

Ryszard Pankiewicz (Bochum)

STOSUNEK DO OBCYCH W PALESTYNIE I W DIASPORZE (DO I W. N.E.)  
 W ŚWIETLE TRADYCJI HELLENISTYCZNO-JUDAISTYCZNEJ I WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ.  
 PRÓBA BILANSU

Problematyce stosunku do obcych w świetle tradycji biblijnej, silnie zakorzenionej w tradycji apostołowej i podjętej następnie przez apologetykę wczesnochrześcijańską oraz Ojców Kościoła, poświęcono w literaturze przedmiotu stosunkowo mało uwagi, i w konsekwencji szereg istotnych zagadnień pozostaje nadal niedocenionych bądź niewyjaśnionych. Istniejące opracowania, głównie o charakterze teologiczno-dogmatycznym oraz cząstkowym skupiają się w pierwszym rzędzie na aspektach terminologicznych i etyczno- religijnych, i opierając się na wcześniejszej, wąskokanonicznej tradycji starotestamentalnej, praktycznie pozostawiają poza obszarem zainteresowań literaturę deuterokanoniczną, apokryficzną i międzytestamentalną, a po części i nowotestamentalną, względnie ograniczają się do późnojudaistycznej tradycji, bazując zasadniczo na przekazach Miszny, zbioru ustnego prawa, wprawdzie niewątpliwie odwołującego się do po części znacznie starszej tradycji ustnej, ale ostatecznie zredagowanego i spisane dopiero na przełomie II i III wieku n.e., i blisko powiązanego z jeszcze późniejszą Gemarą.<sup>1</sup>

Co więcej, mamy tutaj do czynienia ze źródłami o charakterze anonimowym, powstałymi stopniowo, a zatem niejednorodnymi w swojej strukturze, a ponadto będącymi efektem wielowątkowej i wielojęzycznej tradycji, z jednej strony w przypadku Starego i Nowego Testamentu hebrajsko-aramejskiej, greckiej i syryjsko-koptyjskiej oraz łacińskiej, zaś w

---

<sup>1</sup> Zob. m.in. BERTHOLET Alfred, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg i.Br.-Leipzig 1896; GREIFER Julian L., *Attitudes to the Stranger. A Study of the Attitudes of Primitive Society and Early Hebrew Culture*, ASocR 10, 1945, 739-745; STAMM J.J., *Fremde, Flüchtlinge und ihr Schutz im Alten Israel und in seiner Umwelt* /w:/ ed., A. MERCIER, *Der Flüchtling in der Weltgeschichte*, Bern-Frankfurt a.M. 1974, 31-66; BALSDON J.P.V.D., *Romans and Aliens*, London 1979; AMUSIN J.D., *Die Gerim in der sozialen Legislatur des Alten Testaments*, Klio 63, 1981, 15-23; SPINA F.A., *Israelites as gerim, „Sojourners“ in Social and Historical Context* /w:/ ed., C.L. MEYERS, M.O. O'CONNOR, *The World of the Lord Shall Go Forth. Festschrift D.N. Freedman*, Wiona Lake/Indiana 1983, 321-335; FELDMER Reinhard, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen 1992; BULTMANN Christoph, *Der Fremde im antiken Juda, eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Göttingen 1992; SCHNIDER Franz, *Die Behandlung der Feinde im frühen Juden-Christentum* /w:/ ed., H. BÜCKLE, *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt a.M. 1993, 101-110; FELDMER Reinhard, HECKEL Ulrike (ed.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994; LANG Bernhard, *Die Fremden in der Sicht des Alten Testaments* /w:/ ed., Rainer KAMPLING, Bruno SCHLEGELBERGER, *Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen*, Berlin 1996, 9-37; MAIER Johann, *Fremdes und Fremde. In der jüdischen Tradition und im Sefar Chasidim*, Trier 2002

odniesieniu do Talmudu tradycji hebrajsko-aramejskiej. Co więcej, w przypadku szeregu tekstów nie zachowały się oryginalne wersje językowe, a jedynie ich tłumaczenia jak na przykład Księgi Mądrości, Tobiasza, Judyty czy Syracha – w tym ostatnim przypadku istnieją jedynie fragmenty w języku hebrajskim, dalej trzeciej księgi Ezdrasza, Psalmu 151, aramejskich Midraszy czy w końcu Ewangelii według św. Mateusza, powstałej być może w wersji hebrajskiej (lub aramejskiej), a następnie opracowanej redakcyjnie i przetłumaczonej na język grecki, bądź też – tak jak w przypadku księgi Estery czy Daniela - istniejące tłumaczenia greckie są obszerniejsze od wcześniejszego oryginalnego tekstu hebrajskiego.

Ale nawet wówczas gdy dysponujemy wersjami oryginalnymi, np. stosunkowo późnym, bo spisany pomiędzy VI i X wiekiem n.e. tzw. masoreckim tekstem Biblii, aczkolwiek odwołującym się do ustalonego na przelomie I w. p.n.e. i I w. n.e. tekstu hebrajskiego, istnieją uzasadnione pytania co do wartości przekazanego tekstu, tym bardziej, iż zachowane z jednej strony stare przekłady greckie Starego Testamentu (Septuaginty prawdopodobnie z III w. p.n.e. i fragmentarycznie Aquili około 130 r. n.e., Symmachusa około 170 roku i Theodotiona z końca II wieku n.e.) oraz łacińskie (wcześniejsza Itala oraz Vulgata z końca IV wieku n.e.), zaś z drugiej strony poważnie różniące się i do pewnego stopnia konkurujące „oryginalne” fragmenty aramejskie i hebrajskie, w tym także samarytańska redakcja Pięcioksięgu, niekiedy prezentują starsze lekcje tekstu i w ten sposób dobitnie unaoczniają skalę problemów pojawiających się podczas pracy nad tekstem. Niemniejsze trudności towarzyszą ocenie wiarygodności przekazanego tekstu Nowego Testamentu, gdzie oprócz odmiennych wersji greckich, jak w przypadku Dziejów Apostolskich, zachowały się tłumaczenia m.in. syryjskie (zwłaszcza Peshitta) i koptyjskie, które niewątpliwie odwołują się do najstarszych etapów formowania się tradycji nowotestamentalnej. Pewne znaczenie odegrała w tym względzie sprawa związana z oceną kanoniczności poszczególnych ksiąg, tym bardziej, iż nie zachował się żaden oryginalny tekst, czyli „autograf” którejkolwiek z ksiąg zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, zaś każda z ksiąg od momentu spisania aż do nadania im „ostatecznej formy” i następnie ich wydania w formie drukowanej była przez wieki przepisywana, poprawiana i przerabiana przez pokolenia kopistów i pisarzy.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Bliżej na ten temat zob. KAHLE Paul, *Der hebräische Text seit Franz Delitzsch*, Stuttgart 1961; KENYON Frederic G., *Der Text der griechischen Bibel*, Göttingen 1961; WÜRTHWEIN Ernst, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1973; TYLOCH Witold, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1981; BEN-CHORIN Schalom, *Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum* /w:/ id., *Theologia Judaica. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1982, 58-71; REVENTLOW H. Graf, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983; VELTRI Giuseppe, *Der griechische Targum Aquilas. Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis* /w:/ *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, 92-115; HENGEL Martin, *Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons* /w:/ ibid., 182-284; MEJOR Mieczysław, *Antyczne tradycje średniowiecznej praktyki pisarskiej. Subskrypcje późnoantycznych kodeksów*, Warszawa 2000, 23-24, 42-49, 104-166, 192-204; HOWARD George, *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon/Georgia 2002; MEDALA Stanisław ks., RBibLit 42, 1989/4, 249nn. Por. również ZIELIŃSKI Tadeusz, *Hellenizm a judaizm*, Warszawa-Kraków 1927, vol. 2, 155-161; LIEBERMAN Saul, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E.*, New York 1942; HENGEL Martin, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976, 128-130, 162-169, 186-190, 199-210; DELLING Gerhard, *Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum* /w:/ ANRW II,20,1, Berlin-New

Innego typu trudności powstają przy okazji wykorzystywania jako źródła Talmudu – zachowanego zresztą w dwu poważnie się między sobą różniących redakcjach, a mianowicie, krótszej palestyńskiej, i dłuższej, babilońskiej, i odmiennych wersjach dialektowych - z uwagi na fakt, iż opinie w nich reprezentowane, będące odbiciem tak typowych dla „morza Talmudu” poglądów wielu osób działających w kilku epokach i w różnych krajach, wykazują nie rzadko daleko idące różnice, a co więcej ci sami autorzy czy też zwolennicy tych samych szkół wypowiadają sądy wyraźnie sobie przeciwstawne czy wręcz sprzeczne z opiniami, wyrażonymi wcześniej przy innej okazji i adresowanymi do odmiennego audytorium. I chociaż istnieje niewątpliwie pewna wyraźna religijna podstawa, wspólna z tradycją biblijną, tym niemniej błędem byłoby doszukiwać się w gąszczu opowieści, szczegółowych nakazów i wykładni jednego, spójnego systemu etyczno-filozoficznego, chociażby z uwagi na okoliczności powstania samego Talmudu.<sup>3</sup>

Pojęcie „obcych” stanowi niewątpliwie jeden ze starszych przykładów stereotypów, będąc bezpośrednim lub pośrednim zwerbalizowaniem przekonania skierowanego na grupy społeczne lub jednostki jako członków grupy. Stereotypy czyli – zgodnie z terminologią Lippmanna - „obrazy w naszych głowach” stanowią specyficzną formę wyobrażeń zbiorowych, które cechuje niezwykła trwałość organizacji ich konstrukcji logicznej, i jako podstawowe konstrukcje myślowe człowieka mogą być w sposób autorytatywny i konsekwentny przekazywane z pokolenia na pokolenie, nabierając zatem cech swego rodzaju prawa biologicznego. To z zasady nieweryfikowalne formy sądu, skłaniające się do wartościowania emocjonalnego, i przypisujące pewnej klasie osób lub jednostek określone właściwości lub sposoby zachowań, i powszechnie podzielane w obrębie danej społeczności. Stereotyp w sferze społecznej zakłada daleko posuniętą identyfikację we wzajemnym postrzeganiu się, i wzmacniając grupową tożsamość i wewnętrzną spójność grupy poprzez odgraniczanie grupy od zewnątrz, prowadzi do wzmożonego postrzegania i izolowania obcych, tzn. tych, którzy nie podzielają własnego obrazu zbiorowego członków danej wspólnoty bądź też samą swoją obecnością i zachowaniem stwarzają dla niej zagrożenie.<sup>4</sup>

---

York 1987, 3-39; KASHER Aryeh, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities during the Second Temple Period (332 BCE-70 CE)*, Tübingen 1990

<sup>3</sup> Zob. STRACK Hermann, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1961; NEUSNER Jacob, *Das pharisäische und talmudische Judentum. neue Wege zu seinem Verständnis*, Tübingen 1984, 115-209; MĘDALA Stanisław ks., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 340-350

<sup>4</sup> Zob. m.in. LIPPMANN W., *Public Opinion*, New York 1922, 79nn.; JOSTES Brigitte, *Subjektive Adjektive. Zur Semantik von fremd*, PhiN 1, 1997, 28-42; LIPPMANN W., *Public Opinion*, New York 1965, 90nn.; QUASTHOFF Uta M., *Soziales Vorurteil und Kommunikation. Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps*, Frankfurt a.M. 1973, 28nn.; eadem, *Etnocentryczne przetwarzanie informacji. Ambivalencja funkcji stereotypów w komunikacji międzykulturowej*, Język a kultura 12, 1998, 11-30; SCHAFF Adam, *Stereotypen und das menschliche Handeln*, Wien 1981; STAGL Justin, *Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft /w:/ ed., H.P. DUERR, Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Frankfurt a.M. 1985, vol. 2, 96-118; WALCZYŃSKA Marzena, *Jan Stanisław Bystron jako prekursor teorii stereotypu na gruncie polskim*, Język a kultura 12, 1998, 304-307; WIERLACHER Alois (ed.), *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdenforschung*, München 1993; WALSH Anne Marie, *The Body: Unbounded Openness and Other /w:/ G. CSEPREGI (ed.), *Sagesse du corps*, Aylmer 2001, 80-87; PANKIEWICZ Ryszard, *Biologiczne i społeczne podstawy zachowań agresywnych w społeczeństwie wczesnorzymskim. Uwagi wprowadzające /w:/ ed., M. KURYLOWICZ, *Crimina et mores. Prawo karne i obyczaje w***

W Polsce na zagadnienie obcości po raz pierwszy zwrócił uwagę J. S. Bystron na obszarze etnografii, traktując je jako kategorię przestrzeni społecznej i wprowadzając pojęcie środka jako miary odległości od centrum, zgodnie z którym oddalając się od niego ziemia staje się coraz bardziej dzika, niegościnna i złowroga.<sup>5</sup> Z kolei Stefan Czarnowski szczególnie akcentując znaczenie aspektów prawnoreligijnych i nawiązując do niektórych założeń ówczesnej socjologii francuskiej zwrócił uwagę na znaczenie podziału przestrzeni i zasady jej rozgraniczania w religii i magii. Szczególne znaczenie posiada w jego ujęciu fakt, iż każdemu podziałowi przestrzeni społecznej towarzyszy wyodrębnienie centrum i reszty, czego nieuniknionym następstwem jest zdefiniowanie i wytyczenie granicy, traktowanej jako coś w pełni realnego i zasadniczo nieprzekraczalnego, trwale oddzielającej od obcego świata zewnętrznego, będącego domeną nieokreślonej dziedziny świętości niezorganizowanej.<sup>6</sup>

Chyba najlepiej tego typu formę reagowania na wszechświat reprezentuje sposób rozumienia przez Rzymian *domus* i *urbs*, które oznaczały nie tyle same budynki i terytorium, ile pełną najrozmaitszych form życia przestrzeń albo inaczej strefę bezpieczeństwa (*perfulgium sanctum*), życzliwą i opiekuńczą dla swoich, ale groźną dla wszystkich obcych; jej granicę stanowił próg albo *pomerium* (por. łac. *limen*, gr. ὄδος/ ὀὐδός i zwłaszcza πέρας czyli granicy jako symbolu kresu i końca czegoś, hebr. גְּבוּל, por. גְּבוּל) i wyznaczające przestrzeń, gdzie właściwie nie mają dostępu złe moce. Ten sposób widzenia świata - bliski jak się wydaje Izraelitom - znalazł swój wyraz m.in. w podziale przestrzeni na dwie nierówne pod względem bezpieczeństwa strefy, a mianowicie *domi* i *fori*. Owe niewidzialnej dzielącej je granicy nie sposób bezkarnie przekroczyć, zanim nie odprawi się przepisanych tradycją ofiar i modlitw, sprowadzających się w zależności od sytuacji do sakralizacji bądź desakralizacji osób i rzeczy. W jej pobliżu porzucano lub zakopywano niechciane bądź kalekie dzieci i zwierzęta lub też chowano jako w „ziemi niczyjej” zmarłych oraz karano w hańbiący sposób złoczyńców i wrogów publicznych.

To wszystko składało się na swoisty system pierścieniowo rozkładających się stref i pasów obszarów pośrednich, układających się koncentrycznie wychodząc od centrum, których stopień nieczystości progresywnie zwiększał się w kierunku zewnętrznym. I tak poczynając od *urbs*, wyznaczonym przez *pomerium*, i następnie poprzez *ager Romanus*, *ager Gabinus* wyznaczał bezpieczną przestrzeń, w obrębie której miały miejsce wszelkiego typu praktyki religijne. Już poza nią rozciągał się *ager peregrinus* i jeszcze dalej wrogi *ager hosticus*, a następnie groźny i właściwie niezbadany *ager incertus*.<sup>7</sup>

---

starożytnym Rzymie, Lublin 2001, 143-160; BOKSZAŃSKI Zbigniew, *Stereotypy i kultura*, Wrocław 2001; KUJAWIŃSKI Jakub, *Spotkanie z „innymi“: Średniowieczny misjonarz i jego sacrum w oczach pogan*, Roczn. Hist. 70, 2004, 7-62. Por. STEINER Deborah Tarn, *Images in Mind /w:/ Status in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton 2001, XI-XIV

<sup>5</sup> BYSTRON J.S., *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Warszawa 1980, 279, 329n.; BUDZISZEWSKA Wanda, *Z problematyki obcości w języku magii*, *Język a kultura* 4, 1991, 87-92

<sup>6</sup> CZARNOWSKI Stefan, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii /w:/ id., *Dziela**, Warszawa 1956, vol. 3, 222-236

<sup>7</sup> MEISTER Karl, *Die Hausschwelle in Sprache und Religion der Römer*, Heidelberg 1925; HALTER Thomas, *Vergil und Horaz. Zu einer Antinomie der Erlebensform*, Bern-München 1970, 64-88; CANKI Hubert, *Roma as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome*, *Visible Religion* 4-5, 1985-1986, 250-265; DEBIŃSKI Antoni ks., *Sacrilegium w prawie rzymskim*, Lublin 1995, 37-44, 87-97; PANKIEWICZ Ryszard, *Apotropaiczno-odnawiające funkcje kary śmierci w*

Ze zbliżoną koncepcją mamy do czynienia w tradycyjnej teologii saducejskiej. Centrum świata stanowi świątynia jako siedziba najsilniej skoncentrowanej świętości, swego rodzaju skoncentrowanej mocy, która w miarę oddalenia się od świątyni ulega rozproszeniu i osłabieniu, tracąc na sile, by w końcu ustąpić miejsca nieczystości. Dlatego kapłan opuszczając po złożeniu ofiary w **מִשְׁכַּן** zdejmując swój lniany ubiór sakralny i wkłada nowe szaty, aby uświęcenie nie udzieliło się innym. Jeśli zaś dokona spalania poza miejscem wyznaczonym, powinien zmyć ciało, uprać ubranie i pozostać do wieczora wraz ze wszystkimi innymi poza obozem.

Zgodnie z tym każdy teren zewnętrzny, w późniejszym ujęciu obszar znajdujący się poza Izraelem, jest skażony raz na zawsze i przypomina ziemię niczyją, porównywalną ze światem zmarłych. A zatem wszystkie ludy obce są skalane niezmywalną nieczystością, która budzi lęk i nakazuje jak najdalej idącą ostrożność, zgodnie z zasadą, o której wspomina m.in. traktat Baba Kamma, iż kto przestaje z nieczystym, sam też nim się staje. Prorok Malachiasz przepowiadając Edomitom zagładę w imieniu swojego Boga jako karę za zniszczenie Jerozolimy i wychwalając jego potęgę jako potężnego władcy poza granicami Izraela (**מַעַל לְגְבוּל יִשְׂרָאֵל**), posługuje się niezwykle obrazowym i z naszego punktu znaczącym pojęciem „granicy zła” (**גְבוּל רָשָׁעָה**), czy może ściślej grzechu albo występku. Hebrajskie pojęcie granicy (**גְבוּל**) powiązane z terminem **סָבִיב** (oznaczającym właściwie najbliższe otoczenie, krąg, na wszystkie strony, w pl. także sąsiedzi lub koliste drogi) różni się jednak w istotny sposób od swojego greckiego odpowiednika, który stanowi pewnego rodzaju linię graniczną dzielącą dwa obszary, podczas gdy **גְבוּל** to raczej naturalna granica i konkretny obiekt, jak np. wzgórze, drzewo, kamień, ogrodzenie, lub obszar i tak np. morze jest granicą lądu, granicą ciemności jest sama ciemność itp., przypominając w tym zakresie wczesnorzymski sposób rozumienia granicy i przestrzeni. W księdze Powtórzonego Prawa Mojżesz nakazując przestrzegania nakazów i prawa Boga poleca je nie tylko zachować w sercu, ale także wypisać słowa na odrzwiach każdego domu i bramach miejskich? (**וּכְתַבְתֶּם עַל-וַבְּשַׁעֲרֵי וּבַמְּזוֹת בַּיְתָהּ, וּבְשַׁעֲרֵי**); zgodnie z późniejszą tradycją zapisane na pergaminie słowa - następnie umieszczane w futerale bądź w pudełku - przybijano na odrzwiach w momencie wprowadzania się do domu.

Bezpieczne życie może się zatem toczyć wyłącznie w obrębie strefy wewnętrznej, a zwłaszcza w pobliżu świątyni, i przy zachowaniu przepisanych przez tradycję zakazów i nakazów, tworzących system, z którego niesposób usunąć jakikolwiek element. Wewnątrz tej strefy obowiązuje nakaz składania zgodnie z rytuałem różnego rodzaju ofiar, w tym zwłaszcza z pierwocin. I tak przykładowo zgodnie z traktatem Orla w Misznie po posadzeniu drzew owoce przez trzy lata uchodziły za nieczyste, i dopiero po złożeniu ofiary Bogu w roku czwartym, można było zachować owoce dla siebie w roku piątym. Nie przestrzegający tych zasad bywali wykluczani ze społeczności. Na zewnątrz znajdują się groźne pustynie, emanacje nieprzyjaznej i nieskończonej przestrzeni, gdzie rządzą moce chaosu, zniszczenia i śmierci, i gdzie żyją nieczyste narody, z którymi każdy kontakt stanowi zagrożenie.<sup>8</sup>

---

*społeczeństwie wczesnorzymskim* /w:/ ed., H. KOWALSKI, M. KURYŁOWICZ, *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, Lublin 1996, 23-39; id., *Człowiek a wszechobecność zagrożenia. Rozgraniczanie społecznej i sakralnej przestrzeni we wczesnym Rzymie*, PKan 40, 1997/1-2, 263-279

<sup>8</sup> Lev. 6,3-5, 20-23, 7,21, 7,25-27; Mal 1,4; Mt 12,42; Lk 11,31; Act 17,26; Rom 10,18; Hbr 6,16. Zob. m. in.

SIEGFRIED Carl, STADE Bernhard, **גְבוּל** /w:/ *Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente*, Leipzig 1893, 111; id., **גְבוּל** /w:/ *ibid.*, 10; LEVY Jacob, **גְבוּל** /w:/ *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Darmstadt 1963, vol.1, 294;

Zburzenie drugiej świątyni w roku 70 n.e. w wyniku wojny z Rzymem i oderwanie judaizmu od jego materialnego podłoża spowodowało, że na znaczeniu zyskała grupa faryzeuszy, do której należało wielu סופרים, czyli badaczy pisma, zajmujących się studiowaniem i wyjaśnianiem Prawa, i uznających za obowiązujące nie tylko prawo spisane, ale także ustne, czyli jego tradycyjną interpretację przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Pojęcie prawa ustnego w połączeniu z zasadą, iż Bóg nie ogranicza się do jednego miejsca, pozwoliło oprzeć życie religijne na nowych zasadach. Świątynię zastąpiła synagoga jako miejsce modlitwy, zaś rabini zastąpili kapłanów. Jednocześnie ostatecznie ustalono i zamknięto kanon ksiąg świętych i przyjęto zasadę, iż celem życia jest studiowanie Tory, przestrzeganie jej zasad i praktykowanie miłości bliźniego w życiu codziennym. Połączono to z nową w istocie rzeczą zasadą domagającą się zachowania rytualnej czystości także poza świątynią, a zwłaszcza w domu. Codzienny posiłek winien był spełniać wszelkie wymogi czystości, w takim samym stopniu, w jaki był do tego w przeszłości zobowiązany kapłan świątynny, zaś stół nabrał znamion ołtarza, podczas gdy dom w znaczeniu wspólnoty rodzinnej (בית) jako mieszkaniowej wspólnoty „kości i ciała” (עצמי וּבְשָׂרֵי אֶתָּה) stał się świątynią. Oznaczało to zarazem zastąpienie dawniejszego koncentrycznego modelu świata, w którego centrum znajdowała się świątynia (בית המִּפְדֵּשׁ), przez układ decentryczny, obejmujący szereg równouprawnionych rodzinnych domów- świątyń, mentalnie odnoszony do Jerozolimy jako duchowego symbolu dawnej nieistniejącej już świątyni. Ten z istoty odmiennie zorientowany system religijny legł u podstaw judaizmu rabinicznego, którego produktem stała się Miszna i Gemara.<sup>9</sup>

W zdecydowanej większości przepisy tradycyjnego prawa żydowskiego miały przede wszystkim na celu wzmocnienie trwałości, czystości i autorytetu całej wspólnoty. Jeden z późniejszych tekstów porównuje rodzinę, będącą jej podstawą, do kopca kamieni, który rozsypuje się kiedy zabrać chociaż jeden – nawet najmniejszy - z kamieni. Tak rozumiane pokrewieństwo krwi nakładało na wszystkich obowiązek solidarnego utożsamiania się w każdej sytuacji z innymi członkami wspólnoty. Narzucało to konieczność bezwzględnego podporządkowania się jednostki

---

NEUSNER, *Das pharisäische und talmudische Judentum*, o.c., 9-32; id., *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988, 40-41, 46

<sup>9</sup> Jos. Flav., *Antiq. iud.* 13,10,6; bell. iud. 1,5,110-114, 2,8, 162-166; Gen 23,17, 29,14; Exod 10,14; Num 34,6; Deut 6,5-9; 1 Sam 31,9; 1 Reg 1,3; Prov 22,28, 23,10; Jer 5,22; Jos 15,12; Hi 38,20; Mk 5,9; Baba Kamma 92; Pes 116a; Taan 23a. Zob m.in. SIEGFRIED, STADE, סָבִיב /w:/ o.c., 453; UBBELOHDE Herbert, *Fluchpsalmen und alttestamentliche Sittlichkeit*, Breslau 1938 (diss.); DAUBE David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 210-212; SCHECHTER Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, 46-56, 199-218; LEVY, סָבִב /w:/ o.c., vol. 3, 464; BOMAN Thorleif, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1965, 56-57, 134-140; BARR James, *Bibelexege und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965, 17-51 (skrajnie polemiczna); PASCHEN Wilfried, *Rein und Unrein. Eine Wortgeschichtliche Untersuchung der Vorstellungen im biblischen Hebräisch und ihres Fortlebens in Qumran und in der Rede Jesu*, Würzburg 1968 (diss.); HANELT T., *Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości*, RBibLit 30, 1977/5, 238-244; NEUSNER, *Das pharisäische und talmudische Judentum*, l.c.; id., *Judentum in frühchristlicher Zeit*, o.c., 28, 64-65; COHEN A., *Le Talmud. Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*, Paris 1983, 104-112, 153-159, 198-201, 300-332, 355-361; FILIPIAK Marian, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, 142-154; BENSCH Peter, *Rein und Unrein. Das biblische Sexualtabu*, Gelnhausen 1996; BRIKS Piotr ks., סָבִב /w:/ *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, 240

interesom grupy: problemy i krzywdy jednych traktowano jako problem pozostałych, co znalazło swój chyba najpełniejszy wyraz w tradycji לָאָה. Samo pojęcie oznacza zarówno mściciela krwi, czyli tego, kto szuka pomsty za przelaną krew kogoś z rodziny, dalej tego, kto wykupuje z niewoli swego krewnego zaprzędanego za długi i w końcu bliskiego krewnego, broniącego z obowiązku praw wdowy. Sprzeniewierzenie się tak rozumianemu obowiązkowi solidarności było ciężką zbrodnią, porównywalną z występkiem Kaina, czemu towarzyszyło powszechne potępienie, i mogło nawet prowadzić do wykluczenia ze społeczności.<sup>10</sup>

Dobre imię wspólnoty jak i hańbę jednostki uznawano jednoznacznie za majątek wspólny, który stawał się udziałem wszystkich niezależnie od miejsca pobytu, stopnia zainteresowania czy wreszcie zajmowanej pozycji społecznej, co w decydujący sposób sprzyjało narastaniu izolacji i w konsekwencji wrogości wobec świata zewnętrznego. Znamienne, że podobna terminologia pojawia się w odniesieniu do Boga „wielkiego, potężnego i straszliwego” (הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא) jako Tego, który wybawia Izrael i określanego w Starym Testamencie jako mściciela i oswobodziciela swojego ludu z uciemżenia (לְאֵלֵינוּ, יְהוָה צְבָאוֹת שְׂמוֹ קָדוֹשׁ, יְשׁוּאָה); do niego także jest skierowana podczas codziennej modlitwy prośba o błogosławieństwo, przy czym pierwsze błogosławieństwo odnosi się do wybawienia z egipskiej niewoli, drugie zaś do wybawienia, które ma miejsce zawsze i wszędzie. Jego odpowiednikiem w Nowym Testamencie jest Bóg jako zbawca (σωτήρ) przez Jezusa Chrystusa (μόνος θεός σωτήρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν) i Chrystus jako Odkupiciel i Wyzwoliciel ludzkości z grzechu (τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτήρα ὑψώσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) i z niewoli szatana, ale również i Mojżesz jako wódz i wysłany przez Boga wybawca po opieką anioła (τοῦτον ὁ θεὸς [καὶ] ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέσταλκεν σὺν χειρὶ ἀγγέλου).

Tak silnie zakorzenione w społeczności poczucie solidarności zarówno w dobru jak i w złu, dodatkowo wzmocnione trudno osiągalnym poczuciem bezpieczeństwa, będące w pierwszym rzędzie konsekwencją szczególnie bliskiego związku z bogiem wzmacnia w grupie nie tylko przekonanie o swojej wyjątkowości, ale również przeświadczenie, że wszystko inne, obce i nieznanne, jest wrogiem i złe, i jako takie wymaga odpowiedniej reakcji. Może być to próba – o ile to możliwe – niedopuszczenia do pojawienia się kultu obcych, sąsiednich bóstw, albo ich uzależnienia czyli w istocie podporządkowania własnemu, zaproszenia bądź nawet - jak to miało miejsce w okresie cesarstwa rzymskiego na poziomie państwa – przeniesienia ich kultu i wprowadzenia u siebie. Ostatnie rozwiązanie prowadzi jednak prędzej czy później do konfrontacji i w istocie burzy dotychczasowy porządek rzeczy i tradycyjny wizerunek świata. Dlatego też w podobnej sytuacji istnieją dwie możliwości, albo stereotyp „obcego” pozostaje niezmienny, a wszelkie odstępstwa od „normy” są traktowane jako wyjątek od reguły, i bezwzględnie zwalczane, albo dochodzi do stopniowej modyfikacji i adaptacji za cenę osłabienia wewnętrznej spójności społeczeństwa najczęściej w postaci jej postępującej segmentyzacji i destabilizacji.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Blżej na ten temat zob. SCHARBERT J., *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958; COHEN, o.c., 104-112, 238-245; FILIPIAK, o.c., 10-14; PANKIEWICZ Ryszard, *Rodzina i wychowanie w Palestynie rzymskiej w świetle tradycji biblijnej i późnojudaistycznej*, ZNWSP w Bydgoszczy. Studia Pedagogiczne 18, 1992, 70-71

<sup>11</sup> Rodz 29,4, 29,14, 37,26-27; Num 35,19, Deut 10,17-21; Iz 41,14, 43,1, 43,14, 44,22-24, 47,4; Rut 2,20; Lk 1,47, 2,11; Joh 4,42; Act 5,31, 7,35, 13,23; Ephes 5,23; Philip 3,20; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,10; Tit 1,3, 1,4, 2,10, 2,13, 3,4, 3,6; Jud 25, 2 P 1,1, 1,11, 2,20, 3,2, 3,18; 1 J 4,14; Aboth 2,5; Keth 17a; SIEGFRIED, STADE, לָאָה /w:/ o.c., 109; KOEHLER

Tej negatywnej konsekwencji wydzielenia przestrzeni odpowiada także jej pozytywna sfera, prowadząca do utworzenia wydzielonej i wyznaczonej granicą własnej, swojskiej przestrzeni, porządkującej życie wspólnoty i przeciwstawiającej ją reszcie świata. Poza tą granicą rozpoczyna się obszar panowania obcych bogów i ludów, gdzie rządzą nieczyste moce chaosu, zniszczenia i śmierci, i z którymi każdy kontakt stanowi zagrożenie. Ciekawą ilustracją tej zasady jest epizod z Drugiej Księgi Królewskiej, relacjonujący historię obcych osadników sprowadzonych do Samarii przez Asyryjczyków z Syrii, Fenicji i Babilonu, którzy przynieśli z sobą kult swoich dawnych bogów. Ponieważ jednak osadnicy jako cudzoziemcy nie oddawali JHWH należnej czci jako panu ziem Izraela, byli tak długo napastowani przez lwy, które dokonywały w słabo zaludnionym kraju spustoszenia aż nie sprowadzili z wygnania izraelskiego kapłana z Betel, który nauczył ich oddawania czci prawowitemu bogu w Samarii (וַיְהִי מוֹרָה אֲתָם, אִידֵי יִרְאֹוּ אֶת-יְהוָה). Co znamienne osadnicy jako obcy nie zostali zmuszeni do porzucenia swoich dotychczasowych religijnych praktyk, i mogli nadal bezkarnie oddawać hold swoim bogom, pod warunkiem równoległego wypełniania zobowiązań wobec boga Izraelitów; trudno zatem dopatrywać się w tym okresie istnienia kulturowej przepaści i jawnie okazywanej wrogości, przynajmniej w sferze religijnej, pomiędzy wysiedlonymi z Samarii Izraelitami a innymi narodami semickimi. Z drugiej jednak strony dopuszczanie się podobnych zaniedbań wobec własnego boga przez Izraelitów było w świetle teologii Starego Testamentu jednoznacznie nie do przyjęcia i zgodnie z tradycją każdorazowo pociągało za sobą poważne konsekwencje dla całej społeczności.<sup>12</sup>

Do pewnego stopnia koreluje z tym opis pobytu Jezusa w świątyni w Jerozolimie w Ewangelii św. Jana. Otóż oburzony obecnością w niej handlarzy i siedzących za stołami bankierów - pomimo obowiązującego w religii judaistycznej i potwierzonego m.in. w Talmudzie zakazu wchodzenia do świątyni z pieniędzmi - wypędził ich wszystkich ze świątyni, a następnie porozrzucił pieniądze i powywracał stoły, mówiąc „καὶ τοῖς τὰς περιστεράς πωλοῦσιν εἶπεν, Ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου“. Szczególną uwagę zwraca w tym kontekście przekazane w nieznacznie różniącej się relacji św. Marka powołanie się na fragment z księgi proroka Izajasza, ogłaszający świątynię domem modlitwy wszystkich narodów: „καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ. καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν”.<sup>13</sup>

---

Ludwig, BAUMGARTNER Walter, גאל /w:/ *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, vol. 1, 162-163; GESENIUS Wilhelm, גאל /w:/ *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962, 123-124; LEVY, גואל /w:/ o.c., vol. 1, 290; id., גאל /w:/ *ibid.*, 289-290. Zob. także MEYER Rudolf, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, Stuttgart 1937; FILIPIAK, I.c.; PANKIEWICZ, *Rodzina i wychowanie w Palestynie rzymskiej*, o.c., passim; AUFFARTH Christoph, *Der Schutz des Fremden. Begründung eines Grundwertes in den Religionen des Alten Orients und Griechenlands* /w:/ ed., H. BÜRKLE, *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt a.M. 1993, 19-30

<sup>12</sup> 2 Reg 17,23-28. Kuta albo Kuth obecnie Tell-Ibrahim koło Babilonu, Awwa lokalizowane w Fenicji bądź w Elamie, Chamat i Sefarwaim prawdopodobnie aramejskie miasta w Syrii. Bliżej na ten temat zob. SCHMIDT Hans, *Die großen Propheten*, Göttingen 1915, 6-8

<sup>13</sup> Mk 11,15-18; Joh 2, 13-22. Por. Iz 56,7: וְהָבִיאוּתֵי אֶל-הַר קְדְשִׁי, וְשִׁמְחֵתִים בְּבַיִת תְּפִלָּתִי--עוֹלְתֵיהֶם וְהָבִיאוּתֵי אֶל-הַר קְדְשִׁי, וְשִׁמְחֵתִים בְּבַיִת תְּפִלָּתִי. Bliżej na ten temat PANKIEWICZ Ryszard, *Ceny, płace i pieniądze w Kościele Apostolskim*, Vox Patrum 15, 1988, 599n.



Zgodnie z tym schematem myślowym cały świat pozostający w niczym nie kontrolowanej gestii wszechpotężnych boskich sił, odwołuje się do symbolicznie zakodowanych tablic lęków, obaw i nakazów. Ta indywidualna i zbiorowa przestrzeń boga oraz świata ludzi stanowi w istocie lustrzane odbicie jednego i tego samego wszechświata czy raczej jego odwzorowanie w psychice ludzkiej. Istnienie podziału na „swoi” i „obcy” zakłada istnienie „strefy intymności”, a zatem strefy chronionej, w której nie ma prawa ingerować nikt z zewnątrz, nikt obcy. To swego rodzaju układ niezwykle bliskich więzi, opartych na zaufaniu i poczuciu wspólnoty, odwołujących się do wspólnej tradycji i odmiany sekretnej wiedzy, niezwykle podatny na urazy, profanację, a nawet zniszczenie i tym samym wymagający całego szeregu mechanizmów chroniących przed światem zewnętrznym. Tego typu więzy mogą z natury rzeczy łączyć tylko niektórych, nielicznych, np. krewnych czy też członków lokalnych, etnicznych bądź religijnych wspólnot, co zawiera w sobie także koncepcję narodu wybranego, połączonych chociażby wspólnym przeżyciem czegoś niezwykle i tajemniczego, przekazywanego w formie *sacrum* z pokolenia na pokolenie np. w postaci opowieści o przejściu Morza Czerwonego i ucieczki z Egiptu do ziemi obiecanej. Łączy się z tym swego rodzaju umowa określająca, kto, co i w jaki sposób ma podlegać ochronie przed światem zewnętrznym. Z reguły też granice i sposób ochrony intymności są przy tym wpisane w zestaw norm określających model życia społecznego i kultury danej wspólnoty.<sup>14</sup>

Samo pojęcie „obcego” posiada niewątpliwie stosunkowo bogaty zakres znaczeniowy, w znacznej części o charakterze subiektywnym. Biorąc pod uwagę jego sposób rozumienia w okresie starożytnym, w sensie społecznym to ten, kto nie należy do rodziny, rodu bądź tej samej religii. Z kolei z punktu widzenia politycznego jest nim każdy, kto jako obywatel jednego państwa przebywa na obszarze innego, i który może wprawdzie budzić jako członek obcej grupy lęk i obawę, ale jest zarazem gościem, któremu zgodnie z nakazami religii należy się szacunek.<sup>15</sup>

U Klemensa Aleksandryjskiego pojawia się wymowne stwierdzenie, które powołując się na Homera i traktując gościnność jako spokrewnioną z miłością, i będącą szczególną umiejętnością obcowania z ludźmi każe widzieć w każdym człowieku zgodnie z tradycją biblijną brata Boga, wyraźnie nawiązując do biblijnej zasady, obecnej w obu Testamentach „*kochaj bliźniego swego jak siebie samego*”. Ludzie obcy są bowiem przybyłymi z daleka naszymi gośćmi, podobnie jak nasi przyjaciele i bracia, których powołał do życia ten sam Logos. Św. Paweł w liście do Rzymian

---

<sup>14</sup> Por. GÜDEMANN M., „*Der Fremde ist der Feind*“: *Ein Beitrag zur Fremdwörterfrage*, 25(=61) MGWJ 1917/1, 1-6; HELLER Bernhard, *Die Scheu vor Unbekanntem, Unbenanntem in Agada und Apokryphen*, MGWJ 47(=83), 1939, 170-184; M'BEDY Munasu Duala, *Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg i.Br.-München 1977; PANKIEWICZ, *Człowiek a wszechobecność zagrożenia*, o.c.; BÖHME Hartmut, *Leibliche und kulturelle Codierungen der Angst* /w:/ *Große Gefühle. Bausteine menschlichen Verhaltens*, Frankfurt a.M. 2000, 214–240; HØIRIS Ole, *Forfald og Fremskridt*, Aarhus 2000; MĘDRZECKI Włodzimierz, *Intymność i sfera prywatna w życiu codziennym i obyczajach rodziny wiejskiej w XIX-XX wieku* /w:/ *Materiały 17. Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, Kraków 15-18 września 2004 r.

<sup>15</sup> MENTZOU Maria, *Der Bedeutungswandel des Wortes "Xenos". Die byzantinischen Gelehrtengedichte und die griechischen Volkslieder über die Fremde*, Hamburg 1964 (diss.); FASCHER Erich, GAUDEMET Jean, *Fremder* /w:/ RAC 8, 1972, 306-347; PUZICHA Michaela, *Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohlthätigkeit im Urteil der Alten Kirche*, Münster 1980, 17-24; MALITZ Jürgen, *Der Umgang mit Fremden in der Welt der Griechen: „natives“, Perser, Juden* /w:/ ed., Waltraut SCHREIBER, *Kontakte Konflikte Kooperationen. Der Umgang mit Fremden in der Geschichte*, Neuried 2001

zachęca do przestrzegania gościnności, wręcz wzywając do wzajemnego prześcigania się w gościnności, zaś w liście do Hebrajczyków ponownie przypomina o tym nakazie, gdyż jak zaznacza dzięki jej przestrzeganiu niektórzy bezwiednie ugościli aniołów-posłańców, aluzyjnie przywołując przykład gościnności Abrahama, Sary i Lota.

Wątek gościnny pojawia się zresztą kilkakrotnie m.in. w Dziejach Apostolskich i w liście do Filemona, gdzie św. Paweł zachęca adresata listu, a swojego przyszłego gospodarza do przygotowania gościny. Cecha gościnności jest m.in. warunkiem powołania na biskupa, i którego powinna wyróżniać jako człowieka nienagannego i cieszącego się dobrą opinią (ἀνεπίληπτου) w sposób szczególny, choć oczywiście powinni ją posiadać wszyscy chrześcijanie. Także św. Piotr w swoim Pierwszym Liście zwraca się do przełożonych gmin (πρεσβύτεροι) i jako ich współstarszy (συνπρεσβύτερος) zaleca im dobrowolne i bezinteresowne zajmowanie się wiernymi; przestrzega ich przy tym przed zaniedbaniami, wskazując na rzymskich urzędników, szukających jedynie własnych zysków i nie zważających na dobro swoich poddanych. Do wszystkich należy się odnosić z miłością i okazywać im bez wahania gościnność (φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ), i zawsze postępować w taki sposób, aby zawstydzić tych którzy niesłusznie oskarżają i zniesławiają chrześcijan. Z kolei św. Paweł wskazując cechy, które powinny cechować wdowę, wyróżniającą się „świadectwem dobrych czynów” (ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη), i która w ramach swojej posługi może być oficjalnie zatrudnioną - „zapisaną” (καταλεγέσθω) - do pracy duszpasterskiej gminy, wspomina w Pierwszym Liście do Tymoteusza o wszechstronnym wychowaniu, gościnności (εἰ ἐξενοδόχησεν), usłużności, gotowości do okazywania współczucia i niesienia w pokorze pomocy (εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν) tym wszystkim, którzy jej potrzebują. Wątek gościnności pojawia się także przy okazji opisu pobytu św. Pawła na Malcie, gdzie występuje postać Rzymianina Publiusza, namiestnika wyspy, który życzliwie gości przez trzy dni rozbitków okrętowych, Pawła i jego towarzyszy.<sup>16</sup>

W języku greckim wyraz ξένος oznacza obcego, cudzoziemca, podróżnego i gościa. Samo pojęcie – podobnie jak jego łaciński odpowiednik *hospes* – może zresztą oznaczać zarówno samą osobę przyjętą w gościnę jak i gospodarza, czyli osobę, która podejmuje przybysza;<sup>17</sup> tak np. w Liście do

<sup>16</sup> Gen 5,1; Clem. Alex., Strom. I 19,94,5, II 9,41,3-6, II 15,70,5; Mt 25,35-36; Act 28,7, 28,33; Rom 12,13; Hbr 13,2; 1 Tim 3,2, 5,5-10; Tit 1,8; Philem. 22; 1 P 3,8-12, 3,13-17, 4,7-11, 5,1-5. Por. Homer., Il. IV 144, V 359; Rodz 12,13; 18,1-15; Hbr 13,2; Tit 1,8; 2 P 4,9; Tertull., De oratione 26. Bliżej na temat gościnności zob. HILTBRUNNER Otto, *Ξενοδοχεῖον, xenodochium* /in:/ RE II 9,2, 1967, 1487-1503; id., *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005; HILTBRUNNER Otto, GORCE Denys, *Gastfreundschaft* /w:/ RAC 8, 1972, 1061-1123; PYTEL Jan Kanty, *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze*, Poznań 1990;

<sup>17</sup> PAPE Wilhelm, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Braunschweig 1842, vol. 2, 261-262; ALEXANDRE C., *Ξένος* /w:/ *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris 1876, 407; SCHIRLITZ S.Ch., *Ξένος* /w:/ *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Giessen 1893, 283; WHITE John Williams, *Ξένος* /w:/ *An Illustrated Dictionary to Xenophon's Anabasis with Groups of Words Etymologically Related*, Boston 1896, 149; PARIS Pierre, *Ξένος* /w:/ *Lexique des Antiquités Grecques*, Paris 1909, 277-278; WOODHOUSE S.C., *Foreign* /w:/ *English Greek Dictionary. A Vocabulary of the Attic Language*, London 1910, 336; PREUSCHEN Erwin, *Ξένος* /w:/ *Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Gießen 1910, 771; BOISACQ, *Ξένος* /w:/ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec autres langues indo-européennes*, Heidelberg-Paris 1916, 677-678; STÄHLIN Gustav, *Ξένος, ξενία, ξενίζω, ξενοδοχέω, φιλοξενία, φιλόξενος* /w:/ ThWNT 5, 1954, 1-36; ABRAMOWICZÓWNA Zofia, *Ξένος* /w:/ *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962, vol. 3, 228; MOULTON James Hope,

Rzymian, gdzie św. Paweł przesyła Rzymianom pozdrowienia od swojego współpracownika Gajusza jako gospodarza jego i całej społeczności. Zdecydowanie częściej występuje jednak w Nowym Testamencie w znaczeniu gościa bądź przybysza. I tak św. Mateusz wspomina o ξένος jako wcieleniu Chrystusa, któremu dano pić i jeść, obdarowano ubraniem i wspomóżono w chorobie, za co jest obiecane królestwo niebieskie, podczas gdy za odmówienie gościny grozi ogień wieczny; w dniu sądu ostatecznego na niegościnnie dom i miasto spadnie kara cięższa od tej, jaka dotknęła Sodomę i Gomorę.<sup>18</sup> Najczęściej pojęcie ξένος występuje jednak w znaczeniu podstawowym jako obcy, jak w Dziejach Apostolskich, gdzie w złożonej formie οι ἐπιδημοῦντες ξένοι oznaczają żadnych nowinek przybyszów przebywających w Atenach czy w liście do Efezjan, gdzie św. Paweł do pewnego stopnia przeciwstawia niegdyś ‘uczynionych obcymi’ (ἀπηλλοτριωμένοι – part. perf. pass. od czasownika ἀπαλλοτριόομαι) i (będących) obcymi względem „przymierzy obietnicy”, a zarazem nie mającymi jako ἄθεοι nadziei, nawróconym na chrześcijaństwo i przez to bliskim w Jezusie Chrystusie.<sup>19</sup> W Nowym Testamencie pojęcie ξένος przybiera też niekiedy znaczenie pielgrzyma-cudzoziemca bądź też „nietutejszych” wysłanników, a właściwie misjonarzy, wysyłanych przez apostoła do gmin, bliskie znaczeniowo łacińskiemu *peregrinus*.<sup>20</sup>

W sensie przybysza, a zatem odmiennie niż w Grece klasycznej, gdzie oznaczał podobnie jak hebrajski תושב/גר w pierwszym rzędzie sąsiada, a następnie cudzoziemca bez pełni praw

---

MILLIGAN George, ξένος /w:/ *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1963, 433-434; MENTZOU, o.c., 3-14; HOFMANN Johann Baptist, ξένος /w:/ *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt 1966, 221; FRISK Hjalmar, ξένος /w:/ *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, 333-334; BAUER Walter, ξένος /w:/ *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin-New York, 1971, 1084-1085; LIDDELL George Henry, SCOTT Robert, *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Oxford 1996, 1189; POPOWSKI Remigiusz ks., ξένος /w:/ *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, 415 (nr 3453); SPICQ Ceslas, ξενίαι, ξενίζω, ξενοδοχέω, ξένος /w:/ *id.*, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg-Göttingen 1978, vols. 2, 592-597; WÓJTOWICZ Henryk Ks., Gościnność u Homera /w:/ *Księga pamiątkowa poświęcona Prof. Zofii Abramowiczównie*, Toruń 1987, 127-139; *id.*, *Homerycka i biblijna terminologia gościnności*, RHum 33, 1985/3, 5-17; Pytel, *Gościnność*, o.c., 45; PASSOW Franz, ξένος /w:/ *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Darmstadt 1993, vol. II.1, 382; FOULON E., Μισθοφόροι et ξένοι hellenistiques, REG 108, 1995, 211-218; TRUNDLE M.F., *Epikouroi, Xenoi and Mistophoroi in the Classical Greek World*, War and Society 16, 1998, 1-12; STOLL Oliver, *Gemeinschaft in der Fremde: Xenophons „Anabasis“ als Quelle zum Söldnertum im Klassischen Griechenland?*, GfA 5, 2002, 124; THAYER Joseph H., ξένος /w:/ *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody/MA 2003, 432

<sup>18</sup> Mt 10, 14, 25,34-46; Mk 6,7-13; Lk 9,1-6, 10,11-12; Rom 16,23: ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας

<sup>19</sup> Act 17,26; Ephes 2,12-13

<sup>20</sup> tak m.in. Mt 27,7; Hbr 11,13; 3 J 5: τοὺς ἀδελφούς καὶ τοῦτο ξένους. Zob. SCHELLER Immanuel Johannes Gerhard, *Peregrinus* /w:/ *Lateinisch-deutsches Handlexikon*, Leipzig 1822, 2121; GEORGES Karl Ernst, *Peregrinus* /w:/ *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Leipzig 1869, vol. 2, 794; KÜBLER Bernhard, *Peregrinus* /w:/ RE 19,1, 1937, 639-655; KÖTTLING Bernhard, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrtsfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster 1950, 7-11; ERNOUT Alfred, MEILLET Antoine, *peregrī, peregrē* /w:/ *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959, 498; KREBS Johann Philipp, *Peregrinatio* /w:/ *Antibarbarus der lateinischen Sprache*, Darmstadt 1962, vol. 2, 277; GEORGES Karl Ernst & Heinrich, *Peregrinus* /w:/ *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover 1962, vol. 2, 1581; PLEZIA Marian (ed.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1999, vol. 4, 89-90

obywatelskich, występuje w Nowym Testamencie popularny w Septuagincie termin πάροικος, w tym raz w cytacie i dwukrotnie w kontekście odwołującym się do Starego Testamentu. Szczególną uwagę zwraca jego zastosowanie w Dziejach Apostolskich i w Pierwszym Liście św. Piotra w odniesieniu do wszystkich chrześcijan.<sup>21</sup> Podobnie neutralne wydaje się posługiwanie się w Nowym Testamencie określeniem βάρβαρος, zasadniczo pozbawione tak charakterystycznej dla Grecji klasycznej wrogości i poczucia wyższości, rozumiane czy to jako przeciwstawienie do Greków, czy to oznaczające ludzi mówiących innym, niezrozumiałym językiem, czy wreszcie jako jednej z wielu kategorii ludzkich, równych przed Chrystusem. W okresie rzymskim za Greka – inaczej niż w przypadku Rzymianina, uchodził ten, kto z wychowania i sposobu życia uważany był za Hellena; urodzenie i pochodzenie odgrywało przy tym zasadniczo drugorzędą rolę. Natomiast za barbarzyńców w potocznym znaczeniu uznawano tych, którzy nie znali greckiej, a właściwie grecko-rzymskiej kultury bądź nie żyli w sposób postrzegany jako helleński. Z tego punktu widzenia sposób rozumienia pojęcia βάρβαρος w Nowym Testamencie wydaje się stanowić odbicie tego typu myślenia.<sup>22</sup>

W Septuagincie pojęcie βάρβαρος występuje osiem razy. Szczególnie jego zastosowanie w księdze Ezechiela w opisie sądu nad Ammonitami i zagrożenie wydania Izraelitów w ręce „ludzi dzikich, sprawców zniszczenia” (ἀνδρῶν βαρβάρων τεκταινόντων διαφθοράν) i niewątpliwie stanowiące mocno złagodzoną wersję w porównaniu ze sformulowaniem użytym w jego odpowiedniku hebrajskim (אֲנָשִׁים בְּעָרִים), nawiązuje do jego tradycyjnego, pejoratywnego znaczenia, podobnie jak i τὰ βάρβαρα użyte w stosunku do wojsk syryjskich w Drugiej Księdze Machabejskiej i προδότας καὶ βαρβάρους ... πολεμίους w Trzeciej Księdze Machabejskiej, podczas gdy odwołanie się do historii wyjścia z Egiptu i sposób użycia tego terminu w Psalmie 113 w stosunku do egipskiego, barbarzyńskiego ludu (ἐκ λαοῦ βαρβάρου), biorąc pod uwagę także jego hebrajski odpowiednik (לְעַמּוֹת) kojarzy się – być może z uwagi na szacunek do własnej tradycji - raczej z jego neutralnym zastosowaniem w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian, zbliżony do sformułowania w apokryficznym liście Arysteasa.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Act 7,6, 7,29, 13,17; Ephes 2,19; 1 P 1,17, 2,11

<sup>22</sup> Act 28,2-4; Rom 1,14; 1 Cor 14,11; Kol 3,11: ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομή καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός; PAPE, βάρβαρος /w:/ *Handwt.*, o.c., vol. 1, 361-362; SCHIRLITZ, βάρβαρος /w:/ o.c., 69; PREUSCHEN, βάρβαρος /w:/ o.c., 199; WINDISCH Hans, βάρβαρος /w:/ *ThWNT* 1, 1949, 544-551; MOULTON, MILLIGAN, βάρβαρος /w:/ o.c., 103; ABRAMOWICZÓWNA, βάρβαρος /w:/ o.c., vol. 1, 414; HOFMANN, βάρβαρος /w:/ o.c., 33; BAUER, βάρβαρος /w:/ o.c., 264-265; LIDDELL, SCOTT, o.c., 306; POPOWSKI, o.c., 92 (nr 908); THAYER, βάρβαρος /w:/ o.c., 95

<sup>23</sup> Ez 23,16 (=36); Ps 114,1 (=113,1); 2 Macc 2,21, 4,25, 5,22, 10,4, 15,2; 3 Macc 3,24; Ep. Ar 122; 1 Cor 14,11; BARON A., *La représentation des guerres perses et la notion de barbares dans la première moitié du Ve siècle*, BCH 87, 1963, 579-602; OPELT Ilona, SPEYER Wolfgang, *Barbar*, JbAC 10, 1967, 251-290; WERNER Jürgen, *Kenntnis und Bewertung fremder Sprachen bei den antiken Griechen. I. Griechen und Barbaren: Zum Sprachbewusstsein und zum ethnischen Bewusstsein im frühgriechischen Epos*, Philologus 133, 1989, 167-176; RUGULLIS Sven, *Die Barbaren in den spätrömischen Gesetzen: eine Untersuchung des Terminus „barbarus“*, Frankfurt a.M. 1992; TIMPE DIETER, *Rom und die Barbaren des Nordens* /w:/ ed., Meinhard SCHUSTER, *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur*

W Rzymie każdy wolny, który nie jest obywatelem rzymskim jest zasadniczo określany jako *hostis*. Początkowo pojęcie to oznacza ‘obcego, przybysza’, a więc do pewnego stopnia odpowiednika późniejszego *peregrinus*, bez jakiegokolwiek odcienia znaczeniowego jako ‘wroga’; tak jeszcze rozumie je Ciceron i Warron, i dopiero z chwilą zastosowania terminu *hospes* dla określenia gościa oraz gospodarza, czyli osoby goszczącej, słowo *hostis* otrzymuje ostatecznie kontekst znaczeniowy ‘wroga’.<sup>24</sup> Analogicznie łacińskie *peregrināri*, a w ślad za tym i rzeczownikowa forma *peregrinus* tudzież *exterus* i *extraneus*, oznaczało w pierwszym rzędzie przebywanie za granicą, z dala od kraju bądź miejsca zamieszkania, zwłaszcza w pochodnej formie *peregrinatio* – nie inaczej w greckich określeniach ἀποδημία i czasownikowej formie ἀποδέω - i w gruncie rzeczy biorąc pod uwagę wspomnianą grupę pojęć jedynie w przypadku *peregrinitās* silniej dochodzi do głosu element obcości, aczkolwiek stosowany niemal że wyłącznie w odniesieniu do języka i obyczajów.<sup>25</sup>

W okresie cesarstwa posiadanie obywatelstwa rzymskiego, niezależnie od tego czy odziedziczonego czy też nabytego za zasługi bądź po prostu kupionego za pieniądze, było powodem do dumy, a ponadto dawało określone przywileje, w tym zwłaszcza prawo odwołania się do sądu cesarskiego, co faktycznie przerywało dotychczasowe postępowanie, chroniło od hańbiącej kary śmierci w rodzaju przybicia do krzyża, a zatem przynosiło jego posiadaczowi określone korzyści w coraz silniej wstrząsanym przez religijne i etniczne konflikty, i nękanym przez różnego rodzaju uprzedzenia i animozje państwie. W sensie prawnym pojęcie ‘obcy’ przestaje de facto istnieć na skutek wydania przez Karakallę *constitutio Antoniniana*, nadającej zasadniczo obywatelstwo rzymskie wszystkim mieszkańcom cesarstwa. Samo określenie obejmuje odtąd właściwie wyłącznie barbarzyńców, by następnie w formie ‘nowych obcych’ pojawić się w aktach ustawodawczych chrześcijańskich cesarzy na oznaczenie heretyków. Tym niemniej w praktyce życia codziennego określenie „obcych” istnieje w starożytnym Rzymie nadal i jest powszechnie stosowane, zwłaszcza w Italii i Galii na oznaczenie blakających się przybyszy z daleka.<sup>26</sup>

---

*Gegenwart*, Stuttgart-Leipzig 1996) 34-50; SANTIAGO Rosa-Araceli, *Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad*, Faventia 20, 1998/2, 33-45

<sup>24</sup> WORONOWSKI Benedykt, *Gość /w:/ Słownik polsko-łaciński ze skarbu księdza Knapiusza et societate Jesu ...*, Kalisz 1787, vol. 1, 258; SCHELLER, *hospes /w:/ o.c.*, 1221; id., *hostis /w:/ ibid.*, 1223-1224; LEBIŃSKI W., *hospitale, hospitalitas /w:/ Materiały do słownika łacińsko-polskiego średniowiecznej łaciny starożytności polskich*, Poznań 1885, 81; GEORGES, *Ausführliches Wt.*, *hospes*, o.c., vol. 1, 2246; id., *hostis /w:/ ibid.*, 2248-2249; WALDE Alois, *hospes /w:/* 370; id., *hostis /w:/ ibid.*, 370-371; ERNOUT, MEILLET, *hospes /w:/ o.c.*, 300-301; id., *hostis /w:/ ibid.*, 301; KREBS, *hospes /w:/ o.c.*, vol. 1, 661; id., *hostis /w:/ ibid.*, 662; ESTIENNE Robert, *hospes /w:/ Thesaurus linguae latinae*, Bruxelles 1964 [= 1740], vol. 2, 518; id., *hostis /w:/ ibid.*, 519-520; GEORGES, *hospes /w:/ Ausführliches Handwt.*, vol. 1, 3085-3086; id., *hostis /w:/ ibid.*, 3089; WALDE Alois, HOFMANN Johannes B., *hospes /w:/ Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1982, vol. 1, 660-661; id., *hostis /w:/ ibid.*, 662-663; PLEZIA, *hospes /w:/ o.c.*, vol. 2, 732-733; id., *hostis /w:/ ibid.*, 736

<sup>25</sup> Bliżej na ten temat KÖTTLING, l.c. Zob. przykładowo CIC., Rab. Perd. 28, Brut. 51, Arch. 16, de nat. Deor. 1,54; QUINT., inst. or., 11,3,30; WORONOWSKI, *obcy /w:/ Słownik polsko-łaciński ze skarbu księdza Knapiusza et societate Jesu ...*, Kalisz 1787, vol. 2, 139

<sup>26</sup> BIERZANEK Remigiusz, *Quelques remarques sur le statut juridique des étrangers à Rome*, Iura 12, 1962, 89-109; DĄBROWSKI Eugeniusz ks., *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, 440-448, 460-461; DEUG-SU I., *Europa-Vorstellungen im Mittelalter*, Pegasus 1, 2003, 31-43; GOFFART Walter, *Foreigners In the Histories of Gregory of Tours*, Florilegium 2, 1980; GOLTZ A.H., *Barbarenbilder im Imperium romanum /w:/ „Fremde“ - Zum Umgang mit Fremden in der Geschichte und*

W języku hebrajskim istnieją zasadniczo cztery terminy, będące z jednej strony odpowiednikiem greckiego ξένος, a z drugiej łacińskiego *hospes/hostis* i *peregrinus*, i najczęściej tłumaczone jako obcy, przybysz bądź cudzoziemiec, a mianowicie גֵר, תושב, נכרי, וְרֵ. Zasadniczo z punktu widzenia ich statusu prawno-społecznego można je podzielić na dwie kategorie, a mianowicie cudzoziemców osiadłych i chociaż nie traktowanych jako autochtonów, pomimo to w różny sposób powiązanych z Izraelitami i z czasem podlegającym pewnej asymilacji, i cudzoziemców przebywających tylko czasowo w Palestynie albo wszelkiego rodzaju przejezdnych.

Do pierwszej kategorii należeli גרים i תושבים, ludzie stale zamieszkali w Palestynie, z reguły ze sobą powiązani i wzajemnie się uzupełniający; oba te terminy mogą być niekiedy sobie podporządkowane, a mianowicie w przypadku, gdy określenie תושב pełni w stosunku do גֵר rolę przydawki, silnie akcentując w tym przypadku fakt dłuższego, nieprzerwanego przebywania bądź osiedlenia na stałe, lub też zestawione bezpośrednio obok siebie, by zaakcentować w ten sposób, jak to czyni Abraham po śmierci Sary w księdze Rodzaju, swój status jako obcego i przybysza (גֵר-וְתוֹשֵׁב), i równocześnie prosząc synów Cheta o ofiarowanie mu dziedzicznego grobu, gdzie chciałby pochować zmarłą żonę. Niekiedy, jak przypadku przepisów prawnych określających rodzaj i zakres pomocy dla swoich zubożałych i starzejących się braci (אֶחָיו) w ramach roku jubileuszowego, występują one w zasadzie w charakterze synonimów; przy czym udzielenie samej pomocy miało umożliwić wspólną egzystencję (גֵר וְתוֹשֵׁב וְחַי עִמָּד).<sup>27</sup>

Pierwotne znaczenie terminu גֵר jako obcego stale bądź czasowo mieszkającego na terytorium izraelskim, z czasem ulega pewnej ewolucji, w początkowej fazie jako termin samodzielny nawiązując znaczeniowo do pnia גֹר, obejmującego zarówno lęk jak i wędrowkę. W księgach późniejszych pojawia się coraz częściej w towarzystwie przydawki i stopniowo nabiera znaczenia z jednej strony do pewnego stopnia zasymilowanego obcego, który od okresu niewoli babilońskiej stopniowo bywa utożsamiany z prozelitą, także wówczas kiedy chociaż zachowując na co dzień Prawo JHWH nie przystąpił przez obrzezanie do judaizmu (w tych przypadkach Septuaginta stosuje konsekwentnie termin προσήλυτος), a z drugiej oznacza przybysza bądź wędrowca. Określenie גֵר występuje w Starym Testamencie 92 razy, z tego 68 razy w Pięcioksięgu, najrzadziej pojawia się w partiach młodszych, tzn. księgach prorockich i mądrościowych. Równie często, a mianowicie 86 razy, występuje w Starym Testamencie pojęcie תושב - wywodzące się z językowego pnia יֹשֵׁב, oznaczającego mieszkańca, z tego 62 razy w Pięcioksięgu, a ponadto 8 razy w księgach historycznych, i odpowiednio 11 i 5 razy w księgach prorockich i mądrościowych.<sup>28</sup>

---

*Gegenwart*, Berlin 1993, 31-34; КОЗУЛИН В.Н., *Варвары северного Причерноморья в античной традиции (к проблеме образотворчества)*, Известия Алтайского Государственного Университета 3(=8), 1998, 7-14; KAKOSCHKE Andreas, *Ortsfremde in den römischen Provinzen Germania inferior und Germania superior. Eine Untersuchung zur Mobilität in den germanischen Provinzen anhand der Inschriften des 1. bis 3. Jahrhunderts n.Chr.*, Möhnesee 2002; TAUBENSCHLAG Rafal, *Proces Apostoła Pawła w świetle papirusów*, Kraków 1920; WIRSZUBSKI Chaim, *Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik und des frühen Prinzipats*, Darmstadt 1967

<sup>27</sup> Gen 23,3-4; Lev 25,6, 25,35; Deut 14,19; 26,12; 1 Reg 29,15; Ps 39,14; Mak 2,1-3

<sup>28</sup> SIEGFRIED, STADE, גֹר /w:/ o.c., 118-119; ID., תוֹשֵׁב /w:/ ibid., 846; KOEHLER, BAUMGARTNER, גֵר /w:/ o.c., vol. 1, 192; GESENIUS, גֹר /w:/ o.c., 134-135; LEVY, גֵר /w:/ o.c., vol. 1, 353-354; id., תוֹשֵׁב /w:/ o.c., vol. 4, 634; KELLERMANN D., גֹר /w:/ THWAT 1, 1973, 979-991; HANELT T., *Pojęcie „przybysza“ (ger) w Starym Testamencie*, Studia Gnieźnieńskie 3, 1977, 29-51; AMUSIN, o.c.; PYTEL, *Gościnność*, o.c., 14-15

Określenie  $\Gamma\lambda$  jest tłumaczone w Septuagincie niejednolicie. I tak 64 razy, głównie w późniejszych księgach zastępuje je - sporadycznie, bo jedynie czterokrotnie występujący w Nowym Testamencie i to wyłącznie w znaczeniu neofity/prozelity - termin  $\text{προσήλυτος}$ , 26 razy występuje w tej roli  $\text{πάροικος}$  – także występujący (6-krotnie) w Nowym Testamencie – i po jednym razie (nieznany w Nowym Testamencie)  $\text{γειώρας}$  oraz – co może zaskakujące – najczęściej używany w Nowym Testamencie na określenie obcych termin  $\text{ξένος}$ . Jeśli chodzi o sposób tłumaczenia przez Septuagintę hebrajskiego  $\Gamma\lambda$  to najprawdopodobniej należy się przyłączyć do sugestii ks. Łacha, zgodnie z którą posługiwano się określeniem  $\text{πάροικος}$  tylko wtedy, kiedy chciano uniknąć specyficznego kontekstu znaczeniowego zawartego w pojęciu  $\text{προσήλυτος}$ ; pośrednio zdaje się na to wskazywać posługiwanie się przez Apulejusza przy okazji kultu Izydy pojęciem *advena* jako odpowiednikiem  $\text{προσήλυτος}$  i traktowanym jako synonimiczny odpowiednik *religiosus* względnie zastosowanie  $\text{προσήλυτος}$  przez scholiastę do Apolloniusza z Rodos dla oznaczenia osoby o statusie  $\text{μέτοικος}$ .<sup>29</sup>

Spokrewniony z  $\Gamma\lambda$  termin  $\text{בְּשִׁילָט}$  jest najczęściej tłumaczony przez Septuagintę przy pomocy greckiego  $\text{πάροικος}$  zasadniczo w znaczeniu sąsiada i akcentując swoją osiadłość,<sup>30</sup> pięć razy w znaczeniu (mieszkający w pobliżu) odwołując się do nie występującego w Nowym Testamencie pojęcia  $\text{προσκείμενος}$ ,<sup>31</sup> dwukrotnie używając terminu  $\text{μισθωτός}$  w zestawieniu z  $\text{πάροικος}$  jako najemnik<sup>32</sup> oraz w jednym przypadku niezwykle interesującym z punktu widzenia jego późniejszego stosowania w Nowym Testamencie określenia  $\text{παρεπίδημος}$  w znaczeniu przybysza.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Gen 15,13, 23,4; Exod 2,22, 12,19, 18,3; Deut 14,21, 23,8; Hiob 31,32; Apul., Met. 11,26; PAPE,  $\text{προσήλυτος}$  /w:/ *Handwt.*, 723; SCHIRLITZ, o.c., 359; PREUSCHEN,  $\text{προσήλυτος}$  /w:/ o.c., 976; REITZENSTEIN Richard, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin 1927, 193, 204; MOULTON, MILLIGAN,  $\text{προσήλυτος}$  /w:/ o.c., 548; KUHN Karl Georg,  $\text{προσήλυτος}$  /w:/ THWNT 6, 1959, 727-745; ŁACH Stanisław ks., *Księga Powtórzonego Prawa*, Lublin-Poznań-Warszawa 1971, 318; BAUER,  $\text{προσήλυτος}$  /w:/ o.c., 1417-1418; LIDDELL, SCOTT,  $\text{προσήλυτος}$  /w:/ o.c., 1513; POPOWSKI, o.c., 530 (nr 4208); THAYER,  $\text{προσήλυτος}$  /w:/ o.c., 546

<sup>30</sup> Exod 20,10; Lev 25,23, 53,47; Num 35,16; Deut 5,14, 14,21, 23,8; Ez 47,22; PAPE,  $\text{πάροικος}$  /w:/ *Handwt.*, o.c., 496-497; CREMER D. Hermann,  $\text{πάροικος}$  /w:/ *Biblisch-Theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Gotha 1889, 639; SCHIRLITZ, o.c., 319; SCHÄFER H.,  $\text{πάροικοι}$  /w:/ RE 18,4. 1949, 1695-1707; ABRAMOWICZÓWNA,  $\text{πάροικος}$  /w:/ o.c., 447; BAUER,  $\text{πάροικος}$  /w:/ o.c., 1247; MOULTON, MILLIGAN,  $\text{πάροικος}$  /w:/ o.c., 496; SCHMIDT Karl Ludwig, SCHMIDT Martin Anton, MEYER Rudolf,  $\text{πάροικος}$ ,  $\text{παροιμία}$ ,  $\text{παροικέω}$  /w:/ ThWNT 5, 1954, 840-852; BALZ Horst,  $\text{πάροικος}$  /w:/ EWNT 3, 1983, 99; id.,  $\text{παροικέω}$  /w:/ EWNT 3, 1983, 98-99; FELDMIEIER, o.c., 12-17; LIDDELL, SCOTT,  $\text{πάροικος}$  /w:/ o.c., 1342; POPOWSKI,  $\text{πάροικος}$  /w:/ o.c., 471 (nr 3816)

<sup>31</sup> Lev 16,29, 17,8, 17,10, 17,12, 25,6

<sup>32</sup> Exod 12,45, 25,40

<sup>33</sup> Gen 23,4; Hbr 11,13; 1 P 1,1, 2,11; PAPE,  $\text{παρεπίδημος}$  /w:/ *Handwt.*, vol. 2, 489; SCHIRLITZ,  $\text{παρεπίδημος}$  /w:/ o.c., 318; PREUSCHEN,  $\text{παρεπίδημος}$  /w:/ o.c., 873; ABRAMOWICZÓWNA,  $\text{παρεπίδημος}$  /w:/ o.c., vol. 3, 438; MOULTON, MILLIGAN,  $\text{παρεπίδημος}$  /w:/ o.c., 493; BAUER,  $\text{παρεπίδημος}$  /w:/ o.c., 1240-1241; SPICQ Ceslas,  $\text{παρεπίδημος}$  /w:/ *id.*, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg-Göttingen 1978, vols. 2, 669-672; BALZ

Z kolei pojęcie נכרי, będące gramatycznie rzecz biorąc przymiotnikiem, jest najczęściej tłumaczone jako obcy, inny, drugi, nie izraelski czy w końcu pogański. Biorąc pod uwagę jego formy czasownikowe szczególnie wymowne wydają się takie konteksty znaczeniowe jak podawać się, a właściwie uchodzić za obcego i uważać kogoś za kogoś innego (niż jest w rzeczywistości). Jako rzeczownik termin נכרי występuje w Starym Testamencie 45 razy i stosowany wobec osób oznacza każdego cudzoziemca, w tym także kupców i wszelkiego typu podróżnych, stanowiąc zatem termin do pewnego stopnia pokrewny, a niekiedy nawet synonimiczny w stosunku do pojęcia זור. Według księgi Powtórzonego Prawa נכרי to człowiek obcy, nie będący bratem (איש אִישׁ לאֲ-אֶחִיָּהּ הוּא נְכָרִי, אֲשֶׁר לֹא-אֶחִיָּהּ הוּא); zaś z kontekstu wynika, że królem może być tylko brat-Izraelita. Z kolei w księdze Sędziów pojawia się zalecenie nie zachodzenia do miasta cudzoziemców (עִיר נְכָרִי). W oparciu o te teksty można zatem przyjąć bez wątpienia, że נכרי to cudzoziemiec nie będący Izraelitą, który jednak może wszędzie w Palestynie liczyć na pomoc, jako że obowiązek jej świadczenia spoczywa na każdym Izraelicie. W okresie późniejszym, a ściślej w księgach historycznych i mądrościowych pojawia się obok tego znaczenia także znaczenie w sensie szerszym jako każdy obcy. נכרי podobnie zresztą jak i זָר nie mógł w przeciwieństwie do גֵר i תושב być przyjęty do wspólnoty izraelskiej.<sup>34</sup>

W Septuagincie jako odpowiednik נכרי pojawia się przeważnie ἄλλότριος w znaczeniu obcego, nierzadko przybysza z wrogiego kraju,<sup>35</sup> następnie termin ἄλλογενής - raz tylko pojawiający się w Nowym Testamencie – w znaczeniu postrzeganego jako obcego, innoplemieńca,<sup>36</sup> dalej ἄλλόφυλος, jako obcy z którym z oporami zawierano różnego rodzaju umowy<sup>37</sup> i w końcu jako ξένος bez wyraźnego pejoratywnego kontekstu znaczeniowego, jak np. cudzoziemiec i wygnaniec, użyty przez króla Dawida do wiernego w stosunku do niego Gittiejczyka Ittaja.<sup>38</sup>

Do określania wroga sensu stricto, a właściwie wroga poganina służyło natomiast pojęcie זָר, to człowiek bez praw i przywilejów, całkowicie zdany na łaskę i niełaskę drugiej strony. W Pięcioksięgu to pojęcie ogólne, nie używane w stosunku do konkretnych osób, i dopiero w księgach prorockich stosowane wobec wrogów ( w tym znaczeniu także w księgach mądrościowych), a także cudzoziemców, obcych, pogan oraz obcych bogów. Obcy w tym znaczeniu są np. wyraźnie wyłączeni z posiłku u wejścia do Namiotu Spotkania zorganizowanego

---

Horst, παρεπίδημος /w:/ EWNT 3, 1983, 89-90; FELDMEIER, o.c., 8-12; LIDDELL-SCOTT, παρεπίδημος /w:/ o.c., 1337; POPOWSKI, παρεπίδημος /w:/ o.c. 469 (nr 3802); THAYER, παρεπίδημος /w:/ o.c., 488

<sup>34</sup> Exod 2,22, 17,15-16, 18,3, 21,8; Deut 17,15; Koh 6,2; Iud 19,12; 1 Reg 11,1, 11,8; Esdr 10,2, 10,10-11, 10,14, 10,17018, Neh 13,27; SIEGFRIED, STADE, נְכָרִי /w:/ o.c., 423; KOEHLER, BAUMGARTNER, נכר /w:/ o.c., 134-135; GESENIUS, נכר /w:/ o.c., 505-506; id., נְכָרִי /w:/ ibid., 506; LEVY, נְכָרִי /w:/ o.c., vol. 3, 396-397; PYTEL, *Gościnność*, o.c., 617-618

<sup>35</sup> Exod 2,22, 18,3, 21,8; Deut 14,21, 17,15, 29,21, 32,12 (boga); Iudic 19,12; 1 Reg 8,41, 11,1; Iz 2,6, 28,21; Prov 2,16, 5,10, 5,20, 6,24, 7,5, 27,13, 23,27, 27,2

<sup>36</sup> Hi 19,15; Lk 17,18

<sup>37</sup> Iz 2,6

<sup>38</sup> 2 Sam 15,19; Ps 68,9



przy okazji wprowadzania Aarona i jego synów w czynności kapłańskie, gdyż jest to rzecz święta (כִּי-שֵׁתִּיקָהּ).<sup>39</sup>

Jego zasadniczy grecki odpowiednik stanowi w Septuagincie - znany już u Homera - ἀλλότριος, pojawiający się także (7 razy) w Nowym Testamencie, gdzie występuje w kilku poważnie się różniących odcieniach znaczeniowych, m.in. w znaczeniu wroga/nieprzyjaciela w opowieści św. Pawła o upadku Jerycha w Liście do Hebrajczyków.<sup>40</sup> Jak się wydaje oddanie w języku greckim specyficznego kontekstu znaczeniowego hebrajskiego קָיַ sprawiło stosunkowo poważne problemy, może na to m.in. wskazywać tylko jednokrotne odwołanie się do greckiego ἐχθρός,<sup>41</sup> tak popularnego w Nowym Testamencie,<sup>42</sup> i ἀλλογενής,<sup>43</sup> które - podobnie jak ἀλλόφυλος - tylko raz występuje w Nowym Testamencie, w opowieści o wdzięcznym Samarytaninie, gdzie odnosi się do wyróżniającego się gorliwością w wierze cudzoziemca,<sup>44</sup> jak i posłużenie się πονηρός z zauważalnym pogardliwym odcieniem, kładącym nacisk podobnie jak w Nowym Testamencie na niegodziwość i podłość postępowania.<sup>45</sup> ἀλλόφυλος występuje w Dziejach Apostolskich w znaczeniu obcoplemieńca bądź poganina; przy okazji spotkania z setnikiem Korneliuszem w Cezarei, św. Piotr wypowiada tam znamienne słowa, iż (jemu jako) Żydowi wprawdzie nie wolno – jak wiadomo - spotykać się z cudzoziemcem i przychodzić do niego (κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλω), ale jako chrześcijanin wyznający naukę Chrystusa nie może – pomimo oburzenia faryzeuszy - nikogo uważać za pospolitego i traktować za nieczystego, rozumianego tutaj zresztą najprawdopodobniej nie tylko w sensie rytualnym. W podobnym duchu brzmi odpowiedź niewiasty z Samarii na prośbę zmęczonego i spragnionego Jezusa: „Jakżesz, ty będąc Żydem prosisz mnie Samarytanke, bym ci dała się napić?” (Πῶς οὐ Ἰουδαῖος ὢν παρ’ ἐμοῦ πειῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης).<sup>46</sup> Z kolei w Septuagincie termin ἀλλόφυλος występuje przeważnie w formie przymiotnika (bądź rzeczownika) w swoim podstawowym znaczeniu obcy, cudzy tudzież niewłaściwy<sup>47</sup> i odwołuje się - przynajmniej w części - do tradycyjnego sakralnego kontekstu hebrajskiego קָיַ.

Biorąc pod uwagę przedstawiony w artykule materiał odwołujący się do stosunkowo bogatej bazy źródłowej, jaką stanowi w pierwszym rzędzie kanoniczna i pozakanoniczna tradycja staro- i nowotestamentalna, wyłania się stosunkowo złożony i po części niejednorodny obraz stosunku do obcych w Palestynie rzymskiej i w diasporze hellenistycznej.

---

<sup>39</sup> Exod 29,33, 30,9; Lev 10,1, 12,13, 22,10; SIEGFRIED, STADE, קָיַ /w:/ *Wz.*, 170-171; KOEHLER, BAUMGARTNER, קָיַ /w:/ o.c., 265; GESENIUS, קָיַ /w:/ o.c., 205; Levy, קָיַ /w:/ o.c., vol. 1, 551; PYTEL, *Gościnność*, o.c., 16-17

<sup>40</sup> Num 1,51, 22,12; Lev 22,10, 22,13; Ab 11; Hi 19,15; Mt 17,25-26; Joh 10,5; Act 7,6; Hbr 11,9, 11,34; Rom 14,4;

<sup>41</sup> Prov 6,1

<sup>42</sup> Mt 5,43-44, 10,36, 13,25, 13,28, 22,44; Mk. 12,36; Lk1,71-74, 6,27, 19,27, 19,43, 20,43; Act 13,10; Rom 5,10, 11,28, 12,20; 1 Kor 15,25; Philip 3,18; Kol 1,21; 2 Tes 3,15; Hbr 1,13, 10,13; Ap 11,5, 11,12

<sup>43</sup> Prov 11,15

<sup>44</sup> Lk 17,18; Act 10,28. Bliżej na temat zob. m.in. SCHRAGE Wolfgang, *Ethik des Neuen Testaments*, Berlin 1985, 65-72

<sup>45</sup> Exod 30,9; Jer 51,2

<sup>46</sup> Mt 17,25-26; Jh 4,5-15; Hbr 11,34; Rom 14,4; Act 10,28. Por. Hom., Od. 16,102

<sup>47</sup> Lev 10,1; Prov 2,16, 5,17, 7,5, 27,13

Oceniając wykorzystanie terminologii na oznaczenie różnego rodzaju kategorii osób obcych w biblii Hebrajskiej, twórcy Septuaginty w swoim sposobie traktowania greckiego słownictwa nie zawsze potrafili tłumacząc na język grecki pozostać w zgodzie z tradycją starotestamentalną, co zresztą wywoływało sprzeciw części tradycyjnej społeczności żydowskiej, zwłaszcza na skutek wprowadzania do tekstu greckiego zwrotów i pojęć ze współczesnego języka filozoficznego i usunięcia części semickich antropomorfizmów, a z drugiej strony nie zdołali pogodzić deklarowanego przez siebie dążenia do możliwie wiernego przekładu z powstaniem całkowicie nowej sytuacji geopolitycznej, narodowościowej i społeczno-ekonomicznej w basenie Morza Śródziemnego.

Z tego punktu widzenia podejście Nowego Testamentu wydaje się bardziej konsekwentne i radykalne, i w większym stopniu uwzględniające nową sytuację, szczególnie w Palestynie rzymskiej i w Azji Mniejszej, być może m.in. z uwagi na nadanie problematyce społecznej szczególnego znaczenia w ramach swojej koncepcji działalności misyjnej Kościoła. Znamienne są w tym kontekście słowa św. Pawła w 1 liście do Koryntian: „*Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem - choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem - by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu ... by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych. Wszystko zaś czynię dla Ewangelii, by mieć w niej swój udział*”. Natomiast Septuaginta, aczkolwiek przeznaczona w pierwszym rzędzie dla Żydów mówiących po grecku, stała się ostatecznie właściwie wbrew pierwotnym intencjom, świętą księgą rywalizującego z judaizmem w okresie wczesnego cesarstwa chrześcijaństwa, i w tej zhellenizowanej postaci mimo podejmowania nowych przekładów praktycznie zapomnianą w rabinicznej tradycji judaistycznej.<sup>48</sup>

Pomimo pewnych podobieństw łączących świat grecko-rzymski z tradycją judaistyczną i wczesnochrześcijańską, stosunek do obcych widziany poprzez pryzmat zachowanych źródeł wykazuje szereg istotnych różnic będących w pierwszym rzędzie konsekwencją z gruntu odmiennych warunków ustrojowych i historycznych. I tak pojęcie obcych nie obejmuje w świecie grecko-rzymskim - przynajmniej do pojawienia się chrześcijaństwa osobnej kategorii ludzi biednych jako grupy ludzi wymagających wsparcia, tak jak to miało miejsce – przynajmniej w założeniu - w tradycji starotestamentalnej. Hebrajskie pojęcie **גרים**, oznacza początkowo wszystkich tych osiadłych obcych, którzy formalnie nie należeli do narodu izraelskiego, w tym oprócz obcych kupców i handlarzy czy innych przybyszy, przede wszystkim słabych, chorych i biednych, a więc generalnie ludzi potrzebujących opieki i oparcia, nie czyniąc przy udzielaniu jałmużny i pomocy różnicy – tak zaleca w Misznie traktat Gittin (i po części Sukka) powołując się przy tym na dawną tradycję - pomiędzy ubogim Żydem i jego sąsiadem nie-Żydem, wzywając do

---

<sup>48</sup> 1 Kor 9, 20-23: *καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, ..., ἵνα κερδάω τοὺς ἀνόμους· ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σῶσω. πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένωμαι.* Bliżej na ten temat zob. m.in. FELTEN Joseph, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensburg 1925, vol. 2, 63-64; KENYON, o.c., 25-35; SIMON Marcel, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1981, 58, 95-95, 97-98; HENGEL, *Septuaginta als 'christliche Schriftensammlung'*, o.c., 205-209

okazywania życzliwości oraz do odwiedzania na równi wszystkich chorych i zapewnienia każdemu godziwego pochówka. Żaden człowiek podobnie jak i rzecz nie zasługuje na pogardę z uwagi na swoje boskie pochodzenie. Dotyczy to również prozelitów, którym nie wolno wytykać ich nie aramejskich (tutaj użytych w znaczeniu nie izraelickich) przodków, do dziesiątego pokolenia włącznie.

Według księgi Powtórzonego Prawa Bóg nie ma względu na osoby i ich stan bądź pochodzenie i wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom, oraz miłuje cudzoziemców (וְאֹהֲבֵי גֵר), obdarowując ich chlebem i zapewniając odzienie. I zwracając się do Izraela za pośrednictwem Mojżesza nakazuje: „*Wy także miłujcie cudzoziemca, boście sami byli cudzoziemcami w ziemi egipskiej*” (וְאֹהֲבֵתֶם, אֶת-הַגֵּר: כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם, בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם), do której później nawiązuje Rawa w dyskusji z Rabba bar Meir w traktacie Baba Kamma. Kto zaś nie pozwala biednym zbierać z pól tego, co pozostało, ograbia biednych i ściąga na siebie gniew Boga.<sup>49</sup> Z tego punktu widzenia tak wyraźnie akcentowany w Nowym Testamencie wątek opieki i pomocy okazywanej obcym i potrzebującym, określanym najczęściej wieloznacznym mianem ξένοι, i postrzeganym w ramach teologii cnoty gościnności i apologii ubóstwa, a w perspektywie nauki o zbawieniu, stanowi do pewnego stopnia, aczkolwiek w innym wymiarze, nawiązanie do starszej tradycji judaistycznej, i w istocie prowadzi poprzez naukę o miłości bliźniego do późniejszego uniwersalizmu chrześcijańskiego. Zarówno w okresie poprzedzającym niewolę babilońską, jak i w okresie drugiej świątyni zwarte siedziby izraelskie, obejmujące na początku epoki machabejskiej praktycznie jedynie obszar tzw. Judei właściwej i następnie Idumei, tzn. tereny położone na południe od Samarii, i poczynając od okresu Aleksandra Janneusa także obszar na wschód od rzeki Jordan oraz stosunkowo późno zjudaizowaną Galileę, były zewsząd otoczone ścisłym pierścieniem obcych ludów i narodów, i jedynie po części zasymilowani cudzoziemcy zaliczani do kategorii תושבים i גרים, będący potencjalnie prozelitami i okresowo uprzywilejowani wewnątrz izraelickiej wspólnoty, aczkolwiek nie posiadający pełnych praw bez poddania się obrzezaniu, stanowili swego rodzaju strefę pośrednią, której istnienie sprzyjało do pewnego stopnia łagodzeniu konfliktów o charakterze religijnym tudzież etnicznym, zwłaszcza na terenach przejściowych.

Wydaje się, iż właśnie ten stan rzeczy tkwi u podłoża genezy greckiego pojęcia Ἰουδαϊσμός będącego w istocie nie tyle językowym przejawem separatyzmu izraelickiego, ile raczej próbą zaznaczenia swojej kulturowej odrębności w sposobie bycia i myślenia w zdominowanym przez obcych środowisku poprzez podkreślanie wobec hellenizmu własnej tożsamości, a symbolizowanej przez starsze i powszechnie akceptowane pojęcie ἑλληνισμός jako określenie interpretowane na zasadzie domyślnej apozycji wobec βάρβαρος, i rozumiane przez ogół w całkowitym w oderwaniu od swojego pierwotnego, zasadniczo etnicznego kontekstu znaczeniowego i właściwie zawłaszczone przez grekojęzyczną większość. Za szczególnie symptomatyczne trzeba zapewne uznać najstarsze przykłady posłużenia się określeniem Ἰουδαϊσμός - przy okazji opisu działań wojennych Judy Machabeusza w pozostającej pod wpływem myśli faryzejskiej i aleksandryjskiej szkoły retorycznej Drugiej Księdze Machabejskiej,

---

<sup>49</sup> Gen 5,1; Deut 10,17-19, Lev 19,17-18; Iz 56,7, Tob 12,9; Ber 58b; Gittin 61; Baba Metzia 71; Baba Kamma 92; Shabbat 127; Sanhedrin 94; Sukka 59; Chab 31a; Mak 24a; Abot 3,4; Taanit 20; Pea 5,6; Tos. Pea 4,18; Sifre Kedoshim. Por. Ps 55,16, 55,24; Mekh 95a (w związku z Exod 22,20); Pes 87b; Yeb 47a-b; Mak 2,1-3. Zob. również HANELT T., *Pojęcie bliźniego*, o.c.; COHEN, o.c., 275-284, 381; FILIPIAK, o.c., 22-43; SCHNIDER, o.c.; PANKIEWICZ, Ryszard, *Stosunek św. Ambrożego w „De Nabuthae” do własności i jałmużny*, VPatrum 6, 1986/11, 555-566

które stanowią formę reakcji na podjętą wcześniej próbę przymusowej hellenizacji Żydów ze strony Seleukidów, a zwłaszcza Antiocha IV Epifanesa, a następnie wręcz sporadyczne ich stosowanie w literaturze okołotestamentalnej w I w. n.e.<sup>50</sup>

Spośród narodów świata hellenistycznego Żydów, i to zarówno w Palestynie jak i w diasporze, cechowało niewątpliwie najsilniejsze poczucie odrębności narodowej i kulturowej, i to pomimo posiadania tak za Ptolemeusza i Lagidów, jak i później w okresie rzymskim, pewnych znaczących przywilejów, jak przykładowo zwolnienia od obowiązku składania czci religijnej cesarzom i stosunkowo daleko posuniętej swobody w sprawowaniu kultu,<sup>51</sup> co niewątpliwie pogłębiało obustronną nieufność, a sami Izraelici pozostawali w odczuciu ogółu środowiskiem raczej zamkniętym i wyraźnie izolowanym, zaś ich obrzędy religijne stale otaczała aura tajemnicy i ograniczonej dostępności. Być może dalekich korzeni tego procesu należałoby się doszukiwać jeszcze w okresie niewoli babilońskiej, który stanowi z tego punktu widzenia punkt wyjścia dla brzemiennych w swoich skutkach przemian, w wyniku których coraz większa część narodu emigrowała bądź była przesiedlana poza obszar Palestyny, zwiększając tym samym rolę diaspory. W każdym bądź razie ten typ kulturowego izolacjonizmu oraz otwarcie okazywana przez ogół nieufność, a także niechęć – podobnie jak i w stosunku do chrześcijan, początkowo uchodzących za jedną z sekt żydowskich - stały się z czasem powodem coraz większej podejrzliwości, a następnie potęgującej się z czasem nienawiści. Coraz powszechniej Żydzi byli odbierani jako lud bezbożny, nieprzystępny, groźny i niebezpieczny, i często oskarżany – szczególnie na przestrzeni I wieku n.e. - o amiksę, tzn. o wrogość, a nawet obsesyjną nienawiść wobec obcych i świadome odrzucanie jakiegokolwiek kontaktu z innymi narodami. W konsekwencji w społeczeństwie rzymskim szerzyły się bez większych przeszkód, a zarazem przy braku jakichkolwiek prób przeciwdziałania ze strony władz najprzeróżniejsze domysły, pogłoski i plotki, za którymi szły pomówienia, oskarżenia, procesy i wyroki śmierci.

W tej sytuacji oparcie życia wewnątrz wspólnoty, szczególnie po zburzeniu świątyni drugiej świątyni, czemu towarzyszył zanik urzędów kapłańskich i likwidacja ostatnich instytucjonalnych śladów niezależności narodowej, na nowych, po części bardziej rygorystycznych zasadach, a zarazem konieczność gruntownej reorganizacji życia religijnego i społecznego, w którym czystość rytualna oraz unikanie małżeństw mieszanych zaczęły odgrywać większą rolę, z jednej strony utrudniało kontakt z nie-Izraelitami w życiu codziennym, zaś z drugiej prowadziło do wzmocnienia tendencji separatystycznych i w konsekwencji ksenofobicznych, szczególnie po zakazaniu Żydom za panowania Hadriana w następstwie klęski powstania Bar Kochby wstępu do Jerozolimy. Równocześnie nasilające się tendencje izolacjonistyczne, szczególnie widoczne wobec 'nieczystych', bezbożnych pogan, i umacniające się przekonanie o swojej wyjątkowości jako narodu wybranego, dodatkowo podsycane rosnącą wrogością świata zewnętrznego, zmuszało do rewidowania dotychczasowego stosunku do obcych, po części wypierając wcześniejszą postawę, na ogół oscylującą pomiędzy tolerancją a nieufnością, i zastępując ją bardziej rygorystyczną i niechętną wobec budzącej lęk i zarazem 'skazanej na zagładę' ludności nieżydowskiej.

Ostatecznie prowadziło to – jak się wydaje - w nieunikniony sposób z jednej strony do otwartego

---

<sup>50</sup> 2 Macc. 2,21, 8,1, 14,38; Gal. 1,4; Walter GUTBROD, 'λουδαϊσμός /w:/ ThWNT 3, 1950, 385; GERHARDSSON Birger, *Die Anfänge der evangelischen Tradition*, Wuppertal 1977, 13. Zob. również WRÓBEL Mirosław Stanisław, *Antyjudajizm a evangelia według św. Jana*, Lublin 2005, 55-91

<sup>51</sup> Zob. m.in. Jos. Flav., *Ant. Iud.* XIV 10,11nn., XVI 6,2-7; Philo, *Leg. Ad Gaium* 36 i 40; Cic., *Pro Falco* 28

konfliktu nie tylko z lokalnymi i centralnymi przedstawicielami władz rzymskich, ale również z licznie dominującą w Palestynie ludnością grecką, a w przypadku terenów położonych na wschód od jeziora Genzaret także z syryjską, zaś z drugiej strony owocowało obustronną nieufnością i pogłębieniem przepaści pomiędzy judaizmem a coraz bardziej rosnącym w siłę i wpływy ruchem wczesnochrześcijańskim.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> BERGMANN J., *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908, 94-119; JUSTER Jean, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, vol. 1, 553-290; ZMIGRYDER-KONOPKA Zdzisław, *Les Romains et la circoncision des Juifs*, Eos 33, 1930/1, 334-350; SCHMIDT Karl Ludwig, *Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft*, Judaica 1, 1945/4, 269-296; SCHÜRER Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hildesheim 1964, vol. 3, 1-23, 121-134; LOWE Malcolm, *Who wrote the IOΥΔΑΙΟΙ*, NT 18, 1976, 101-131; id., *IOΥΔΑΙΟΙ of the Apocrypha. A Fresh Approach to the Gospels of James, Pseudo-Thomas, Peter and Nicodemus*, NT 23, 1981, 56-90; BEN-CHORIN Schalom, *Antijüdische Elemente im Neuen Testament* /w:/ id., *Theologia Judaica. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1982, 42-57; RAD Gerhard von, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1983, 82-83; COHEN, o.c., 104-112; FRIEDLÄNDER Moritz, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Essen b.r.w., 4-9, 358-369, HENGEL MARTIN, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr.*, Tübingen 1988; BLANK Josef, *Antijudaismus im Neuen Testament? „Die Anfänge der Nazoräersekte bis zum Ende des zweiten Tempels“* /w:/ Herbert FRONHNHOFEN (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten Jahrhunderten*, Hamburg 1990, 52, 56, 60-61; FELDMEIER, o.c., 17-20; MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI Józef, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa do Hadriana*, Kraków 2000, 277-283. Zob. również TAC. Hist. 5,4-5; HIERONYM., In Jerem., 18,15n.