Teologia Praktyczna
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny
Tom 10, 2009

HALINA JODZIO

Społeczny kontekst i historyczne źródła Dekalogu

Katechizm Kościoła katolickiego mówi o Dekalogu jako zbiorze podstawowych obowiązków człowieka wobec Boga i bliźniego[1]. Zobowiązania płynące z Dekalogu uważa się za niezmienne, obowiązujące zawsze i wszędzie, stąd przyjmuje się, że Dekalog w swojej istocie wyraża prawo naturalne[2].

Umiejscowienie Dekalogu w kulminacyjnym punkcie wydarzeń na Synaju, w kontekście zawarcia przymierza oraz nadania prawa pozwoliły późniejszej tradycji na sformułowanie opinii o Dekalogu jako fundamencie Prawa Starego Testamentu, kodeksie prawnym obowiązującym cały lud Izraela.

Czy jednak Dekalog w swojej pierwotnej wersji był rzeczywiście skierowany do całej społeczności Izraela? Czy powinien być on uważany za fundament starotestamentowego prawa i czy w ogóle należy go uznać za kodeks prawny? W niniejszej pracy postaramy się odpowiedzieć na powyższe pytania.

W pierwszej części zostaną przedstawione i poddane krytyce tradycyjne teorie, które odnoszą się do Dekalogu jako źródła starotestamentowego prawa. Część druga będzie poświęcona zagadnieniom historyczno-krytycznym i literackim Dekalogu w przekazie Wj 20,21–23,19 oraz Pwt 5,1–27. Spróbujemy przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie kto był pierwotnie adresatem Dekalogu. W części trzeciej podejmiemy próbę wyjaśnienia dlaczego Dekalog zdobył pozycję fundamentalnych norm etycznych nie tylko w judaizmie, ale również w tradycji chrześcijańskiej.

[1] Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 2002 s. 485–487.
[2] Zob. Tamże, s. 487.

I. Dekalog w centrum starotestamentowego prawa

W obecnym kontekście Dekalog należy do obszernej perykopy tzw. teofanii synaickiej. Punktem kulminacyjnym opisywanych wydarzeń jest zawarcie przymierza między Bogiem a ludem Izraela[3].

W Księdze Wyjścia Dekalog poprzedza zbiór praw znanych jako Księga Przymierza (Wj 20,21–23,19). Relację uzupełnia opis, w którym lud wyraża strach przed bezpośrednim kontaktem z Bogiem i prosi Mojżesza o pośrednictwo (Wj 20,18–20). Wj 24,12–14 ponownie podejmuje temat Dziesięciu Przykazań, Bóg nakazuje Mojżeszowi, aby wszedł na górę i odebrał kamienne tablice z zapisanymi na nich przykazaniami. Wj 31,18 podkreśla, że autorem przykazań jest sam Bóg, ponieważ zostały one „napisane palcem Bożym". Kolejne odniesienie do Dekalogu odnajdujemy w opisie wydarzeń z Wj 32,15–20; 34,1–28. Podczas nieobecności Mojżesza lud oddaje cześć złotemu cielcowi, a rozgniewany Mojżesz rozbija otrzymane od Boga kamienne tablice. Mimo że narracja o odnowieniu przymierza z Wj 34,17–28 podaje, że Mojżesz ponownie otrzymał tablice z przykazaniami, to obecna forma tekstu nie pozwala stwierdzić, kto jest ich autorem, Bóg czy Mojżesz (Wj 34,27–28).

Księga Powtórzonego Prawa umieszcza Dekalog w początkowej sekwencji mów Mojżesza, oddzielając go od części prawnej, tzw. Kodeksu Deuteronomicznego (Pwt 12–28). Dekalog łączy się tu ściśle z wydarzeniem zawarcia przymierza między Bogiem a ludem Izraela na górze Horeb. Wersety 4,13 i 5,22 podkreślają, że autorem przykazań jest sam Bóg. Podobnie jak w Księdze Wyjścia, incydent ze złotym cielcem prowadzi do złamania przymierza i zniszczenia tablic. Jednak opis odnowienia przymierza zaznacza, że nowe tablice zawierają te same przykazania jak poprzednie, a ich autorem jest Bóg (Pwt 9,9–17; 10,1–5).

Bez wątpienia, obecny kontekst w jakim Dekalog został umieszczony ukazuje szczególny charakter Bożych przykazań. Opis teofanii, temat przymierza oraz sąsiadujące z Dekalogiem zbiory praw ukazują Dziesięć Przykazań jako jedyne prawa otrzymane bezpośrednio od Boga[4]. To skłoniło część egzegetów[5] do przyjęcia tezy o centralnym znaczeniu Dekalogu dla starotestamentowego prawodawstwa.

Zdaniem Weinfelda, Dekalog zajmuje kluczową pozycję zarówno w opisie zawarcia przymierza, jak i w ceremonii odnowienia relacji z Bogiem. Szukając

[3] Zob. A .M. H a r m a n: *Decalogue (Ten Commandments)*. W: NIDOTTE. T. 4. Red. W. A. v a n G e m e r e n. Grand Rapids 1997 s.514.

[4] Zob. R. N. W h y b r a y: Introduction to the Pentateuch. Grand Rapids 1995 s. 117.

[5] Zob. M. W e i n f e l d: *The Decalogue: Its Significance. Uniqueness and Place in Israel's Tradition*. Oxford 1990.

tekstów paralelnych do Dekalogu Weinfeld ponadto zauważa, że każde z przykazań Dekalogu (z wyjątkiem ostatniego) pojawia się w podobnej formie w innych częściach Pięcioksięgu. Unikalnej pozycji Dekalogu nie należy wiązać z jego wczesnym lub późnym powstaniem ponieważ żadnej z tych koncepcji datacji nie można udowodnić, lecz raczej z rolą jaką Dekalog odgrywał w kulcie. Miszna potwierdza, że Dziesięć Przykazań było regularnie czytane w okresie Drugiej Świątyni.

Kolejnym uczonym, który próbował wykazać wpływ Dekalogu na inne teksty Starego Testamentu jest P.D. Miller[6]. W wynikach swoich badań stwierdza on, że Dekalog można uważać za fundament nie tylko prawa ale i całego etosu starożytnego Izraela. Wyznanie wiary z Pwt 6,4–6 Miller uważa za próbę podsumowania prologu oraz pierwszych dwóch przykazań, twierdzi również, że prawa te zostały zawarte w Psalmie 81,9–11. W Pwt 6,13 i 10,20 pierwsze trzy przykazania zostały sformułowane w formie pozytywnej, a w Kpł 19,3–4 piąte, czwarte, pierwsze i drugie przykazania zostały zebrane razem. Natomiast odniesień do siódmego, ósmego i dziewiątego przykazania należy szukać w Psalmie 50,18–20. Zdaniem Millera wypowiedzi proroków Oz 4,2 i Jr 7,9 zostały również sformułowane pod wpływem Dekalogu.

W dalszych rozważaniach Miller dochodzi do wniosku, że kolejne przykazania Dekalogu (oprócz ostatniego) przemawiają jeszcze silnej w swoich rozbudowanych wersjach paralelnych. Oto kilka przykładów: a) świętowanie szabatu w Wj 23,12; 31,12–17; 34,1–3; Lb 15–32–36; b) szacunek dla rodziców w Wj 21,15.17; Kpł 20,9; Pwt 21,18–21; 27,16; c) zakaz kradzieży w Wj 21.37–22,11; d) składanie fałszywego świadectwa w Wj 23,1–3.6–9; Pwt 19,16–19. Idąc za Kaufmanem Miller twierdzi, że struktura Kodeksu Deuteronomicznego (Pwt 12–28) odzwierciedla strukturę Dekalogu[7].

Ostatni wniosek Millera dotyczy teorii stopniowego poszerzania zasięgu przykazań – zjawisko trajektorii. Ta forma interpretacji umożliwia traktowanie przykazań jako swego rodzaju wskazówek wytyczających sposób postępowania jednostki we wspólnocie. Stąd czwarte przykazanie znalazło swój wyraz w idei szabatu: roku wyzwolenia Pwt 15, roku szabatowego Wj 10–14, szabatowego odpoczynku dla ziemi Kpł 25,2–7, roku jubileuszowego – szabat szabatów Kpł 25–8–17. Podobnie nakaz oddawania czci rodzicom stał się fundamentem ogólnej właściwej postawy wobec autorytetów: sędziów, proroków, władców i kapła-

[6] Zob. C. S. R o d d: *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*. Edinburgh 2001 s. 80–81; P. D. M i l l e r: *The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus*. JSOT Sup 8 (1978).

[7] Zob. C. S. R o d d: *Glimpses of a Strange Land*, dz. cyt., s. 80; S. A. K a u f m a n: *The Structure of the Deuteronomic Law*. Maarav 1–2 (1978–1979) s. 105–158.

nów (Pwt 16,18–18,22), zaś u źródeł praw przeciw kazirodztwu i sodomii leży przykazanie zakazujące cudzołóstwa. Natomiast zakaz „pożądania" miał regulować zasady życia społecznego, zapobiegając atakom na własność bliźniego (Dawid i Uriasz, mąż Batszeby – 2 Sm 12; Achab i winnica Nabota – 1 Krl 21,1–16; gwałt Amnona na Tamar – 2 Sm 13 oraz gwałt Sychem na Dinie – Rdz 34).

Większość z powyższych teorii zostało uznanych przez współczesnych badaczy za mało przekonywające[8]. Treści zawarte w Dekalogu możemy wprawdzie odnaleźć w innych zbiorach prawnych Starego Testamentu, nie dowodzi to jednak uprzywilejowanej pozycji Dekalogu. Ponadto jeżeli uznamy, że Dekalog stanowił fundament prawodawstwa i stopniowo rozszerzał zwój zasięg (zjawisko trajektorii), to należałoby przyjąć, że powstał wcześniej niż inne zbiory prawne. Obecny stań badań nie pozwala na przyjęcie takiej hipotezy[9]. Jednak najistotniejszym zarzutem wobec teorii Millera jest fakt, że jeżeli Dekalog miałby istotnie centralne znaczenie dla starotestamentowego prawodawstwa, to zadziwia niemal zupełny brak bezpośrednich odniesień do Dziesięciu Przykazań w całym Starym Testamencie[10]. Jedynym odniesieniem do Dekalogu w Pięcioksięgu jest użycie wyrażenia „dziesięć słów" w Wj 34,28 oraz w Pwt 4,13 i 10,4. Księgi historyczne w ogóle nie znają Dziesięciu Przykazań. Część uczonych próbuje doszukać się odniesień do przykazań przeciwko cudzołóstwu, kradzieży oraz zabójstwu w 2Sm 12,1–15, kiedy prorok Natan karci Dawida za związek z Batszebą oraz w 1Krl 21, gdy Eliasz oskarża Ahaba o zamordowanie Nabota i zajęcie jego winnicy. Jednak w żadnym z tych tekstów nie ma bezpośredniego nawiązania do Dekalogu, ani jako zbioru przepisów „dziesięciu słów", ani do poszczególnych przykazań. Brak odniesień do Dekalogu w księgach prorockich jest równie znamienny. Jedynie Oz 4,2: *Przeklinają, kłamią mordują i kradną, cudzołożą, popełniają gwałty, a zbrodnia idzie za zbrodnią* oraz Jr 7,9: *Kraść zabijać cudzołożyć, przysięgać fałszywie, palić kadzidło Baalowi, chodzić za obcymi bogami, których nie znacie* – zawierają zbliżone sformułowania[11]. Stąd rodzi się pytanie, jeżeli istotnie Dziesięć Przykazań uważano za fundament etyki starożytnego Izraela, to dlaczego prorocy w swoich wyroczniach potępiających grzechy Izraela nie odwołują się do Dekalogu? Odpowiedź, zdaniem współczesnych badaczy, jest następująca: Dekalog rozumiany jako kwintesencja najważniejszych Bożych praw nie był prorokom znany[12]. Być może krótkie zbiory praw zaczęły powstawać w tym samym czasie, w którym działali prorocy, ale jeżeli nawet były znane, to etyka proroków była tak różna od przykazań Dekalogu, że prorocy nie widzieli

[8] Zob. C. S. R o d d: *Glimpses of a Strange Land*, dz. cyt., s. 81–82.

[9] Zob. R. F. C o l l i n s: *Ten Commandments*. W: ABD. T. 6. Red. D. N. Freedman. New York 1992 s. 382.

[10] Zob. C. S. R o d d: *Glimpses of a Strange Land*, dz. cyt., s. 81–82.

[11] Zob. R.P. C a r r o l: *Jeremiah* (OTL). Philadelphia 1986 s. 209.

[12] Zob. R. N. W h y b r a y: *Introduction to the Pentateuch*, dz. cyt., s. 118.

potrzeby odnoszenia się do nich. Nie bez znaczenia jest fakt, że nauczanie proroków podejmowało tematy społeczne zupełnie pominięte przez twórców Dekalogu. W Jr 7,6 prorok potępia niegodziwe traktowanie cudzoziemców, wdów oraz sierot. Oz 6,7–10 wskazuje na szereg przewinień, które niszczą relacje Izraela z Bogiem.

Krytyczne podejście do teorii dotyczącej centralnej pozycji Dekalogu w starotestamentowym prawodawstwie pozwala na sformułowanie następujących wniosków: Dekalog nie może być uważany ani za źródło praw Pięcioksięgu, ani tym bardziej za fundament etyki Starego Testamentu. Nie stanowi również podsumowania nauczania proroków, ani nie jest wyrazem głównych idei szerzej rozumianej etyki. Dlatego też szukając społeczno-historycznych źródeł Dekalogu należy traktować go jako samodzielną jednostkę literacką[13].

II. Krytyka literacka

Niewielu współczesnych badaczy broni Mojżeszowego pochodzenia obecnej formy Dekalogu, co więcej, większości egzegetów uważa, że Dekalog nie należał pierwotnie do obecnego kontekstu[14]. Ich zdaniem poszczególne przykazania mogły powstawać niezależnie od siebie jako wyraz aktualnych potrzeb wspólnoty i zostały ostatecznie połączone w trakcie redakcji Pięcioksięgu, prawdopodobnie w okresie powygnaniowym. Chronologiczne pierwszeństwo którejkolwiek z zachowanych wersji Dekalogu nie zostało jednoznacznie rozstrzygnięte. Część egzegetów uważa wersję z Wj 20 za wcześniejszą[15], nie brakuje jednak uczonych, który przypisują pierwszeństwo wersji z Pwt 5[16].

Różnice między przekazem Wj 20 a Pwt 5 oraz brak wewnętrznej, jednorodnej struktury samego tekstu pozwalają sądzić, że w czasie powstawania Pięcioksięgu nie istniała jedna, ustalona wersja Dekalogu. Ostateczny kształt obie wersje zawdzięczają redaktorom kapłańskim (Wj 20) i deuteronomistycznym (Pwt 5). Być może pierwotnie poszczególne przykazania miały formę krótkich zakazów[17], jednak próby rekonstrukcji takiego „oryginalnego" Dekalogu mają dziś wyłącznie charakter hipotetyczny. Różnice w strukturze tekstu pozwalają na wyróżnienie trzech mniejszych jednostek literackich: krótkie prohibicje (Wj

[13] Zob. C. S. R o d d: *Glimpses of a Strange Land*, dz. cyt., s. 86.

[14] Zob. R. F. C o l l i n s: *Ten Commandments*, dz. cyt., s. 384.

[15] Zob. R. J. C l i f f o r d: *Exodus*. W: *The New Jerome Biblical Commentary*. Red. R. E. B r o w n, J. A. F i t z m y e r, R. E. M u r p h y. London 1992 s. 54.

[16] Zob. B. L a n g: *The Number Ten and the Iniquity of the Fathers: A New Interpretation of the Decalogue*. ZAW 118 (2006) s. 218.

[17] Zob. B l e n k i n s o p p: *The Pentateuch. An introduction to the first Five Books Of the Bible*. New York 1992 s. 208.

20,13.14.15; Pwt 5,17–19), rozbudowane zakazy (Wj 20,3–7.16–17; Pwt 5,7–11.14b. 20–21) oraz formuły pozytywne (Wj 20,8–12; Pwt 5,12–14a.16).

Do najważniejszych różnic między wersją zawartą w Wj 20 a Pwt 5 należą:

- w Wj 20,4 wyrażenia *psl* (rzeźba) oraz *tmwnh* (postać) połączono spójnikiem „i" czego brak w wersji Pwt 5,8;
- w Wj 20,5 między „synowie" a serią kolejnych pokoleń nie ma spójnika „i" w przeciwieństwie do Pwt Pwt 5,9;
- sformułowanie przykazania szabatowego (Wj 20,8–11; Pwt 5,12–15). W wersji Księgi Wyjścia użyty jest czasownik „pamiętaj" (*zkwr*; Wj 20,8), natomiast Księga Powtórzonego Prawa używa czasownika „strzeż" (šmwr; Pwt 5,12). Ponadto wersja deuteronomistyczna podaje motywację: *jak ci nakazał Jahwe, twój Bóg*. Obok ogólnego pojęcia „bydło" (*bhmh*; Wj 10,20) Deuteronomista dodaje wcześniej „wół" i „osioł" (Pwt 5,14) oraz w w. 14 dodaje wyjaśnienie: *w ten sposób będą mogli odpoczywać twój sługa i twoja służąca tak samo jak ty*. Zasadnicza różnica dotyczy jednak uzasadnienia nakazu przestrzegania szabatu (Wj 20,11; Pwt 5,15). Deuteronomista odwołuje się do wydarzeń z historii zbawienia, kiedy Izraelici byli niewolnikami w Egipcie, zaś redaktor kapłański do teologii stworzenia (por. Rdz. 1,1–2,3);
- forma przykazania nakazującego cześć rodzicom. Wersja deuteronomistyczna dodaje najpierw: Jak ci przykazał Jahwe, twój Bóg, a następnie uzasadnienie *aby ci się dobrze powodziło* (Pwt 5,16);
- w Wj 20,14,15,16,17 przykazania połączone są na zasadzie asyndentonu[18], zaś w Pwt 5,18,19,20,21 spójnikiem „i";
- sformułowanie ostatniego przykazania. W Wj 20,17 powtarza się dwa razy ten sam czasownik „pożadać" (*hmd*), zaś w Pwt 5,21 użyte są dwa różne czasowniki (*hmd* i *'wh*). Ponadto w Wj 20,17 na pierwszym miejscu wymieniony jest „dom", zaś w Pwt 5,27 „żona", a po „domu" wymienia się także „pole".

W analizie egzegetycznej Dekalogu z wersji Księgi Wyjścia zwrócimy szczególną uwagę na jego wymiar społeczno-historyczny: kto jest adresatem przykazań, pamiętając, że w ostatecznej wersji przykazania tworzyły jedność i były w całości skierowane do konkretnej grupy społecznej.

[18] Konstrukcja składniowa zbudowana z szeregu współrzędnych członów zestawionych bezspójnikowo. Zob „Asyndenton". W: *Słownik terminów literackich*. Red. M. G ł o w i ń s k i. Wrocław 2002 s. 48.

III. Egzegeza Wj 20, 1–17

Prolog (ww. 1–2)

Werset 1 zawiera wprowadzenie: *wtedy mówił Bóg wszystkie te słowa*. Widać tu wyraźny brak ciągłości w stosunku do wersetu poprzedzającego, z którego wynika, że przemawiać powinien teraz Mojżesz. Stąd większość egzegetów uważa, że werset 20,1 ma charakter redakcyjny[19]. Jego zadaniem jest wprowadzenie nowej jednostki literackiej oraz podkreślenie, że autorem Dekalogu jest sam Bóg. Brak spójności między Wj 19,25 i 20,1 stanowi jednocześnie dowód na to, że Dekalog nie należał pierwotnie do obecnego kontekstu, a wyrażenie „wszystkie te słowa" nie muszą odnosić się do zbioru przykazań z ww. 3–17. Określeniem Dziesięciu Przykazań może być natomiast wyrażenie „dziesięć słów" użyte w Wj 34,28; Pwt 4,13; 10,4.

W wersecie drugim Bóg dokonuje autoprezentacji[20]: *Ja jestem Jahwe, twój Bóg* podobnie jak w Wj 19,4. Nawiązanie do aktu wyzwolenia z niewoli egipskiej definiuje fundament, na jakim relacje między Bogiem a ludem Izraela zostały zbudowane. Fakt, że jedną ze stron zawieranego przymierza jest sam Bóg stawia przez ludem szczególne wymagania – zachowanie wierności Jego przykazaniom.

Wersety 3–6

Stwierdzenie, że Jahwe nie toleruje innych bogów „przed swoim obliczem", to znaczy w swoim sanktuarium (por. 2 Krl 21,7; 23,4; Ez 8,9) stanowi fundament dla całej sekcji 20,3–6. Po ogólnym stwierdzeniu (w. 3) następuje jego uszczegółowienie – zakaz wytwarzania podobizn (*pesel)* bóstw[21] (w. 4) oraz oddawania im czci (w. 5a), a uzasadnieniem tego zakazu jest charakter Boga Izraela (ww. 5b–6). Jahwe jest Bogiem „zazdrosnym" – *ʾēl gannā* (por. Wj 34,14). Termin *qnʾ* zawsze występuje w kontekście, w którym wzmiankowani są inni bogowie i odnosi się do lojalności wobec Jahwe[22]. Warto zauważyć, że zakaz oddawania czci innym bóstwom oraz wykonywania podobizn nie może świadczyć ani o monoteizmie, który dla starożytnych Izraelitów był zjawiskiem

[19] Zob. J. I. D u r h a m: *Exodus* (WBC). Waco 1987 s. 283.

[20] Preambuła wskazująca na autorytet prawodawcy jest typowa dla wielu zbiorów prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu, m.in. traktatów wasalskich. Zob. H W i t c z y k: *Orędzie Dekalogu (Wj 20,1–17). Analiza krytyczno-literacka*. ZNKUL 40 (1997) s. 49–51.

[21] *pesel* oznacza na ogół idola, bożka wykonanego z dowolnego materiału. Słowo to nie ma ścisłych odniesień w innych językach semickich. Jak się więc wydaje, chodzi tu o rozwinięcie poprzedniego zakazu. Wytwarzanie podobizn innych bogów było aktem nieposłuszeństwa wobec Jahwe. Zob. J. M. H a r d l e y: *»pesel«*. W: NIDOTTE. T. 3. Red. W. A. v a n G e m e r e n. London 1997 s. 644–646.

[22] Zob. E. R e u t e r: *„qānā"*. W: ThWAT. T. 7. Stuttgart 1993 s. 51–62.

zupełnie nieznanym, ani o ekskluzywności tradycji anikonicznej w religii Izraela[23]. Archeologia dowiodła istnienia obcych kultów w popularnej wierze Izraela jeszcze w czasach podzielonej monarchii. Wierzący w Jahwe nie negowali istnienia obcych bogów, lecz ich moc i jakiekolwiek prawo do narodu wybranego głosząc hasła o wyłącznym kulcie Jahwe w Izraelu.

Werset 7

Formuła zakazu jest taka sama jak w Pwt 5,11 (por. Ps 16,4). Jednak zmienia się sposób wypowiedzi, o ile w ww. 2–6 podmiotem mówiącym był Bóg, teraz mówi się o nim w trzeciej osobie. W wierzeniach ludów starożytnych imię wyrażało naturę i funkcje tego, który je nosił, a wezwanie imienia bóstwa miało najczęściej charakter kultowy (por. Rdz 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; Jr 10,25; Ps 79,6). Jednak w tym wypadku zakaz dotyczy składania fałszywej przysięgi lub nieuzasadnionego użycia imienia Bożego w kontekście sporu sądowego lub dla uzyskania własnych korzyści[24]. Przykazanie ma też swoją motywację: Jahwe nie pozostawi takiego nadużycia wobec swego imienia bez kary (por. Wj 34,7). Formuła w w. 7b jest uważana za dość antyczną, a chodzi w niej o odwołanie się do Boga jako najwyższego Sędziego[25]. Wezwanie imienia Bożego wiąże się w Starym Testamencie z powołaniem się na Boga właśnie w roli Sędziego, co w przypadku nieuczciwości lub lekkomyślności ściąga na grzesznika wyrok (por. 1 Krl 8,31; Za 5,3; Ml 3,5; Ps 59,13).

Wersety 8–11

Przykazanie jest sformułowane pozytywnie z użyciem imperatywu „pamiętaj, a w Pwt 5,12 „przestrzegaj". Jednak zasadnicza różnica między wersją z Wj 20 w Pwt 5 dotyczy motywacji przestrzegania szabatu (por. Wj 20,11; Pwt 5,15). Pochodzenie instytucji szabatu, jak i etymologia rzeczownika *šābbāt* pozostają niepewne. Często wskazuje się na etymologiczne powiązania a akadyjskim *šab/pattu(m)* „pełnia księżyca" lub wyjaśnia się początki tej instytucji poprzez symbolikę liczby siedem. Opinie co do antyczności tej instytucji są podzielone. Jedni uważają, że jest ona bardzo archaiczna, inni twierdzą, że ukształtowała się w obecnej formie dopiero w okresie powygnaniowym[26]. Autorzy biblijni nie precyzują na czym szczegółowo ma polegać odpoczynek szabatowy. Można sądzić, że chodzi tu przede wszystkim o powstrzymanie się od wykonywania

[23] Zob. T. N. D. M e t t i n g e r: *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Stockholm 1995 s. 135–197.

[24] Zob. J. I. D u r h a m: *Exodus*, dz. cyt., s. 288.

[25] Zob. W. B r u e g g e m a n n: *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis 1997 s. 230–233.

[26] Zob. R. F. C o l l i n s: *Ten Commandments*. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 6. Red. D. F. Freedman. New York 1992 s. 385.

pracy zawodowej, gdyż temat ten powraca w różnych tekstach (por. Wj 34,21; Am 8,5; Iz 58,13–14; Jr 17,21–27; Ez 20,13.16.21–24; 22,8.26; 23,38). Wśród tych, których obowiązuje wypoczynek szabatowy jest wymieniony adresat przykazania, jego syn i córka, sługa i służąca, bydło oraz *gēr*- „obcy rezydent" zamieszkujący terytorium kontrolowane przez rdzennych mieszkańców. Biorąc pod uwagę realia społeczne można stwierdzić, ze przykazanie to odnosi się do zamożnego Izraelity, głowy rodu, który jest odpowiedzialny za prawidłowe funkcjonowanie swojego, szeroko rozumianego domu (dzieci, służba, bydło) oraz wspólnoty (rezydent); jest to członek wspólnoty na tyle dojrzały, że ma dzieci (chociaż zaskakuje tu brak wzmianki o żonie), zamożny (posiada sługi oraz bydło), ma wpływ na życie wspólnoty.

Werset 12

Przykazanie dotyczy szacunku i posłuszeństwa wobec rodziców, jednak jest to wymóg stawiany nie tyle dziecku, czy młodzieńcowi, ile dorosłemu już człowiekowi w kontekście społeczności patriarchalnej[27]. Nakaz dotyczy więc opieki nad rodzicami w podeszłym wieku, co sugeruje także forma i rdzeń czasownika *kabbēd*: „poważać', „szanować", „cenić". Przykazanie to nakładało na dzieci, a zwłaszcza na najstarszego syna obowiązek zapewnienia rodzicom opieki i środków do życia, ubrania, zamieszkania (Syr 3,2.12; 7,27; J 19,27), a po śmierci godnego pochówku (Rdz 47,29–39; Tb 4,3–4). Dodatkowo nakaz okazywania szacunku rodzicom (oboje rodzice maja tu równy status) związany jest z pozytywną motywacją licznego potomstwa oraz ziemi[28].

Werset 13

Po części regulującej stosunki z Bogiem i rodzicami kolejne przykazania określają relacje z bliźnimi (ww. 13–17). Wprost o bliźnim mówi się dopiero w ww. 16–17, jednak jego praw strzegą także trzy krótkie zakazy z ww. 13–15. Zakaz zabijania został tu wyrażony za pomocą czasownika *rāsah*, który jest najrzadziej używanym przez autorów biblijnych określeniem opisującym czynność zabijania (częściej stosuje się rdzenie *hrg* i *mwt*). Czasownik *rāsah* nigdy nie odnosi się do kary śmierci nakładanej w procesie sądowym (Wj 21,12–17), zabicia wroga podczas wojny (Pwt 7,2; 20,17; 1Sm 15,3), aborcji (Wj 21,22), eutanazji czy zabijania zwierząt[29]. Nawet samobójstwo traktowane jest w Starym Testamencie jako tragiczny wybór mniejszego zła lub jako heroizm. Użyty w tym wersecie czasownik zawsze opisuje zabicie osobistego wroga. W tekstach

[27] Zob. M. F i l i p i a k: *„Czcij ojca twego i matkę twoją" (Wj 20,12; Pwt 5,17). Studium egzegetyczno-teologiczne*. RTK 30 (1983) s. 5–14.

[28] Zob. J. I. D u r h a m: *Exodus*, dz. cyt., s. 291.

[29] Zob. R. F. C o l l i n s: *Ten Commandments*, dz. cyt., s. 386.

kapłańskich pojawia się w kontekście prawa dotyczącego azylu (miasta ucieczki Lb 35; Pwt 19). Kiedy odróżnia się działania intencjonalne, wynikające z nienawiści od tych powodowanych odruchem, bez premedytacji, to analizowany czasownik zwykle opisuje te drugie (Pwt 19,3–4.6; Lb 35,6.11.25–26; Joz 20,3.5–6). Być może chodzi tu o zakaz zabijania, który ograniczałby pozasądowy odwet mścicieli krwi (Lb 35,19.27) lub w ogóle zabójstwa poza okolicznościami typu wojna, wyrok sądowy[30]. Podstawowy sens tego czasownika zamyka w sobie dużą dozę agresji. Zatem w kontekście stosunków wewnątrzspołecznych przykazanie wytycza dwie podstawowe reguły: wskazuje na wartość ludzkiego życia i chroni je przed lekkomyślnym odebraniem oraz wskazuje granice pomiędzy dochodzeniem sprawiedliwości za popełnione zło a przemocą i bezmyślną zemstą.

Werset 14

Użyty w tym przykazaniu rdzeń czasownikowy *n'p* opisuje nielegalne stosunki seksualne między mężczyzną i kobietą. Jednak z bardziej szczegółowego prawa kazuistycznego wynika, że nie wszystkie akty opisywane tym czasownikiem uznawane były za cudzołóstwo. W ścisłym sensie cudzołóstwo mógł popełnić mężczyzna z zamężną kobietą (Kpł 18,20; 20,10), zamężna kobieta z mężczyzną (Ez 16,32; Oz 4,13) lub mężczyzna z kobietą zaręczoną już z innym mężczyzną (Pwt 22, 23–27)[31]. Uwiedzenie dziewicy, nie mającej zobowiązań wynikających z małżeństwa lub zaręczyn, chociaż zakazane, nie należy do zakresu znaczeniowego analizowanego czasownika (Wj 22,16; Pwt 22, 20). W powyższych tekstach nacisk został położony jedynie na statusie matrymonialnym kobiety. Tylko pośrednio można wnioskować, że mężczyzna, o którym mówi się w tym wypadku, mógłby być żonaty. Generalnie zdrada małżonka lub uwiedzenie zamężnej kobiety uważane są za ciężki grzech (Rdz 39,9) Przepisy zawarte w Pwt 22,24 i Kpł 20,10 przewidywały dla obojga partnerów karę śmierci przez ukamienowanie. Przykazanie ma jednak przede wszystkim na uwadze prawo własności i przynależności żony do męża[32].

Werset 15

Zakaz kradzieży można uznać za kwintesencję dwóch poprzednich przykazań. Drugiego człowieka nie wolno okraść nie tylko z życia i wyłącznego prawa do żony, ale także z każdej innej rzeczy stanowiącej jego własność. Dlatego kradzież jako taka jest zawsze zakazana i potępiana w starożytnych społecznościach (Kpł 19,11.13)[33]. Starym Testament mówi o różnych sposobach podstępnego

[30] Zob. D o m e r i s: *»rsh«*. W: NIDOTTE. T. 3. Grand Rapids 1997 s. 1189.
[31] Zob. J. I. D u r h a m, dz. cyt., s. 293.
[32] Zob. R. F. C o l l i n s: *Ten Commandments*, dz. cyt., s. 386.
[33] Zob. J. I. D u r h a m, dz. cyt., s. 295.

odbierania komuś jego własności (Jr 7,9; Ez 18,7.12.16.18; Oz 4,2; Mi 2,1–2; Za 5,3–4; Ps 35,10; 50,18; 62,11; 69,5). W grę wchodziło przesuwanie znaków granicznych (Pwt 19,14; 27.17; Hi 24,2), fałszowanie miar (pwt 25,5; Prz 11,1; 20,10) nieuczciwy handel (Am 8,4), składanie fałszywych oskarżeń w celu przejęcia czyjejś własności (1Krl 21). W zależności od wartości skradzionych dóbr Prawo przewidywało różne rodzaje rekompensaty[34]: śmierć, gdy w grę wchodziło porwanie człowieka (Wj 21,16; Pwt 24,7) lub kradzież przedmiotów należących do Boga (Joz 7); podwójną rekompensatę w przypadku kradzieży zwierząt lub wartościowych dóbr (Wj 22,3.6.8); pięcio- lub dziesięciokrotną rekompensatę, gdy skradzione zwierzęta zostały zabite i sprzedane (Wj 21,37).

Werset 16

Wersety 16 i 17 tworzą nową jednostkę literacką, w której dominuje rzeczownik „bliźni". Język tego przykazania nawiązuje do procesu sądowego, w którym świadek przestępstwa miał obowiązek złożenia zeznań (Pwt 19,18; Ps 27,12; Prz 6,19; 12,17; 14,5; 19,5; 25,18; Kpł 5,22; Jr 5,2)[35]. Przykazanie nie wymaga więc, aby zawsze mówić prawdę, a jedynie zakazuje składania fałszywego świadectwa o bliźnim podczas rozprawy sądowej, na co wskazuje użycie technicznego terminu *šeqer*. Jednak użyty w Pwt 5,20 rzeczownik *šāw* może wskazywać na zakaz w szerszym wymiarze[36]. W przykazaniu chodzi o ochronę dobrego imienia lub życia drugiej osoby. Bliźni *rēa'* to Izraelita (Kpł 19,18; Pwt 15,2–3), osoba z najbliższego otoczenia, z którą dzieli się codzienny los. Zwrot *'ānāh bĕ* opisuje pojawienie się w sądzie w celu złożenia zeznań (Pwt 19,16; 1Sm 12,3). Każdy kto był świadkiem popełnienia przestępstwa jest zobowiązany do złożenia doniesienia (Kpł 5,1; Wj 22,7–10). Takie zeznanie może być prawdziwe (Prz 14,25) lub fałszywe (Prz 25,18). Problem fałszywych oskarżeń, które czasem niosły za sobą śmierć obwinionego (or. Pwt 17,6; Lb 35,30; 1 Krl 21,13; Iz 8,2), musiał być dość powszechny (Pwt19,16–19), gdyż w szczególnie ciężkich przypadkach wymagane było świadectwo dwóch lub trzech świadków (Lb 35,30; Pwt 17,6; 19,15). Brak sankcji za składanie fałszywych zeznań może oznaczać, że w takim przypadku postępowano zgodnie z regułą *lex talionis*; kłamca ponosił taką karę, jaka byłaby zastosowana wobec fałszywie oskarżonego[37].

[34] Zob. S. G r e e n g u s: *Law*. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T.4. Red. D. N. F r e e d m a n. New York 1992 s. 249.

[35] Zob. J. I. D u r h a m, dz. cyt., s. 296.

[36] Zob. A .M. H a r m a n: *Decalogue (Ten Commandments)*. W: NIDOTTE. T. 4. Red. W. A. v a n G e m e r e n. Grand Rapids 1997 s. 518.

[37] Zob. W. H. S c h m i d t: *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*. Darmstadt 1993 s. 125.

Werset 17

Dwa razy powtarza się w tym przykazaniu rdzeń *hmd* z negacją *lō'* tłumaczony tradycyjnie jako „pożądać", „obsesyjnie pragnąć", „patrzeć z zawiścią na cudzą własność"[38]. Czasownik ten odnosi się nie tylko do zaangażowania woli, ale opisuje konkretne przygotowania mające na celu wykonanie jakiegoś planu, aż po wejście w posiadanie tego, czego się „pożąda" (por. Wj 34,24; Ps 68,17). Zakres semantyczny tego czasownika obejmuje zarówno akt woli, jak i konkretne działanie zmierzające do jego urzeczywistnienia[39]. Obiektem pożądania może być człowiek (Iż 53,2), skarby (Pwt 7,25; Prz 21,20), ziemia (Wj 34,24), obce bóstwa (Iz 44,9), czyjaś własność (Wj 20, 17), owoc (Rdz 2,9; 3,6). Oryginalnie w Dekalogu najprawdopodobniej chodziło o intrygę prowadząca do przywłaszczenia sobie cudzej własności będącej obiektem „pożądania". Akcent pada tu na rozciągnięte w czasie emocje i przedsięwzięcia zmierzające do osiągnięcia celu a nie na konkretny jednorazowy efekt działania (kradzież). W Pwt 5,21 obiektem tego samego czasownika jest jedynie żona bliźniego. Pożądanie innych rzeczy określa się za pomocą rdzenia *'wd* (obydwa są paralelne w Rdz 3,6, więc zmiana ma jedynie walor stylistyczny), a ich lista pojawia się dopiero po zakazie pożądania żony. Zwolennicy teorii o pierwszeństwie Dekalogu w wersji Wj 20 względem Pwt 5 dopatrują się tu wyraźnej korekty starszej tradycji z Wj 20,17[40]. Dla Deuteronomisty chodzi o dwa odrębne przykazania, zaś dla prawodawcy z Wj 20,17 o jedno przykazanie. W Pwt 5,21 żona nie jest już częścią dobytku (dom, pole, słudzy, zwierzęta), ale traktowana jest na równi z mężem. Ponadto słowa „dom" używa się tu w wąskim sensie „budynek", gdyż obok niego wymienia się także pole. Natomiast w Wj 20,17 na pierwszym miejscu wymienia się „dom" (*bêt*) w znaczeniu ogólnym. Powtórzony zaraz po nim ten sam czasownik *hmd* wskazuje, że chodzi o uszczegółowienie tego ogólnego zakazu. Wylicza się później osoby i zwierzęta oraz ogólnie rzeczy ważne w gospodarstwie bliźniego z ekonomicznego punktu widzenia (według trójczłonowego modelu: żona, służba, zwierzęta + inne rzeczy)[41]. W tym kontekście pożądanie żony ma walor czysto ekonomiczny, a nie seksualny (por. Prz 31, Rdz 24,61; 31,14016; Joz 16–19, Sdz 1,12–15; 1Sm 25,42)[42].

Wykorzystując wyniki analizy egzegetycznej Wj 20,1–17 możemy podjąć próbę odtworzenia warunków społeczno-historycznych, w jakich powstawał Dekalog. Przede wszystkim należy odpowiedzieć na pytanie, do kogo pierwotnie Dekalog był adresowany? Zdaniem Crüsemanna, Dekalog był skierowany do

[38] Zob. J. I. D u r h a m, *Exodus*, dz. cyt., s. 297.
[39] Zob. C. H o u t m a n: *Exodus*. T. 3 (HCOT). Kampen–Leuven 2000 s. 68–69.
[40] Zob. W. H. S c h m i d t, dz. cyt., s. 132–133.
[41] Zob. B. J a c o b: *Das Buch Exodus*. Stuttgart 1997 s. 596–598.
[42] Zob. C. H o u t m a n: *Exodus*. T. 3 (HCOT), Kampen–Leuven 2000 s. 71.

jednej grupy społecznej- dorosłych mężczyzn, odpowiedzialnych za wydawanie wyroków oraz aktywnych w kulcie[43]. Stary Testament określa ich mianem „lud ziemi"- *'am hā'āreş*[44]. Ugrupowanie to stanowili wolni obywatele, właściciele ziemscy, którzy, oprócz ziemi, posiadali bydło oraz niewolników, brali udział w życiu politycznym kraju, lecz nie posiadali władzy ustawodawczej. Autor Ksiąg Królewskich odróżnia przedstawicieli „ludu ziemi" od mieszkańców Jerozolimy (por. 2 Krl 11,20), urzędników, żołnierzy, służby świątynnej i podkreśla ich wierność wobec potomków królewskiej dynastii Dawida[45]. Dekalog nie odnosi się natomiast do dzieci, kobiet, niewolników oraz płatnych robotników. Wprawdzie z chwilą ustanowienia monarchii w Izraelu pojawiły się nowe grupy społeczne, urzędnicy królewscy, zawodowi żołnierze, kupcy, rzemieślnicy, jednak nie znaleźli się oni wszyscy w kręgu zainteresowania twórców Dekalogu. Stąd, zdaniem Crüsemanna, Dekalog powstał jako swoista reakcja właścicieli ziemskich na zagrożenie ze strony innych grup społecznych, a jego powstanie należy datować na VIII wiek przed Chrystusem (między Ozeaszem a Duteronomium). Głównym zadaniem Dziesięciu Przykazań było zabezpieczenie praw niezależnych właścicieli ziemskich, a złamanie któregokolwiek z przykazań godziło w ład społeczny wspólnoty, na której czele stał ojciec rodziny. Według Crüsemanna Dekalog miał charakter indywidualistyczny i chronił interesów jednej wąskiej grupy społecznej. To również wyjaśnia dlaczego właśnie te, a nie inne prawa znalazły się w Dekalogu. W konfrontacji z głównymi tematami starotestamentowego prawodawstwa, w Dekalogu uderza brak odniesień do tak znaczących dla życia społeczno-religijnego tematów, jak: 1) naruszenie tabu (np. czystość–nieczystość, krew); 2) przepisy dotyczące kultu (składanie ofiar, pierwociny, dziesięciny, święta, pielgrzymki); 3) przepisy ekonomiczne (podatki, służba wojskowa); 4) troska o najuboższych (wdowy, sieroty, głuchoniemi, ślepcy)[46]. Argumenty te są, według Crüsemanna, dowodem na to, że Dekalog pierwotnie miał charakter prywatny i był skierowany do przedstawicieli „ludu ziemi", nie zaś do całego ludu Izraela.

Niezależnie od Crüsemanna, badania nad społeczno-historycznymi źródłami Dekalogu podjął David J.A. Clines, który próbował odpowiedzieć na pytanie,

[43] Zob. F. C r ü s e m a n n: *Bewahrung und der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (KT 78). München 1983 s. 8–11, 28–35, 79–86.

[44] Określenie „lud ziemi" pojawia się w Starym Testamencie po raz pierwszy w historii Judy w 2 Krl 11,14 (relacja z uroczystości koronacyjnych Joasza), a następnie w sytuacjach, kiedy ciągłość rządów dynastii Dawida jest zagrożona (por. 2 Krl 14,21; 21,24; 23,30). Zob. C. T. B e g g: *2 Kings*. W: *The New Jerome Biblical Commentary*. Red. R. E. B r o w n, J. A. F i t z m y e r, R. E. M u r p h y. London 1992 s. 179, 184–185.

[45] Zob. J. H o m e r s k i: *„Druga Księga Królów"*. W: PŚSNT I. Poznań 1999 s. 661; E. L i p i ń s k i: »'am«. W: TDOT. T. 11 s. 174–176.

[46] Zob. C. S. R o d d: *Glimpses of a Strange Land*, dz. cyt., s. 87.

czyich interesów bronił zbiór Dziesięciu Przykazań[47]. W przeciwieństwie do poglądów głoszonych przez takich uczonych, jak Westermann, Zimmerli, Childs czy Weinfeld, Clines stwierdza, że w kręgu zainteresowania twórców Dekalogu była jednostka, którą sam charakteryzuje następująco: mężczyzna, Izraelita, pracujący, właściciel domu, żonaty, wystarczająco dojrzały, by mieć pracujące dzieci, ale na tyle młody by mieć żyjących rodziców, mieszkający w mieście, na tyle zamożny, by posiadać bydło (woła, osła) oraz niewolników, na tyle poważany, by móc go wzywać na świadka w sporze sądowym, mężczyzna zdolny także do popełnienia czynów zakazanych. Tylko ci o równym mu statusie społecznym są „bliźnimi". Inne grupy społeczne są nieobecne lub zepchnięte na margines (kobiety, rezydenci, niewolnicy, dzieci, ubodzy). Stąd, zdaniem Clinesa, grupą społeczną, której interesy Dekalog miał zabezpieczyć, była starszyzna Izraela- głowy rodów. Świadczy o tym nakaz otaczania opieką rodziców w podeszłym wieku, a także zakaz kradzieży, cudzołóstwa, odwetu, składania fałszywych przysiąg podczas rozpraw sądowych. Przekroczenie któregokolwiek z tych nakazów godziło w dobre imię głowy rodziny, a także naruszało porządek społeczny oparty na silnych rodach[48].

Na koniec spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, czy Dekalog należy uważać za kodeks prawny? Uzasadnieniem odpowiedzi przeczącej jest fakt, że Dekalog nie podaje sankcji za przekroczenia przykazań. Zdaniem Philipsa[49], stało się tak dlatego, iż w świadomości odbiorców istniało przekonanie, że za przekroczenie każdego z przykazań groziła kara śmierci (por. Wj 21,12–17). Autor ten uważał, że Dekalog stanowił kwintesencję izraelskiego prawa kryminalnego. Normy postępowania obowiązywały wszystkich członków wspólnoty, a naruszenie tych norm na mocy przymierza był skutkowało tak srogim gniewem Boga, że winowajcę czekała śmierć. Obecnie niewielu uczonych zgadza się z powyższą koncepcją Dekalogu, twierdząc, że trudno znaleźć przekonujące dowody świadczące o tym, iż Dziesięć Przykazań kiedykolwiek funkcjonowało jako kodeks karny[50].

Bez wątpienia, przepisy Dekalogu pierwotnie dotyczyły wąskiej grupy osób: dorosłych i wolnych obywateli, dobrze sytuowanych i aktywnych w kulcie. Mają więc one charakter bardzo indywidualistyczny i prywatny oraz są pozbawione motywacji ujemnej w postaci sankcji za łamanie poszczególnych praw. Przepisy te stanowią nie tyle źródło lub kwintesencję starotestamentowego Prawa, ile jeden z jego nurtów, związanych dodatkowo z grupą ludzi bogatych, którzy są

[47] Zob. D.J.A. C l i n e s: *The Ten Commandments: Reading from Left to Right*. W: *Words Remembered*. Red. J. D a v i s i in. Sheffield 1995 s. 12–34.

[48] Zob. R. N. W h y b r a y: *Introduction to the Pentateuch*, dz. cyt., s. 117.

[49] Zob. A. P h i l i p s: *Israel,s Criminal Law*. Oxford 1970 s. 10–35.

[50] Zob. R. F. C o l l i n s: *Ten Commandments*. W: ABD. T. 6. Red. D. N. F r e e d m a n. New York 1992 s. 384.

adresatami wielu krytycznych wypowiedzi, znanych z literatury prorockiej, mądrościowej czy psalmicznej[51].

IV. Dekalog w refleksji judaizmu i chrześcijaństwa

Swoją uprzywilejowaną pozycję Dekalog zawdzięcza redaktorom kapłańskim (Wj 20) i deuteronomistycznym (Pwt 5), którzy umieścili Dziesięć Przykazań w centrum wydarzeń opisujących zawarcie przymierza. Powstaje pytanie, dlaczego zbiór praw, który pierwotnie był skierowany do wąskiej grupy osób, został przez redaktorów biblijnych podniesiony do rangi fundamentu przymierza? Zdaniem części uczonych[52], przykazania Dekalogu powstawały w czasie, gdy społeczeństwo Izraela uległo rozwarstwieniu (wzrosła przepaść między bogatymi a biednymi, szczególnie w miastach) i stało się bardziej zindywidualizowane. Stąd inne części Starego Testamentu prezentują wcześniejszą etykę. Nawet księgi mądrościowe, uważane za stosunkowo późne, wpisują się w nurt etyki prezentowany przez proroków przedwygnaniowych. Nie tłumaczy to jednak popularności Dekalogu, ponieważ Pięcioksiąg jako całość nie jest przecież przychylnie nastawiony do ludzi bogatych.

Zdaniem Rodda[53], wskazówek należy szukać w samym kontekście literackim. Na pewnym etapie rozwoju religii Izraela, tematy Wyjścia i Przymierza stały się ideami centralnymi i w tym kontekście umieszczono także normy etyczne. Tradycja prawodawstwa została wzmocniona przez ukazanie Dziesięciu Przykazań jako zbioru praw sformułowanych na tyle zwięźle, że mogły być zapisane przez samego Boga i wręczone Mojżeszowi w charakterze dokumentu potwierdzającego zawarcie przymierza. Jednak w rozumieniu autorów biblijnych, nigdy nie były one traktowane jako zbiór norm etycznych, które miałyby kontrolować wszystkie dziedziny życia Izraelitów. Z tej perspektywy Dekalog ma wartość symboliczną, nie zaś status praw najważniejszych.

Bazując na centralnej pozycji Dekalogu w narracji, tradycja żydowska, a później chrześcijańska nadały Dziesięciu Przykazaniom jeszcze większe znaczenie. Zdaniem Weinfelda[54] Dekalog był codziennie odczytywany w świątyni w porze składania ofiary (*m. Tamid* 5.1). Formuły liturgiczne zawarte w Papirusie Nash świadczą o tym, że Dziesięć Przykazań łączono z wyznaniem wiary *shema*. Zarówno Dekalog jak i *shema* umieszczane były razem w filakteriach używanych

[51] Zob. C. S. R o d d: *Glimpses of a Strange Land,* dz. cyt., s. 77–93.
[52] Zob. Tamże, s. 92.
[53] Zob. Tamże, s. 92.
[54] Zob. M. W i e n f e l d: *The Decalogue*, dz. cyt., s. 34.

w Qumran[55]. Na tej podstawie uważa się, że Dekalog stanowił dla Żydów fundament wiary i etyki.

Nowy Testament nie odnosi się do Dekalogu w jakiś całościowy sposób. Możemy odnaleźć kilka odniesień do poszczególnych przykazań w ewangeliach synoptycznych: antytezy w Kazaniu na Górze (Mt 5,21–37), rozmowa Jezusa z bogatym młodzieńcem (Mt 19,16–30; Mk 10,17–31; Łk 18,18–30), spór Jezusa z Żydami o tradycję (Mt 15,1–9; Mk 7,9–13); oraz w listach: do Rzymian 13,8–10, św. Jakuba 2,11, do Hebrajczyków 4,4.10, w 1 Liście do Tymoteusza 1,8–10. Ta udoskonalona przez Jezusa Chrystusa i pogłębiona przez listy apostolskie interpretacja Dekalogu stała się podstawą nauczania moralności w Kościele[56].

Na uwagę zasługuje fakt, że ojcowie apostolscy nie wspominali w swoich pismach o Dekalogu, a pierwsi Ojcowie Kościoła odnosili się do niego z rezerwą, ponieważ znajdował się w kontekście doktrynalnym Prawa mojżeszowego, z którym polemizowali[57]. Justyn upatrywał zbioru zasad moralnych w naczelnym przykazaniu miłości do Boga i bliźniego. Ireneusz natomiast widział w przykazaniach Dekalogu moralne nakazy naturalne (*Contra haer*. IV 15; PG 7,1012). Tertulian podkreślał, że Mojżesz dokonał tylko promulgacji Dekalogu, który istniał już w dawnej tradycji (*Contra Jud*. II 1–9). Augustyn, stając w obronie wartości Dekalogu przed manichejczykami, nawiązał do Rz 13,9–10, wyjaśniając, że przykazania I–III dotyczą miłości Boga, a IV–X miłości bliźniego. Jego zdaniem, Dekalog będąc prawem zewnętrznym, przekształca się dzięki łasce w prawo wewnętrzne i dlatego w oderwaniu od prawa miłości jest literą, które zabija, a związany z łaską, rodzi owoce Ducha Świętego.

W epoce karolińskiej[58] Dekalog dodano do nauki o *Apostolskim składzie wiary* oraz *Ojcze nasz*. W katechizmie Pseudo-Alkuina oraz w *Kapitularzach* Karola Wielkiego dołączoną krótką naukę o Dekalogu nakazując kapłanom nauczanie moralności zgodnie z listą grzechów z Dekalogu. Piotr Lombard uważał, że Dekalog, jako wyraz miłości Boga i bliźniego, syntetyzuje całą moralność chrześcijańską w podstawowym nakazie miłości, będącej źródłem i celem przykazań. Tomasz z Akwinu podkreślał, że Dekalog ujmuje normatywnie materię wszystkich cnót, chociaż w usystematyzowaniu doktryny moralnej nie przyjmował schematu Dekalogu.

Schemat Dekalogu, jako podstawę określenia liczby i rodzajów grzechów, przyjęto w XIII w. w podręcznikach kazuistycznych. Praktyczną okazją stało się

[55] Zob. R. F. C o l l i n s: *Ten Commandments*, dz. cyt., s. 386.

[56] Zob. S. Ł a c h: *Dekalog*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Red. R. Ł u k a s z y k, L. B i e ń k o w s k i, F. G r y g l e w i c z. Lublin 1979 s. 108–109.

[57] Zob. S. R o s i k: *Dekalog*, tamże, s. 110.

[58] Zob. Tamże, s. 110–111.

zobowiązanie wiernych przez Sobór Laterański (1215) do spowiedzi wielkanocnej oraz wydany przez synod w Trewirze (1227) nakaz nauczania wiernych o prawdach wiary, grzechach i moralnych zasadach Dekalogu. Także wprowadzona przez dominikanów częsta spowiedź, jako środek skuteczniejszego apostolatu, korzystała ze schematu Dekalogu, ponieważ dzięki niemu można było łatwo w rachunku sumienia ustalić liczbę własnych grzechów.

W średniowieczu franciszkanie, którzy przede wszystkim uprawiali kazuistykę, w *Summa Astesana* (z XIV w.) wysunęli studium Dekalogu przed studium cnót i wad. Marchesin z Reggio Emilia uważał bowiem rachunek sumienia oparty na Dekalogu za najlepszy środek formacji moralności ludu. Podobnie Antonin Pierozzi w *Medicina dell'anima* (1472) zamieścił obszerne studium o grzechach przeciwko Dekalogowi. W średniowiecznych językach europejskich tworzono Dekalog w formie wierszy i pieśni.

Pod wpływem Soboru Trydenckiego w *Katechizmie rzymskim* (1566) umieszczono Dekalog po nauce o wierze według *Apostolskiego składu wiary* oraz sakramentach, a po nim *Ojcze nasz*. Dominikanie i jezuici dokonywali opracowań podręczników teologii moralnej opartych na systemie Dekalogu w interpretacji legalistycznej oraz kazuistycznej i przeznaczonych głównie dla spowiedników. Wagę Dekalogu w formowaniu świadomości moralnej podkreślały również synody potrydenckie[59].

Odtąd w podręcznikach teologii moralnej systematyzowano materiał wokół Dekalogu. Schemat ten po raz pierwszy zastosował P. Laymann w wielokrotnie wydawanej *Theologia moralis* (I–II, 1625). Pod koniec XVIII w. na wszystkich uniwersytetach i w seminariach duchownych krajów romańskich organizowano kursy kazuistyki i wydawano praktyczne podręczniki oparte na Dekalogu[60].

Przez kolejne dwa wieki schemat Dekalogu służył w katechizmach i książeczkach do nabożeństwa jako rejestr przewinień do rachunku sumienia, codziennego i przygotowującego do sakramentu pokuty.

Na podstawie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że uprzywilejowana pozycja Dekalogu wiąże się z miejscem, w którym został on umieszczony przez redaktorów deuteronomistycznego (Pwt 5) i kapłańskiego (Wj 20). Z perspektywy teologicznej wydarzenia opisane w Księdze Wyjścia i Powtórzonego Prawa: Wyjście, zawarcie przymierza z Bogiem oraz nadanie Prawa stały się dla

[59] Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, s. 486.
[60] Zob. S. R o s i k: *Dekalog*, dz. cyt., s. 112.

Izraela fundamentem wiary. Jednak dla samych autorów biblijnych Dekalog nie stanowił źródeł czy kwintesencji starotestamentowego prawa, nie był również postrzegany jako kodeks prawny. Miał on jedynie charakter symboliczny, jako zbiór nakazów na tyle zwięzłych, że mogły być użyte w narracji jako przykazania wypowiedziane przez samego Boga.

Judaizm widział w Dekalogu zbiór praw, które włączone w liturgię, razem z błogosławieństwami, wyznaczały pewien model postępowania pobożnego Żyda.

Radykalną zmianą w postrzeganiu Dziesięciu Przykazań przyniosło nauczanie Jezusa, który interpretował nakazy Dekalogu z perspektywy przykazania miłości Boga i bliźniego (Mk 12,28nn; Mt 22,34nn; Łk 10,25).

W początkowym okresie kształtowania się chrześcijaństwa Dekalog nie był zbyt popularny, dopiero rozwijający się w łonie teologii scholastycznej nurt prawny powrócił do przykazań Dekalogu w katechizmach oraz w podręcznikach teologii moralnej. Schemat Dekalogu miał ułatwić wiernym rachunek sumienia, a spowiednikom rejestr grzechów.

Sobór Watykański II, a następnie Katechizm Kościoła Katolickiego połączył przykazania Dekalogu z tekstem Ośmiu Błogosławieństw ukazując normy w nich zawarte za fundament moralności chrześcijanina.

Podsumowując, przykazania zawarte w Dekalogu możemy uznać za fundament moralności chrześcijanina i każdego człowieka w ogóle, ale w formie nadanej im przez Jezusa Chrystusa, czyli z perspektywy przykazania miłości.