

RELIGIJNY I SPOŁECZNY STATUS Kobiet W TRADYCJACH O ABRAHAMIE (RDZ 11,27–25,18)

Ks. Dariusz Dziadosz

Bogata i dawna literatura Starego Testamentu, a przede wszystkim tak odległy nam świat starożytnej cywilizacji, religii i tradycji, z którego ta literatura wyrasta, ma wyraźny koloryt patriarchalny, tak iż opisywana w Biblii rzeczywistość w wielu wymiarach widziana jest z perspektywy mężczyzn, z nimi wiąże swą genezę i od nich w głównej mierze uzależnia swój rozwój. Trzeba przyznać, że biblijne tradycje Pięcioksięgu w kilku istotnych aspektach mogą sprawiać wrażenie wyraźnie androcentrycznych, chodzi tu przede wszystkim o niektóre przepisy prawne, które redukują społeczną i kulturową pozycję kobiet, oraz o niektóre teksty narracyjne, w których o kierunku rozgrywających się zdarzeń decydują wyłącznie mężczyźni. Jednak zbyt uproszczona interpretacja tych tekstów, pozbawiona koniecznego zakotwiczenia w ich oryginalnym kontekście kulturowym, który już sam w sobie w dużej mierze wyjaśnia i dalece koryguje surowość utrwalonych w Biblii a powszechnie uznawanych na starożytnym Bliskim Wschodzie norm prawnych, zwyczajów i struktur społecznych, prowadziła i nadal prowadzi wielu komentatorów do fałszywych i nieuzasadnionych wniosków w kwestii statusu i społecznej roli kobiet. Ich wnioski nierzadko owocują deprecjacją całego orędzia biblijnego i podważaniem wy-

plywającej z Biblii antropologii i teologii. Z tego względu wciąż potrzebne jest i zasadne podejmowanie pogłębionej dyskusji, która prowadziłyby do kompetentnej, całościowej i rzetelnej oceny przesłania tekstów biblijnych w tej materii celem wydobycia zawartego w nich rzeczywistego obrazu kobiety i kobiecości.

1. KULTUROWA I TEOLOGICZNA SPECYFIKA BIBLIJNEGO PRZESŁANIA O KOBIECICH

Rzeczowa dyskusja w tej kwestii winna toczyć się zawsze między dwoma biegunami. Z jednej strony nie można zaprzeczać temu, że świat opisany w tradycjach Pięcioksięgu ma wyraźny rys patriarchalny; należy bowiem przypuszczać, że wszystkie teksty wchodzące w jego skład zostały spisane i zredagowane wyłącznie przez mężczyzn, a co za tym idzie, przedstawiają rzeczywistość zbawczą i ludzką z męskiego punktu widzenia. Z drugiej strony trzeba pamiętać o tym, że powyższy fakt w żadnym razie nie upoważnia do stwierdzenia, że tradycje te dyskryminują lub deprecjonują kobiety, odbierając należną im godność lub też pozbawiając je właściwej im roli w kształtowaniu dziejów ludu wybranego i całej ludzkości. Pierwsze księgi Biblii niezwykle mocno akcentują pierwotną równość pomiędzy mężczyzną a kobietą, a nawet prezentują wiele kobiecych figur w roli pełnoprawnych i decyzyjnych reprezentantów dawnych klanów i pokoleń, które w determinujący sposób wpływały na los i sposób życia hebrajskiej społeczności w wielu trudnych dla niej okresach¹. Tak więc wbrew nieuprawnionym opi-

¹ Szukając właściwej oceny biblijnych tradycji odnośnie pozycji kobiet w starożytnym świecie, warto pamiętać o częstotliwości, z jaką Pięcioksiąg mówi o kobietach. Na 187 rozdziałów, jakie znajdujemy w pięciu pierwszych księgach Biblii, aż w 107 (ok. 57 procent) bezpośrednio mówi się o kobiecie lub kobietach. I choć pewna część tych passusów ma charakter raczej peryferyjny, to jednak nie umniejsza to faktu, że kobiety wciąż znajdują się w centrum uwagi narratora. I tak

niom niektórych przedstawicieli i sympatyków środowisk feministycznych² nie może być wątpliwości co do tego, że kobiety w księgach biblijnych są z zasady prezentowane pozytywnie i pozostają niezmiennie postrzegane jako te, które z uwagi na udzielone im przez Stwórcę predyspozycje duchowe i cielesne pełnią w świecie wyjątkową i niezastąpioną rolę. Dzięki swej wyjątkowej naturze i powołaniu kobiety zajmują w biblijnej historii ludzkości poczesne miejsce. A zatem przystępując do interpretacji tych tekstów Biblii, które współczesnego lektora mogą dziwić a miejscami nawet poważnie frapować z uwagi na rzekome propagowanie czy sankcjonowanie niższej społecznie pozycji kobiet, najpierw potrzeba odpowiednio zastanowić się nad przyczynami i uwarunkowaniami takiego stanu rzeczy, a także odkryć rzeczywiste intencje starożytnych prawodawców i teologów, którzy nadali taki a nie inny wymiar aktualnej wersji Pięcioksięgu³.

w księdze Rodzaju o kobietach mówi się aż w 39 z 50 rozdziałów, często w sposób niezwykle rozległy a miejscami nawet drobiazgowy. Podobnie jest w przepelnionej teologią księdze Powtórzonego Prawa (24 rozdziały z 34), nieco mniej w pozostałych częściach Pięcioksięgu z uwagi na ich prawniczy i kultyczny charakter.

² J. EXUM, „Feminist Study of the Old Testament”, *Text in Context. Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (red. A.D. MAYES) (Oxford 2000) 86-115; C. FONTAINE, “Disabilities and Illness in the Bible. A Feminist Perspective”, *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (red. A. BRENNER) (Sheffield 1996) 28-300; E. FUCHS, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman* (Sheffield 2000); E. ADAMIAK, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele* (Warszawa 1999); por. też bogatą serię wydawniczą pod redakcją A. Brenner zatytułowaną: *A Feminist Companion to the Bible*, komentującą kolejne księgi starotestamentowe w kluczu lektury feministycznej.

³ Niektóre z norm prawnych obecnych w Pięcioksięgu zdają się sugerować, że kobieta była traktowana jako własność mężczyzny pozbawiona wszelkich praw społecznych, jednakże pełna lektura tych tekstów ukazuje dobitnie wielką troskę prawodawcy o los fizycznie i społecznie słabszych kobiet. I tak np. tekst Pwt 22,28-29 stanowił, że grzywna za seksualne współżycie z dziewicą miała być wypłacona nie jej samej, lecz jej ojcu, ale ten sam tekst prawa bierze w obronę

Podjmując temat kobiecości w Biblii i omawiając rolę, jaką tradycje Pięcioksięgu wyznaczają kobietom w codziennej egzystencji, potrzeba wskazać jeszcze na jedną bardzo istotną sprawę. Otóż autorzy biblijni opisują kobiety, ich prawa, przywileje i codzienne życie w postaci bardzo zróżnicowanej. Sposób, w jaki kobiety są prezentowane w poszczególnych częściach Pięcioksięgu i całej Biblii nie jest więc taki sam, lecz zmienia się, niekiedy nawet dość zasadniczo, w zależności od formy i rodzaju materiału źródłowego oraz epoki, z której ten materiał pochodzi. Kobiety inaczej są postrzegane w biblijnych tradycjach zawierających normy i przepisy prawne, a inaczej w tekstach typowo narracyjnych. Ponadto ich status społeczny oraz rolę pełnioną w rodzinie i w większej

tę kobietę i zmusza napastnika do stałej odpowiedzialności materialnej za nią (poślubienie). Podobnie tekst Wj 21,22, w przypadku cielesnego uszczerbku poniesionego przez kobietę, nakładał na napastnika grzywnę wyznaczoną przez jej męża lub ojca, co mogłoby sugerować niższy status społeczny pokrzywdzonej (krzywda wyrządzona mężowi czy ojcu byłaby większa, aniżeli ta wyrządzona samej kobiecie), jednakże ten sam tekst zobowiązuje do zadośćuczynienia za każdą krzywdę dokonaną na kobiecie. Ta rekompensata ma sprawiedliwie wynagrodzić cierpienia zadane kobiecie i sięga nawet kary śmierci. Także *passus* Lb 30,1-15 na pierwszy rzut oka zdaje się pozbawiać kobiety prawa do decydowania o sobie i do osobistego stanowienia w kwestiach publicznych mających wpływ na ich dalsze życie; jednakże głębsza analiza tych norm prawnych wyraźnie ukazuje, że postanowienia te odnoszą się głównie do tych sytuacji, w których pochopne zobowiązanie się kobiety mogłoby przynieść jej trwałą szkodę. W tych przypadkach prawodawca pozwala uchylić decyzję lub przysięgę kobiety przez jej męża lub ojca. Niektórzy interpretatorzy zarzucają Biblii także niesprawiedliwe traktowanie kobiet i mężczyzn w przypadku relacji pozamałżeńskich (rzekomy brak domniemania niewinności kobiet obecny w Kpł 20,10 i Pwt 22,22) oraz prawa rozwodowego (Pwt 24,1-4), zapominając o istnieniu wielu tradycji, które nie tylko dobitnie przypominają równość kobiet i mężczyzn wobec prawa (Pwt 22,13-27), ale wręcz biorą w obronę słabsze fizycznie i społecznie niewiasty (Wj 21,7-11; Kpł 18,6-20; 19,20-22; 20,9-21; Pwt 21,10-17; 25,5-10). V. HAMILTON, „*iššāh*”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W. VAN GEMEREN) (Grand Rapids 1997) I, 538-539.

wspólnocie społecznej inaczej widzą i oceniają teksty wcześniejsze, choćby te pochodzące z czasów patriarchów lub też odnoszące się do tej epoki (por. cykle o patriarchach w Rdz 12–50), a inaczej tradycje powstałe znacznie później, na przykład przekazy, które datowane są na czas po niewoli babilońskiej czy epokę drugiej świątyni, jak chociażby niektóre normy moralne i kultyczne znajdujące się w Księdze Kapłańskiej czy Księdze Liczb⁴.

⁴ Niestety o tych fundamentalnych i nieodzownych zasadach dla właściwej interpretacji tradycji i źródeł biblijnych często zapominają autorzy, którzy wywodzą się ze środowisk feministycznych lub z nimi sympatyzują. W ostatnich dwu stuleciach radykalne przedstawicielki i przedstawiciele tych kręgów coraz mocniej manifestują swój sprzeciw wobec tradycyjnej teologii biblijnej, którą wprost zwą androcentryczną (od gr. *aner* «mężczyzna»), głosząc, że świadomie uderza w równość płci i jest negatywnie nastawiona do kobiet po to, by utrzymać ich niską pozycję społeczną. Analizując wnioski skrajnej feministycznej teologii, pośród których nie brakuje i takich, które rażą swą absurdalnością i jednostronnością, np. że Biblia jest reliktem przeszłości, a zakorzeniony w niej głęboko androcentryzm jest dostatecznym powodem ku temu, by całkowicie odrzucić jej autorytet i wiarygodność, można łatwo zauważyć, iż tego typu przekonania, oparte w dużej mierze o fanatyzm, bezpodstawne oskarżenia oraz manipulację tekstem natchnionym, nie mogą doprowadzić ani do rozwoju nauk biblijnych, ani też do rzetelnego dowartościowania roli kobiet. Oczywiście istnieje też umiarkowana teologia feministyczna, która poprzez rzetelne poszukiwania kulturowe i pogłębioną refleksję teologiczną pragnie szerzej i dogłębniej odtworzyć rolę kobiet w Biblii oraz w starożytnych kulturach bliskowschodnich. Dzięki tym studiom udaje się skuteczniej odkryć i dowartościować rolę kobiet w życiu społecznym i religijnym w czasach biblijnych, jak i w świecie współczesnym. Metodologicznie poprawna analiza tekstów biblijnych pozwala też stwierdzić, że wiele z tradycji, które dotąd były postrzegane jako negatywnie nastawione do kobiet, takimi w rzeczywistości nie są, a ich rzekomy antykobiecy wydzźwięk wyolbrzymiany przez kręgi feministyczne jest w gruncie rzeczy rezultatem niewłaściwie dobranych kryteriów i metod interpretacji tekstu natchnionego, zbyt płytkiej znajomości realiów ówczesnego świata, a nierzadko owocem tendencyjności i złej woli ze strony radykalnej teologii feministycznej. Szerszą panoramę tej problematyki prezentują następujące polskojęzyczne publikacje: W. CHROSTOWSKI – B. STRZAŁKOWSKA, „Feministyczna interpretacja Pisma Świętego”, *Międzynarodowy komentarz*

Biorąc pod uwagę ogólny teologiczny kontekst Pięcioksięgu, należy stwierdzić, że od jego pierwszych do ostatnich stron kobieta na równi z mężczyzną jest bohaterem narracji i jest prezentowana jako ta, która odgrywa istotną rolę zarówno na każdej płaszczyźnie życia ludzkiego, jak też w Bożej ekonomii zbawienia, zapisując się w niej bardzo wyraźnie tak w wymiarze pozytywnym, jak i negatywnym. Trzeba jednak pamiętać i o tym, że Biblia w prezentacji statusu i powołania kobiet odzwierciedla konkretny kontekst kulturowy, społeczny i religijny ówczesnego świata, a w tym starożytnym kontekście z wielu względów mężczyźni zajmowali pozycje ważniejsze od kobiet. Tak było w przypadku biblijnego Izraela, tak było również w odniesieniu do wszystkich kultur Bliskiego Wschodu; co więcej, w niektórych z nich ten stan rzeczy utrzymuje się aż do dnia dzisiejszego. Z uwagi na patriarchalny układ w społeczności Izraela już od czasu nomadyzmu to głowa rodu, a zatem ojciec lub najstarszy mężczyzna w rodzinie, podejmowała decyzje w odniesieniu do wszystkich jej członków, tak iż kobiety w niektórych kwestiach codziennego życia miały niewiele do powiedzenia. Ten stan rzeczy nie był przejawem zamierzonej dyskryminacji kobiet czy też konsekwencją ich niższej pozycji społecznej, lecz był uwarunkowany specyficznymi wymogami ówczesnego trybu życia, w którym to właśnie mężczyźni utrzymywali rodziny, decydowali o ich wielkości i niezależności, a także bronili od groźących im niebezpieczeństw. Istotną rolę w takim a nie innym postrzeganiu kobiet miała również fundamentalna zasada systemu patriarchalnego, według której największymi społecznymi prawami i przywilejami obdarzano przede wszystkim (pierworodnych) męskich potomków rodu w trosce o to, aby cały majątek i potomstwo na stałe związać

do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek (red. W. FARMER) (Warszawa 2001) 1726-1729; U. SZWARC, „Feministyczna interpretacja Biblii”, *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Homerskiego* (red. G. PINDUR) (Tarnów 1999) 89-97.

z konkretną rodziną czy klanem. W konsekwencji patriarchalna struktura społeczna hebrajskich pokoleń i specyfika ówczesnego życia ściśle determinowana więzami i względami rodzinnymi przesądzały o sposobie postrzegania kobiet, ostatecznie warunkując rozumienie ich powołania, zadań oraz roli pełnionej w życiu publicznym i rodowym. Pomimo tych kulturowych i społecznych ograniczeń, co dokładnie dokumentują liczne teksty Pięcioksięgu, kobiety do epoki wygnania babilońskiego, a także wkrótce po nim (por. np. kapłański tekst o stworzeniu świata i ludzi w Rdz 1,1–2,4a), cieszyły się w Izraelu daleko posuniętą wolnością oraz taką samą godnością jak mężczyźni. Izrael był wprawdzie oparty o porządek patriarchalny, lecz ten wyrastał z wiary, a ta z kolei przyznawała kobiecie tę samą pozycję i wartość przed Bogiem, co mężczyźnie. Dlatego też zarówno w tradycji jahwistycznej (Rdz 2,18–3,24), jak i kapłańskiej (Rdz 1,26–31), które określają status ludzi w chwili stworzenia, kobieta jest nazywana obrazem Bożym tak samo jak mężczyzna, pochodzi bezpośrednio od Boga Stwórcy, jest uczyniona z tego samego tworzywa, posiada też tę samą naturę i powołanie, a ponadto jest niezbędnym i najistotniejszym dopełnieniem mężczyzny i najlepszą dla niego pomocą i wsparciem. Jej podporządkowanie mężczyźnie Biblia wyjaśnia kwestią grzechu pierworodnego, za który jednak ostateczną odpowiedzialność składa na równi na kobietę i mężczyznę (Rdz 3,15–24).

O równości między kobietą a mężczyzną w okresie przedwygnaniowym świadczą i te teksty biblijne, które mówią o kobietach prorokiniach (Wj 15,20; Sdz 4,4; 2 Krl 22,14–20), sędzinach (Sdz 4–5) i królowych (1 Krl 19; 2 Krl 11), o pełnoprawnym dostępie kobiet do kultu (Pwt 16,13–14; 1 Sm 1–2), o kobiecej mądrości (2 Sm 14; 20,16–22), której w wielu tradycjach niewiasty stają się przykładem a nawet uosobieniem (Prz 1–7; 31,10–31), a także o prawach strzegących przywilejów i pozycji społecznej kobiet w Izraelu (Wj 20,12; 22,15–16; Kpł 18,8–20; Pwt 5,16). Tradycje pochodzące z tej epoki mówią też o niesprawiedliwościach i krzywdach wyrządzanych kobietom, ale zawsze prezentują te sytuacje z pełną dezaprobatą i po-

tepieniem (Rdz 19,8; Sdz 19,22-30). Wiele w tej kwestii zmieniło się dopiero po powrocie Izraelitów z wygnania, a ściślej mówiąc w tak zwanej epoce drugiej świątyni, kiedy to w ramach kapłańskiej odnowy życia społecznego i religijnego w Izraelu zaczęła powszechnie obowiązywać idea czystości osobistej, manifestowanej zarówno w zakresie wewnętrznym jak i zewnętrznym. W związku z tym także ludzka seksualność nabrała wartości wręcz rytualnej (np. obrzezanie stało się symbolem przymierza z Bogiem), a krew, która była uważana za narzędzie prześlągania za grzechy (Kpł 10,17-18; 16; 17,10-11), poza praktykami ofiarniczymi stała się w tym czasie symbolem nieczystości, co w konsekwencji doprowadziło do wykluczenia kobiet ze sfery kultu (Kpł 12,2-5; 15,19-31). To rytualne oddalenie od Boga (w tym okresie wprowadzono np. osobny dziedziniec dla kobiet przy świątyni) stało się z czasem powodem, dla którego coraz bardziej pomniejszano ich rolę w publicznym życiu religijnym i społecznym (Lb 27,1-8; 30,1-5). Kobiety nie mogły już być na przykład wiarygodnymi świadkami w procesie sądowym, nie mogły też rozmawiać publicznie z obcymi mężczyznami a nawet były zobowiązane do tego, by zakrywać swoją twarz przed nieznanymi. Niestety z czasem doszło także do tego, że dziewczętom i kobietom zabroniono uczyć się Tory, gdyż edukację religijną zarezerwowano w Izraelu tylko dla mężczyzn. W tym to okresie jedynym reprezentantem kobiet wobec Boga i społeczności stał się najbliższy im mężczyzna: ojciec, brat lub mąż, których ponadto żydowskie prawo w wielu kwestiach zaczęło traktować znacznie łagodniej niż niewiasty (Pwt 22,13-21; 24,1-4)⁵.

⁵ M.J. EVANS, „Women”, *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch* (red. T. ALEXANDER – D. BAKER) (Leicester 2003) 897-904; P. BIRD, „Images of Women in the Old Testament”, *The Bible and Human Liberation. Political and Social Hermeneutics* (red. N. GOTTWALD) (New York 1983) 252-288. Problem stosunku mężczyzn i kobiet wobec żydowskiego prawa i wynikających stąd społecznych, religijnych i kulturowych reperkusji szeroko podejmują następujące publikacje: A. BACH, *Women in the Hebrew Bible* (New York 1999); C. CARMICHAEL, *Women, Law and the Genesis Traditions* (Edinburgh 1979);

Ten stan rzeczy zastał i próbował odmienić Jezus Chrystus, który zarówno proponowanymi w Ewangelii zasadami, jak i własnym stosunkiem do kobiet usiłował dowartościować ich rolę w porządku zbawienia i w porządku społecznym. Chrystus nie wahał się rozmawiać z kobietami (J 4,27), nauczać je, dotykać, stawiać za przykład (Mk 5,25-34.35-43; 7,24-30), podkreślać równą mężczyznom godność i wyjątkowe powołanie, a nawet czynić swymi uczennicami (Łk 8,1-3) i głosicielkami Ewangelii (J 4,29; 20,18).

Jak widać, odpowiednie i wiarygodne odczytanie przesłania biblijnego na temat kobiet nie jest łatwe, gdyż jest problemem złożonym i wymaga gruntownej analizy zarówno tekstu, jak i kontekstu biblijnego. Przystępując do prezentacji kobiet w Pięcioksięgu a także w innych częściach Biblii, nie wolno zapomnieć i o tym, że aktualna forma tych tradycji odzwierciedla wiele etapów historii Izraela, a zatem ich rozumienie kobiecości oraz przypisywany kobietom status i funkcje w społeczności nie są identyczne, lecz różnią się od siebie, odzwierciedlając zmieniające się religijne i społeczne koncepcje poszczególnych epok i środowisk, z których pochodzą. Aby właściwie odtworzyć obraz kobiety w Biblii, trzeba więc koniecznie wziąć pod uwagę zarówno historyczną, jak i literacką specyfikę poszczególnych źródeł i tradycji biblijnych, uwzględnić ich środowisko kulturowe, społeczno-polityczne i religijne.

Kobiety i ich biblijny obraz pozostawały w kręgu zainteresowań biblistów i teologów wszystkich czasów. Szczególnie wiele publikacji na ten temat powstaje w ostatnich dziesięcioleciach w związku z procesem coraz większego dowartościowania roli kobiet w życiu społecznym, poli-

M.J. EVANS, *Women in the Bible* (Carisle 1998); J. GOLDINGAY, *After Eating the Apricot. Men and Women with God* (Carlisle 1996); S. JEAN-SOME, *The Women of Genesis* (Minneapolis 1990); J. OTWELL, *And Sarah Laughed. The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia 1977); K. VAN DER TOORN, *The Role of Religion in the Life of the Israelite and Babylonian Women* (BibSem 23; Sheffield 1994).

tycznym i religijnym. Coraz liczniejsze i bardziej odpowiedzialne zadania na wielu płaszczyznach swej misyjnej, duszpasterskiej i charytatywnej działalności przyznaje kobietom także Kościół katolicki, który mocno podkreśla potrzebę nowej mocno pogłębionej teologicznie i antropologicznie analizy roli i misji kobiety we współczesnym świecie i Kościele. Kwestia ta znajduje odzwierciedlenie w wielu dokumentach Magisterium Kościoła, czego przykładem może być chociażby List apostolski Jana Pawła II: *Mulieris dignitatem*, o godności i powołaniu kobiety z 15.08.1988⁶. Ten papieski dokument stał się z jednej strony zwieńczeniem długoletniej teologicznej analizy Kościoła w kwestii kobiet, a z drugiej istotną propagacją chrześcijańskiej wizji kobiety i kobiecości we współczesnym świecie. W tych teologicznych dociekaniach ciągle chodzi o satysfakcjonującą odpowiedź na podstawowe pytania o to, kim jest w zamyśle Bożym kobieta, jakie ma miejsce i zadania w świecie, a także jak powinna realizować własną kobiecość, aby jak najpełniej, na równi z mężczyzną, odzwierciedlać i urzeczywistniać zawarty w niej obraz Stwórcy. Trudno jest w paru słowach podać definicję bardzo złożonej natury kobiecej, także i Biblia nie posiada takiego reprezentatywnego passusu, który zwięźle określiłby status i powołanie kobiety. W wielu natomiast tekstach biblijnych można odnaleźć konkretne aspekty tej rozległej i głębokiej problematyki. Potrzeba je tylko odszukać, odpowiednio usystematyzować i właściwie zinterpretować. W niniejszym artykule postaramy się o taką syntezę na podstawie wybranych tekstów Pięcioksięgu, a ściślej mówiąc tej części księgi Rodzaju, która najczęściej nazywana jest cyklem tradycji o Abrahamie (11,27–25,18).

⁶ Problematyka kobiet często wracała w pismach Jana Pawła II, prócz wspomnianego wyżej listu należy przypomnieć również jego list apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, *List do kobiet całego świata* i szereg katechez i przemówień publikowanych w *L'Osservatore Romano* (np. 16 [1995] 8-9.11-12; 17 [1996] 2).

2. SARA I HAGAR – DOPEŁNIAJĄCE SIĘ OBRAZY STAROTESTAMENTOWEJ ŻONY I MATKI

Figura kobiety w kolekcji biblijnych tradycji o Abrahamie zajmuje niezwykle istotne miejsce⁷ i od samego początku narracji jest prezentowana w wielobarwnej perspektywie. Bliskie, trwałe i w pełni decyzyjne miejsce Sary przy boku Abrahama jest potwierdzeniem i odzwierciedleniem tego, co pierwsze rozdziały Biblii mówią o naturze kobiety i jej roli w życiu mężczyzny (Rdz 2,18.21-25). Sara od początkowych passusów historii Abrahama jest

⁷ Podobnie jest zresztą w następującym po nim obszernym zbiorze tekstów o Izaaku oraz jego dwóch synach: Jakubie i Ezawie (25,19–36,43). W biblijnej rekonstrukcji pełnych perypetii dziejów Jakuba najpierw w domu ojca a następnie w domu teścia Labana, które są przecież teologicznym paradygmatem przyszłej historii izraelskiego ludu zbudowanego na fundamencie dwunastu potomków Jakuba, niezwykle istotną rolę odgrywają kobiety. Historia protoplasty Izraela rozpoczyna się od genealogii Izaaka, w której najwięcej miejsca poświęca się jego małżonce Rebecce (25,19-20); następnie szczegółowo opisuje się okoliczności narodzin jej dwu synów: Ezawa i Jakuba (25,21-28), w których znowu ona gra najważniejszą rolę, gdyż to właśnie zdecydowana postawa Rebeki wprawdzie powoduje wytrwałą modlitwę patriarchy, a potem łaskę potomstwa; to ona jest adresatem Bożej wyroczni, która zapowiada dzieje nie tylko jej dwu potomków, ale też historię pochodzących od nich narodów; to ona w końcu staje po stronie młodszego Jakuba i swą inteligencją, siłą woli a nawet podstępem doprowadza do zmiany odwiecznych zasad dziedziczenia wewnątrz klanu, powodując wyniesienie młodszego syna do rangi głowy rodu (27,1-41). Lektor cyklu tradycji o Jakubie nie ma najmniejszych wątpliwości, że o biegu wypadków decyduje najpierw jego matka Rebeka (to ona ratuje syna przed zemstą brata (27,42-45), ona także wskazuje miejsce, w którym Jakub ma szukać majątku, niezależności oraz żony i potomstwa (27,46), a następnie jego żona Rachela, dla której patriarcha służy wiernie Labanowi przez okres długich 14 lat (29,1-30). O dalszych losach patriarchy i o wielkości jego rodu również decydują kobiety: Lea i jej niewolnica Zilpa oraz Rachela i jej niewolnica Bilha, które dają Jakubowi dwunastu synów, o czym narrator informuje w przepięknym zbiorze tradycji 29,31–30,24; 35,16-20. Ponadto żony patriarchy pozwalają mu bezpiecznie i bogato ująć z domu Labana (31,5-21.32-35) oraz stanowią dla niego tarczę w spotkaniu z nienawidzącym go Ezawem (33,1-3).

ukazywana jako nieoceniona pomoc i nieodłączna towarzysza patriarchy w każdej przeżywanej przez niego sytuacji. Pierwszą informacją, jaka na temat dorosłego życia patriarchy dociera do lektora cyklu jest fakt, że wziął on sobie za żonę Saraj šārāy, której akadyjski i sumeryjski źródłosłów imienia oznaczał «księżniczkę» (11,29). Tę wiadomość narrator wzbogaca jeszcze o krótką genealogię żony Nachora – Milki milkā^h «królowa»⁸ oraz o notę na temat jej siostry o imieniu Iska⁹ yiskā^h. Na podstawie tylko tych informacji¹⁰ można wnioskować, że kobiety w tych tradycjach biblijnych w niczym nie ustępują mężczyznom, cieszą się tą samą godnością i tym samym statusem społecznym i religijnym, a mając ściśle określone miejsce w rodzinnym życiu patriarchów pełnią w nim wręcz niezastąpioną rolę. W kontekście antropologii wpływającej z prehistorii biblijnej (Rdz 1–11) oraz z otwarcia cyklu tradycji o Abrahamie (11,27–32) należy stwierdzić, że najważniejszą rolę kobiet wiązano nie tyle z trwałą obec-

⁸ Pochodzenie obydwu imion wiąże się z kultem mezopotamskiego boga księżycy – Sina szeroko rozpropagowanego w miastach Ur i Charan, z którymi związana była najbliższa rodzina Abrahama. Być może ojciec Abrahama – Terach i jego najbliżsi byli zaangażowani w ten kult, dlatego też Sara nosiła imię żony boga Sina – Šarratu, a Milka imię jego córki Malkātu. Tych przypuszczeń nie potwierdzają następne passusy tradycji o Abrahamie, jednakże odwołuje się do nich tekst księgi Jozuego 24,2.15.

⁹ W przeciwieństwie do imion Sary i Milki źródłosłów imienia Iski pozostaje nadal niezidentyfikowany. Niektórzy egzegeci są zdania, że imię to należy odnieść do małżonki Abrahama – Sary, jednakże opinia ta jest czysto hipotetyczną dywagacją i nie znajduje żadnego potwierdzenia w tekście biblijnym. G. WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC 1; Waco 1987) 273.

¹⁰ Z wierszy Rdz 12,13; 17,17; 20,12 lektor dowiaduje się, że Saraj była o dziesięć lat młodszą siostrą Abrahama. Jej ojcem był Terach, ale matką nie była matka Abrahama, lecz inna nieznaną nam kobieta. Pomimo tak bliskiego pokrewieństwa Sara została żoną patriarchy, co w tamtej epoce nie było czymś nadzwyczajnym. Mężczyźni, tak jak ma to miejsce w przypadku Abrahama, poślubiali swe przyrodnie siostry, zdarzało się także, że byli, tak jak Jakub, mężami dwu rodzonych sióstr (29,1–35). Dopiero późniejsze prawo żydowskie zabraniało tego rodzaju związków.

nością przy boku męża, co z możliwością przekazywania życia, od którego zależała przyszłość i siła konkretnych klanów i pokoleń. Dlatego też autor historii Abrahama w prezentacji Sary natychmiast zwraca uwagę na jej bezpłodność, która stanie się płaszczyzną oddziaływania dla łaski Boga i związanych z nią obietnic (12,2a), ale też będzie okazją do okazania wielkiego szacunku i miłości Abrahama, jakimi darzył swą małżonkę. Mimo tego, iż była bezpłodną, Sara cieszyła się przez całe swe życie jego nieustanną rewerencją i nigdy nie utraciła pierwszorzędnej pozycji w jego domu. Dowodem na wyjątkową pozycję, jaką Sara zajmowała w domu męża są wiersze 11,31-32, w których narrator informuje, że jej teść Terach, czyli głowa całego rodu, rozpoczynając swą wędrówkę w poszukiwaniu nowego środowiska życiowego zabrał ze sobą syna Abrama, wnuka Lota i właśnie ją – Saraj. To samo czyni Abraham po śmierci swego ojca. Saraj jest nieodłączną towarzyszką jego wędrownego a następnie osiadłego życia aż do śmierci, aktywnie asystując mężowi na wszystkich etapach jego relacji z Bogiem (12,5.11-20; 13,1; etc.). Jej żywa obecność w tekście rozpoczynającym cykl tradycji o Abrahamie oraz w następnych jego częściach jest najlepszym dowodem na wysoki status kobiet tak w kulturze nomadycznej epok patriarchów, jak i w okresie redakcji tradycji wchodzących w skład księgi Rodzaju.

Kobiety w czasach patriarchów, jak też w całej epoce biblijnej, są cenione nie tylko z uwagi na ich niezastąpioną rolę w życiu rodzinnym jako żon i matek¹¹, ale też z powodu ich osobistego wdzięku i urody¹². Wszystkie tradycje o patriarchach podkreślają przymioty zewnętrznego piękna ich małżonek. Temat ten staje się motywem wiodącym aż dwu relacji w cyklu tradycji o Abrahamie 12,9-20

¹¹ R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004) 49-50; D. BERGANT, «Woman. Women», *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology* (red. C. STUHLMUELLER) (Collegeville 1996) 1090-1093.

¹² J. PACKER – M. TENNEY, *Słownik tła Biblii* (Warszawa 2007) 343-344; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku* (Lublin 1979) 259-261.

i 20,1-18, w których niezwykła piękność i kobiecy powab Sary staje się z jednej strony pewnym niebezpieczeństwem dla jej męża, a z drugiej okazją do pozyskania szacunku u lokalnych władców i ich poddanych, a także konkretnych korzyści materialnych. Piękność kobieca jest istotnym przymiotem nie tylko Sary, ale też Rebeki, żony Izaaka (24,16; 26,7) oraz Racheli – małżonki Jakuba (29,17), co w teologicznej perspektywie księgi należy interpretować jako kolejny wymierny znak Bożej łaskowości dla patriarchów. Trzy bliźniacze tradycje opowiadające o frapujących konfliktach, w jakie weszli Abraham i jego syn Izaak z lokalnymi monarchami z powodu swych pięknych żon (12,9-20, 20,1-18, 26,6-11) są w księdze okazją również do tego, by podkreślić równość kobiet i mężczyzn wobec Boga, który w tych konkretnych sytuacjach zagrożenia ujął się w równej mierze zarówno za patriarchami, jak też ich żonami, po to, aby móc zrealizować swoje zbawcze obietnice, które zaciągnął wobec nich.

Najbardziej realny wpływ kobiety na codzienną egzystencję rodu w epoce Abrahama a równocześnie na jego dalekosiężne dzieje widać wyraźnie na przykładzie niezwykle aktywnej i decydującej roli, jaką Sara odegrała w kwestii potomków i przyszłego dziedzica patriarchy. Jak wiadomo Boża obietnica potomstwa dla Abrahama i jej stopniowa realizacja jest jednym z motywów wiodących całego cyklu (12,2; 13,16; 15,1-6; 17,1-7; etc.), a szczególną formę przybiera w czterech następujących po sobie tradycjach, w których najważniejszą rolę zdaje się odgrywać nie patriarcha Abraham, lecz dwie rywalizujące ze sobą kobiety, a szczególnie jego małżonka Sara (16,1-16; 17,15-22; 18,1-15 i 21,1-21). Pierwsza z tych relacji nasycona jest starożytnym folklorem, gdyż przywołuje starożytne porządki i zwyczaje rządzące życiem codziennym koczowniczych plemion Bliskiego Wschodu. Będąc bezpłodną i nie mogąc spełnić swego najbardziej fundamentalnego powołania względem męża i całego rodu¹³, Sara

¹³ Warto zauważyć, że bezpłodność w Biblii jest wiązana prawie wyłącznie z kobietą i interpretowana w kluczu teologicznym jako

ucieka się do dawnego prawa obowiązującego na terenie Żyznego Półksiężycza (ziemie położone od Mezopotamii poprzez państwa-miasta Kanaanu aż po Egipt)¹⁴ i oddaje mężowi swą najbliższą służącą¹⁵, aby zrodzone z niej

konsekwencja woli Boga. Nie inaczej jest też w przypadku Sary, która właśnie w ten sposób odczytuje swój stan i uzasadnia podejmowane przez siebie kroki w Rdz 16,2. Zwykle Biblia wiąże bezpłodność z moralną zasadą retribucji i tłumaczy w kontekście kary za osobisty grzech kobiety lub też winy jej bliskich. Są jednak i takie przypadki, kiedy bezpłodność kobiety jest pojmowana w perspektywie mającej objawić się Bożej łaski, czyli bez odniesienia do jakiegokolwiek przewinienia, lecz jako bezpośrednia okazja, w której Bóg postanawia okazać swą dobroć, moc i chwałę. W tym właśnie kluczu należy interpretować bezpłodność prawie wszystkich żon patriarchów: Sary, Rebeki czy Racheli. W teologicznym kontekście narracji o patriarchach fakt ten ma wskazywać na niezmierną dobroć i wierność Boga, na nieodwołalność Jego obietnic oraz na wyjątkowe znaczenie i misję kolejno przychodzących na świat patriarchów. Narodziny każdego z nich są bowiem pojmowane jako niezaprzeczalny dowód Bożej ingerencji i łaski, funkcjonując jako jednoczesna zapowiedź niezwyklej przyszłości nowonarodzonego potomka.

¹⁴ Zwyczaj korzystania z matki zastępczej (surogatki) w przypadku bezpłodności był znany na Bliskim Wschodzie już w trzecim millenium przed Chrystusem. Na podstawie zachowanych tekstów biblijnych i pozabiblijnych trudno jest jednak precyzyjnie określić jego prawne uwarunkowania oraz formę, w jakiej występował w epoce patriarchów. G. WENHAM, *Genesis 16–50* (Waco 1994) 7; T. ALEXANDER, „The Hagar Traditions in Gen XVI and XXI”, *Studies in the Pentateuch* (red. J.A. EMERTON) (VT.S 41; Leiden 1990) 131-148; A. GRAYSON – J. VAN SETERS, „The Childless Wife in Assyria and the Stories of Genesis”, *Or* 44 (1975) 485-486; S. KARDIMON, „Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs”, *JSS* 3 (1958) 123-126; J. VAN SETERS, „The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel”, *JBL* 87 (1968) 401-408.

¹⁵ W całej tej narracji Hagar jest określana hebrajskim terminem *šiphāh*, którym Biblia definiuje kobiety służące pani domu; natomiast w 21,10.12-13 Hagar jest nazywana już określeniem *ʾāmāh*, które ma wydźwięk bardziej pejoratywny. Tym terminem podkreślano status niewolnika, a więc brak jakichkolwiek przywilejów i ostatnie miejsce w rodzinnej hierarchii domu. A. JEPSEN, „Amah und Schiphchah”, *VT* 8 (1958) 293-297; H. WOLFF, „Masters and Slaves. On Overcoming Class Struggle in the Old Testament”, *Int* 27 (1973) 266.

potomstwo adoptować jako własne i w ten sposób nie do-
puścić do wygaśnięcia rodu.

Na szczególną uwagę zasługuje w tej kwestii duża siła woli i zdecydowanie Sary, jej mądrość i roztropność, świadomość swej pozycji i misji w rodzie, ale też możliwość działania wynikająca z równości społecznej w stosunku do własnego męża. Jak dobitnie podkreśla biblijny narrator, to nie patriarcha, lecz Sara od początku do końca decyduje o biegu zdarzeń w tej tak delikatnej kwestii decydującej o przyszłych losach klanu. To ona przekonuje męża do słuszności takiego rozwiązania, ona wybiera stosowną służącą i ona wypełnia zwyczajową wówczas procedurę związaną z poślubieniem przez Abrahama Hagar jako drugorzędnej żony (16,3)¹⁶. W całej tej sytuacji jedyną więc osobą, która podejmuje ściśle określone działania jest pani domu – Sara, zaś Abraham i Hagar są ukazani jedynie jako realizatorzy jej woli. Nie czas tu i miejsce, by roztrząsać teologiczny i moralny wymiar opisanej w tym passusie sytuacji¹⁷, w kontekście podjętej w artykule tematyki, należy tylko jeszcze raz podkreślić wyjątkowy status społeczny Sary w domu Abrahama i jej równość mężowi, która obja-

¹⁶ Warto pamiętać, że w Biblii w przypadku zwyczajnego małżeństwa gest ten zarezerwowany jest ojcu lub prawnemu opiekunowi wydawanej za mąż dziewczyny (Rdz 29,28). Nieco inaczej rzecz się miała z niewolnicami, które jako własność pani domu wydawane były za mąż za jej zgodą i z jej woli (por. Rdz 30,4).

¹⁷ Egzegeci w tej kwestii zwykle dzielą się na dwa obozy. Jedni interpretują plan Sary jako najbardziej logiczne rozwiązanie problemu potomstwa w rodzie Abrahama i uważają, że znalazło ono poklask nie tylko u patriarchy, ale też u redaktora tych tradycji biblijnych. Inni są przekonani, że narrator potępia czyn Sary i traktuje go jako spowodowany niewiarą względem Bożej obietnicy potomstwa dla podeszłych w latach patriarchów. Interpretując posłuszeństwo Abrahama wobec rad i zaleceń żony, niektórzy komentatorzy dochodzą nawet do wniosku, że trzeba je odczytywać w tym samym kluczu posłuszeństwa, w jakim Adam posłuchał grzesznej propozycji Ewy w ogrodzie Eden (3,6). W. BERG, „Der Sündenfall Abrahams und Saras nach Gen 16:1-6”, *BN* (1982) 7-14. Ta ostatnia propozycja jest jednak czystą dywagacją nie znajdującą żadnego potwierdzenia w tekście biblijnym.

wiała się poprzez realny wpływ na ważne decyzje podejmowane przez patriarchę a odnoszące się do przyszłości całego rodu.

Ta sama kwestia daje znać o sobie, choć w jakże nieoczekiwany sposób, na dalszym etapie relacjonowanych wydarzeń, to znaczy w obrębie konfliktu, jaki wybuchł między Saraj a brzemienną Hagar. Jak tylko doszedł do skutku prawnie nobilitujący egipską służącą akt małżeński z Abrahamem, i jak tylko Hagar poczuła, że spodziewa się dziecka, którego ojcem jest głowa rodu, postanowiła wykorzystać zaistniałą sytuację i wymusić na swej pani gruntowną i trwałą zmianę swego dotychczasowego miejsca. Konsekwencją jej roszczeń był otwarty i bardzo ostry spór z Sarą, którego zakładnikiem stał się mimowolnie Abraham. Zarówno Sara, jak i Hagar, walcząc o miejsce u boku męża, zaczęły bezpardonowo ścierać się i rywalizować o wyższą pozycję społeczną w strukturze rodzinnej klanu, co w rezultacie doprowadziło do bezpośredniego upokorzenia niewolnicy i jej ucieczki na pustynię (16,4b-6). Zarysowany w tym passusie konflikt obydwu niewiast jest wymownym dowodem na istnienie już w epoce patriarchów pewnej ściśle określonej hierarchii rodzinnej i wynikających z niej zależności posłuszeństwa. Te zależności obowiązywały tak w odniesieniu do mężczyzn, jak i kobiet, i są one kolejnym przekonującym argumentem na dość znaczną autonomię kobiet w środowisku rodu i klanu, a także na ich realny wpływ na wygląd wewnątrzrodzinnych relacji. Nieograniczoną wolnością w tej dziedzinie cieszy się właśnie pierwsza żona patriarchy – Sara, od której realnie zależy kształt wzajemnych relacji w obrębie rodu oraz pozycja niektórych jego członków a także całej służby; pewną swobodą cieszą się w obrębie klanu też pozostałe kobiety, nie wyłączając niewolnic, które w ściśle określonych sytuacjach, jak tego uczy przykład Egipcjanki Hagar, mogły nawet znacznie awansować w hierarchii rodu i otrzymać szereg przywilejów i dóbr w obrębie ich życiowego środowiska i pełnionej funkcji.

Pewna autonomia kobiet odnosiła się nie tylko do sektora życia rodzinnego, ale też do dziedziny kultu i relacji

z Bogiem. Choć w tradycjach o Abrahamie nie ma tekstów, które mówiłyby o bezpośrednim zaangażowaniu kobiet w sferę sacrum, w składanie ofiar, w rytę konsultacji¹⁸, to jednak zarówno Sara, jak i Hagar pozostają w bliskim kręgu zbawczego oddziaływania Boga, gdyż są pokazane jako adresatki Bożych wyroczeni i obietnic na równi z patriarchą Abrahamem (16,7-14; 18,13-15). Interwencje Jahwe w obu przypadkach nobilitują te kobiety, radykalnie zmieniają ich religijny i społeczny status, czyniąc je skutecznym narzędziem realizującej się Bożej woli oraz bezpośrednim przedmiotem Jego miłości i troski. Ostatecznym bowiem celem tekstów biblijnych jest podkreślenie godności obydwu niewiast oraz wyniesienie ich do rangi matek i patronek dwu potężnych narodów. Wielki szacunek, jaki biblijne teksty demonstrują w stosunku do tych dwu kobiet i ich macierzyńskich oraz społecznych misji lektor obserwuje najpierw w odniesieniu do Hagar, która nieoczekiwanie staje się adresatem podwójnej teofanii Jahwe (16,7-14; 21,14-21). Najpierw Anioł Pański skłania Hagar do posłuszeństwa Sarze, przez co zażegnuje powstały między nimi konflikt i zabezpiecza jej najbliższą przyszłość, a następnie wyjawia Hagar Boże plany względem jej syna i mającego wywodzić się od niej ludu. Warto podkreślić, że treść obietnicy, jaką Hagar słyszy od Anioła jest prawie identyczna jak ta, którą kilkakrotnie słyszał Abraham, że z woli Bożej stanie się wielkim narodem, którego nikt nie będzie w stanie policzyć (16,10; 17,20; por. 12,2; 15,5). Wyjątkową godność Hagar w tych wierszach podkreśla się również poprzez fakt, że daje ona nazwę miejscu świętemu, w którym objawia się jej chwała Pana (16,13-14), a zatem czyni to, co w Biblii jest przede wszystkim domeną mężczyzn (por. 28,19-20; 32,31).

¹⁸ Inicjatorką takiego rytu konsultacji jest np. żona Izaaka – Rebeka, która prosi Boga o interpretację niecodziennej sytuacji, w jakiej znalazła się w okresie poprzedzającym poród (25,22-23); aktywną rolę w kulcie odgrywa też matka Samuela – Anna, która w Szilo przed arką przymierza modli się, śpiewa pieśń uwielbienia oraz składa Bogu ofiarę (1 Sm 1,24–2,10).

Podobnie ma się rzecz z Sarą. I ona jest przedmiotem Bożej teofanii (18,1-15) oraz adresatem Bożych obietnic. Najpierw słyszy od Boga obietnicę, że mimo podeszłego wieku i bezpłodności stanie się matką syna patriarchy – Izaaka, a następnie, że będzie szczególnym obiektem błogosławieństwa Bożego, które sprawi, iż od niej będą pochodzić liczne ludy i ich królowie (17,15-16.19.21). Narrator tradycji o Abrahamie sławi więc nie tylko patriarchę, ale też jego małżonkę i to na wielu płaszczyznach jej egzystencji. Najpierw wychwala jej przykładną codzienną pracę i troskę o męża i całą rodzinę. Sumienną i bezinteresowną pracą oraz przykładną gościnnością Sary jest poruszony nawet sam Bóg podczas niespodziewanej wizyty w namiocie patriarchów, co skutkuje najpierw Jego pochwałą, a następnie rychłym wypełnieniem deklarowanej wcześniej obietnicy potomka (18,1-15). Z kolei narrator ukazuje wzorcową zapobiegliwość i odpowiedzialność Sary za cały ród oraz przybliży sposób, w jaki wypełnia swe obowiązki żony, pani domu a także matki. Sara jest pokazana jako niezwykle mocna charakterologicznie kobieta, która, gdy tylko wymaga tego sytuacja, nie waha się podejmować trudnych decyzji. To ona nakłania męża do ożenku z Hagar, aby zapewnić żywotność rodu (16,1-3); to ona upokarza nieposłuszną niewolnicę, gdy ta w rażący sposób nadużywa okazanej jej życzliwości i zaufania (16,4-6); to ona w końcu zmusza Abrahama do wypędzenia Egipcjanki i jej syna, by zagwarantować odpowiednią przestrzeń życiową dla własnego potomka a jednocześnie syna Bożej obietnicy – Izaaka (21,9-11). Warto podkreślić, że wszystkie te decyzje znajdują aprobatę nie tylko u patriarchy, ale także u samego Boga, którzy niejako «dostosowują się» do sytuacji wykreowanej przez Sarę (21,12-13). W końcu autor biblijnych tekstów podkreśla pobożność i wiarę Sary oraz jej ogromną wdzięczność okazaną Bogu za dar otrzymanego potomstwa (21,1-7).

Sara jest więc w tych tradycjach modelowana na prawdziwy wzorzec hebrajskiej żony i matki, która przykładnie realizuje swe najważniejsze powołanie, jakim jest wydanie na świat potomstwa oraz zapewnienie mu i pozostałym

członkom rodu jak najlepszych warunków do codziennej egzystencji¹⁹. Stąd też biblijny autor okazuje małżonce patriarchy wielki respekt, który widać szczególnie w końcowej części tradycji o Abrahamie. Śmierci Sary poświęcony jest cały obszerny passus, w którym najpierw podkreśla się sędziwy wiek kobiety (127 lat) interpretowany jako znak szczególnego Bożego błogosławieństwa, z kolei dokładnie określa się miejsce jej życia i śmierci (Kiriath-Arba (Hebron) w Kanaanie), by w końcu zwrócić uwagę na moc uczuciowej więzi, jaka łączyła ją z Abrahamem, oraz na doniosłość roli, jaką odegrała w jego życiu (23,1-3a). Życie i śmierć Sary zostaje bowiem ściśle wpisane w perspektywę Bożych obietnic danych Abrahamowi (12,1-3). Tak jest przypadku obietnicy trwałego błogosławieństwa i opieki, którą Jahwe złożył całemu domowi patriarchy. Najbardziej widowym beneficjentem tej Bożej dobroci jest, obok Abrahama, jego małżonka. Tak jest w przypadku obietnicy liczego potomstwa, którego pierwszego przedstawiciela wydaje na świat podeszła w latach i przez większość swego życia niepłodna Sara. Nie inaczej jest też w przypadku obietnicy ziemi. Dzisiejsza wersja biblijnego tekstu opisującego śmierć i pogrzeb Sary (23,1-20) jest niczym innym jak teologiczną ilustracją realizującej się Bożej obietnicy ziemi dla rodu Abrahama. Żałoba patriarchy po śmierci ukochanej żony oraz poszukiwanie odpowiedniego dla niej miejsca na pochówek opisane w pięknym bliskowschodnim kolorycie kulturowym staje się przyczynkiem dla zakupu na własność skrawka kananejskiej ziemi, na której Abraham mieszkał jako cudzoziemiec od tyłu już lat wraz ze swym rodem i dobytkiem. Dopiero jedna z najświętszych bliskowschodnich powinności, czyli pogrzebanie najbliższej osoby, przekonuje lokalnych właścicieli i otwiera patriarsze drogę do zakupu ziemi

¹⁹ Postać Sary wpisuje się w biblijny model niewiasty przewijający się w różnej formie literackiej tak w tradycjach dotyczących patriarchów, jak też w tekstach pochodzących z okresów późniejszych, których sztandarowym ukoronowaniem jest poemat o dzielnej niewieście znajdujący się w hebrajskiej literaturze mądrościowej (Prz 31,10-31).

od Efrona Chetyty. Opisany z drobiazgową dokładnością akt kupna posiadłości i grotty w Makpela (23,3b-18) staje się niejako oficjalną pieczęcią, która potwierdza zmianę społecznego statusu Abrahama w ziemi kananejskiej – odtąd jest już traktowany przez rodzimych obywateli jako pełnoprawny mieszkaniec tego regionu – a nadto inicjuje nieodwracalny proces realizacji Bożej obietnicy własnej ziemi²⁰. Tak więc w biblijnym passusie 23,1-20 żałoba Abrahama po stracie ukochanej i wiernej mu Sary przeplata się z jego wielką radością z powodu uzyskania upragnionej ziemi, na którą, wsparty obietnicami Jahwe, czekał cierpliwie wraz ze swą małżonką przez niemal całe życie²¹. I dopiero jej śmierć stała się dla Boga oraz mieszkańców Kanaanu odpowiednio mocnym argumentem ku temu, aby ziściły się nadzieje i oczekiwania patriarchy. Odtąd Abraham może czuć się człowiekiem spełnionym. Posiada wystarczająco dużo własnej już ziemi, aby złożyć w niej ciało najbliższej mu osoby, ma też gwarancję, że kiedyś spocznie na tym samym miejscu, które jako święte i wieczne dziedzictwo przejdzie odtąd na własność jego potomstwa. A zatem to jego ukochana żona Sara, która wraz z nim za życia cierpliwie i wiernie oczekiwała na realizację Bożych obietnic, wielokrotnie osobiście doświadczając dobroci Jahwe, swą śmiercią otworzyła mu drogę do wypełnienia tej ostatniej, która na wieki złączy dzieje pochodzącego od ich dwojga narodu właśnie z tą ziemią.

²⁰ Epizod opisujący śmierć i pogrzeb Sary stanowi konkluzję cyklu tradycji o Abrahamie w jego wersji kapłańskiej. V. HAMILTON, *The Book of Genesis*. Chapters 18–50 (Grand Rapids 1995) 125.

²¹ W strukturze tradycji Rdz 23,1-20 motyw żałoby Abrahama i ceremonii pogrzebowych Sary (23,1-3a.19) tworzy narracyjne ramy dla biblijnego opisu, zaś jego właściwy korpus a zarazem główny literacki motyw wyznaczają wiersze relacjonujące zakup ziemi od mieszkańca Kanaanu – Efrona Chetyty (23,3b-18.20).

3. ŻONA I CÓRKI LOTA – SYMBOLICZNE DZIEDZICTWO UPADŁEJ KOBIECEJ NATURY

Pośród wielkiej liczby tekstów sławiących godność kobiet i niezwykłą wagę ich roli w dziejach nomadycznych rodów i klanów, tradycje o Abrahamie zawierają także jeden epizod, który tę kwestię widzi w radykalnie odmiennym świetle. Można by rzec, że niespodziewanie biblijne teksty opowiadają o niemoralnej postawie kobiet, a także odwołują się do pewnych starożytnych zwyczajów, które sankcjonowały bardzo niski status kobiety. Chodzi tu o trzy postacie: żony i dwu córek Lota. W figurach Sary, Hagar, Rebeki²² czy Ketury²³ lektor Biblii odnajduje budujące wzorce niewiast, które swym oddaniem, mądrością i determinacją na trwałe wpisały się nie tylko w dzieje swej epoki, ale też w uniwersalną historię ludzkości, dając początek wielkim narodom i cywilizacjom. Z kolei w kontekście takich postaci jak żona i córki Lota, czytelnik tradycji biblijnych staje wobec zdecydowanie negatywnej koncepcji kobiet i kobiecości, która pozostaje w kontraście do pozostałych treści cyklu, a co ważniejsze jest w jakiejś mierze zaprzeczeniem tego zaszczytnego powołania, jakie

²² Drobiazgowy i pełen starożytnego folkloru opis ceremonii wyboru żony dla Izaaka, która w obrębie tradycji o Abrahamie zyskuje głęboki wymiar teologiczny przez to, że jest rozumiana jako wola Boża i znak Jego błogosławieństwa dla rodu patriarchów, a także piękna relacja z zaręczyn i ślubu Izaaka i Rebeki wraz ze związanymi z tym zwyczajami (24,1-66), są kolejnym przykładem ogromnego szacunku dla kobiet i instytucji małżeństwa i rodziny, jaki żywił redaktor tych biblijnych przekazów.

²³ Keturą jako drugą żonę patriarchy pojawia się w finałowej części cyklu tradycji o Abrahamie (25,1.4) w charakterze niezwykle płodnej matki, od której pochodzi wielu synów, a w konsekwencji wiele pokoleń i ludów. W końcowych genealogiach cyklu pojawiają się ponownie pozostałe żony patriarchy, czyli Sara i Hagar (25,12) oraz potomstwo, które zrodziły dla Abrahama. Genealogie patriarchy w końcowej części cyklu podkreślają teologiczny motyw realizacji Bożych obietnic, a także raz jeszcze przypominają o niezwykłym błogosławieństwie, jakiego Pan udzielił Abrahamowi poprzez jego małżonki.

zostało powierzone przez Boga niewiastom. Naganna postawa kobiet Lota przyczynia się bowiem według autora biblijnego do dramatycznego upadku reprezentowanych przez nie rodów oraz zaprzepaszcza możliwości ich trwałego rozwoju na równi z pokoleniem Abrahama.

Od samego początku biblijne teksty prezentują Lotę z pewnym dystansem. Szanują go, gdyż jest najbliższym krewnym Abrahama, ale jednocześnie nie aprobują jego egoizmu i braku respektu wobec stryja (13,1-14). Jeszcze surowiej narrator ocenia małżonkę patriarchy, którą ukazuje jako istotę przywiązaną do grzechu i deprawacji tak dalece, iż nie jest w stanie z nich zrezygnować nawet w obliczu utraty życia. Biblijna etiologia podająca przyczyny braku jakiegokolwiek życia w rejonie Morza Martwego, nad którym, według starożytnych przekonań, niegdyś rozciągały się dwa ogromne miasta: Sodom i Gomora, a także prawdopodobnie tłumacząca wygląd skały przypominającej sylwetkę kobiety, wyraźnie komunikuje, że rozległe i permanentne ludzkie zło sprowadza zawsze Boży gniew i karę. Tej kary doświadczają zarówno całe społeczności ludzkie, jak też poszczególne jednostki. Spod tego prawa nie są wyjęci nawet ci, którzy, tak jak żona Lota, byli uprzednio uprzywilejowanymi beneficjentami wielorakiego Bożego błogosławieństwa. Jej postać staje się wymownym dowodem tego, że wobec nieprzezwyciężonej woli trwania w nieprawości i moralnym upadku bezsilną okazuje się nawet potęga Bożej łaski i wierności. Długie pozostawanie w zasięgu oddziaływania moralnego bezprawia, którego symbolem w tradycjach o Abrahamie są dwa miasta w dolinie Jordanu, tak dalece poniża ludzkiego ducha, iż jest on po prostu niezdolny do zerwania z grzechem i traci nawet samozachowawczy instynkt przetrwania. Symbolem tak wielopłaszczyznowego poddania się złu jest właśnie małżonka Lota, która możliwość pobytu w grzesznym środowisku przedkłada nad miłość do najbliższych (męża i córek), a nawet nad miłość do własnego życia (19,15-17.23-26). Symbolem zdeprawowanej złem ludzkiej natury są także córki Lota, które wbrew fundamentalnym zasadom moralnym obowiązującym już

w starożytności podstępnie wykorzystują swego ojca, doprowadzają do związku kazirodczego, z którego rodzą się Moab i Ben-Ammi (19,30-38). W kontekście przekazu biblijnego niegodny czyn tych dwu kobiet sprowadza na ich potomstwo trwałą niesławę oraz brak Bożego błogosławieństwa, co w przyszłości zaowocuje ostateczną klęską Moabitów i Ammonitów w konfrontacji z Izraelem i ich całkowitym podporządkowaniem ludowi wybranemu²⁴.

Prawdopodobnie właśnie w tym starożytnym teologicznym kontekście, który w niektórych okresach historii Izraela dość blisko siebie stawiał niewiastę oraz moralne zło, należy rozpatrywać wątek niskiego statusu kobiet, z jakim spotykamy się w Rdz 19,4-11 (por. Sdz 19,11-30). W wierszach tych godność i niewinność kobiet, nawet gdy są one członkami najbliższej rodziny (np. żona czy córka), ustępuje świętemu obowiązkowi uszanowania cielesnej nietykalności gościa, jaki ciążył na gospodarzu domu. Ton tego tekstu i radykalność deklaracji Lota w stosunku do własnych córek należy oczywiście rozumieć w kontekście znacznie odbiegającej od naszych standardów starotestamentowej moralności oraz literackiej wymowy tego tekstu²⁵, choć pamiętać trzeba również o teologicznym celu redaktora księgi, który poprzez pokazanie moralnego upadku Lota i jego najbliższych postanowił uzasadnić fakt,

²⁴ Według tekstu 19,30-38 córki Lota są protoplastkami Moabitów i Ammonitów, czyli najbardziej zagorzałych wrogów Izraela, z którymi Izraelici pozostawali w trwałej nieprzyjaźni i toczyli nieustanne wojny. I chociaż tekst ten ma niewątpliwie koloryt propagandowy, bowiem ma poniżyć politycznych adwersarzy Izraela, to jednak wpisuje się także w biblijny trend teologiczny, który ze złem oraz jego rozlicznymi źródłami, formami i konsekwencjami znacznie częściej wiązał kobiety aniżeli mężczyzn.

²⁵ Cały ten passus, podobnie zresztą jak analogiczny tekst z księgi Sędziów (19,11-30), ma przede wszystkim potwierdzić moralny upadek okolicznych mieszkańców, a w konsekwencji uzasadnić surowość Bożej kary, jaka w najbliższej przyszłości dotknie grzeszników. Właśnie tego rodzaju teologicznymi względami należy tłumaczyć radykalność proponowanych w nim treści.

iż bratanek Abrahama w żadnym razie nie mógł pozostawać w zasięgu oddziaływania Bożych obietnic złożonych patriarsze. Szokująca propozycja Lota złożona napastnikom w wierszu 19,8 jest więc po części dowodem na dramaturgię sytuacji, w jakiej patriarcha znalazł się wraz ze swą rodziną i przybyłymi gośćmi wskutek brutalności swych sąsiadów, po części odzwierciedleniem obowiązujących w starożytności norm społecznych i kulturowych, w świetle których kobiety w niektórych sytuacjach mogły być i istotnie były poniżane czy upokarzane, a po części znakiem moralnego upadku Lota i jego bliskich, o czym narrator informuje w kolejnych wierszach cyklu.

Ten epizod raz jeszcze potwierdza tezę o złożoności biblijnych tradycji, które na wiele kwestii, w tym również na status kobiet, patrzą w wielobarwnym pryzmacie przekonań i sądów uwarunkowanych dokonującymi się nieustannie zmianami społeczno-kulturowymi oraz dojrzewającym wciąż kanonem zasad religijno-moralnych. Trzeba jednak dobitnie podkreślić, że treści w nim zawarte w żadnym razie nie negują na wskroś pozytywnego i pełnego szacunku orędzia, jakie tradycje o Abrahamie, a także cała Biblia, komunikują w odniesieniu do kobiet i zajmowanego przez nie miejsca w społeczności ludzkiej.

Summary

The purpose of the present article is the analysis of the female characters in the narration of Gen 11:27 – 25:18. At the beginning, the author describes the factors determining the religious and social status of women in the patriarchal society. This society, even though exhibiting the patriarchal order, is built on the foundations of faith which grants man and woman the same dignity and position before God. In the subsequent part of the article, the authors shows different female protagonists appearing in the Abraham's cycle. Sarah is depicted as the model of a genuine Hebrew wife and mother. She fulfills her vocation in an exemplary way giving birth to Isaac and ensuring her family the best conditions possible for their existence. Lot's wife and

daughters stand in a stark opposition to Sarah. Their actions bring doom upon the families they represent and thwart the opportunity of their continuous growth comparable to the one experienced by Abraham's generation.

Key-words: Abraham, Sarah, Hagar, woman, God's promises, the story of Abraham

*ks. Dariusz Dziadosz
ul. Zamkowa 5
37-700 Przemyśl
dariuszdzi@op.pl*

Ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, ur. 1968, doktorat nauk biblijnych, adiunkt w Katedrze Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu w INB KUL. Autor licznych publikacji naukowych, w tym kilku książek (m.in. *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*, Przemyśl 2006).