Wielu autorów sądzi, że w samym tekście Kpł 19, 18b może być mowa wyłącznie o Izraelicie, ponieważ istniał znany ekskluzywizm Żydów, nienawiść wobec obcych, itd. Argumenty te są może częściowo słuszne w odniesieniu do społeczności żydowskiej okresu perskiego, a jeszcze bardziej helleńskiego, ale z pewnością nie dotyczą społeczności sprzed niewoli babilońskiej. Nakaz miłowania *ger* z Kpł 19, 34 nie jest, wbrew pozorom, uzupełnieniem nakazu miłowania *re'a* lecz przypomnieniem nakazu z Pwt 10, 19. To obcy *ger* był tym, dla którego najpierw powstało przykazanie miłości. Nigdy *ger* (przybysz) i *re'a* (bliźni) nie są postawione obok siebie jako określenia uzupełniające się czy przeciwstawne. Jasny stąd wniosek, że nie można uważać, iż przykazanie z Kpł 19, 34 dotyczy obcych, nie-Izraelitów, a w Kpł 19, 18b dotyczy miłowania Izraelitów. Po prostu są to pojęcia z różnych płaszczyzn. *Ger* to obcy, przybysz, a *re'a* to każdy napotkany człowiek. Nie każdy *re'a* musi być *ger* i odwrotnie.

Najcięższym argumentem wytaczanym w obronie tezy o starotestamentalnym ekskluzywizmie w pojmowaniu bliźniego jest powoływanie się na fakt, że w w. 19, 18a występuje określenie *bene ammeka* (synowie twego ludu) i stanowi ono synonim *re'a*. Otóż trzeba stwierdzić, że jest to twierdzenie bezpodstawne. Waw *conversivum* łączące oba wiersze odgrywa jedynie rolę łącznika między starszą częścią tekstu (dodekalog zakazów) i dodanym nakazem, który nie łączy się treściowo z poprzedzającym zakazem w w. 18a. Nakaz w. 18b posiada odrębną treść, przedmiot orzeczenia nie będące ani synonimem, ani antytezą orzeczeń zdania poprzedniego. Zatem ani genetycznie,

ani gramatycznie w. 18b nie stanowi łączności z w. 18a. Nic więc nie upoważnia do twierdzenia, że termin *re'a* został użyty jako synonim określenia *synowie twego ludu*. Nakaz w. 18b stanowi konkluzję całego dekalogu Kpł 19, gdzie mówi się przecież nie tylko o Izraelitach. Analiza wyrazu *re'a* wykazała, że nie da się ograniczyć jego znaczenia do *Izraelita* lub *współwyznawca*. *Re'a* to człowiek, z którym się stykam. Gdyby hagiograf zamierzał nakazywać miłowanie wyłącznie swoich rodaków, użyłby swego ulubionego terminu *amit* czy *bene ammek*. Fakt, że rezygnuje z własnego wyrażenia, by użyć starego, przez wszystkich używanego i mającego szeroką treść wyrazu *re'a*, najlepiej świadczy, że wcale nie miał zamiaru zacieśniać nakazu miłowania tylko do Izraelity. Poświadcza to także w tymże H znajdujący się nakaz miłowania *ger*-przybysza, wzorowany na wcześniejszym tekście z tradycji D. Zatem nakaz miłości bliźniego w Kpł 19, 18b nie dotyczył wyłącznie Izraelitów, lecz posiadał bliżej niesprecyzowany szeroki zakres będący powodem jego różnorodnego rozumienia. Zwężanie się znaczenia wyrazu *re'a* w okresie po niewoli i judaizmie spowodowało w konsekwencji zawężone pojmowanie bliźniego w czasach Chrystusa.

4. WNIOSKI

Dlaczego jednak istnieją trzy przykazania i dwa przedmioty nakazu miłości? Wpierw nakazano miłować *ger*, czyli przybyszów, obcych, krzywdzonych i biednych, ponieważ dla nich takie ustosunkowanie się społeczności izraelskiej było bardzo potrzebne. Następnie sformułowano ogólne żądanie miłowania człowieka, który jest w pobliżu — *re'a*. Powtórzenie nakazu miłowania *ger* wskazuje na braki właściwego stosunku Izraelitów do obcych oraz wskazuje wyłaniające się tendencje partykularystyczne, gdyż przedmiotem trzeciego nakazu miłowania nie jest już przybysz, lecz przybysz osiadły na stałe w Izraelu. Tendencja ta potem pogłębia się i w czasach nowotestamentalnych już nawet nie osiadły, lecz tylko obrzezany *ger* uważany jest za bliźniego. Chrystus Pan w przypowieści o Samarytaninie przypomniał oryginalne znaczenie pojęcia *bliźni* — bliźnim okazał się ten, który spotkawszy drugiego człowieka okazał mu miłosierdzie.