

## PRAWO BLIŹNIEGO DO NORMALNEGO ŻYCIA

### REFLEKSJE NAD DZIEWIĄTYM I DZIESIĄTYM PRZYKAZANIE DEKALOGU

Dwa ostatnie przykazania<sup>1</sup> *Dekalogu*, jakie Apostoł Paweł ujmuje w słowach „nie pożądaj” (Rz 7, 7; 13, 9), nie cieszą się dzisiaj zbyt dużą popularnością. Czyż namiętność nie jest stałym elementem życia współczesnego człowieka? Czy można w ogóle jeszcze żyć, jeżeli nie pragnie się niczego więcej? Język młodych ludzi jest dzisiaj jednoznacznym dowodem na brak obaw przed pożądaniem. Czy jednak Apostoł Paweł uchwycił rzeczywiście sens zakazów starotestamentalnych? W istocie rzeczy spotykamy się z poglądem, że grecki czasownik *epithymein*, użyty przez św. Pawła, zmienił ontologiczny i psychologiczny aspekt hebrajskiego pierwowzoru. „Nic dziwnego, że przez ponad półtora tysiąclecia Kościoły zajmowały się bardziej określeniem i odpieraniem tak zwanej *concupiscentia*, niż znacznie bardziej nagłym problemem sprawiedliwego podziału istniejących dóbr, jakich ludzie nieodzownie potrzebują do życia”<sup>2</sup>. Wydaje się więc, że refleksja nad pierwotnym znaczeniem obu przykazań, jak również uważne przesłedzenie ich recepcji w ciągu wieków, są w pełni uzasadnione.

#### 1. Znaczenie słów „pragnąć” (*hamad*) i „pożądać” (*'awah*)

Dziewiąte i dziesiąte przykazanie zakazują pożądać mienia bliźniego. W tekście *Dekalogu*, który Izraelici usłyszeli na Synaju (Wj 20, 17), użyty jest w obydwu zakazach ten sam czasownik (*hāmad*):

<sup>1</sup> Przyjmujemy tutaj numerację św. Augustyna, jaka przyjęła się w Kościele katolickim i jaką zaakceptował także M. Luter. Nie kwestionuje to bynajmniej faktu, że dwa ostatnie zakazy można z uzasadnionych powodów ująć razem jako dziesiąte przykazanie. Odnośnie do tego por. H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog — Gottes Gebote?* (SBS 67), Stuttgart 1973, s. 7-9 oraz gruntowne studium: B. Reicke, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen* (BGBE 13), Tübingen 1973.

<sup>2</sup> G. Müller, *Der Dekalog im Neuen Testament. Vor-Erwägungen zu einer unerledigten Aufgabe*, ThZ 38 (1982) 84.

„Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego.  
Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego,  
ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu,  
ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego  
twego”.

Co oznacza czasownik „pragnąć” (*hāmad*)? Przeglądając teksty, w jakich słowo to występuje, można stwierdzić pewną rozpiętość znaczenia. Czasownik ten może oznaczać w pierwszym rzędzie: „upodobać sobie” (Iz 1, 29; 53, 2) lub „odczuwać tęsknotę” (Pnp 2, 3)<sup>3</sup>. Istotna jest więc tutaj widoczna na zewnątrz postać obiektu pożądania. Nie na próżno ostrzega nauczyciel mądrości przed piękną kobietą, która należy do kogoś innego: „Jej wdzięków niech serce twoje nie pragnie!” (Prz 6, 25). Wyrażenie „serce twoje” oznacza, że młody mężczyzna, do którego te słowa są skierowane, powinien wystrzegać się pożądania cudzej żony, nawet jeżeli jego pragnienie jest jeszcze ukryte i nie dochodzi do jego realizacji. Mężczyzna ten „powinien i jest w stanie przewyciężyć w sobie pożądanie”<sup>4</sup>.

Jednakże czasownik *hāmad* pojawia się również w sytuacjach, w których ktoś nie tylko chce zdobyć pożądaną rzecz, lecz także bierze ją w posiadanie. Według Pwt 7, 25, Izraelici nie powinni pożądać (*hāmad*) złota czy srebra z posągów bogów ani przywłaszczać sobie (*lāqah*) tego kosztownego metalu. Akan w Joz 7, 21 nie tylko „zapragnął” (*hāmad*) łupów, lecz także zagarnął je dla siebie (*lāqah*). Prorok Micheasz połączył nawet czasownik *hāmad* w sensie „chcieć zdobyć” z czasownikami „zagarniać” (*gāzal*) i „zabierać” (*nāšā*): „Gdy pożądamy pól, zagarniamy je, gdy domów — to je zabierają” (Mi 2, 2).

Przykłady te ukazują zarazem, że czasownik „pragnąć”, względnie „chcieć zdobyć” (*hāmad*), nie obejmuje z reguły bezprawnego zawładnięcia. W przeciwnym razie dodanie słów „zagarniać” i „zabierać” nie byłoby potrzebne<sup>5</sup>. Tam gdzie czasowniki te nie występują, *hāmad* może jednak bez przeszkód implikować wszelkie knowania, których uwieńczeniem jest sprzeczne z prawem przywłaszczenie. Pan przyrzeka, że „nikt nie będzie napadał (*yahmôd*) na twój kraj, gdy ty trzy razy w roku pójdziesz, aby pokazać się przed obliczem Pana, Boga twego” (Wj 34, 24). Panu nie tylko

<sup>3</sup> Słowo *hāmad* użyte jest tutaj jednak w intensywnej formie podstawowej (Piel).

<sup>4</sup> A. Meinhold, *Die Sprüche* (ZBK AT 16. 1), Zürich 1991, s. 118.

<sup>5</sup> Por. W. L. Moran, *The Conclusion of the Decalogue* (Ex 20, 17 = DT 5, 21), CBQ 29 (1967) 544.

spodobało się zamieszkać na górze, lecz mieszka tam na zawsze (Ps 68, 17). Pragnienie i czyn tworzą jedność. „Tam, gdzie nie było czynu, nie było pragnienia, *prawdziwego* pragnienia; i odwrotnie, gdzie nie było pragnienia, *prawdziwego* pragnienia, tam nie było czynu”<sup>6</sup>. Tekst z Wj 20, 17 „dotyczy więc nie czystego impulsu woli, w przeciwieństwie do czynu, lecz pożądania, jeżeli pociąga ono za sobą czyny”<sup>7</sup>. Czasownik *hāmad* nie ogranicza się więc „jedynie do życzeń lub myśli, lecz obejmuje także wszelkie zabiegi mające na celu realizację tychże życzeń”<sup>8</sup>. Najtrafniej można go przetłumaczyć jako „dążyć do, zamierzać, chcieć zdobyć”<sup>9</sup> lub „coś sobie upatrzeć”<sup>10</sup>.

Tekst *Dekalogu*, który Mojżesz powtarza w kraju Moabu (Pwt 5, 21), przejmuje najpierw czasownik *hāmad*, a następnie wprowadza jeszcze drugi czasownik (*’āwāh*):

„Nie będziesz pożądał (*hāmad*) żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął (*’āwāh*) domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego”.

Co można powiedzieć o użyciu i znaczeniu czasownika *’āwāh*? Czy jest on zbliżony do czasownika *hāmad*, czy też może jest nawet jego synonimem? Słowo *’āwāh* bywa często używane do wyrażenia podstawowych potrzeb człowieka. Pojawia się więc wówczas, gdy ktoś łaknie wczesnej figi (Mi 7, 1) lub mięsa (Lb 11, 4; Pwt 12, 20; 14, 26; 1 Sm 2, 16), albo pragnie przysmaków (Prz 23, 3. 6), ale również wtedy, gdy ktoś stracił apetyt (Hi 33, 20). Używa się go dla zwerbalizowania pragnienia świeżej wody (2 Sm 23, 15; 1 Krn 11, 17). Może ono wreszcie być wyrazem pragnienia, jakie wzbudza w młodym królu piękność jego oblubienicy (Ps 45, 12).

Czasownikiem *’āwāh* można oczywiście wyrazić również życzenia, jakie wykraczają poza potrzeby życiowe (Koh 6, 2). Do nich należy także nieograniczone panowanie króla (2 Sm 3, 21; 1 Krl 11, 37). Czasownik *’āwāh* ma czasem zdecydowanie pozytywną konotację. Może oznaczać tęsknotę za Bogiem (Iz 26, 9),

<sup>6</sup> Tamże, s. 545.

<sup>7</sup> J. Herrmann, *Das zehnte Gebot*, w: *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas. Festschrift Ernst Sellin*, Leipzig 1972, s. 74.

<sup>8</sup> F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser-Taschenbücher 128), Gütersloh 1993, s. 76 n.

<sup>9</sup> Tamże, s. 77.

<sup>10</sup> G. Wallis, *Hāmad*, w: *ThWAT II*, s. 1024.

jak również wybranie przez Boga (Ps 132, 13. 14). Naturalnie może on być także wyrazem oczekiwania na dzień, który okaże się dniem klęski (Am 5, 18; Jr 17, 16). Użyty neutralnie, *'āwāh* opisuje zarówno pragnienie człowieka leniwego, jak i pilnego (Prz 13, 4). Równocześnie nie ulega wątpliwości, że słowo to może oznaczać również pożądanie zła (Prz 21, 10; por. 24, 1), pragnienie człowieka leniwego (Prz 21, 25) i niepohamowaną żądzę (Lb 11, 34; Ps 106, 14). Przykłady te ukazują, że w odróżnieniu od *hāmad* *'āwāh* nie jest używane w połączeniu z czasownikiem „brać”, albo nawet „zagarniać”. Być może z tego faktu można wysnuć wniosek, że *'āwāh* — jeżeli użyte jest z odcieniem negatywnym — werbaliżuje bardziej wewnętrzne pożądanie i namiętność niż widoczne na zewnątrz poczynania.

Jakie znaczenie ma to dla zrozumienia zakazu w Pwt 5, 21? Czy nie zakazuje on pożądania mienia bliźniego, które ogranicza się do zazdrości, zawiści i nieuporządkowanych pragnień? Użycie *'āwāh* w miejsce *hāmad* interpretowano rzeczywiście jako „rozwodnienie”<sup>11</sup> albo „uduchowienie”<sup>12</sup>. Zakaz wyrażony w Pwt 5, 21b *zəbrania*, z jeszcze większą mocą niż czasownik *hāmad*, wewnętrznego, nie wprowadzonego jeszcze w czyn pożądania domu, pola, służby, trzody i wszelkich innych posiadłości. W Dekalogu nie chodziło przecież o dokładne rozgraniczenie kwestii prawnych, lecz o możliwie kompleksowe ujęcie etyki Izraela<sup>13</sup>.

## 2. Dekalog jako kontekst

Zastanawiając się nad właściwym rozumieniem ostatnich przykazań, musimy uwzględnić również ich bezpośredni kontekst. Już dawno zwrócono uwagę na fakt, że dwa ostatnie przykazania pokrywają się z zakazem cudzołóstwa (Wj 20, 14; Pwt 5, 18) i kradzieży (Wj 20, 15; Pwt 5, 19)<sup>14</sup>. Zrozumiałe są więc nieustanne starania o uchwycenie różnic pomiędzy tymi zakazami.

Już A. Alt podjął próbę rozgraniczenia zakazu kradzieży i na-

<sup>11</sup> E. Nielsen, *Die zehn Gebote. Eine traditions-geschichtliche Skizze* (*Acta Theologia Danica VIII*), Kopenhaga 1965, s. 39.

<sup>12</sup> J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Benr—Stuttgart 1962<sup>2</sup>, s. 59.

<sup>13</sup> Por. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1982<sup>8</sup>, s. 205.

<sup>14</sup> B. Lang, „*Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen*”. *Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots*, ZAW 93 (1981) 216 n, przytacza anegdotę, w której południowoafrykańskie przywódca przypomniał sobie tylko dziewięć przykazań. Gdy zwrócono mu uwagę na zakaz pożądania, odparł, że wymienił już przecież zakaz cudzołóstwa i kradzieży.

kazu poszanowania własności bliźniego<sup>15</sup>. Teksty z Wj 20, 15 i Pwt 5, 19 zakazują — jego zdaniem — jedynie uprowadzenia człowieka. Takie rozumienie sugeruje samo usytuowanie zakazu pomiędzy zakazami zabójstwa i cudzołóstwa, które także mówią o przestępstwach międzyludzkich. Wynika ono również z tekstów źródłowych spoza Dekalogu (Oz 4, 2; Jr 7, 9; Hi 24, 14. 15). Ponadto nie można zapominać o analogicznych wypowiedziach w apodyktycznym prawie śmierci (Wj 21, 16) oraz w prawie kazuistycznym (Pwt 24, 7). Na tej podstawie A. Alt dochodził do wniosku, że zakaz zawarty w Wj 20, 15 i Pwt 24, 7 „dotyczył... pierwotnie tylko uprowadzenia człowieka”<sup>16</sup>. Przeciwno temu stanowisku wysunięto jednakże argument, że w żadnym z zakazów małej serii apodyktycznej w Wj 20, 13-15 i Pwt 5, 17-19 nie pojawia się dopełnienie<sup>17</sup>. Biorąc pod uwagę obecny kształt Dekalogu, możemy zapytać wraz z W. H. Schmidtem: „Czy czasownik *gānab* («kraść») może mieć zawężone znaczenie do: «kraść ludzi», jeżeli nie jest podane dopełnienie?” Odpowiedź może brzmieć tylko następująco: Wj 20, 15 i Pwt 5, 18 „nie wyklucza lecz, przeciwnie, obejmuje zakaz uprowadzania ludzi”<sup>18</sup>.

B. Lang obrał inną drogę. Nawiązuje on do tezy niderlandzkiego egzegety B. D. Eerdmansa, według której czasownik *hāmad* oznacza „przywłaszczenie sobie bezpańskiego dobra”<sup>19</sup>. Podczas wygnania wiele dworów nie miało właścicieli, a mężowie wielu kobiet zostali wzięci do niewoli. Wtedy spełniły się przepowiednie Jeremiasza (Jr 6, 11. 12): domy, pola i żony przeszły na własność innych. Mieszkańcy Judei, którzy pozostali w kraju, rościli sobie prawo do własności deportowanych (por. Ez 11, 15). Nowsze analizy czasownika *hāmad* nie dostarczyły jednakże dowodu na to, iż znaczenie tego słowa ogranicza się do chęci zdobycia „bezpańskiego dobra”<sup>20</sup>.

Również F.-L. Hossfeld próbował uchwycić różnicę pomiędzy

<sup>15</sup> A. Alt, *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog*, w: *Kleine Schriften I*, München 1959, s. 331-340.

<sup>16</sup> Tamże, s. 337.

<sup>17</sup> Por. G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*, w: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (BZAW 115), Berlin 1969, s. 136 n.

<sup>18</sup> W. H. Schmidt, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, s. 123. Odnośnie do tego por. też H. Klein, *Verbot des Menschendiebstahls im Dekalog? Prüfung einer These Albrecht Alts*, VT 26 (1976) 161-169.

<sup>19</sup> B. Lang, dz. cyt., s. 219.

<sup>20</sup> K.-D. Schunck, *Das 9. und 10. Gebot — jüngstes Glied des Dekalogs?*, ZAW 96 (1984) 105, odsyła do artykułów: E. Gerstenberger, *hāmad*: THAT I, s. 579-581 i G. Wallis, *hāmad*, w: ThWAT II, s. 1020-1032.

zakazem cudzołóstwa i kradzieży, a zakazem pożądania. O kradzieży mówi się w kontekście potajemnego zagarnięcia posiadłości ruchomych<sup>21</sup>. Czasownik *hāmad* wyraża natomiast bezprawne przywłaszczenie nieruchomości. Cudzołóstwo (*nā'af*) jest zawsze aktem chwilowym. Jak należy je jednak nazwać w przypadku długotrwałego związku? *Nā'af* nie oddaje takiego postępowania. Właściwym jest w tym kontekście *hāmad*. Zakaz wyrażony w ten sposób „zabrania trwałego bezprawnego przywłaszczenia”<sup>22</sup>. F.-L. Hossfeld jest więc przekonany, że nie może być mowy o zbieżności zakazów. Jednakże również takie ujęcie problemu rodzi pytania. Dlaczego nie znajdujemy w źródłach dalszych dowodów na to, że *hāmad* oznacza bezprawne, trwałe przywłaszczenie sobie kobiety?<sup>23</sup> Dlaczego wyrażone tutaj zakazy nie używają na określenie niezgodnego z prawem zawładnięcia nieruchomości słowa *gāzal*, które zazwyczaj występuje w tym kontekście?

Może więc trzeba wrócić do tradycyjnego stanowiska, według którego szóste i siódme przykazanie zabraniają cudzołóstwa i kradzieży jako aktów dokonanych, podczas gdy dwa ostatnie przykazania zawierają zakaz pożądania żony i mienia bliźniego<sup>24</sup>. Z formą zakazów wiąże się „apel etyczny”<sup>25</sup>, który szczególnie mocno formułują ostatnie przykazania. Cudzołóstwo i kradzież zaczynają się już w momencie pożądania żony lub dóbr bliźniego (por. Mt 5, 28).

### 3. Dom i żona bliźniego

Zakazy wyrażone w Wj 20, 17 i Pwt 5, 21 określają precyzyjnie, po jakie dobra nie wolno sięgać. Pod względem konkretnego kształtu są one jednak dość zróżnicowane. W redakcji Księgi Wyjścia na pierwszym miejscu stoi ochrona domu (Wj 20, 17a).

<sup>21</sup> Por. F.-L. Hossfeld, *Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs*, w: F.-L. Hossfeld (red.), *Von Sinai zum Horeb. Festschrift für Erich Zenger*, Würzburg 1989, s. 137.

<sup>22</sup> Tamże, s. 134.

<sup>23</sup> F.-L. Hossfeld (tamże, s. 133-136) zakłada, że w takich sytuacjach używano raczej czasownika „brać” (*lāqah*), oraz podaje różne powody, dla których użycie tego czasownika w wyrażonym tutaj zakazie nie było możliwe.

<sup>24</sup> H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*, w: *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, s. 78 przyp. 56 mówi o „wykroczeniu duchowym”.

<sup>25</sup> E. Otto, *Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte*, w: J. Hausmann—H.-J. Zobel (red.), *Alttestamentlichen Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1992, s. 65.

Dopiero potem pojawia się zakaz pożądania żony bliźniego (w. 17b). W Pwt 5, 21 zakazy te wypowiedziane są w odwrotnej kolejności. Wiąże się z tym jeszcze jedna różnica. Wj 20, 17b wymienia bezpośrednio po zakazie pożądania cudzej żony pozostałe osoby i dobra będące w posiadaniu bliźniego:

„Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego”

Posiadłości te wyliczone są w Pwt 5, 21 po zakazie pragnienia cudzego domu. Poza tym mowa tu jest także o polu bliźniego.

„Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego”.

Jakie wnioski można wysnuć z porównania tych dwóch odmiennych redakcji? Struktura, jaką wykazuje Pwt 5, 21, ma bez wątpienia głębszy sens. Wymieniony został tutaj nie tylko dom, lecz także pole bliźniego. Dom i pole tworzą całość nie tylko w Izraelu (Rdz 39, 5; 2 Krl 8, 3. 5; Iz 5, 8; Mi 2, 2), lecz także w starożytnych krajach wschodnich<sup>26</sup>. Poza tym żona bliźniego zajmuje w Pwt 5, 21 szczególne miejsce. Pojawia się już w pierwszym zakazie, a więc przed „domem”. Nie zostaje ponadto wymieniona wśród innych posiadłości bliźniego. Odmienna kolejność w Wj 20, 17 sprawia natomiast wrażenie, że żona jest własnością bliźniego. Wymieniona jest bowiem równocześnie z niewolnikiem, niewolnicą, wołem, osłem i pozostałym mieniem. Wydaje się to być zgodnym z hebrajskim sposobem myślenia, gdyż na określenie „męża” i „właściciela” można było tam użyć tego samego słowa (*ba'al*)<sup>27</sup>. Dla potwierdzenia tej interpretacji przytoczono jeszcze inne argumenty: jeśliby „dom” w pierwszym zakazie (Wj 20, 17a) był jedynie innym słowem na określenie „mienia”<sup>28</sup>, to wtedy drugi zakaz stanowiłby tylko pogłębienie pierwszego<sup>29</sup>.

Czy jednak wszystkie te argumenty są właściwe? Czy „dom” (*bojít*) może rzeczywiście oznaczać „mienie”? Wnikliwa analiza nie potwierdza istnienia takiego nadrzędnego pojęcia, jak „mie-

<sup>26</sup> Por. F.-L. Hossfeld, dz. cyt., s. 107 n.

<sup>27</sup> Por. J. Kühlewein, *ba'al*, w: THAT I, s. 328.

<sup>28</sup> Por. H. A. Hoffner, *bajit*, w: ThWAT I, s. 637 n; E. Jenni, *bajit*, w: THAT I, s. 311.

<sup>29</sup> W ten sposób argumentuje już H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*, t. II, Göttingen 1845, s. 153, przyp. 1, a w ostatnim czasie C. Levin, *Der Dekalog am Sinai*, VT 35 (1985) 168.

nie”<sup>30</sup>. Musimy więc zdecydować się na znaczenie „budynek” lub „rodzina”<sup>31</sup>. Jeśliby termin *bajit* oznaczał rodzinę<sup>32</sup>, wówczas musiałyby być wymienione obok niego także dzieci. Z tego względu trzeba raczej przyjąć znaczenie „budynek mieszkalny”. Przemawia za tym również ściśle powiązanie *bajit* z czasownikiem „chcieć zdobyć” (*hāmad*) w Mi 2, 2. W analogicznym kontekście (Pwt 5, 21) słowo „pole” (*śadeh*) ujawnia tę samą semantyczną zawartość<sup>33</sup>. Jeżeli jednak przyjmiemy w Wj 20, 17a znaczenie „budynek mieszkalny”, *bajit* nie stanowi wówczas pojęcia nadrzędnego, które by obejmowało to wszystko, co zostało wymienione w wierszu 17b. Wynika z tego, że drugi zakaz ma zdecydowanie samodzielny charakter, a więc nie można go pominąć<sup>34</sup>. Potwierdzeniem tego jest bezspójnikowa konstrukcja w w. 17b.

Pozycja kobiety w Wj 20, 17 pozostaje ostatecznie dwuznaczna. Z jednej strony nie jest własnością mężczyzny, z drugiej strony jest jednak wymieniona wśród innych jego posiadłości.

#### 4. Powstanie dwóch ostatnich przykazań

Różnice pomiędzy Wj 20, 17 i Pwt 5, 21 ukazują, że dwa ostatnie przykazania nie miały przed ich włączeniem do odnośnego Dekalogu ściśle określonego kształtu. Zakazy mogły wystąpić w różnej kolejności. Mienie można było wymienić w połączeniu z domem lub z żoną. Wyliczenie posiadłości mogło być krótsze bądź dłuższe. Czy da się jeszcze rozpoznać, która postać zakazów była starsza, czy też wręcz pierwotna?

##### a) Pierwotna postać zakazów

Postać zakazów w Pwt 5, 21 wykazuje — jak już wspomniano — zdecydowaną wyższość w stosunku do Wj 20, 17: żona nie jest tutaj absolutnie częścią mienia. Ponadto lepiej scharakteryzowane są tutaj posiadłości; Pwt 5, 21 wymienia wyraźnie pole. Czy jednak ta bardziej przejrzysta struktura ma zarazem pierwotny charakter?

<sup>30</sup> F.-L. Hossfeld, dz. cyt., s. 93, przyp. 315, zajmuje się bliżej rzekomymi przykładami, w których termin *bajit* jest użyty w znaczeniu „mienie”. Por. także J. Herrmann, dz. cyt., s. 77; W. H. Schmidt, dz. cyt. s. 135.

<sup>31</sup> Odnośnie do przykładów por. HAL, s. 119 n.

<sup>32</sup> Por. H. Klein, dz. cyt., s. 167.

<sup>33</sup> Przyjęcie znaczenia „budynek” a nie „rodzina” pozwala wyjaśnić, dlaczego w dalszej części nie zostały wymienione dzieci.

<sup>34</sup> A więc jest inaczej, niż mówi F.-L. Hossfeld, dz. cyt. s. 124: „Drugi zakaz w redakcji Księgi Wyjścia może zostać pominięty”.



Zacznijmy najlepiej od wyjaśnienia kwestii, czy Wj 20, 17b pomija „pole”, czy też Pwt 5, 21 wprowadza je jako uzupełnienie. Usytuowanie tego słowa w Wj 20, 17b pomiędzy żoną a służbą przeszkadzałoby. Nie pozwala to jednakże wysnuć wniosku, że zostało usunięte. Bardziej uzasadnione jest przyjęcie tezy, że „pole” jest elementem wprowadzonym później przez Pwt 5, 21. Podczas gdy „dom” jest mocno osadzony w zdaniu głównym, „pole” nie stanowi integralnej części hebrajskiego tekstu. Poza tym wyrazy te połączone są bezspójnikowo, co w Pwt 5, 21 stanowi wyjątek<sup>35</sup>.

Wprowadzenie „pola” możliwe było tylko wówczas, gdy wycięcie mienia następowało tam, gdzie mowa była o domu, a nie o żonie. Dlaczego oddzielono zbiór posiadłości od żony i połączone go z domem? W ten sposób można było wyraźniej zaznaczyć, że kobieta nie należy do mienia. Umieszczenie zakazu pożądania żony bliźniego przed drugim zakazem pożądania pozwoliło jeszcze bardziej zbliżyć się do tego celu. Od dawna snuto przypuszczenia, że zamiarem Pwt 5, 21 było nadanie roli kobiety nowej wartości. Opierają się one na następującej tezie: „Kobieta zyskuje z biegiem czasu dodatkowe prawa”<sup>36</sup>. W przeciwnym razie trzeba by przyjąć, że pozycja kobiety w Dekalogu należącym do tradycji kapłańskiej (Wj 20, 1-17) uległa pogorszeniu<sup>37</sup>.

Nietrudno także wyjaśnić, dlaczego w Pwt 5, 21 wprowadzone zostało „pole”. Wiemy, że prorok Jeremiasz liczył się z tym, iż podczas wygnania domy, pola i żony przejdą na własność innych (Jr 6, 12). Był to czas, kiedy mieszkańcy Judei, którzy pozostali w Palestynie, powiedzieli o będących na wygnaniu: „Oddaleni jesteście od Pana. Ziemia ta nam została oddana w posiadanie” (Ez 11, 15). Z powyższych rozważań wynika, że struktura w Wj 20, 17 może być starsza od struktury w Pwt 5, 21<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Spójnik „i” przed wyrazem „osioł” jest wprawdzie także niepewny, jest jednak zachowany w Septuagincie.

<sup>36</sup> W. H. Schmidt, dz. cyt., s. 132.

<sup>37</sup> Por. F.-L. Hossfeld, dz. cyt., s. 113-115.

<sup>38</sup> Ponieważ ograniczamy się tutaj do analizy dwóch ostatnich zakazów, nie możemy oczywiście wyjaśnić kontrowersji pomiędzy F.-L. Hossfeldem a W. H. Schmidtem. Odnośnie do tego zob. A. Graupner, *Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld*, ZAW 99 (1987) 308-329. Na uwagę zasługuje z pewnością także teza N. Lohfinka, *Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot” und „Gesetz”?* *Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs*, w: N. Lohfink, *Studien zur biblischen Theologie (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 16)*, Stuttgart 1993, s. 221: *Obie redakcje Dekalogu „są raczej rozwinięciem nieznanego nam prototypu”.*

Fakt ten nie daje jednak pewności, że dwa ostatnie zakazy zawsze miały postać znaną z Wj 20, 17. Jak już wspomniano, wyliczenie mienia mogło mieć miejsce zarówno tam, gdzie mowa była o żonie, jak i w kontekście domu. Powiązanie to nie było jeszcze oczywiste. W zakazie pożądania żony bliźniego w Pwt 5, 21a mienie nie odgrywa jakiegokolwiek roli<sup>39</sup>. Ponieważ w Izraelu obdarzano kobietę szacunkiem i z reguły nie zaliczano do mienia (por. Prz 19, 14)<sup>40</sup>, jest rzeczą znamioną, że tekst z Wj 20, 17b stawia ją na równi z niewolnikami, zwierzętami i innymi dobrami.

Co mogło być przyczyną wyliczenia pozostałego mienia bliźniego dokładnie tam, gdzie mowa jest o żonie? Być może redaktorowi nie wystarczyło, że jedynie dom i żona bliźniego miały pozostać nienaruszone. Zakazem pożądania chciał objąć także inne osoby i dobra.

### b) *Księga Przymierza jako wzór?*

Co zdecydowało o postaci dwóch ostatnich zakazów? Czy kontekst odgrywał pewną rolę przy ich kształtowaniu, czy też przejęto jakiś starszy zbiór? Nietrudno zauważyć, że nie tylko trzy ostatnie zakazy (Wj 20, 16. 17), lecz także Księga Przymierza znajdująca się w ich sąsiedztwie (21, 14. 18. 35; 22, 6. 7. 8. 9. 10. 13. 25) mówi wprost o bliźnim. W obydwu tekstach chodzi o „kwesie własności dotyczące domu i posiadłości «bliźniego», a wymienione tutaj mienie zostało — jak się wydaje — po części, ale zgodnie z kolejnością, przejęte w sformułowaniu dziesiątego przykazania”<sup>41</sup>. Dobytek wymieniony w Wj 20, 17b pojawia się także w Księdze Przymierza: „niewolnik i niewolnica” (Wj 21, 26. 27), „wół lub osioł” (Wj 21, 33; 22, 3. 8; 23, 4. 12).

Nie możemy jednak pominąć faktu, że chodzi tutaj o zróżnicowane zasady prawne. W Księdze Przymierza mamy z reguły do czynienia z formułami kazuistycznymi, co dotyczy również rozdziału, w którym „bliźni” pojawia się szczególnie często (Wj 22, 6-10). Poza tym decydujące czasowniki, takie jak „dawać fałszywe świadectwo” (*‘ānāh ‘ēd šeqer*) czy „pragnąć” (*hāmad*) nie występują w całej Księdze Przymierza. Z tego powodu trzeba rozpatrzyć alternatywę, jaką już wcześniej poddano dyskusji<sup>42</sup>. Trzy ostatnie zakazy różnią się od poprzedzających je przykazań,

<sup>39</sup> Por. A. Alt, dz. cyt., s. 334; H. Klein, dz. cyt., s. 167.

<sup>40</sup> Por. F.-L. Hossfeld, dz. cyt., s. 101.

<sup>41</sup> R. G. Kratz, *Der Dekalog im Exodusbuch*, VT 44 (1994) 228.

<sup>42</sup> K.-D. Schunck, dz. cyt., s. 104-109.

ponieważ mówią o „bliźnim”, który nie powinien doznawać krzywdy<sup>43</sup>. Jeżeli krótkie zakazy, które nie są opatrzone dopełnieniem (w. 13-15), zostały przejęte ze starszego zbioru<sup>44</sup>, nie jest wykluczone, że również trzy zakazy z Wj 20, 16. 17 tworzyły kiedyś samodzielny, mały zbiór, zanim zostały włączone do *Dekalogu*. Tłumaczyłoby to także, dlaczego zakazów ujętych w Wj 20, 17 nie połączono bezpośrednio z zakazami wyrażonymi w wierszach 14 i 15<sup>45</sup>.

### c) Kontekst społeczny

Z jakiego okresu mógłby pochodzić taki zbiór? Być może, osadzony jest w podobnym kontekście, jak zbiór krótkich zakazów z Wj 20, 13-15. Klasyczni prorocy Amos i Izajasz ubolewali nad tym, iż w bramie nie orzeka się już prawa (Am 5, 10), a ubogiego i niewinnego pozbawia się jego praw (Am 2, 7; 5, 12; Iz 5, 23). Zamożni przyłączają dom do domu i rolę do roli, tak że jedynie oni mieszkają w kraju jako pełnoprawni obywatele (Iz 5, 8). „Najstarszą i najbliższą analogię słowną”<sup>46</sup> do Wj 20, 17a stanowi Mi 2, 1. 2:

„Gdy pożądamy pól, zagarniają je,  
gdy domów — to je zabierają;  
biorą w niewolę męża wraz z jego domem,  
człowieka z jego dziedzictwem”.

Znane były „zupełnie legalne i powszechnie uznane praktyki i możliwości (...) pozbawienia bliźniego jego domu i mienia”<sup>47</sup>. Dopóki ustalenia Księgi Przymierza nie ograniczyły ściągania odsetek oraz prawa zastawu (por. Wj 22, 24-26), pozbawienie biedniejszego środków do życia było pozornie zgodne z prawem. Ale nawet prawo nie zawsze było w stanie chronić słabszych. „Sądownictwo było skorumpowane i wolnemu izraelskiemu rolnikowi odbierało się dom, tzn. ziemię, a przez to podstawę jego egzystencji”<sup>48</sup>. Tylko w takim kontekście zrozumiała jest zdecydowana krytyka warunków społecznych, z jaką występują prorocy (por. Iz 5, 8). Według E. Otto, zakaz pożądania domu bliźniego powstał „w obliczu niesprawiedliwości społecznej z okresu kró-

<sup>43</sup> Por. J. Herrmann, dz. cyt., s. 70.

<sup>44</sup> Por. W. H. Schmidt, dz. cyt., 27 n.

<sup>45</sup> K.-D. Schunck, dz. cyt., s. 106.

<sup>46</sup> W. H. Schmidt, dz. cyt., s. 134.

<sup>47</sup> F. Crüsemann, dz. cyt., s. 77.

<sup>48</sup> K.-D. Schunck, dz. cyt., 107.

lewskiego, która znalazła odbicie również w przekazach proroków”<sup>49</sup>.

## 5. Recepcja

Nie wystarczy przyjrzeć się historii powstania przykazań. Jeszcze ważniejsza od niej jest ich recepcja.

### a) Wczesny judaizm

Znamiennym faktem jest, że we wczesnym judaizmie czasownik „pożądać” (*epithymein*) stosunkowo rzadko używany był w kontekście dóbr materialnych. Zdawano sobie jednak sprawę z tego, iż pożądanie cudzego mienia może pociągnąć za sobą zgubne konsekwencje: Ptolemeusz VI rzucił potwarz na Seleucydę Aleksandra Balasa, „gdyż pragnął zawładnąć jego królestwem” (1 Mch 11, 11). Józef Flawiusz wymienia jako ostatnie przykazanie (*Ant.* III), „iż nie powinno się pożądać żadnej cudzej własności”, pomijając przy tym pożądanie żony bliźniego.

Najczęściej jednak — przede wszystkim w księgach mądrościowych — pojawia się ostrzeżenie przed poddaniem się czarowi kobiet. Mądry uczeń powinien wystrzegać się w swoim sercu pożądania żony bliźniego<sup>50</sup> (Prz 6, 24). Wraz z upływem czasu skierowanie spojrzenia na kobietę niezamężną wywołuje coraz więcej podejrzeń. Mówiąc o swoim nienagannym postępowaniu, Hiob zaczyna stwierdzenia (Hi 31, 1):

„Zawarłem z oczami przymierze,  
by nawet nie spojrzeć na pannę (*ûmāh etbōnen 'al-betûlāh*)”.

Nie ma tu w ogóle mowy o pożądaniu lecz tylko o spojrzeniu (por. jednak 2 Sm 11, 2). Znacznie ważniejszy jest fakt, że młoda kobieta nie jest jeszcze zamężna, a więc nie może doświadczyć naruszenia cudzego prawa. Hi 31 wykracza więc znacznie poza zakaz pożądania. Zachowanie, jakie Hi 31 stawia za wzór, staje się

<sup>49</sup> E. Otto, dz. cyt., s. 65. Por. także K.-D. Schunck, dz. cyt., s. 107: „Wydaje się zatem rzeczą oczywistą, że stosunki społeczne, jakie od połowy VIII w. p.n.e. ukształtowały się w północnym królestwie Izraela oraz w południowym królestwie Judy stały się impulsem do włączenia do Dekalogu dziewiątego i dziesiątego przykazania”. Według J. Vincenta, *Neuere Aspekte der Dekalogforschung*, *Biblische Notizen* 32 (1986) 100, nie można jednak rozpoznać w Dekalogu żadnych śladów krytyki stosunków społecznych. Vincent jest gotowy przypisać wymogi Dekalogu jeszcze wcześniejszej epoce.

<sup>50</sup> W tekście masoreckim mowa jest o „złej kobiecie”. Według Septuaginty może tutaj jednak chodzić o żonę bliźniego.

w Księdze Syracha ogólnym wymogiem. Nauczyciel mądrości odradza nie tylko spoglądanie na obcą piękność; w ogóle powinno się odwrócić oko od pięknej kobiety (Syr 9, 8). Uczeń nie powinien się nawet przyglądać niezamężnej dziewczynie (w. 5). Dochodzi wręcz do tego, że podejrzenie pada na wszelkie pragnienie. Nazwanie jego przedmiotu nie jest już wcale konieczne (Syr 18, 30. 31):

„Nie idź za twymi namiętnościami:  
powstrzymaj się od pożądań!

Jeżeli pozwolisz duszy swej na upodobanie w namiętnościach,  
uczynisz z siebie pośmiewisko dla twych nieprzyjaciół”.

Pożądanie (*epithymia*) spotyka się z tak negatywną oceną, że pobożny i mądry człowiek prosi Boga, by je od niego zupełnie odwrócił (Syr 23, 5). W rozumieniu pragnienia pojawia się nowy aspekt, który eksponuje jego powiązanie ze sferą seksualną (Syr 23, 6). Prawo nakazuje wystrzegać się pożądania (4 Mch 2, 6).

Rozwój ten nie wyklucza wszakże pozytywnego wydzźwięku pożądania (*epithymia*), jeżeli kieruje się ono np. ku mądrości (Syr 6, 37; Ps 119, 30).

#### b) Dwa ostatnie zakazy w Nowym Testamencie

Nastawienie do pożądania, jakie charakteryzowało wczesny judaizm, znajduje również swe odzwierciedlenie w Nowym Testamencie. W Kazaniu na Górze Jezus cytuje zakaz cudzołóstwa, zawarty w Dekalogu (Mt 5, 27) i dokonuje jego radykalnej interpretacji (w. 28):

„A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę (*pros to epithymesai auten*), już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”.

W kontekście tych słów nie można mówić o „antytezie”, która zwraca się wręcz przeciwko Torze<sup>51</sup>. Zachodzi tutaj raczej połączenie dwóch przykazań Dekalogu: cudzołóstwo zaczyna się już w chwili skierowania pożądliwego wzroku na żonę bliźniego. Nie bez znaczenia jest być może również fakt, że czasownik *hāmad* oznacza skierowanie pożądania na to, co się *widzi*. Możliwe jest również, że w Mt 5, 28 pobrzmiewa ostrzeżenie nauczyciela mą-

<sup>51</sup> Por. H. Frankemölle, *Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5, 21 nn.). Hebt Matthäus für Christen das „Alte“ Testament auf? Von der Macht der Vorurteile*, w: H. Frankemölle, *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte* (BBB 116), Frankfurt a.M. 1998, s. 295-328.

drości przed pożądaniem „w swoim sercu” obcej kobiety (Prz 6, 24). Chodzi tutaj o kobietę zamężną, gdyż tylko z nią można dopuścić się cudzołóstwa<sup>52</sup>. Jezus nie wykracza więc poza horyzont ówczesnego judaizmu<sup>53</sup>. Równocześnie widoczny jest tutaj dystans w stosunku do nurtów, które ostrzegają przed skierowaniem wzroku na kobietę niezamężną (por. Syr 9, 5) i wykazują podejrzliwy stosunek do pożądania samego w sobie. W późniejszym czasie jednak w słowach Jezusa dostrzeżono takie właśnie aspekty i „usytuowano je wśród tendencji wrogich rozkoszy i małżeństwu”<sup>54</sup>. Taka interpretacja pojawiła się również w judaizmie rabinistycznym<sup>55</sup>.

Św. Paweł cytuje w Rz 13, 9 krótkie zakazy drugiej tablicy (Wj 20, 13-15; Pwt 5, 17-19) i ujmuje dwa ostatnie przykazania w krótkiej formule: „Nie pożądaj”. Pomijając przedmioty wymienione w dwóch ostatnich przykazaniach, Apostoł zmienia naturalnie ich sens. Takie sformułowanie sprawia wrażenie, że nie chodzi o zakaz pożądania mienia lub żony bliźniego, lecz wyłącznie o akt pożądania sam w sobie<sup>56</sup>.

W tym samym liście (Rz 7, 7) św. Paweł zastąpił już wcześniej dwa ostatnie przykazania jednym jedynym zakazem: „Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: *Nie pożądaj!*” Poprzez zakaz pożądania człowiek uświadamia sobie, że włada nim grzech i że nie czyni on tego, co chce, lecz to, czego nie chce (7, 15). Zrozumienie rozważań Apostoła na ten temat nie jest zbyt łatwe<sup>57</sup>. Na pewno jednak nie reprezentuje on odosobnionego stanowiska, dostrzegając w zakazie „nie pożądaj” kwintesencję Prawa (por. 4 Mch 2, 6). „Szczególnie w judaizmie hellenistycznym pożądanie zostało uznane — pod wpływem listy czterech stoickich *pathe* — za przyczynę wszelkiego

<sup>52</sup> Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK I 1), Zürich—Einsiedeln—Köln—Neukirchen 1980.

<sup>53</sup> Por. Ps Sal 4, 4 5; Jub 20, 4; 1 QS 1, 6.

<sup>54</sup> U. Luz, dz. cyt., s. 262 n. Tertulian był np. przekonany, że Mt 5, 27. 28 występuje właściwie przeciwko każdemu małżeństwu, a nie tylko przeciwko drugiemu (Cast 9).

<sup>55</sup> Por. *Bill.* I 298-301.

<sup>56</sup> Por. J.-B. Edart, *De la nécessité d'un sauveur. Rhétorique et théologie de Rm 7, 7-25*, RB 105 (1998) 363: „c'est l'acte de convoiter on lui-même qui est interdit”.

<sup>57</sup> Por. H. Hübner, *Zur Hermeneutik von Röm 7*, w: J. D. G. Dunn (red.), *Paul and the mosaic law* (WUNT 89), Tübingen 1996, s. 207-214; K. Kertelge, *Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7*, w: *Grundthemen der paulinischen Theologie*, Freiburg i.B. — Wien 1991, s. 174-183.

grzechu”<sup>58</sup>. Również dla Filona pożądanie jest źródłem wszystkich wykroczeń przeciwko drugiej tablicy przykazań<sup>59</sup>.

Nasze rozumienie Apostoła byłoby jednak błędne, gdybyśmy za punkt wyjścia uznali tylko jego zwięzłe sformułowanie „nie pożądaj” i nie uwzględnili jego kontekstu. Dla św. Pawła bowiem zakaz pożądania i wszystkie inne przykazania „streszczają się w tym nakazie: *Miłuj bliźniego swego jak siebie samego!*” (Rz 13, 9). Cytując dwa ostatnie przykazania Dekalogu w skróconej formie — „nie pożądaj” (Rz 7, 7; 13, 9) — św. Paweł nie zapomniał o bliźnim.

## 6. Zakończenie

Dziewiąte i dziesiąte przykazanie stanowią uzupełnienie zakazu cudzołóstwa i kradzieży. Nie tylko spełniony czyn, lecz także wszelka chęć zdobycia mienia czy żony bliźniego objęta jest zakazem. Przykazania Dekalogu uzupełniają się nawzajem. Poprzez ukazanie wewnętrznej jedności Dekalogu Jezus może zaostrzyć zakaz cudzołóstwa: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę zamężną, już dopuścił się z nią cudzołóstwa (Mt 5, 27. 28). Bez wątpienia jest to radykalna interpretacja. Słów Jezusa nie można jednak łączyć z późniejszymi interpretacjami, które podejrzliwie ustosunkowywały się do wszelkiego pożądania. Ze swej natury, wynikającej z aktu stworzenia, człowiek zdany jest na świat materialny i na bliźnich i poprzez naturalne pożądanie żyje dla nich i dzięki nim<sup>60</sup>. Ciągłym zadaniem pozostaje tylko kontrolowanie naturalnego dążenia drogą wolnej decyzji oraz integrowanie go z własną osobą<sup>61</sup>.

Nie możemy tutaj pominąć pewnej jednostronności w recepcji dwóch ostatnich przykazań Dekalogu. Stanowczo za mało uwagi zwrócono na fakt, że istotnym zamierzeniem starotestamentalnych przykazań było zabezpieczenie bytu bliźniego. Ostatnie przykazania *Dekalogu* zachowujemy wówczas, gdy zabiegamy o to, by nikomu nie brakowało dóbr koniecznych do życia.

tłum. Barbara Szlagor

<sup>58</sup> U. Luz, dz. cyt., s. 265.

<sup>59</sup> Filon, *SpecLeg* IV 84. Por. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Röm 6-11), Zürich—Einsiedeln—Köln—Neukirchen 1980, s. 78 przyp. 301.

<sup>60</sup> Por. G. Langemeyer, *Begierde*, w: LThK<sup>3</sup> II, s. 142.

<sup>61</sup> K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1962<sup>6</sup>, s. 377-414.