ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XIX, zeszyt 1 — 1972

KS. TADEUSZ HANELT

ZNACZENIE TERMINU *rē'a* W PRZYKAZANIU MIŁOŚCI BLIŹNIEGO KPŁ 19, 18b

Problem, w jaki sposób ujmował Stary Testament pojęcie bliźniego, dyskutowany był przez wiele wieków i do dziś nie jest w pełni rozstrzygnięty. Jedni uczeni twierdzą, że ograniczał go wyłącznie do współwyznawców, a więc do Izraelitów [1], inni są zdania, że już w Pięcioksięgu Mojżeszowym znajdujemy uniwersalistyczne ujęcie pojęcia bliźniego [2].

Nakaz miłości bliźniego kilkakrotnie cytowany przez Nowy Testament [3] stanowi greckie tłumaczenie Kpł 19, 18b, a greckie określenie bliźniego *plēsìon* jest przekładem hebrajskiego wyrażenia *rē'a*. Stąd też, by odpowiedzieć na pytanie, kogo według nauki Starego Testamentu można uważać za bliźniego, trzeba zbadać znaczenie terminu *rē'a* w ST, a w szczególności w samym tekście przykazania miłości bliźniego.

Tekst Kpł 19, 18b mieści się w Prawie Świętości powstałym na krótko przed upadkiem państwa judzkiego [4]. Uczeni rozróżniają szereg warstw w tym kodeksie prawnym, zgadzają się jednak, iż rozdz. 19 należy do warstwy najstarszej [5]. Rozdział ten stanowi również zlepek

---

1 Można tu wyliczać niemal dziesiątki uczonych. Ograniczymy się jednak do autorów opracowań: J. Bonsirven. *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ.* Paris 1934; V. Warnach. *Apagé. Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie.* Düsseldorf 1951; P. van Imschoot. *Théologie de l'Ancien Testament.* Tournai 1956; C. Spicq. *Agapé dans le Nouveau Testament.* Paris 1958.

2 J. Nikel. *Das Alte Testament und die Nächstenliebe.* Münster 1913; H. Cohen. *Jüdische Schriften.* Berlin 1924; L. Baeck. *Das Wesen des Judentums.* 2 Aufl. Frankfurt 1922; M. Buber. *Zwei Glaubensweisen.* Zürich 1950; K. Hruby. *L'amour du prochain dans la pensée juive.* „Nouvelle Revue Théologique". T. 91: 1969 s. 493—516.

3 Mt 19, 19; 22, 39; Mk 12,31. 33; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Gal 5, 14; Jk 2, 8.

4 F. Horst. *Das Privilegrecht Jahwe.* Göttingen 1930 s. 61; K. Rabast. *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz.* Berlin 1948 s. 42; S. Łach. *Księga Kapłańska.* Poznań—Warszawa 1970.

5 M. in. Ch. Feucht. *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz.* Berlin 1964 s. 64—66; R. Kilian. *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des*

różnych przepisów, ale głównie składają się na niego: dodekalog sformułowany w liczbie pojedynczej — Kpł 19, 13-18 i dekalog sformułowany w liczbie mnogiej — Kpł 19, 11-12, 26-28. Dodekalog Kpł 19, 13-18 posiada prócz zakazów motywacje i nakazy powstałe przypuszczalnie później [6]. Właśnie jednym z nakazów tego dodekalogu jest przykazanie miłości bliźniego. Przykazanie to mieści się zatem w tekście prawnym.

Prawa kierowane są do Izraelitów [7], ale ten fakt nie może przesądzać, że również przedmiotem prawa mogą być tylko Izraelici. Byłoby to oczywiste, gdyby stanowili społeczność hermetycznie zamkniętą, zajmującą określone terytorium, w którym nikt poprzednio nie mieszkał, a ponadto nikt na nie nigdy nie przybył. Wiadomo, że Izrael stanowił suwerenne państwo, zamieszkałe do okresu wygnania przez różne elementy narodowościowe i religijne. Zajmował terytorium, przez które wiodły szlaki handlowe z Mezopotamii i Syrii do Egiptu, a jako państwo utrzymywał normalne stosunki dyplomatyczne ze swymi sąsiadami. Stąd jasne wydaje się podstawowe założenie, że prawo izraelskie traktuje nie tylko o Izraelitach jako przedmiotach prawa.

Termin *rē'a* w H określa przedmiot prawa. Wobec braku bliższego określenia osób, które są tym wyrazem oznaczone, pomocą do odnalezienia sensu tego wyrazu są współczesne teksty pozaprawne. Prawo nie rozwijało się przecież poza życiem, lecz z życia czerpało przykłady i znaczenie słów.

Po zbadaniu znaczeń wyrazu *rē'a* we wszystkich wypadkach w jakich zostało użyte można powiedzieć, że najbardziej pierwotnie określenie to oznaczało drugą istotę równą danemu podmiotowi i będącą do niego w pewnej relacji. Najbardziej o tym świadczy użycie wyrazu *rē'a* na oznaczenie zwierząt tego samego gatunku [8], a nawet na określenie połowy ciała tego samego zwierzęcia [9]. Ponadto kilkakrotnie spotykamy to wyrażenie w odniesieniu w ogóle do człowieka, a nie tylko konkretnej jednostki [10]. Swoją wymowę ma też bardzo często użycie wy-

---

Heiligkeitsgesetzes. Bonn 1963; K. Elliger. *Leviticus.* Tübingen 1966 s. 14—20; H. Reventlow. *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht.* Neukirchen 1961 s. 218.

6 Elliger, jw. s. 253.

7 Z czego niektórzy wyciągają niesłuszny wniosek, że również tylko ich może dotyczyć to prawo; nakaz miłowania gēr, jako niezgodny z powyższą tezą, uznają albo za późniejszy dodatek rozszerzający nakaz miłowania lub uważają, że również gērîm byli Izraelitami — por. J. B. Bauer. *Nächster.* W: *Bibeltheologisches Wörterbuch.* 2 Aufl. Bd 2. Graz 1962 s. 903—905.

8 Iz 34, 14; Jb 30, 29.

9 Rdz 15, 10.

10 Rt 3, 14; Wj 33, 11.

razu w formie przysłówkowej, którą oznaczany jest jakikolwiek członek danej społeczności.

Podstawową ideą pojęcia *rē'a* jest wejście w kontakt z kimś drugim. Tę samą treść zawiera też słowo greckie πλησίον stanowiące zasadniczy przekład wyrazu *rē'a* w LXX. Dwaj ludzie, którzy spotykają się, wzajemnie są dla siebie „bliźnimi" niezależnie od ich relacji pokrewieństwa lub tego co myślą o sobie [11].

Dzieło H powstało po D, ale jeszcze przed niewolą. Jak wyżej stwierdziliśmy, w tym okresie wyraz *rē'a* był używany bądź w zwrocie „*'îš* [...] *rē'ēhû*" w znaczeniu „jeden drugiego wzajemnie", bądź rzeczownikowo w znaczeniu „przyjaciel" lub „człowiek, z którym się stykam". Najczęstszym kryterium, określającym jakiego znaczenia użyto w danym wypadku, stanowiło orzeczenie. Tę dwutorowość znaczeń słowa *rē'a* podkreślają wyrazy bliskoznaczne, które używane są razem z określeniem *rē'a* w paralelizmach synonimicznych.

Wszystko to wskazuje na słuszność opinii J. Pedersena, że wyraz *rē'a* określa człowieka, z którym ma się do czynienia w pewnej sytuacji [12]. Wspólnota, którą tworzą podmiot *rē'a*, może być zresztą szczególnego rodzaju, np. walka. Natomiast nie spotyka się, poza nielicznymi wyjątkami [13], użycia terminu *rē'a* w znaczeniu członka wspólnoty ludzkiej, narodowej lub wyznaniowej. Wobec tego jednak, że każdy człowiek, z którym się Izraelita stykał, mógł być nazwany *rē'a*, nasuwa się wniosek, że teoretycznie biorąc, *rē'a* był każdy człowiek. Izraelici jednak nie myśleli abstrakcyjnie i nie mogło dla nich istnieć pojęcie „człowieka jako takiego", a tylko konkretnego człowieka, z którym się stykali.

W samym dziele H termin *rē'a* spotykamy cztery razy [14]. Części te należą do najstarszej partii H [15]. Poza *rē'a* w H spotykamy sporo przedmiotów prawa, więcej niż we wcześniejszych kodeksach. Jedne z nich stanowią określenia oznaczające Izraelitów: *'ezrāh, 'îš ,immô, bᵉnê 'ammêkā, 'amît, 'āḥ*. Inne służą na określenie klasy społecznej jak: *śakir* — najemnik, *'ebjôn* — ubogi, *tôšāb* — osiedleniec, *zār* — obcy, *gēr* — przybysz, *ben - nēkar* — obcy.

Termin *rē'a* spotykamy raz w prawie kazuistycznym: „człowiek, który cudzołoży z żoną swego *rē'a*, śmiercią umrze" (Kpł 20, 10), dwa

---

11 X. Leon-Dufour. *Prochain.* W: *Vocabulaire de théologie biblique.* Paris 1962 s. 863—864.

12 *Israel, Its Life and Culture.* Ed 2. Vol. I. Copenhagen 1946 s. 259.

13 W Psalmach i u niektórych Proroków. Ponadto jakkolwiek wyraz rē'a w konkretnym tekście nie znaczy Izraelita, to jednak najczęściej faktycznie ich oznacza.

14 Kpł 19, 3. 16. 18; 20, 10.

15 Por. Feucht, jw. s. 63; Kilian, jw. s. 164 i inni.

razy w zakazie apodyktycznym: „nie będziesz uciskał swego *rē'a*, nie będziesz go wyzyskiwał" (Kpł 19, 13), „nie będziesz czyhał na życie *rē'a*" (Kpł 19, 16b) i w samym nakazie miłości.

Zakaz uciskania *rē'a* zupełnie przypomina wcześniejsze, bo pochodzące ze źródła E, zakazy uciskania *gēr* [16]. Stąd można by raczej wnosić, że wyraz *rē'a* nie jest tu użyty w znaczeniu „Izraelita", lecz stanowi powtórzenie i rozszerzenie starego zakazu ucisku *gēr*.

Zakaz zabójstwa Kpł 19, 16 spotykamy wcześniej we wszystkich kodeksach i wszędzie, z wyjątkiem Dekalogów, przedmiotem jego jest *rē'a* [17]. Okazuje się więc, że zakaz zabijania ma charakter powszechny, a *rē'a* określa w nim drugiego człowieka. Nigdzie nie spotykamy zakazu zabijania brata (*'āḥ*) lub rodaka (*'amît*). Wreszcie zakaz cudzołóstwa [18] z żoną *rē'a*, tak często powtarzany w ST, z natury swej zakłada, że *rē'a* to jakikolwiek obcy mężczyzna.

Szereg autorów stawia tezę, że wyraz hebrajski *rē'a* oznacza „Izraelita", a więc nakaz miłości dotyczy tylko Izraelitów. Na potwierdzenie wysuwa się szereg argumentów natury historycznej, ale nie mających wiele wspólnego z filologią.

Podstawowym argumentem jest fakt oddzielania się Izraela jako ludu wybranego od innych narodów [19]. Należy tu zauważyć, że Izrael, jako społeczność ekskluzywna pod względem religijnym, jest tworem wygnania i okresu po wygnaniu [20]. Natomiast tego rodzaju pogląd nie istnieje w czasie powstania nakazu miłowania *rē'a*.

Dalszym argumentem jest rzekoma nienawiść przejawiana przez Żydów wobec pogan [21], wykazywana także w Talmudzie [22]. Twierdzenie to jest mniej lub więcej adekwatne do czasów machabejskich, rzymskich i późniejszych [23], ale nie dotyczy czasów przed wygnaniem.

---

16 Wj 22, 20; 23, 9. 17 Por. Wj 20, 13; 21, 14; Pwt 19, 4-13; 27, 24.

18 Zakaz ten w Starym Testamencie ma charakter powszechny.

19 A. Dillmann. *Handbuch der alttestamentlicher Theologie*. Leipzig 1395 s. 438; H. Cladder. *Als der Zeit erfüllt war*. Freiburg 1921 s. 53; A. Bloom (*Human Rights in Israel's Thought*. „Interpretation" T. 8: 1954 s. 422—432) zwraca uwagę, że w samym Izraelu istniały dwie tendencje: uniwersalistyczna i partykularystyczna, które inaczej rozumiały „wybranie"

20 W. O. E. Oesterley, T. H. Robinson. *Hebrew Religion, Its Origin and Development*. Ed 2. London 1931 s. 245.

21 Bonsirven (jw. T. II s. 198—200) pisze m. in. w ten sposób: „La maxime de Jésus [będzie nienawidził nieprzyjaciela swego — dop. autora] traduit fidelement l'esprit que respirent bien de pages de la Bible: elles sont, en effet, rempliées de oris de haine, d'appels à la vengeance contre les païens et contre israélites impiés"

22 H. L. Strack, P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 4 Aufl. Bd I. München 1956 s. 364.

23 Por. J. Flawiusz. *Antiquitates Judaicae* XI, 6, 5; *Contra Apionem* IV, 14; Tacyt. *Historia naturalis* V, 5; I Tess 12, 15.

Niektórzy uczeni w nakazie miłości odnoszącym się wyłącznie do Izraelitów dopatrują się trzeźwego realizmu prawa [24], które podkreślało społeczną odpowiedzialność poszczególnego Izraelity, który ostatecznie nie był zainteresowany, by jego własne prawa stawały się kosmopolityczne. Inni w nakazie tym widzą wyraz solidarności narodowej [25].

Powyższe argumenty są albo ahistoryczne, albo przyjęte są apriorycznie, może i ze słusznych przesłanek, ale nie mających oparcia w tekście. Ponadto często nadużywa się argumentu praktyki, choć przedmiotem dyskusji jest nakaz miłości, a nie jego praktyczna realizacja.

Dużo poważniejsze są argumenty biblistów oparte na filologii. Szereg autorów jest zdania, że wprawdzie wyraz *rē'a* posiada różne znaczenia i mógł niekiedy określać „drugiego człowieka", to jednak w H, a konsekwentnie i w nakazie miłości oznacza Izraelitę [26]. Uczeni powołują się tu na szereg argumentów. Przede wszystkim przełożenie wyrazu *rē'a* przez *habrak* — towarzysz [27], w targumie Onkelosa i Jeruszalami narzuca myśl, że przekłady aramejskie przez wyraz *rē'a* rozumiały Izraelitę. Dalej, sformułowany w Kpł 19, 34, nakaz miłowania *gēr* ma świadczyć, ich zdaniem, że *rē'a* to Izraelita i dopiero później rozszerzono nakaz miłowania na *gēr* [28].

Argument ten jest niezgodny z rzeczywistością. Nakaz miłowania *gēr* w Pwt 10, 19 jest przecież wcześniejszy od nakazu miłowania *rē'a*. Ponadto właśnie fakt, że nakaz Kpł 19, 34 jest później dodany najlepiej świadczy, iż nie stanowi przeciwstawienia do nakazu Kpł 19, 18, lecz ponowne przypomnienie starego nakazu Pwt 10, 19. Obcy był właśnie tym, dla którego powstało przykazanie miłości [29].

Określenia *gēr* i *rē'a* nigdzie nie są umieszczone obok siebie ani w paralelizmie synonimicznym, ani antytetycznym. Zjawisko to jest tym bardziej uderzające, że nierzadko spotykamy wyraz *gēr* zestawiony na zasadzie antytezy z wyrażeniami służącymi na określenie Izraelitów:

---

24 W. Eichrodt. *Theology of the Old Testament.* Vol. I. London 1961. s. 95; porównaj także G. Fohrer. *Geschichte der israelitischen Religion.* Berlin 1969 s. 322.

25 H. Ringgren. *La religion d'Israel.* Paris 1966 r. 145.

26 J. Fichtner. *Der Begriff des „Nächsters" im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neuen Testament.* „Wort und Dienst" T. 4: 1955 s. 36 n.

27 W. Gesenius. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* 17 Aufl. Leipzig 1921 s. 212.

28 L. Luther. *Neutestamentliches Wörterbuch. Eine Einführung in Sprache und Sinn der urchristlichen Schrifttums.* Berlin 1941 s. 134; T. C. Vriezen. *Bubers Auslegung des Liebesgebots Lv 19, 18b.* „Theologische Zeitschrift" T. 22: 1966 s. 4.

29 H. Cohen. *Jüdische Schriften.* Bd. I. Berlin 1924 s. 188.

'ezrāh, bᵉnê 'ammêkā. Świadczy to, że *gēr* nie stanowił przeciwstawienia wobec *rē'a*, stąd też ten ostatni nie może oznaczać wyłącznie Izraelity. Nigdzie także nie spotykamy prawa, którego podmiotem lub przedmiotem był równocześnie *rē'a* i *gēr* poza dwoma charakterystycznymi wyjątkami: zakazem ucisku i nakazem miłowania. Pewne przepisy, czy to z Dekalogu, nie mające swego przedmiotu, czy też z innych kodeksów, gdzie przedmiotem jest *rē'a*, muszą dotyczyć także *gēr*, mimo że nie jest on wyraźnie wymieniony. Oczywiście przepisy takie domyślnie mieszczą się zarówno w zakazie krzywdzenia *gēr*, jak i nakazie miłowania go, choć prawo wyraźnie stanowi, że dotyczą one tylko *rē'a*. Jasny stąd wniosek, że pojęcie *gēr* znajduje się w jakimś stosunku do *rē'a*.

Rozwiązanie problemu leży w tym, że pojęcia *rē'a* i *gēr* znajdują się na innych płaszczyznach, a ich zakresy pojęciowe stanowią dwa przecinające się koła. Nie każdy *gēr* musi być *rē'a*, ponieważ *rē'a* to tylko ten człowiek, który jest moim przyjacielem lub z którym się stykam, a niewątpliwie istnieje wielu *gērîm*, z którymi konkretny Izraelita nigdy się nie zetknął. Nie każdy *rē'a* musi być *gēr*, wręcz przeciwnie, wobec tego, że Izraelita najczęściej żył wśród Izraelitów jego *rē'a* był prawie zawsze Izraelitą. Wynika stąd, że są to pojęcia z dwóch różnych płaszczyzn i twierdzenie, że na ludność Palestyny składają się *gērim* i *rē'im* jest nieporozumieniem.

Koronnym argumentem wysuwanym przez wielu uczonych za identycznością określeń *rē'a* — Izraelita, jest występowanie w tekście rozdziału 19 określeń służących na oznaczenie Izraelitów, takich jak *'āh* [30], *bᵉnê 'ammêkā* [31] i *'amît* [32]. To ostatnie określenie pochodzi od rzeczownika *'am* i oznacza każdego członka danej społeczności [33]. W całym ST spotykamy je 12 razy, w tym raz u Zachariasza [34], a 11 razy w księdze Kapłańskiej, przy czym aż 10 razy w Prawie Świętości. Proporcja ta wskazuje, że jest to określenie typowe dla tego źródła [35]. Zarówno

---

30 D i l l m a n n, jw. s. 438; A. B e r t h o l e t. *Leviticus*. Tübingen 1901 s. 68; van I m s c h o o t, jw. I 220; S. D i e t r i c h. *Prochain*. W: *Vocabulaire biblique*. Ed 2. Neuchâtel 1956 s. 236 i inni.

31 J. H u b y. *Evangile selon S. Marc*. Paris 1948; C. H. R a t s c h o w. *Agape, Nächstenliebe und Bruderliebe*. „Zeitschrift für systematische Theologie" T. 21: 1950—1952 s. 171; H. M. O r l i n s k y. *Who is the Ideal Jew*. „Judaism" T. 13: 1964 s. 27 i inni.

32 A. C l a m e r. *Lévitique, Nombres, Deutéronome*. T. II. Ed 2, Paris 1952 s. 148.

33 P e d e r s e n, jw. Vol. I s. 57.

34 Zach 13, 7. Jest to proroctwo mesjańskie zacytowane przez Mt 26, 31. Określenie 'amit oznacza tu Mesjasza.

35 Spotykamy je w zakazie cudzołóstwa Kpł 18, 17; w przepisach etycznych rozdział 19, karze za skaleczenie 24, 19, w przepisach roku jubileuszowego 25, 14. 15. 17 oraz w przepisach dotyczących zwrotu zabranej lub zgubionej rzeczy 5, 21.

źródłosłów, jak i użycie tego określenia w prawie o roku jubileuszowym dotyczącym tylko Izraelitów, wskazują że oznacza ono członków ludu wybranego. T. C. Vriezen [36] jest zdania, że wiersze Kpł 19, 17 n stanowią pewną odrębną całość, w której stoją obok siebie określenia *rē'a, 'āḥ, 'amît* i *bᵉnê 'ammêkā*. Jasno stąd wynika, jego zdaniem, iż chodzi o tych ludzi, z którymi Izraelita tworzył jeden lud. Formuła *'ānî JHWH*, użyta na końcu, wskazuje na Jahwe jako gwaranta tej społeczności.

Istota zagadnienia tkwi zatem w tym, czy powyższe określenia użyte zostały jako synonimy wyrazu *rē'a*. Poza dyskusją jest tekst Kpł 20, 10, ponieważ tam poza terminem *rē'a* te określenia nie występują. Zarzut dotyczy wyłącznie tekstu dekalogu Kpł 19, 13-18 sformułowanego w liczbie pojedynczej [37]. Składa się on z 16 zdań i 3 motywacji „Ja jestem Jahwe". Zdania te, to 12 zakazów i 4 nakazy. Przedmiotem ich jest *rē'a*, najemnik, głuchy, ślepy, ubogi, bogacz, członkowie ludu, brat i rodak.

Przedmiotem części tych praw jest konkretna grupa ludzi w jakiś sposób wyróżniających się w społeczeństwie: ślepych, głuchych, ubogich, najemników i bogaczy. Należy przy tym zauważyć, że wcale nie wynika z tekstu, że chodzi o głuchego Izraelitę bądź najemnika Izraelitę. Wręcz przeciwnie, wiadomo że najemnikami w większości byli *gērim*.

Ponadto spotykamy określenia służące wyraźnie na oznaczenie Izraelitów: *'āḥ* [38], *'amît, bᵉnê 'ammêkā* i *'am*. Gdyby występowały one w zdaniach paralelnych, sprawa byłaby jednoznaczna: *rē'a* = *'āmît* = *'āḥ* itd. Jednak tutaj każdy z tych zakazów posiada odrębną treść. Jeżeli można mówić o problemie paralelizmu, to wyłącznie w odniesieniu do tekstu 19, 18, ponieważ teksty 19, 13a i 19, 16a są treściowo samodzielne [39].

Wiersz 19, 18 brzmi następująco: „nie będziesz mściwy i nie będziesz gniewał się na synów twego ludu i będziesz miłował *rē'a* jak siebie; ja jestem Jahwe" [40]. Niektórzy bibliści widzą w części pierwszej tego

---

36 Jw. s. 3.

37 Zob. E l l i g e r, jw. s. 253.

38 Poza jednym wyjątkiem w 1 Krl 9, 13 gdzie Hiram król Tyru, poganin, nazwany jest bratem króla Salomona, wyraz 'āḥ zawsze oznacza Izraelitów.

39 Zob. S. Ł a c h, jw. s. 239 n.

40 Zdaniem J. L'Hour (*Die Ethik des Bundestraditionen im Alten Testament*. Stuttgart 1967) nakaz ten dany jest przede wszystkim sędziom, co wynika z analizy słów „kochać" i „nienawidzieć". Por. także H. C a z e l l e s. *Prochain*. W: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. T. VII s. 826 i W. L. M o r a n. *The Ancient Near East Background of the Love of God in Deuteronomy*. „Catholic Biblical Quarterly". T. 25: 1964 s. 77—87.

tekstu zasadniczy dowód na to, że *rē'a* oznacza to samo co „synowie tego ludu" [41].

Nakaz miłowania zaczyna się waw conversivum tworzącym formę w^eqatalti. Służy ona do wyrażania odcieni modalnych: obowiązku, chcenia [42]. Spójnik ten odgrywa rolę łącznika między częścią starszą tekstu, jaką stanowią zakazy, a późniejszym dodatkiem do pierwotnego Dekalogu, którym jest nakaz miłowania [43]. Ponadto należy zwrócić uwagę, że o ile zrozumiała jest łączność dwóch pierwszych zdań ze względu na paralelną treść i wspólny przedmiot, o tyle wiersz 19, 18b zdecydowanie się od nich odróżnia, posiada zupełnie odrębną treść i odrębny przedmiot. Orzeczenia ich, czyli czasowniki *n-q-m* i *n-t-r* są niemal synonimami, lecz nie stanowią treściowego przeciwstawienia do czasownika *'āhāb* znajdującego się w nakazie [44].

Czasownik ten znajdujemy w ST 140 razy w 25 księgach [45]. Używany jest we wszystkich okresach powstawania ksiąg biblijnych, choć nie w jednakowym znaczeniu. Słowo to posiada dość szeroką gamę znaczeń i w zależności od przedmiotu oznacza kochać, pożądać, lubić, być przywiązanym, postępować dobrze lub źle. Poszczególni autorzy ksiąg mają własne rozumienie tego czasownika. Tylko pozornie czasownik ten określa tu miłość mężczyzny do kobiety: Psalmy, Prorocy (z jednym wyjątkiem) i Księga Przypowieści wcale nie używają czasownika w powyższym znaczeniu. Autorzy biblijni mówią o miłości erotycznej, rodzinnej, miłości Jahwe do Izraela i Izraela do Jahwe, miłości poszczególnych osób do Jahwe, przyjaźni, lubieniu potraw, pożądaniu bogactw, przywiązaniu do swego pana, postępowaniu niegodziwym i prawym. Poszczególne księgi posiadają szczególnego rodzaju hepaxlegomena — użycie *'-h-b* z przedmiotem, z którym razem nigdzie poza tą księgą nie występuje. Przykładem może być użycie tego czasownika w znaczeniu „zawierania umów politycznych" w księdze Kronik, w znaczeniu „przy-

41 Por. O. S p i c q. *Agapé dans le Nouveau Testament.* Paris 1957. T. I s. 182: „Lorsque Lv 19, 18 prescrit d'aimer son prochain il désigne celui-ci par rēa', mais et commandement est parallele à cet autre: »Tu ne garderas pas rancune contre les enfants de ton peuple« de sorte que plesion est déterminé par tois' yiois tou laou sou".

42 P. J o ü o n. *Grammaire de l'hébreu biblique.* Ed 2. Roma 1947. § 119.

43 E l l i g e r, jw. s. 254.

44 Znaczenie tego słowa omawiają m. in.: W. W o l f f. *Dodekapropheton.* Neukirchen 1957 s. 42; B e r g m a n, H a l d e r, W a l l i s *'āhab.* W: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Bd I. Stuttgart 1970 s. 106—128; G. Q u e l l. *'agapao.* W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Bd I s. 20—55; D. V. T h o m a s. *The Root 'ahab in Hebrew.* „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft T. 57: 1939 s. 57—64.

45 Charakterystyczne jest, że w 23 księgach spośród tych 25 znajdujemy także wyrażenia rēă.

jaźni" w księdze Samuela. Miłość Jahwe i Izraela, będąca zasadniczym tematem Pwt i Proroków, występuje także w Psalmach. Miłowanie zła lub dobra znajdujemy u Proroków, w Psalmach i księdze Przypowieści.

Temat miłości nieerotycznej człowieka do człowieka jest niesłychanie rzadki. Prorocy w ogóle nie poruszają tej sprawy w sposób bezpośredni. Nakaz miłowania *gēr* i *rē'a* jest właśnie takim swoistym hepaxlegomenon. Nie dość, że nakazu miłowania *rē'a* nie spotykamy poza księgą Kapłańską, to jeszcze w niej samej tylko dwa razy użyty jest czasownik *'-h-b* i to w stosunku do *rē'a* i *gēr*. Temat miłości nieerotycznej człowieka do człowieka spotykamy w ST przy przyjaźni, przywiązaniu, wierności. Są to jednak uczucia wiążące się z jednym, konkretnym człowiekiem. W tej sytuacji nakazy miłowania *rē'a* i *gēr* stanowią uderzający wyjątek — dotyczą miłowania całych grup ludzkich i to nie ze względów uczuciowych czy lojalności, ale po prostu dlatego, że są kimś kogo nazywa się *rē'a* lub *gēr*.

Czym jest ta miłość? Przede wszystkim nie jest czymś spontanicznym, jak np. miłość do rodziców czy braci, lecz nakazanym [46]. Jest ona „zadaniem", które polega na wypełnianiu Bożego prawa [47]. Oczywiście „miłować" znaczy również „nie nienawidzieć" [48], ale to nie wszystko. Bóg nie tylko wymaga, by nie czynić nic złego drugiemu: nie zabijać, nie cudzołożyć, nie kraść, nie uciskać, ale więcej, żąda uczynków pozytywnych: pomagania nawet nieprzyjacielowi [49], nakarmienia i napojenia zgłodniałego [50], przyodziania nagiego i przyjęcia bezdomnego [51], zwrotu zastawionego płaszcza ubogiemu przed nocą, by miał w czym spać [52]. Ta miłość wobec drugiego jest podyktowana motywami sprawiedliwości [53].

---

46 W a r n a c h, jw. s. 60.

47 Tamże s. 61.

48 B a e c k, jw. s. 231; W a l l i s, jw. s. 108.

49 Wj 23, 4.

50 Przp 25, 21.

51 Iz 58, 7; Tob 4, 16.

52 Wj 22, 26. Obowiązki wobec bliźnich w Starym Testamencie zob.: H. L e s ê t r e. *Prochain. Devoirs envers le prochain dans l'Ancien Testament.* W: *Dictionnaire de la Bible.* T. V s. 684; P. van I m s c h o o t. *Amour dans l'Ancien Testament.* W: *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible.* Tournhout 1960 s. 72—79.

53 L. E. T o o m b s. *Love and Justice in Deuteronomy.* „Interpretation" T. 19: 1965 s. 408. „Justice is nothing less than love with its coat off in action in society. How closely the two terms are related may be seen from Dt 10, 17-19. In this sentence justice and love are paired as if they were virtually the same thing [...] This example of Jahwe's love (delivrence from Egypt) define Israelite justice and makes it in practical effect the equivalent of love in action in human society. Justice therefore localizes love and charts izs course of action. It places love on the side of the oppressed the weak [...]".

Ostatnie słowo w zdaniu wiersza 19, 18b to partykuła porównawcza *kāmókā* [54]. Sześć razy spotykamy z czasownikiem *'-h-b* określenie mające wyznaczać miarę tej miłości. Jahwe mówi, że ukochał Izraela miłością wieczną — *'ahabat 'ôlām* [55], Saul pokochał Dawida bardzo *-m'od* [56], Jonatan miłował swego przyjaciela Dawida *k'naf'šo* [57] — jak własną duszę.

Tylko w stosunku do *gēr* i *rē'a* miarą miłości jest *kāmókā*. Określenie to znaczyć może najprościej „jak siebie", co w rozwinięciu brzmiałoby: „miłuj bliźniego tak jak on winien miłować ciebie" lub „jak pragnąłbyś być przez niego miłowany" [58]. W takim przekładzie nacisk położony jest na związek *kāmókā* z *'āhab*, i to pierwsze stanowi miarę drugiego.

L. Baeck proponuje, by *kāmókā* łączyć z *rē'a* i określenie to nie ma być miarą uczucia lecz człowieka [59]: „miłuj bliźniego, on jest taki jak ty". Uważa się przy tym, że w określeniu tym leży cały sens tego zdania.

Myśl tę szerzej rozwija M. Buber [60]. Uważa, że w nakazie miłości nie chodzi o uczucia, lecz o stosunek do drugiego. Tezę swą opiera na konstrukcji gramatycznej przykazania, gdzie *rē'a* posiadając *l'* — znak celownika — występuje po czasowniku *'-h-b*, musi zatem posiadać znaczenie biernika. Wprawdzie spotykamy wyraz *rē'a* z *l'* ponad 20 razy, ale na ogół albo w konstrukcji dativus possesionis, albo w łączności z czasownikiem występującym z dopełnieniem w celowniku. Natomiast połączenie *'-h-b* z celownikiem jest jednorazowe w ST. Łącząc *rē'a* z *āhab* wyodrębnia ze zdania wyrażenie *kāmókā* i tworzy zdanie podrzędne: „miłuj bliźniego — tego, który ci jest równy" [61].

Wydaje się, że jest to propozycja zbyt daleko posunięta. Zdaniem W. Geseniusa [62] istnieje więcej słów łączących się zasadniczo z biernikiem, które czasem posiadają dopełnienie z *l'* dativi. Ponadto w tek-

---

54 Rozważania na temat znaczenia tego wyrażenia snuje F. Mears: *Die Selbstliebe nach Leviticus 19, 18.* W: *Festschrift Fr. Baumgärtel.* Erlangen 1959 s. 113.

55 Jr 31, 3.

56 1 Sm 16, 21.

57 1 Sm 18, 1. 3; 20, 17; ponadto określenie to spotykamy jeszcze tylko cztery razy w Starym Testamencie. W Pwt 13, 7 stanowi określenie przyjaźni, w 1 Krl 19, 2 i Ez 18, 4 użyte jest w znaczeniu „życie", a w Pwt 29, 25 określa miarę przyjemności: najeść się k'nafšo znaczy „do syta".

58 H. Schneider. *Leviticus.* W: *Echter Bibel.* Bd I. Würzburg 1955 s. 316.

59 Jw. s. 205.

60 Jw. s. 69.

61 Vriezen, jw. s. 3.

62 W. Gesenius. *Hebräische Grammatik.* 23 Aufl. Leipzig 1918 § 117.

stach późniejszych pod wpływem języka aramajskiego przedmiot wprowadzany jest często z propozycją *l*ᵉ [63].

Czy określenie „kochać jak siebie" jest w pełni oryginalne? T. C. Vriezen [64] dopatruje się podobnych żądań miłości w traktatach władców asyryjskich i opowiadaniach o bohaterach. J. Pederson natomiast doszukuje się źródła takiego nakazu w uczuciach rodzinnych [65].

Można się zgodzić, że o ile nakaz „miłowania jak siebie" nie jest w ogóle czymś nowym, to w każdym razie w takim sformułowaniu jest całkowicie oryginalny. Nie ma tu bowiem mowy o miłowaniu konkretnej, znanej z imienia osoby, przez konkretnego Izraelitę, ale nakaz jest natury ogólnej — każdego kto jest *rē'a* i *gēr* należy miłować.

Reasumując możemy stwierdzić, że niesłuszny jest pogląd jakoby ST nakazywał miłować tylko Izraelitę. Nie da się wykazać z całą pewnością, iż *rē'a* w nakazie miłości oznacza tylko Izraelitę. Nakaz Kpł 19, 18b nie stanowi ani genetycznie, ani gramatycznie pełnej całości Kpł 19, 18a. Nie jest również wierszem paralelnym, gdyż czasownik *'-h-b* nie jest antytezą czasowników *n-q-m* i *n-t-r*. Stąd nic nie upoważnia do stwierdzenia, że wyraz *rē'a* oznacza tutaj to samo, co określenia *'āmît, 'āḥ* czy *bᵉnê 'ammêkā*.

Nakaz ten stanowi co najwyżej konkluzję całego dodekalogu Kpł 19, gdzie przecież mowa nie tylko o Izraelitach. Stąd też można stwierdzić, że nakaz miłowania dotyczy wprawdzie formalnie Izraelitów, ale nie wyłącznie.

W tekstach pozaprawnych współczesnych H oraz we wszystkich tekstach wcześniejszych nie da się wykazać, że wyraz *rē'a* oznaczał wyłącznie Izraelitę lub znaczył „współwyznawca". Określenie to posiadało kilka znaczeń, które dały się sprowadzić do jednego podstawowego: *rē'a* to człowiek, z którym się stykam.

W samym H nie-Izraelita nie jest wykluczony w zakazach jako przedmiot prawa, dlaczego więc miałby być wykluczony w nakazie? Jeżeli pozytywny nakaz miłości z Kpł 19, 34 odnosi się do cudzoziemców, dlaczego nie mogą być oni przedmiotem nakazu w Kpł 19, 18b? [66] Twierdzi się, że przykazanie miłości, będąc w ścisłym związku z przymierzem, dotyczyć mogło tylko członków społeczności Przymierza [67]. Z tym

---

63 Por. V r i e z e n, jw. s. 4; D. J. W i s e m a n. *The Vassal Treaties of Essarhaddon*. London 1959 s. 266. Wyraz rēa' z lᵉ najczęściej występuje w późnych utworach, jak księga Joba i Przysłów.

64 Jw. s. 8.

65 Jw. T. I s. 309. Jego zdaniem nie jest to „wynalazek teologiczny", lecz proste wyrażenie charakteru, duszy i organizmu rodziny.

66 N i k e l, jw. s. 13.

67 W a r n a c h, jw. s. 60.

twierdzeniem sprzeczny jest zarówno fakt istnienia nakazu miłowania *gēr*, którzy nie są przecież członkami tej społeczności, jak i fakt, że Dekalog także jest w ścisłym związku z Przymierzem, a przecież nikt nie ośmieli się twierdzić, że nakazy Dekalogu dotyczą tylko stosunku Izraelitów wzajemnie do siebie.

Należy także zwrócić uwagę na oba słowa towarzyszące wyrazowi *rē'a*. Jahwe nakazuje miłować wyłącznie siebie, *gēr* i *rē'a*. Już to musi zastanawiać. Ponadto w połączeniu słów *rē'a* i *'āhab* jest pewna wyjątkowość, która podkreśla niezwyczajność swego nakazu. Oto niektóre zjawiska budzące zastanowienie i przemawiające za tym, że nie jest to zwykły nakaz miłowania rodaka czy współwyznawcy. Na kartach ST tylko raz spotykają się oba te wyrazy, natomiast nie ma nakazu miłowania jakiejkolwiek innej grupy ludzkiej. U proroków *'-h-b* oznacza postępowanie zgodne ze sprawiedliwością; czasownik ten w źródle H użyty jest wyłącznie w stosunku do *gēr* i *rē'a*. Ową nadzwyczajność nakazu podkreśla też wyraz *kāmókā*, jedyny raz użyty z *'āhab*, właśnie wtedy, gdy przedmiotem owego miłowania jest *rē'a* i *gēr*. To nie może być po prostu Izraelita. Dlaczego autor H nie użyłby w takim wypadku swoich ulubionych określeń: *'āmît* lub *bᵉnê 'ammêkā*? Fakt, że rezygnuje z własnego wyrażenia, by użyć starego przez wszystkich używanego i mającego określoną treść wyrazu *rē'a*, świadczy najlepiej, że wcale nie miał zamiaru zacieśniać nakazu miłości do Izraelity. Ponadto choć nakaz miłowania *gēr* jest u niego późniejszy niż *rē'a*, jednak wzorował się na wcześniejszym od H tekście źródła D. Pwt 10, 19. Nie mógł więc wykluczyć *gēr* z nakazu miłości w owym Kpł 19, 18.

Wszystko razem wskazuje na to, że nakaz miłości *rē'a* w Kpł 19, 18 nie dotyczył wyłącznie Izraelitów, lecz posiadał bliżej nie sprecyzowany szeroki zakres, będący powodem różnorakiego jego rozumienia. Zawężanie się znaczenia wyrazu *rē'a* w późniejszym okresie spowodowało zawężone pojmowanie zakresu przykazania miłości bliźniego w czasach Chrystusa Pana [68].

SINN DES AUSDRUCKS rē'a IM NÄCHSTENLIEBEGEBOT LEV 19, 18b

Zusammenfassung

Das Problem, was im AT Der Ausdruck „der Nächste" bedeutet, ist schon lange diskutiert, doch ist es nicht völlig erklärt. Die Lösung hängt von der Sinnfeststellung des Ausdrucks rē'a in dem Liebegebot Lev 19, 18b ab. Die literarisch-kritische Forschung hat es beweist, dass dieses Gebot aus dem Dodekalog des Heiligkeitsge-

[68] Por. W. Mołoński. *Nächstenliebe*. W: *Sacramentum Mundi. Theologischen Lexicon für die Praxis*, Bd. III. Freiburg 1969 s. 671.

setzes (Lev 19, 13-18) späteres als Verbote des Dodekalogs ist. Die Ausdruck-rea' — Forschung ni den aussergesetzlichen Texten hat es festgestellt, das rē'a einen Mensch, mit welchen man zu tun hat, oder einen Benachbarten, z. B. einen Freund, bezeichnet. Rē'a bedeutet also jeden Mensch, den die Israelit täglich begegnete. Es erhebt sich doch die Frage, ob auch in den gesetzlichen Texten rē'a diesselbe Bedeutung hat. Manche Forscher, die die Auswahl Israels und seinen vermeintlichen Hass zu den Heiden betonen, meinen, dass rē'a nur einen Israelit bedeuten kann. Aber man muss nicht vergessen, dass das israelitische Gesetzbuch auch von den Fremden handelte, also der Ausdruck rē'a, als Bezeichnung des Gesetzobjekts, konnte sich nicht auf Israel beschränken. Viele Verfasser meinen, dass Lev 19, 18b nur eine positive Teil des ganzen Gesetzes Lev 19, 18 ist. Es widerspricht dieser Meinung die Tatsache, dass das Gebotweder genetissch noch literarisch keine einheitliche Ganzheit mit dem Verbot Lev 19, 18a bildet, sondern es ist eine ganz eigenartige literarische Einheit. Es wird auch davon beweist, dass 'āhab zu nāqam und nātar nicht antithetisch steht; es gibt also hier keinen antithetischen Parallelismus.

Das Gebot der Liebe rē'a ist eine Konklusion des ganzen Dodekalogs Lev 19, wo man nicht nur von den Israeliten sagt. Man kann nicht beweisen, dass in den aussergesetzlichen Texten rē'a nur einen Israelit oder Glaubensgenossen bedeutet: es würde auch sehr schwer anzunehmen, dass im Text des Gesetzes rē'a eine verschiedene Bedeutung haben sollte. Man muss auch das betonen, dass es im Dt 10, 19 ein früheres gebot der Liebe des Fremden (gēr) gibt, also er konnte nicht aus dem Bereich des Nächstenbegriffs Lev 19, 18b ausgeschlossen werden. Mit dem Begriff rē'a werden alle Menschen mit den die Israeliten zusammen trafen bezeichnet, also auch die Mitbrüder und gēr. Erst die spätere Beschränkung des Sinnes rē'a hat den damaligen Inhalt des Nächstenliebegesetzes von Lev 19, 18b verungestaltet.