

„Niewiastę dzielną któż znajdzie? Jej wartość przewyższa perły” (Prz 31,10)

**Biuletyn towarzyszący Sympozjum Studencko-Doktoranckiemu
„Biblijne kobiety - ich działalność, rola i przykład”**



(Gustave Dore, *Esther confounding Haman*, ze strony: <http://www.gutenberg.org/files/8710/8710-h/p4.htm#043>)

**KOŁO NAUKOWE STUDENTÓW BIBLISTYKI
NA UNIWERSYTECIE KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
WARSZAWA 8 MARCA 2011**

Spis treści:

Anna Kuśmirek, <i>Księga Rut z perspektywy feministycznej</i>	3
Ilona Matyka, „ <i>Nierządnicę [...] pozostawił Jozue przy życiu. Zamieszkała ona wśród Izraela, aż po dzień dzisiejszy</i> ” (Joz 6, 25) – <i>rzecz o Rachab</i>	6
Mariola Serafin, <i>Izebel obrazem jak nie wolno igrzać z Bogiem Jedynym</i>	13
Daria Wangler, <i>Dôdî lí wa ’ănî lô</i>	19
Monika Czekanowska, <i>Judyta : od ‘femme forte’ do ‘femme fatale’. Ewolucja wizerunku Judyty w sztuce chrześcijańskiej i żydowskiej</i> ...	25
Magdalena Hermanowicz, „ <i>Herod bowiem kazał pochwycić Jana (...). Powodem była Herodiada.</i> ” (Mt 14,3) <i>Czy Herodiada była sprawczynią śmierci Jana Chrzciciela?</i>	29
Kinga Rapacka, <i>Teściowa i żona św. Piotra – mity i fakty</i>	34
Tomasz Herbich, <i>Samarytanka: uczennica Chrystusa i głosicielka Słowa. Miejsce J 4,4-42 w sekcji „Od Kany do Kany”</i>	39

Anna Kuśmirek, ***Księga Rut z perspektywy feministycznej***

Księga Rut, która jest uznawana za arcydzieło sztuki narracyjnej jest w kręgach egzegezy feministycznej określana jako kobieca księga Biblii Hebrajskiej¹. Dzieje się tak nie tylko z powodu nazwy księgi, pochodzącej od głównej bohaterki, ale ze względu na jej główne postaci i ich doświadczenie ukazane w tym piśmie. W egzegezie feministycznej, akcentuje się także to, że mało która z ksiąg Biblii wyraża „kobiecy głos” tak autentycznie jak Księga Rut². Pod tym względem ciekawą analizę Księgi Rut, przedstawiła Imtraud Fischer³, która jest autorką komentarza w języku niemieckim do Księgi Rut⁴. Jej zdaniem Księga Rut to feministyczny komentarz do Tory.

Autorstwo Księgi Rut

Od początku lat 70. XX wieku coraz więcej egzegetów (także mężczyzn) przyjmuje, że Księgę Rut mogła napisać kobieta⁵. Nie to jest jednak istotne, jakiej płci był autor, lecz jaki punkt widzenia reprezentuje tekst⁶. Czy teksty biblijne odzwierciedlają wyłącznie światopogląd męski? Czy reprezentują go nawet wówczas, gdy autor opowiada o kobietach? Czy zdarza się, że tekst odnotowuje autentyczny głos kobiety, nawet jeśli zostały użyte sformułowania właściwe autorowi-mężczyźnie? I choć w przypadku literatury biblijnej nigdy nie można być pewnymi, kim był autor konkretnego pisma, to jednak można powiedzieć, że w przypadku Księgi Rut, jeśli to nie była kobieta, lecz mężczyzna, to zauważał on kobiece problemy i brał je poważnie⁷.

¹ C. Meyers, “Returning Home: Ruth 1.8 and Gendering of the Book of Ruth, w: A. Brenner (red.), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield 1993, s. 85-114.

² Zob. A. Brenner, F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering texts: Female and Male voices in the Hebrew Bible*, Leiden 1993, s. 1–32.

³ Np. I. Fisher, *The Book of Ruth: A ‘Feminist’ Commentary to the Torah?*, w: *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible*, A. Brenner, (red.), Sheffield 1999, s. 24-49.

⁴ I. Fisher, *Rut*, HThKAT, Freiburg, Basel, Wien 2001.

⁵ Zob. E. F. Campbell, *Ruth*, The Anchor Bible 7, Garden City 1975, s. 21–23, N. K. Gottwald, *Hebrew Bible: A Socio-literary Introduction*, Philadelphia 1985, s. 557, A. LaCocque, *Ruth. A Continental Commentary*, tłum. ang. K. C. Hanson, Minneapolis 2004, s. 6.

⁶ Zob. A. Brenner, F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering texts: Female and Male voices in the Hebrew Bible*, s. 4–10.

⁷ Na tej zasadzie zakłada się, że niektóre teksty BH mogły zostać stworzone przez kobiety, np. pieśni Miriam, Debory i Anny. Równie realistyczne jest założenie, że Księga Rut mogła zostać napisana przez kobietę. I. Fischer uważa, o można mówić o żeńskim autorze Księgi Rut – jednak, gdyby autor nie był kobietą, jest to

Datacja Księgi Rut

Oprócz autorstwa problematyczna jest także datacja Księgi Rut. Wśród egzegetów zdania są podzielone, sytuuje się Księgę Rut od czasów monarchii aż po czasy po niewoli babilońskiej⁸. Czas narracji umiejscawia tę historię pomiędzy Sędziami i Królami, mimo że sama Księga stanowi trzecią część kanonu, mianowicie *Ketuwim* (Pisma). Wskazuje to, że Księga została napisana w czasach, gdy Pięcioksiąg i w dużej mierze Deuteronomium były prawdopodobnie ukończone. W zależności od czasu powstania wskazuje się też główny cel księgi: gdyby powstała w czasach monarchii, to jej celem byłoby przedstawienie linii genealogicznej króla Dawida. W przypadku datacji po niewoli babilońskiej, Księga Rut stanowiłaby polemikę dotyczącą małżeństw mieszanych, odrzucanych w Księdze Ezdrasza i Księdze Nehemiasza. Autor(ka) odnosi się do starych tradycji prawnych Pięcioksięgu dotyczących dziedziczenia i tzw. małżeństwa lewirackiego (zob. Pwt 22 –25), jak również tekstów narracyjnych (np. Rdz 12; 19; 38). Osadza swoich bohaterów w historii Izraela i proponuje nową interpretację tradycji – z kobiecego punktu widzenia.

Ciekawym elementem Księgi Rut jest też język i sposób wypowiedzi bohaterek Księgi Rut⁹. Autorka Księgi Rut prezentuje niezwykle kreatywne podejście do tradycyjnego przekazu zawartego w innych księgach, jest to nie tylko kobieca egzegeza tekstów prawnych Tory (Moabitka włączona do zgromadzenia; kreatywne podejście do obowiązku lewiratu i wykupienia) ale także egzegezę narracyjnych tekstów Tory (nawiązanie do Abrahama - wyjście własnej ziemi; historia Rebeki – Rdz 24; opowiadanie o Locie i jego córkach; historia Judy i Tamar Rdz 38).

Egzegetka Tory, która napisała Księgę Rut kontynuuje genealogię Pereza, syna Tamar i Judy, aż do Dawida, prowadząc tym samym dalej historię Rodzaju¹⁰. W części Rt 4,11-17 jest to jednak genealogia Izraela jako historia kobiet:

„Cały lud zebrany w bramie zawołał: «Jesteśmy świadkami!» a starsi dodali: «Niech Pan uczyni kobietę, która wejdzie do twego domu, podobną do Racheli i Lei, które to

mężczyzna „zidentyfikowany jako kobieta”, *The Book of Ruth: A Feminist Commentary to the Torah?* w: *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible*, red. A. Brenner, Sheffield 1999, s. 34.

⁸ Zob. R. L. Hubbard, *The Book of Ruth*, NICOT, Grand Rapids 1988, s. 23–35.

⁹ A. Kuśmirek, *Moja córko, czyż nie powinnam ci poszukać spokojnego miejsca, w którym byłabyś szczęśliwa? (Rt 3,1). Specyfika retoryki bohaterek Księgi Rut*, *Collectanea Theologica* (2006) nr 2, s. 105-129.

¹⁰ Np. I. Fisher, *The Book of Ruth: A 'Feminist' Commentary to the Torah?*, w: *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible*, A. Brenner, (red.), Sheffield 1999, s. 28n.

dwie niewiasty zbudowały dom Izraela. Stań się moźnym w Efrata, zdobądź sobie imię w Betlejem!” (Rt 4,11)

W dalszej części z 4,18 – 22 została napisana zgodnie z Księgą Rodzaju, jako genealogia „po mieczu” w formie *tol^edot*. Autorka Księgi Rut posługuje się w tym wypadku androcentrycznym gatunkiem literackim, jakim są *tol^edot*, aby osadzić swoją „feministyczną” egzegezę w tradycji. Zrobiła już tak prezentując scenę u bramy miasta. W ten sposób zwiększa wiarygodność swojej historii w ewidentnie patriarchalnym społeczeństwie.

Księga Rut często opisywana jest jako czaruująca idylla, trywialny romans – dwóm wdowom udało się złapać mężczyznę i zapewnić sobie potomka! Zakończenia genealogii odrzuca jednak taką interpretację. Obie (*szteihem*, 1,19) kobiety, Noemi i Rut, zbudowały Dom Izraela. To co zostało opowiedziane w formie prywatnej opowieści o życiu powinno być odczytywane politycznie. Odwołując się do „narracji *Erzeltern*” (patriarchów), Księga Rut tworzy z historii narodu historię kobiet! Historia Rut zaczyna się od Elimelecha, którego imię oznacza „mój Bóg jest królem”. On i jego synowie umarli. Imię zmarłego wciąż jednak trwa dzięki jego żonie i synowej, ponieważ Bóg Izraela pozwala królewskiej dynastii narodzić się dzięki dwóm kobietom.

Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jedną niezwykłą cechę Księgi Rut. Autorka księgi pokazuje współczesnym sobie kobietom (a także nam), że, zwłaszcza w czasie kryzysu, polegać można właśnie na kobietach, nawet jeśli są one cudzoziemkami¹¹. Spisują się one znacznie lepiej niż mężczyźni we własnym kraju, którzy jako pierwsi powinni w praktyce zrealizować spoczywający na nich obowiązek solidarności międzyludzkiej. Jako rzeczniczka przyznania priorytetu kobiecym relacjom, autorka Księgi Rut czyni coś, co jest w kontraście do tekstów Księgi Rodzaju. Wszędzie tam, gdzie pojawiają się dwie kobiety, rodzi się konflikt. Tak jest z Sarą i Hagar, Rachelą i Leą. Tym razem Noemi i Rut działają dla swojego wzajemnego dobra, a nie przeciwko sobie. Narracja w Księdze Rut paradygmatycznie wskazuje, że taka strategia przynosi znacznie więcej korzyści kobietom niż rywalizacja o mężczyzn stworzonych przez patriarchat!

¹¹ Np. I. Fisher, *The Book of Ruth: A 'Feminist' Commentary to the Torah*, -49.

Ilona Matyka,

„Nierządnicę [...] pozostawił Jozue przy życiu. Zamieszkała ona wśród Izraela, aż po dzień dzisiejszy” (Joz 6, 25) – rzecz o Rachab

Jedną z osobliwości listy genealogicznej Jezusa zachowanej w Mt 1,1-17, odróżniającą ją od starotestamentalnych odpowiedników, jest umieszczenie kobiet w szeregach przodków. Matusz umieszcza w rodowodzie Chrystusa, oprócz Jego Matki Maryi, również cztery niewiasty, bohaterki opowiadań Starego Testamentu. Zdumiewający jest fakt, że nie czyni tego z najwybitniejszymi kobietami izraelskimi, za jakie powszechnie uchodzą choćby Sara, Rebeka czy Rachela i Lea. Wbrew intuicjom, które chciałyby widzieć w genealogii Jezusa matriarchinie Izraela, Mateusz do grona prababek Jezusa włącza: Tamar (Mt 1,3), Rachab (Mt 1,5), Rut (Mt 1,5) i żonę Uriasza (Mt 1,6)¹. Niniejszy artykuł poświęcony został jednej z „tych wyróżnionych” – Rachab.

Losy jej poznajemy dzięki utrwalonemu przekazowi Księgi Jozuego (Joz 2 i Joz 6)². Biblijne epizody z udziałem Rachab opowiadają historię o kobiecie, która „z moralnego punktu widzenia zasługuje na pogardę, a ze społecznego – żyje na marginesie, ale która dzięki swojej odwadze i wierze zapewnia zbawienie sobie i swojej rodzinie. Co więcej, staje się bohaterką wiary oraz świadkiem zbawienia na wieki”³.

Historia Rachab wpleciona jest w obszerniejsze opowiadanie o wejściu Izraelitów do Ziemi Obiecanej. W ramach bezpośrednich przygotowań mających na celu zajęcie Jerycha, Jozue wysłał wywiadowców, by ci potajemnie rozeznali okolice przeznaczonego do

¹ Zagadnienie obecności kobiet w rodowodzie Jezusa autorka niniejszego artykułu podejmuje obszerniej w: I. MATYKA, *Kobiety Starego Testamentu w genealogii Jezusa w Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 1,1-17)*, praca magisterska, promotor: W. CHROSTOWSKI, wydruk komputerowy, UKSW, Warszawa 2010, ss. 112.

² Szerzej zagadnienie zbieżności między bohaterką Joz 2 i 6, a wymienioną przez Mateusza kobietą o imieniu Rachab traktują m. in.: J. D. QUINN, *Is „Rachab” in Mt 1,5 Rahab of Jericho?*, Bib 62 (1981), s. 225-228 oraz R. E. BROWN, *Rachab in Mt 1,5 Probably is Rahab of Jericho*, Bib 63 (1982), s.79-80.

³ E. S. CETINA, *Księga Jozuego*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. naukowy wyd. oryginalnego W. R. FARMER, „Verbium“, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2000, s. 437-438.

podboju miasta. Właśnie w tych okolicznościach na karty biblijnego przekazu zostaje wprowadzona Rachab (זחח)⁴.

Już pierwsza wzmianka o kobiecie (Joz 2,1) przedstawia ją jako kananejską mieszkankę Jerycha trudniącą się nierządem⁵. Jeśli chodzi o status prostytutki, to taka kobieta była zwykle tolerowana, natomiast zawsze była napiętnowana pewną hańbą⁶, nawet jeśli wyrażano się o niej z podziwem ze względu na szlachetny charakter czy postępowanie⁷. Będąc nierządnicą reprezentuje grupę zepchniętych na margines. Prawdopodobnym wydaje się, że mogła być zmuszona do uprawiania prostytucji, aby zapewnić byt sobie oraz strawę i odzienie swoim bliskim⁸.

Charakterystyczne jest, że rola jaką odegra Rachab w całym wydarzeniu, jak pokażą kolejne wersety, nie ma nic wspólnego z jej profesją. Nazywanie Rachab wprost nierządnicą i niezatajanie jej tożsamości zdaje się pasować do Starego Testamentu, gdzie akcentuje się brak proporcji między pochodzącym od Boga powołaniem, a osobą, która to powołanie otrzymuje⁹.

Rachab przedstawiona jest w Joz 2 także jako właścicielka domu, do którego udają się wysłani przez Jozuego szpiedzy. Zdumiewa fakt, z jaką pewnością owi zwiadowcy kierują się do domu Rachab¹⁰, znając najwidoczniej kobietę i jej styl życia. Pobyt u nierządnicy nie budził zasadniczo podejrzeń i zwiększał szanse na opóźnioną reakcję otoczenia. Okazało się, że dłuższa demaskacja przybyszów nie była jednak sprawą na tyle oczywistą, jak tego spodziewaliby się kierujący do prostytutki wysłannicy. Zaniepokojenie pozostałych mieszkańców Jerycha sytuacją wokół miasta z pewnością bowiem powodowało wzrost ich podejrzliwości i czujności. Dowodem tego był szybki donos na zwiadowców do króla Jerycha. Posłani z bardzo konkretną misją zwiadowcy, stają teraz w obliczu ryzyka

⁴ Imię to używane jest w Biblii ponadto na określenie „strasznego morskiego chaosu, symbolu nicości zwyciężonego przez Boga w akcie stworzenia, a także jako negatywne określenie Egiptu (Iz 30,7)” - G. RAVASI, *Twarze Biblii*, przeł. B. ŻUROWSKA, Salwator, Kraków 2009, s. 296.

⁵ Użyty został hebrajski termin *zônâ*. Nie można więc określać Rachab mianem „nierządnicy sakralnej” znanej w religii Kananejczyków – wówczas wystąpiłby termin *qedēšâ*.

⁶ Por. Rdz 34,31 czy 1 Krl 22,38.

⁷ Por. P. A. BIRD, *Prostytucja*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. M.D. COOGAN, B.M. METZGER, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997, s. 630-631.

⁸ E. S. CETINA, *Księga Jozuego*, s. 438.

⁹ Por. P. KASIŁOWSKI, *Cztery Kobiety: Tamar, Rachab, Rut, Batszeba*, w: *"Bóg jest miłością" [1J 4,16] Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2006, s. 211-212. Jako przykłady podobnych dysproporcji między powołaniem, a powołującym autor podaje: 1 Sm 16,11n (powołanie Dawida) oraz Jr 1,6 (powołanie Jeremiasza).

¹⁰ Tekst biblijny podaje: *udali się tam na spoczynek* (Joz 1,1). W wyrażeniu tym występuje hebrajski czasownik *skb*, który ma konotacje seksualne, stąd pewna dwuznaczność w tekście – por. M. D. COOGAN, *Księga Jozuego*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMAYER, R.E. MURPHY, red. wyd. polskiego W. CHROSTOWSKI, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2001, s. 182.

zdemaskowania i związanego z nim niebezpieczeństwa. Rachab jednak, mimo nakazu króla, ukrywa szpiegów, a królewskich wysłanników wprowadza w błąd wskazując im fałszywy kierunek (Joz 2,3-5). Angażując się w kamuflowanie zwiadowców, jednocześnie odwraca się od swoich rodaków, nie poczuwa się do związku z ludem, który korzysta z jej usług, nie głębszego ją z tymi ludźmi zapewne nie wiąże, żyje w oderwaniu od nich¹¹. Troska, z jaką kobieta pamięta o swoich najbliższych budzi jednak pozytywne odczucia. Rachab staje się „kolaborantką” współpracującą z izraelskim wrogiem, dzięki czemu otrzymuje ratunek dla siebie i swojej rodziny¹².

Rachab podejmując ryzykowne przedsięwzięcia ratuje życie przybyszom. Później niż w przypadku zwiadowców, do głosu dochodzi świadomość, że również jej życie znajduje się w niebezpieczeństwie. „Wątek ten pojawia się najpierw na skutek udzielenia przez nią schronienia szpiegom, z czasem jednak okazuje się, że poważniejszym zagrożeniem mogą okazać się dla niej ci, którym pomogła”¹³, czemu sama daje wyraz w Joz 2,11-12.

Ukrywając przybyszów, Rachab opowiada się po stronie Izraelitów. Można tu dostrzec „gest prowadzący do zawarcia przymierza”¹⁴, którego kolejne etapy przekazane są w Joz 2,8-21. Przeprowadzona na dachu rozmowa składa się z trzech istotnych części: wyznania wiary Rachab, prośby kobiety o ocalenie oraz odpowiedzi zwiadowców.

E. S. Cetina¹⁵ zwraca uwagę na koncentryczną strukturę Joz 2,9-11. Kręgi zewnętrzne tworzą dwa wyznania Rachab, kręgi pośrednie odnoszą się do strachu i obaw mieszkańców, natomiast krąg środkowy zawiera wypowiedź nawiązującą wprost do słów Boga wypowiedzianych, gdy dawał Izraelitom ziemię Kanaan na własność (Wj 14,15-29). Podział tekstu według tej struktury można przedstawić następująco:

Joz 2,9a: *wiem, że Pan dał wam ten kraj*

Joz 2,9b: *gdyż postrach wasz padł na nas i wszyscy mieszkańcy kraju struchleli przed wami*

Joz 2,10: *słyszeliśmy bowiem, jak Pan wysuszył wody Morza*

Czerwonego przed Wami, gdy wychodziliście z Egiptu (...)

Joz 2,11a: *Na wieść o tym zatrwożyło się serce nasze i zabrakło nam odwagi wobec was*

¹¹ Por. W. J. C. WEREN, *The Five Women in Matthew's Genealogy*, CBQ 59 (1997), s. 299.

¹² Por. G. RAVASI, *Twarze Biblii*, s. 296.

¹³ A. KOT, *Kobiety w dziejach Izraela w świetle deuteronomistycznego dzieła historycznego. Studium egzegetyczno-teologiczne wybranych tekstów*, praca doktorska, promotor: W. CHROSTOWSKI, wydruk komputerowy, UKSW, Warszawa 2010, s. 37.

¹⁴ P. KASIŁOWSKI, *Cztery Kobiety: Tamar, Rachab, Rut, Batszeba*, s. 206.

¹⁵ E. S. CETINA, *Księga Jozuego*, s. 438.

Joz 2,11b: *Pan, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi.*

W ten sposób autor chce zaakcentować fakt, że złożone przez Rachab wyznanie wiary wiąże się z jej wiarą w Boga Wyjścia. Ocalenie Rachab i jej najbliższych traktuje jako akcję prowadzącą do „wyjścia” i porównywalną do wyzwolenia Izraelitów z Egiptu. Wydaje się jednak, że Rachab nie znając obowiązków Prawa, nie będąc świadomą rewolucyjnego systemu religijnego Izraela, nie przyrzeka wierności Bogu Izraela, ale jedynie wyraźnie wskazuje na wielkie wrażenie wywołane Jego władzą i mocą, a jej wyznanie jest jeszcze póki co nieco odległe od deklaracji bezwzględnego monoteizmu¹⁶. Późniejsze życie wśród Izraelitów, po zdobyciu Jerycha i włączeniu Rachab do narodu wybranego, da jej zapewne szanse, by poznając wiarę w Boga Jahwe, móc z większą świadomością i będąc w pełni wolną i pozbawioną strachu o własny byt, potwierdzić wypowiedziane uprzednio wyznanie wiary.

Po złożonym wyznaniu wiary, Rachab domaga się przysięgi¹⁷ zapewniającej ocalenie ze strony zwiadowców (Joz 2,12-13). Prośba Rachab o życzliwość (*chesed*) obejmuje zarówno ją samą, jak również bliższą i dalszą rodzinę oraz cały ich dobytek. W odpowiedzi mężczyźni ręką własnym życiem deklarują się okazać jej życzliwość i wierność, gdy tylko Pan pozwoli im przejść Jerycho (Joz 2,14). Odnośnie ostatniej czynności z podjętych przez Rachab w celu ratunku zwiadowców są różne odbiegające od siebie tradycje. Za przypuszczalnie najlepszy uznać należy tekst LXX, według którego Rachab *spuściła ich na dół przez okno* (Joz 2,15). Następnie Rachab daje im instrukcję ucieczki (Joz 2,16), a wywiadowcy objaśniają reguły zawartej umowy i dają kobiecie instrukcję postępowania, gdy wojsko wkroczy do miasta (Joz 2,17-20). Po oddaleniu się mężczyzn, Rachab wiąże purpurowy powróż u okna - znak rozpoznawczy na przyszłość (Joz 2,21).

W tym momencie historia Rachab zostaje przerwana. Ma swoją kontynuację kilka rozdziałów dalej (Joz 6), w ramach rozstrzygającego zdobycia Jerycha. Rachab, mimo przypuszczalnych sugestii z Joz 2, nie odgrywa czynnej roli w bezpośrednim zdobyciu miasta. Jej zasługą jest to, czego dokonała dużo wcześniej – umożliwienie misji zwiadowczej, ochrona wysłanników i przekazanie stosownej informacji. Teraz przebieg wydarzeń kładzie

¹⁶ Por. J.H. WALTON, V.H. MATTHEWS, M.W. CHAVALLAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. wyd. polskiego W. CHROSTOWSKI, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2005, s. 226.

¹⁷ Tekst ten można łączyć z epizodem o Gibeonitach (Joz 9). Stanowili oni inną grupę narodowościową uratowaną przed całkowitą zagładą nakazaną przez reguły świętej wojny, co nastąpiło również dzięki przysiędze złożonej przez Izraelitów.

nacisk na „suwerenną działalność Boga i cudowność wydarzenia, jakim jest upadek murów miejskich”¹⁸.

Jak Rachab wywiązała się z tego, co do niej należało, tak również Jozue i jego ludzie wywiązują się z danego słowa. Po przejęciu Jerycha dotrzymana zostaje obietnica dana kobiecie przez zwiadowców. Kiedy Izrael wszedł do przeznaczonego na zniszczenie miasta, związany purpurowy powróż umieszczony w oknie okazał się swoistym znakiem rozpoznawczym, dzięki któremu wojsko izraelskiej nie miało problemu z rozpoznaniem, który dom należy do Rachab. Owy *powróż z nici purpurowych*, podobnie jak czerwony znak umieszczony na drzwiach w opowieści paschalnej¹⁹, miał moc zachowania od złego²⁰. Tylko budynek z czerwonym sznurem i znajdujący się w nim mieszkańcy ocalili z życiem, dzięki czemu także Rachab została oszczędzona i przyjęta do narodu wybranego (Joz 6, 22-25). Z całego Jerycha nie ocalał ani król, ani inni możnowładcy, ale prostytutka²¹. „Z nową siłą zaznacza się tu misjonarski aspekt Biblii: cudzoziemka, nierządnicą staje się *locus* zbawienia Bożego”²².

Wydarzenia opisane przez autora natchnionego w Joz 2 i ich kontynuacja w Joz 6,17.22-25 pełnią w kontekście całej księgi szczególnie istotną rolę. Wysłanie zwiadowców przez Jozuego zapowiada podobne kroki podjęte nieco później w Joz 7,2; wyznanie wiary w Jahwe złożone przez Rachab i uniknięcie zagłady, stanowiącej regułę świętej wojny, zwiastuje podobną mowę i jej skutki w przypadku Gibeonitów (Joz 9); końcowa mowa Rachab wyprzedza słowa wypowiedziane przez Jozuego w Joz 24. Należy więc uznać, że epizod ten ma zatem centralne znaczenie dla celu całościowego Księgi Jozuego²³. Również rola odegrana przez Rachab pozostaje niebagatelna. „W całej tej historii przedstawiana jest jako osoba, która w swym postępowaniu kieruje się prawdziwą bojaźnią Bożą oraz wiarą, że Bóg sam może zdobyć miasto”²⁴. Potwierdzeniem uznania dla jej osoby są świadectwa późniejszej tradycji i autorów innych ksiąg natchnionych.

¹⁸ A. KOT, *Kobiety w dziejach Izraela w świetle deuteronomistycznego dzieła historycznego. Studium egzegetyczno-teologiczne wybranych tekstów*, s. 30.

¹⁹ Por. Wj 12,7.

²⁰ Por. M. D. COOGAN, *Księga Jozuego*, s. 183

²¹ „Rachab była wprowadzicie nierządnicą, ale zostawszy żoną Salmona (Stary Testament nie wspomina o tym związku) być nią przestała” – W. CHROSTOWSKI, *Rodowód Jezusa Chrystusa*, Ład Boży 31/32 (1987), s. 5.

²² E. S. CETINA, *Księga Jozuego*, s. 440.

²³ Por. M. D. COOGAN, *Księga Jozuego*, s. 182.

²⁴ Z. ŻYWICA, *Niewiasty biblijnej historii Izraela w Mateuszowej genealogii Jezusa (Mt 1,1-17)*, AK 142 (2004) z. 2(570), s. 350.

Późniejsza tradycja żydowska często wychwala piękno²⁵ Rachab, dostrzegając w niej czasami prorokinię i wzór poganina nawróconego na judaizm²⁶. W tym kontekście tradycja ta wydaje się być jednak zakłopotana profesją Rachab, stąd w miarę rozwoju tradycji tekstowej dodawano kolejne glosy, by wyraźnie zaznaczyć, że wywiadowcy z nią nie współżyli, a Józef Flawiusz nazywa ją po prostu gospodynią zajazdu²⁷. Niemniej należy zauważyć, że Rachab stała się ostatecznie „bohaterką judaizmu, dzięki wyniesieniu jej na wyżyny chwały w żydowskiej literaturze międzytestamentalnej”²⁸.

Autor Listu do Hebrajczyków, w 11. rozdziale swego dzieła, umieszcza „galerię herosów wiary”²⁹. Przedstawia tam listę wybitnych postaci, sekwencję bohaterów biblijnych od Abla, Henocha i Noego, przez patriarchów, Mojżesza, Dawida, aż do proroków. Pośród tego wybitnego grona, nie bez powodu wymieniona zostaje również Rachab, o której napisano: *Przez wiarę nierządnicą Rachab nie zginęła razem z niewierzącymi, bo przyjęła gościnnie wysłanych na zwiady* (Hbr 11,31).

To nie jedyne miejsce, w którym Nowy Testament wypowiada się w kwestii Rachab. W Liście Jakuba, broniącym wiary domagającej się potwierdzenia uczynkami, zostaje ona z kolei przedstawiona jako jeden z dwóch (obok Abrahama!) przykładów czynnej wiary: *Podobnie też nierządnicą Rachab, która przyjęła wysłanników i inną drogą odprawiła ich, czy nie dostąpiła usprawiedliwienia za swoje uczynki?* (Jk 2, 25). Te nowotestamentalne wzmianki o Rachab, tłumaczą jej rangę w społeczności Izraelskiej, podsumowują także nasze rozważania o tej szczególnej bohaterce.

Interesującym wydaje się również sposób w jaki Rachab traktowana jest w późniejszej tradycji chrześcijańskiej. Tradycja ta nie waha się, wraz ze św. Ambrozym, uczynić z Rachab figurę Kościoła, rozumianego jako *casta meretrix*³⁰. Postrzeganie Kościoła jako „czystej nierządniczy” wskazuje na Kościół jako „czysty”, wolny od zła, a równocześnie

²⁵ Według późniejszej legendy żydowskiej, Rachab była jedną z czterech najpiękniejszych kobiet w historii Izraela, przyjęła wiarę w Jahwe, wyszła za mąż za Jozuego i była przodkiem ośmiu proroków (między innymi Jeremiasza) oraz prorokini Chuldy - *Encyklopedia biblijna, Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. ACHTEMEIER, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 1041.

²⁶ Por. J.H. WALTON, V.H. MATTHEWS, M.W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 524.

²⁷ Por. M. D. COOGAN, *Księga Jozuego*, s. 183

²⁸ C. H. FELDER, *List św. Jakuba Apostoła*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, s. 1635.

²⁹ G. RAVASI, *Twarze Biblii*, s. 5.

³⁰ Więcej na temat tej metafory: E. DAL COVOLO, *Casta meretrix: wyrażenie źle zrozumiane? Uwagi do eklezjologii św. Ambrozego*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. NAUMONOWICZ, SACH, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 86-93.

będący jak „nierządnicą” Rachab – przyjmuje wszystkich, aby doprowadzić ich do zbawienia³¹.

³¹ Por. G. RAVASI, *Twarze Biblii*, s. 297.

Mariola Serafin, *Izabel obrazem jak nie wolno igrac z Bogiem Jedynym*

Imię Izabel (אִיזָבֵל / אִיזְבֵּל) na kartach Starego Testamentu wymienione jest zaledwie 20 razy (w 1 – 2 Krl). Wystarczyło to, żeby jej imię utrwaliło się jako symbol zła i odstępstwa od Boga. Wyraz takiego postrzegania przetrwał nawet do Nowego Testamentu i znajdują się w Ap 2, 20.

Jej imię to zbitka dwu słów: אָ + זָבַל, co oznacza pytanie: *gdzie jest książę?*¹ Było to zawołanie, które swoje źródło miało w wyznawaniu Baala. Baal jako bóstwo burzy i życiodajnego deszczu, każdego roku przegrywał walkę z Motem – bogiem suszy, słonecznego skwaru i ostatecznie śmierci. Rokrocznie wyznawcy Baala wzywali go tym okrzykiem, by powrócił ze świata podziemnego² i przywrócił ziemi płodność³.

Imię zapewne nadał jej ojciec Etbaal, który zanim został królem Tyru, był według relacji Józefa Flawiusza, kapłanem Asztarte⁴. Była więc księżniczką sydońską. Została królową izraelską w wyniku małżeństwa z królem Achabem (869 – 850), był to zabieg polityczny mający na celu zbliżenie ze sobą Izraela z Fenicją⁵. Deuteronomista jednak nie mówi o tym, a traktuje Achaba jako przykład odstępstwa od Boga za namową Izabel⁶.

Według jeszcze innej relacji J. Flawiusza była cioteczną babką Dydony, założycielki Kartaginy⁷.

Izabel była kobietą o niezwykle silnej osobowości, niestety wrogo ustosunkowaną do Boga narodu, którego została królową. Miała silny, ale niestety niszczący wpływ na męża. Za jej przyczyną Achab zaczął służyć Baalowi, a nawet w stolicy Królestwa Północnego – Samarii kazał wznieść Baalowi świątynię (1 Krl 16, 31 – 32), która najprawdopodobniej miała służyć jako prywatna kaplica królowej. Jednak jej oddziaływanie było dużo szersze i wywarło wpływ również na ludność Izraela nie tylko w Samarii⁸. Nie poprzestał

¹ C. GORDON, אִיזָבֵל, w: *Wielko słownik hebrajsko – polski i aramejsko polski*, t. I, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2008, s. 39.

² J. A. HACKETT, *Izabel*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. nauk. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa, s. 245.

³ WITOLD TYLOCH, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, PWN, Warszawa 1980.

⁴ F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2001, s. 291.

⁵ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, UKSW, Warszawa 2005, s. 260.

⁶ H. SHANKS, *Starożytny Izrael*, (red. wyd. pol.) W. CHROSTOWSKI, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2007, s. 208.

⁷ J. A. HACKETT, *Izabel*, s. 245.

⁸ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 260.

na wybudowaniu ołtarza Baalowi, wznosił też aszerę⁹. Aszery były to pale drewniane nazwane tak na cześć bogini, której były poświęcone. Czasem ozdabiano je rzeźbieniami. Aszera była czczona wraz z Baalem na terenach Kanaanu przez pierwotnych jej mieszkańców.

Królowa Izebel była bardzo zapobiegliwa, nie tylko wzniosła ołtarze i świątynie, sprowadziła również proroków - czterystu pięćdziesięciu Baala i czterystu Aszery. Wszyscy oni byli na jej utrzymaniu, Biblia nazywa ich „stołownikami Izebel” (1 Krl 18, 19c). Świadczy to nie tyle, o jej zaangażowaniu w wiarę, lecz o pragnieniu podporządkowania narodu, w którym przyszło jej sprawować władzę królewską. Możliwość wpływania na tak intymną sferę jaką jest wiara ludzka, dało by jej ogromną władzę. Prorocy byli pod jej wpływem, a więc skłonni ukierunkowywać wiernych tak, by byli od niej zależni. Widać przez to, że miała bardzo duże aspiracje jako niezależna królowa, nie wystarczało jej bycie tylko żoną monarchy.

Podstawowym błędem jaki popełniła w Izraelu była niewiara w ludzką samodzielność, integralność. Chciała zmanipulować naród, ale nie chciała go poznać. Stąd zamiast próbować zrozumieć mechanizmy rządzące w Państwie Północnym i specyfikę osobowości Izraelitów, próbowała więc być apodyktyczna, władcza i bezkompromisowa. Jednak wiara w Jednego Boga sprawiła, że duma wypływająca z wiary nie pozwoliła na łatwe omamienie i podporządkowanie się monarchini. Bóg Izraela był Bogiem objawionym, pomocnym i wspierającym. Izraelici mieli głęboko zakorzenioną świadomość tego. Stąd bywało, że synkretyzm religijny stawał się pokusą. O tym, że ludzie niekiedy ulegali baalizmowi zaświadcza zachowane do dziś ostraka z Samarii z wypisanymi imionami z pierwiastkiem Baala¹⁰. Nie była to jednak popularna tendencja, świadczą o tym choćby imiona dzieci królewskich, które są teoforyczne, ale ku czci Jahwe: Ochozjasz – *Jahwe uchwycił/rękę pomagając*, Joram – *Jahwe jest wyniesiony*, Atalia – *Jahwe oznajmił swoją wzniosłość*¹¹. Widać, że Izebel nie wywarła w tej kwestii presji na królu i zachował on swoją wierność Jahwe¹²

W sposób niezwykle zatwardziały zwalczała wiarę w Jahwe, nie cofając się przed wymordowywaniem proroków izraelskich. Ogromną nienawiścią pałała do Eliasza, najprawdopodobniej za jej namową Achab nakazał odszukanie proroka nie tylko w granicach królestwa, ale również poza nim. Na kartach Biblii mamy świadectwo jak zarządca pałacu,

⁹ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 254.

¹⁰ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 260.

¹¹ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 260.

¹² H. SHANKS, *Starożytny Izrael*, s. 208.

czyli człowiek z najbliższego otoczenie królewskiego, o imieniu Obadiasz, zaopiekował się setką proroków. Poukrywał ich w grocie i przynosił im pożywienie. Było to wielkie ryzyko z jego strony, a zarazem ogromne poświęcenie, ponieważ wzmożone prześladowania sług Pańskich przypadły na okres ogromnej suszy w kraju, a co za tym idzie również ogromnego głodu (1 Krl 18, 1 – 4).

Eliasz nie pozostał jednak w ukryciu, po upływie trzech lat, stawiał się przed Achabem. Ich konfrontacja mówi dużo o Izebel, mimo, że ona sama w niej nie uczestniczy.

Achab był władcą o nieprzeciętnej inteligencji. Po swoim ojcu Omrim¹³ odziedziczył zdolności wojskowe, oraz umiejętność sprawnego zarządzania państwem. Z powodzeniem bronił kraju przed Damaszkiem, jako pierwszy z władców izraelskich walczył z Asyrią¹⁴. Jego rozgłos sięgał poza granice kraju, a jego imię jako pierwsze zostało utrwalone na pomnikach asyryjskich z informacją, że w bitwie pod Karkar w 853 r. przed Chr. przeciw Salamanassarowi II wystawił dwa tysiące rydwanów i dziesięć tysięcy żołnierzy¹⁵.

Wracając do spotkania Achaza z Eliaszem. Achaz wypowiada przed prorokiem słowa: *ty jesteś ten dręczyciel Izraela*. Trzeba zadać pytanie czym takim Eliasz dręczył Naród Wybrany? To on był zwiastunem informacji o nadchodzącej suszy, ale jako prorok przekazywał wolę Bożą, ale sam nie był sprawcą. Achaz musiał o tym wiedzieć. Mimo swojego odstępstwa od wiary nie zapomniał przecież jakimi zasadami się ona kieruje. Bardziej prawdopodobnym jest więc, że przez słowa te król postanowił niejako usprawiedliwić zbrodnie jakiej się dopuścił na prorokach Pańskich. Do popelnienia których namówiła go żona – Izebel. To ona przybyła do obcego kraju, i to ona próbowała zaprowadzić w nim swoje tradycje. Nie wystarczyło jej wprowadzenie wielobóstwa, chciała za wszelką cenę uciszyć głosy protestu, które dochodziły od wyznawców Jahwe.

Zapewne razem z protestującymi prorokami, protestował również lud ufający Bogu i niezgadający się na nowe porządki. Dla władcy izraelskiego był to nowy rodzaj problemu, dotychczas musiał się zmagać z niebezpieczeństwem zewnętrznym zagrażającym granicom. W tym miejscu widać jak ogromny wpływ miała na męża Izebel. Z jego pozycji, by zażegnać niesnaski wewnątrz kraju, wypadałoby przywrócić stan poprzedni, tzn. sprzed wprowadzenia baalizmu. Król podjął jednak odwrotną drogę, dla żony, w jej imieniu, mordując tych, którzy są dla niego wyrzutem sumienia – proroków Pańskich.

¹³ H. SHANKS, *Starożytny Izrael*, s. 201.

¹⁴ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 253 – 263, głównie s. 255.

¹⁵ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 254.

Eliasz odgrywa znaczną rolę w tej historii. W sposób bezpośredni przekazuje Achazowi wolę Bożą, której skutki w postaci suszy, są katastrofalne dla całego kraju. Po raz kolejny widać jak ogromny wpływ miała na Achaza Izebel. Nawet tak wyraźne znaki jak susza a z nią głód, a to pociągało za sobą również osłabienie militarne kraju, nie były dla niego otrzeźwieniem. Gdy więc staje twarzą w twarz z prorokiem, atakuje go. Nazywa „dręczycielem”, czy jest to tylko obrona poprzez atak, czy Achaz został już tak zaślepiiony, że uwierzył w winę Eliasza?

W wyniku tego spotkania, Eliasz w bardzo obrazowy sposób na oczach Achaza ukazał zwodniczość wiary w bóstwa pogańskie. Nakazał zwołać lud Izraela i 450 proroków Baala na górę Karmel. Tam pogańscy prorocy i on sam przygotowali ołtarze ofiarne. Eliasz dał pierwszeństwo tamtym, by modlitwą sprowokowali Baala do spuszczenia ognia na żertwę, by bóstwo przyjęło ofiarę. Jednak modły trwające pół dnia nie przyniosły żadnego rezultatu. Po tym nakazał zlać wodą swój ołtarz i zaczął się modlić do Jahwe. Ten wysłuchał modlitw proroka i zesłał piorun, który strawił całą ofiarę, razem z dwunastoma kamieniami, na których była ułożona. Działo się to na oczach królewskich i całego Narodu Izraela. Po tym fackie Eliasz nakazał zabicie fałszywych proroków.

Wszystko to Achab opowiedział Izebel. To, jak zostało podważone istnienie Baala, a sami prorocy zamordowani. Izebel wpada w ogromny gniew i wysyła do Eliasza posłańca z informacją: *choć ty jesteś Eliasz to ja jestem Izebel! Niech to sprawią bogowie i tamto odrzucą, jeśli nie postąpię jutro z twoim życiem, jak [się stało] z życiem każdego z nich*” (1 Krl 19, 2b – 3). Widać po tych słowach, że Izebel czuje respekt przed Eliaszem, ale jednocześnie jest świadoma swojej potęgi, która przewyższa moc proroka. Kolejne wersety świadczą, że sam Eliasz również był świadom jej niszczycielskiej mocy i by ratować swoje życie, ucieka przed nią do Beer-Szeby.

Kolejne bardzo wymowne spotkanie z Izebel, następuje gdy Achab bez powodzenia próbuje odkupić od Nabota winnicę. Achazowi bardzo odpowiada lokalizacja tej winnicy i planuje ją wyciąć i przerobić na pole uprawne (Krl 21, 2 – 3). Nabot jednak nie chce oddać dziedzictwa, które odziedziczył po przodkach. Rozgniewało to Achaza tak, że przestał jeść i pić i pełen żalu opowiedział o sytuacji żonie. Izebel wypowiada w tym miejscu słowa, które dużo mówią o jej podejściu do poddanych, jak również o stosunku jaki ma do własnego męża. Mianowicie: *to ty teraz tak sprawujesz rządy królewskie nad Izraelem? Wstań, jedź i bądź dobrej myśli.*

Gani ona Achaba za uległość wobec poddanego. Daje wyraz, że postawą prawdziwie władczą byłoby wymuszenie siłą lub podstępem upragnionej ziemi. Osiągnięcie pożądanego

celu mimo ewentualnych niegodziwych środków, jakie trzeba by podjąć. I podejmuje takie działanie. Podszywając się pod Achaba, używając jego pieczęci, wysłała listy do starszych sąsiadujących z Nabotem. Kazała go osądzić i ukamienować, a pretekstem miały być oszczerstwa mówiące, że Nabot bluźnił przeciw Bogu i królowi, złożone pod przysięgą. Tak też się stało. W wyniku tego Achaz mógł zająć winnicę za darmo i prawdopodobnie w nieświadomości co do intrygi, która miała miejsce, ponieważ Izebel oszukała go mówiąc, że Nabot zmarł.

Ukazuje to pogardę monarchini nie tylko w stosunku do poddanych, ale i samego męża, którego oszukiwała i którym manipulowała. Była niezwykle inteligentna, skoro udało się jej oszukiwać człowieka o tak nieprzeciętnej inteligencji i świadomości jakim był Achab.

Jej lekceważenie nie ograniczało się jedynie do ludzi. Zadrwiła również z Boga Izraela. By pozbyć się Nabota, nakazała najemnikom zeznawać, że bluźnił przeciw Bogu. Z jednej strony zwalczała wiarę w Jahwe, z drugiej, gdy wiara ta mogła się okazać dla niej pożyteczna, wykorzystywała ją do niecznych celów.

Wydarzenia te sprawiły, że Bóg po raz kolejny skierował słowa do Eliasza, by ten przekazał je Achabowi. Była to gorzka i okrutna wyrocznia. Bóg ogłosił, że za wszystkie przewinienia jakich dopuścił się Achab, a więc i Izebel, zniszczy cały ich ród, a ponadto: *psy będą żarły Izebel pod murem Izrael¹⁶* (Krl 21, 23). Kronikarz podsumowuje ten wyrok tym, że nikt jeszcze nie popełnił tylu niegodziwości w oczach Pana co Achab, który się zaprzedał, a do wszystkiego tego skłoniła go jego żona Izebel (Krl 21, 25).

Słowa wypowiedziane przez proroka do Achaba, otrzeźwiły króla. Włożył wór pokutny i zaczął pościć. Bóg oszczędził go, zapowiedział jednak, że sroga kara spotka jego potomstwo. Izebel nie ukorzyła się przed Bogiem, dlatego spotkał ją okrutny los zapowiedziany przez Pana.

W 853 r. przed Chr. umarł Achab, a w jego miejsce na dwa lata królem w Izraelu zostaje syn jego i Izebel – Ochozjasz. Zachowuje się on w sposób równie nikczemny co jego matka i ojciec. Po nim władzę przejmuje Joram¹⁷. By spełniło się proroctwo Pana na nowego króla w Izraelu Elizeusz namaszcza dowódcę armii królewskiej – Jehu. Jehu jest świadom, że pokój w Izraelu zapanuje dopiero jak skończą się „czyny nierządne” Izebel

¹⁶ Izrael był w praktyce drugą równorzędną obok Samarii stolicą Izraela i zarazem siedzibą królewską, zob. w: J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, UKSW, Warszawa 2005, s. 251.

¹⁷ Deuteronomista nie poświęca wiele uwagi tym władcom, rządzący oni krótko, a ich władza nie odznaczała się niczym wybitnym. Niektórzy twierdzą, że król judzki Joram i król izraelski Joram to jedna i ta sama postać, wdaje się to trudne do zaakceptowania ponieważ żoną judzkiego Jorama była Atalia, córka Achaba i Izebel, byłoby to więc małżeństwo pomiędzy rodzeństwem. Stela Meszy nie wymienia ich imion; zob. w: s. 263.

i jej „czarodziejstwa” (zob. 2 Krl 9, 22). Zabija Jorama i kieruje kroki do Izrael, by pokonać również królową.

Izabel nie oczekiwała, że moment wkroczenia wojska Jehu jest jej końcem. Była pewna swojej władzy. Dlatego umalowała się i przystroiła i wyglądając przez okno oczekiwała przybycia Jehu. Gdy go zobaczyła, zaczęła kpić z niego i robić mu wyrzuty. Mimo, że bardziej oczekiwaną postawą byłaby żałoba po dopiero co straconym już drugim synu. Finałem tej wręcz groteskowej sceny jest wyrzucenie Izabel przez okno przez jej własne sługi. Stratowały ją konie i zjadły psy, gdy przyszli słudzy by ją pochować pozostała po niej tylko czaszka. Tak dopełniło się proroctwo, została nie tylko zjedzona przez psy, ale również nie została pochowana. Tekst biblijny opowiadający ten epizod świadczy o ogromnej niechęci względem Izabel.

W chwili śmierci mogła mieć około sześćdziesięciu lat¹⁸.

Postać Izabel, jak już zostało zauważone we wstępie, przetrwała do czasów Nowego Testamentu jako synonim zła. Imię to dostała bezbożna kobieta, historycznie uważa się, że była to żona przywódcy gminy z Tiatyry, większe jednak znaczenie ma to, czym się ona charakteryzuje. Sama nazywa się prorokinią. Lecz jej czyny świadczą o przewrotności i zepsuciu. Namawiała do nierządu i spożywania pokarmów oddawanych na ofiarę bożkom. Mimo dawanej jej szansy nie chciała się nawrócić (Ap 2, 20 – 21).

Królowa Izabel w pełni zapracowała sobie na wizerunek jaki nadał jej autor Apokalipsy. Dała poznać swoją inteligencję jednak ukierunkowała ją tak, by w sposób przewrotny dochodzić swoich nikczemnych celów. Cechował ją upór i determinacja z tym, że wykorzystywała je, by niszczyć wyznawców Jahwe zaprowadzać wiarę w nic nie warte bożki. Była próżna i pyszna i nie dbała o to, że niszczy swoich najbliższych, męża i dzieci. Jej życie i postawa przyniosły przerażające krwawe owoce, które ostatecznie obróciły się przeciw niej samej.

¹⁸ F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny*, s. 292.

Daria Wangler, *Dôdî lî wa'ânî lô*

Zajmując się tematyką kobiety w Biblii nie sposób nie odwołać się do Pieśni nad pieśniami, która dostarcza nam sporo informacji nie tylko na temat wyglądu kobiety, ale także jej wewnętrznych przeżyć, głównie związanych z osobą mężczyzny. Przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania w tym miejscu będą tzw. formuły przynależności wzajemnej. Nazwę tę po raz pierwszy zastosował francuski egzegeta Feuillet¹. Wyodrębnił on trzy odpowiadające sobie pod względem tematyki teksty: Pnp 2, 16; 6, 3; 7, 11. W języku hebrajskim to wyznaczenie, będące streszczeniem tematyki całej księgi, zostało wyrażone w czterech słowach *dôdî lî wa'ânî lô*. Treść w nich zawarta jest powtórzeniem pierwszego hymnu miłości Adama, który spotyka kobietę: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23)². Odnajdujemy w nich także bezpośrednie odniesienie do formuły przymierza między Bogiem i Izraelem, które pojawia się często u proroków: „I tak będą oni moim ludem, a Ja będę ich Bogiem” (Ez 11, 20)³.

Z racji wyjątkowej zbieżności wyrazowej dwa pierwsze teksty Pnp 2, 16 i 6, 3 będziemy analizować jednocześnie.

¹⁶ *Mój miły jest mój, a ja jestem jego,
on stada swe pasie wśród lilii” (Pnp 2, 16).*

³ *Jam miłego mego, a mój miły jest mój,
on stado swoje pasie wśród lilii” (Pnp 6, 3).*

Dwa pierwsze zastosowania formuły przynależności wzajemnej wydają się różnić tylko przestawieniem elementów. Pnp 2, 16 podkreśla w pierwszej kolejności fakt

¹ Por. G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami...jak pieczęć na twoim sercu*, Kraków 2005, s. 76; W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, CT 78 (2008) nr 4, s. 88.

² Por. G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami...jak pieczęć na twoim sercu*, Kraków 2005, s. 76.

³ Por. J. Warzecha, *Miłość oblubieńcza w Pieśni nad Pieśniami*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno – moralnych. Studium ofiarowane ks. Janowi Łachowi*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 417; T. Brzegowy, *Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad pieśniami*, STV 26 (1988) nr 1, s. 80; J. Kudasiewicz, *Styl Antalogiczny a alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami*, ST T. 12: 1975, s. 412; G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami...jak pieczęć na twoim sercu*, Kraków 2005, s. 76 – 77.

przynależności mężczyzny do kobiety, a następnie kobiety do mężczyzny. Natomiast Pnp 6, 3 stosuje odwrotną kolejność. Ścisły związek między tymi dwoma wersetami podkreślony jest nazwaniem Oblubieńca „pasącym wśród lilii”.

Formuła przynależności w swej klasycznej formie, którą znamy z Księgi Rodzaju ma za zadanie nie podkreślenie dumy posiadającego, ale wyrażenie poczucia głębokiego i bliskiego wzajemnego związku między tak różnymi osobami, jakimi są mężczyzna i kobieta. W przeświadczeniu, że on jest tylko dla niej, a ona dla niego została przezwyciężona samotność człowieka, który odczuwał dotąd w raju brak kogoś, z kim mógłby wejść w międzyosobowy dialog. Sam Bóg powiedział: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Najczęstszym określeniem, jakie stosuje kobieta zwracając się do swojego ukochanego w Pieśni nad pieśniami jest: *dôdî* co oznacza „mój umiłowany”. Zwrot ten pojawia się nijako w zastępstwie jego imienia, które nie występuje ani razu w tej księdze. Natomiast akcent, jaki szczególnie mocno położony jest na wyraz „mój”, podkreśla ową wzajemną przynależność, która nabiera cech wzajemności i wyłączności⁴.

Oblubienica, wypowiadająca słowa: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2, 16), daje wyraz swojemu wewnętrznemu przeświadczeniu, że oboje należą do siebie, są sobie przeznaczeni. Formuła wzajemnej przynależności wychodzi z ust kobiety i jest jej odpowiedzią na słowa Oblubieńca, który uznał ją panią swojej tajemnicy⁵. „Kiedy oblubienica mówi: «Mój miły jest mój» – chce powiedzieć zarazem: jest tym, któremu siebie zawierzam, i dlatego mówi: «Jam miłego mego». Przydawki „mój” i „moja” pokrywają w tym miejscu całą głębię owego zawierzenia, które odpowiada wewnętrznej prawdzie osoby”⁶. Te słowa kobiety są dopełnieniem jej wyznania miłości. Są podsumowaniem wszystkiego tego, czego może dotyczyć relacja między mężczyzną i kobietą. Mamy tutaj do czynienia z dyskretną biegunowością, odzwierciedlającą napięcie między tym, co zewnętrzne, związane z cielesnością i płciowością, a tym, co wewnętrzne, tzn. duchowe. Z właściwego ich wykorzystania rodzi się dar wzajemności⁷. Bowiem wolność

⁴ Por. H. Drawnel, *Oblubieniec widziany oczami oblubienicy w Pieśni nad pieśniami*, RT T. LV, zeszyt 1 – 2008, s. 20.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament*, red. T. Styczeń, Lublin 1999, s. 91.

⁶ *Tamże*, s. 91.

⁷ Por. W. Chrostowski, *Promieniowanie miłości. Jan Paweł II komentarz do Pieśni nad pieśniami*, w: *Ioannes Paulus II – In Memoria! Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 43.

daru jest odpowiedzią na wewnętrzną świadomość daru, jaka wyraża się w słowach Oblubieńca. I przez tę prawdę i wolność może kształtować i się kształtuje prawdziwa miłość⁸.

Ta komunia dwojga osób, której podsumowaniem jest stwierdzenie: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2, 16) może mieć miejsce jedynie w obszarze prawdziwej miłości. Jedność mężczyzny i kobiety jest momentem, w którym człowiek odnajduje swoją pełnię, pewność, pokój i wolność⁹. Kobieta wypowiadając tę formułę daje do zrozumienia, że jej miłość do Oblubieńca ma przede wszystkim wymiar daru, który jedynie w obszarze wolności może stać się prawdziwą odpowiedzią na dar Oblubieńca. Owo przynależenie musi być przede wszystkim wyłączone i wieczne, bo jedynie takie może w pełni wyrażać oparcie, jakie ona znajduje w ukochanym mężczyźnie¹⁰. I tylko wtedy wzajemna relacja mężczyzny i kobiety może być znakiem pełni, pewności i pokoju. Poza tym dzięki formule wzajemnej przynależności została wyrażona idea związku partnerskiego, w której partner dominujący rezygnuje ze swojego „przywileju” na rzecz relacji opartej na miłości. Poprzez fakt tego, że owe słowa wypowiada kobieta, taki, a nie inny kształt relacji między oblubieńcami przypisuje się kobiecie, która pełna ufności zdaje się na miłość Oblubieńca¹¹.

W dalszej części wersetu Oblubieniec określany jest jako ten, który swe stada pasie wśród lilii. Istnieją rozbieżności translatorskie dotyczące występującej tam rośliny. Niektórzy bibliści bowiem opowiadają się w tym miejscu bardziej za kwiatem „lotosu”¹². Takie tłumaczenie mogłoby zawierać pewne aluzje do lotosu – rośliny będącej symbolem zmysłowości i płodności dla starożytnych Egipcjan i Kananejczyków¹³. Trudno jest jednak jedynie na tej podstawie utrzymać propozycję takiego, a nie innego tłumaczenia. Hebrajskie wyrażenie można wprost przetłumaczyć: „ten, który pasie się wśród lilii” i w tym przypadku te słowa należałoby rozumieć jako opis namiętnego pożądania mężczyzny w stosunku do swej kobiety, którą on sam wielokrotnie porównuje do „lilii”¹⁴ (Pnp 2, 2; 4, 5; 7, 3). Także mężczyzna w opisach, dokonywanych przez Oblubienicę często jest przedstawiany jako lilia (Pnp 2, 1; 5, 13). Bezpośrednie sąsiedowanie Pnp 2, 16 z kolejnym wersetem 17 określającym mężczyznę mianem gazeli i młodego jelenia oraz umieszczenie Pnp 6, 3 zaraz

⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament*, red. T. Styczeń, Lublin 1999, s. 92.

⁹ Por. O. Keel, *Pieśń nad pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997, s. 123.

¹⁰ Por. J. Warzecha, *Miłość oblubieńcza w Pieśni nad Pieśniami*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno – moralnych. Studium ofiarowane ks. Janowi Łachowi*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 417.

¹¹ Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, CT 78 (2008) nr 4, s. 93.

¹² Por. O. Keel, *Pieśń nad pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997, s. 126.

¹³ Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 656.

¹⁴ Por. G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu*, Kraków 2005, s. 77.

po opisie wejścia Oblubieńca do ogrodu zamkniętego zdaje się potwierdzać, że pasienie wśród lilii jest bez wątplenia poetyckim określeniem pożądania jakie odczuwa względem swojej kobiety – lilii – mężczyzna. Kobieta, będącą tą która wypowiada te słowa zaraz po formule wzajemnej przynależności wyraża tym samym, że zgadza się na to, by takie, a nie inne zachowanie swojego Oblubieńca. Lilie są także plastycznym atrybutem tej pary zakochanych w sobie ludzi, którzy są do nich porównywani lub też opisywani na ich tle. Takie szczególne użycie lilii ma za zadanie podkreślić związek oblubieńców i ich podobieństwo do siebie. „Można zatem uznać użycie określenia «pasący wśród lilii» za element nieprzypadkowy, świadomie stosowany w Pnp do wzmocnienia więzi między parą kochanków, a więc rozwijający treść formuły przynależności”¹⁵. Kobieta w ten sposób powtórnie wyrażając treść: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” uznaje, że wszystko to, co oparte na prawdziwej miłości nie może prowadzić do ogołocenia jakiegś ze stron, ale właśnie do wzajemnego wzbogacania się, które jest owocem daru. Kobieta z bezgraniczną ufnością powierza swój los Oblubieńcowi.

Przedmiotem naszej analizy będzie teraz trzecia z kolei formuła przynależności wzajemnej, znajdujących się na kartach Pieśni nad pieśniami.

¹¹ *Jam miłego mego*

i ku mnie zwraca się jego pożądanie(Pnp 7, 11).

Droga formuła przynależności wzajemnej (Pnp 6, 3) i trzecia (Pnp 7, 11) mają identyczny pierwszy człon: „Jam miłego mego”. Jednak drugi człon jest dość specyficzny, ponieważ zbudowany jest nie na rzeczowniku „Oblubieniec”, albo zaimkowym odniesieniu do niego, ale na wyrazie „pożądanie” *r^ošûqâh*, które w Biblii Hebrajskiej występuje jedynie dwa razy w Rdz 3, 16 oraz w Rdz 4, 7. I choć w tym drugim przypadku użyty jest w identycznej formie, to jednak zdaje się, że Pnp 7,11 ma większy związek z Rdz 3, 16¹⁶. Odesłanie do opisu z Księgi Rodzaju i wskazanie na napięcie seksualne, jakie grzech pierworodny wprowadził w pożycie małżeńskie: „ku swemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16) jest celowe. Od grzechu pierwszych rodziców „kłopoty kobiety polegają na tym, iż pragnąc miłości i posiadania dzieci, pożąda mężczyzny; to jedyne w swoim rodzaju pragnienie wykorzystywane jest przez mężczyznę

¹⁵ W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, CT 78 (2008) nr 4, s. 89.

¹⁶ Por. *Tamże*, s. 89 – 90.

do tego, by stosując ucisk, sprawować nad kobietą swoją władzę¹⁷. Werset 11 ogłasza zatem fakt, że namiętność traci jakiegokolwiek ślady egoizmu, zostaje także pozbawiona chęci panowania i przemocy ze strony mężczyzny. Tak, jak niegdyś jej pożądanie i namiętność były skierowane na mężczyznę, tak teraz jego pożądanie i namiętność są skierowane na nią¹⁸. Pieśń zdaje się nie zna skazy, którą spowodował w człowieku grzech pierwszych rodziców, nie zna też piętna, jakie ten grzech odcisnął na wzajemnych relacjach kobiety i mężczyzny.

Tutaj miłość widziana jest jako wieczna, wzajemna i dobra¹⁹. Jednocześnie pieśń opisuje powrót do stanu, w którym „choć mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2, 25). W ten sposób „przekleństwo” zostaje usunięte, a w zamian niego zostaje przywrócony stan braterskiej równości, który był udziałem człowieka zaraz po stworzeniu²⁰. Miłość w Pieśni nad pieśniami postrzegana jest zatem jako powrót do raj²¹. Jest to miłość, a zatem także wzajemne pożądanie, ale takie, które pozbawione jest jakiegokolwiek dominacji. W relacji między kobietą i mężczyzną jest stale obecna wymiana zaproszenia i przyzwolenia.

Wszystkie trzy formuły przynależności wzajemnej wyrażają uczucia, które były dobrze znane zarówno Oblubienicy, jak i Oblubieńcowi. Nieistotne staje się dochodzenie tego, kto jako pierwszy odkrył przynależność, ponieważ sam tekst Pieśni nad pieśniami nie nam o tym nie wspomina. Fakt, że za każdym razem słowa te wypowiada kobieta wskazuje jedynie na to, że owa wzajemna przynależność być może ma szczególne znaczenie, wartość właśnie dla niej. Jak już wspomnieliśmy słowa *dodî lî wa'anî lô* przywołują na myśl biblijny motyw miłości między mężczyzną i kobietą obecny w Księdze Rodzaju: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23). „Możemy powiedzieć, że Bóg dał mężczyźnie kobietę – boski Dar. Ten Dar może być dobrze przyjęty i właściwie pojęty jedynie wtedy, gdy się pamięta, że jest właśnie Darem – Darem od Boga. Mężczyzna dostrzegł to i przyjął dar z uniesieniem; zrozumiał, że jest z Darem nierozzerwalnie złączony

¹⁷ O. Keel, *Pieśń nad pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997, s. 261.

¹⁸ Por. T. Brzegowy, *Pieśń nad pieśniami*, w: *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997, s. 224.

¹⁹ Por. J. Warzecha, *Miłość oblubieńcza w Pieśni nad Pieśniami*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno – moralnych. Studium ofiarowane ks. Janowi Łachowi*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 423.

²⁰ Por. G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu*, Kraków 2005, s. 122; O. Keel, *Pieśń nad pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997, s. 261; W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, CT 78 (2008) nr 4, s. 90; M. T. Elliott, *Pieśń nad pieśniami*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego Katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 792; J. Ch. Exum, *Song of Song. A Commentary*, Louisville 2005, s. 241.

²¹ Por. O. Keel, *Pieśń nad pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997, s. 261.

i mężczyzna sam z kolei oddał się kobiecie”²². I właśnie nie w kontekście posiadania, ale w kontekście daru formuły przynależności wzajemnej powinny być odczytywane.

Obraz kobiety, wypowiadającej tę formułę jest obrazem kobiety, która rozumie, że jej miłość do Oblubieńca ma przede wszystkim wymiar daru, który jedynie w obszarze wolności może stać się prawdziwą odpowiedzią na dar Oblubieńca. Ona zdaje sobie sprawę z tego, że owo przynależenie musi być przede wszystkim wyłączone i wieczne, bo jedynie takie może w pełni wyrażać oparcie, jakie ona znajduje w kochanym przez siebie mężczyźnie. Kobieta z Pieśni nad pieśniami doświadcza takiej właśnie relacji, która jest znakiem pełni, pewności i pokoju. Kobieta odczuwając wzajemną przynależność z mężczyzną jest przede wszystkim szczęśliwa i spokojna o swój los, który już powierzyła z ufnością swojemu Oblubieńcowi.

²² J. Frankowski, *Oblubieniec i Oblubienica (O potrzebie pewnych uściśleń w interpretacji Pnp)*, w: *Agnus et sponsa. Praca ofiarowana o. prof. Augustynowi Jankowskiemu*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, , Kraków 1993, s. 82.

Monika Czekanowska¹,
Judyta : od 'femme forte' do 'femme fatale'. Ewolucja wizerunku
Judyty w sztuce chrześcijańskiej i żydowskiej

Księga Judyty opowiada historię niezwykłą². Sławi ona niewiastę pobożną i cnotliwą, która dokonuje morderczego czynu na asyryjskim generale, Holofernesie, wrogu Izraela. Jak słusznie zauważyła Margarita Stocker³ sam Bóg uczynił z Judyty bohaterkę fatalną, która jest dobrą i pobożną kobietą, a jednocześnie podstępna i niosącą zgubę. Ta ambiwalentność symbolu - dobrej a zarazem złej niewiasty - za jaki uznano Judytę miała ogromny wpływ na percepcję jej wizerunku w literaturze i sztuce. Nie dziwi zatem, że jest ona także ulubioną bohaterką studiów feministycznych⁴. Jej historia opowiedziana w ośmiu z szesnastu rozdziałów księgi była wykorzystywana do celów religijnych, politycznych i wreszcie osobistych przez sięgających po nią twórców.

Osobnym zagadnieniem, niestety ignorowanym przez badaczy i badaczki ikonografii Judyty⁵ jest wskazanie na jej odrębne miejsce w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Nie należy zapominać, iż główną wykładnią księgi Judyty, jest prawda o tym, iż zwycięstwo kobiety, a więc istoty kruchej nad silnym mężczyzną i jego armią było możliwe tylko dzięki Boskiej interwencji i bezgranicznemu zaufaniu młodej Betulijki Bogu. Ten aspekt jest podkreślany w sztuce judaistycznej (lampy chanukowe).

Od średniowiecza, poprzez czasy nowożytne aż ubiegłego stulecia artystów interesowały kluczowe sceny z historii Judyty: morderstwo asyryjskiego generała, powrót

¹ Chciałabym serdecznie podziękować Pani dr Annie Kuśmirek za życzliwą pomoc i cenne uwagi dotyczące niniejszego tekstu.

² W tradycji żydowskiej i protestanckiej Księga Judyty uchodzi za utwór apokryficzny, wyłączony z kanonu, podczas w katolicyzmie jest uważana za księgę deuterokanoniczną należącą do Biblii. Księga powstała w czasach Jana Hirkana I (135-105 przed Chr) Por. *Słownik Wiedzy Biblijnej*, B. Metzger, M. D. Coogan red., Warszawa 1996, s. 360.

³ M. Stocker, *Judith Sexual Warrior. Woman and Power in Western Culture*, Yale University Press, New Heaven & London 1998, s. 3.

⁴ Athalaya Brenner jest autorką podstawowego opracowania o Judycie w kontekście studiów feministycznych. A. Brenner red., *A feminist Companion to Esther, Judith and Susanne*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995. Tutaj również znajduje się artykuł Mike Bal traktujący o wizerunku Judyty w sztuce baroku - *Head Hunting: 'Judith' on the cutting of the edge of knowledge* (ss. 253-285).

⁵ J. Białostocki, *Judyta: rozmyślenia o obrazie Giorgiona*, „Twórczość”, 1979 nr.4, ss. 111-124.

A.M. Misiak, *Judyta – postać bez granic*, Gdańsk 2004; Philpot Elizabeth, *Judith and Holofernes: Changing Images in the History of Art*, [w:] *Translating Religious Texts. Translation, Transgression and Interpretation*, ed. Jasper David, Basingstoke, Hampshire, London 1993, ss.82-97.

Judyty ze służącą do Betulii oraz prezentowanie głowy wroga mieszkańcom Betulii⁶. W sztuce średniowiecznej Judyta występowała w teologicznym ujęciu jako „femme forte”, dzielna i mężna wojowniczką, której postać obrazowała ideę pokonania zła przez dobro⁷, a także wyobrażała pojęcia abstrakcyjne i cnoty. Judyta była pojmowana jako sprawiedliwość (*iustitia*) np. we fresku Ambrigo Lorenzetti (1337-9) z Palazzo Publico w Sienie oraz w obrazie Giorgione z 1500 r., jako męstwo (*fortitudo*) w miniaturze Bartolomea z Bartoli w manuskrypcie *La Canzone Della Virtu* z XIV w., jako pokora (*humilitas*) w *Speculum Virginium*, dziele z drugiej ćwierci XII w.⁸ oraz jako wstrzeźliwość (*Temperantia*) w miniaturze z *Brewiarza z Beleville* ze zbiorów paryskiej Biblioteki Nationale z XIV w. Judyta była również łączona z innymi bohaterkami Starego Testamentu, z Esterą i Jael. Była typem Marii i Kościoła triumfującego nad światem pogańskim.

W połowie XV w. obserwuje się zmianę wizerunku Judyty. Na gruncie literatury o charakterze na poły ludowym, na poły moralizatorskim ukształtowała się mizoginiczna koncepcja kobiety niszczącej swym zgubnym wpływem mężczyznę. Judyta staje się „femme fatale” - istotą, która przywiodła do zguby potężnego męża. W sztuce znalazło to wyraz w podkreśleniu elementu erotycznego w przedstawieniu Judyty, co można zaobserwować w malarstwie epoki renesansu w Niemczech i w Niderlandach⁹. Jako pierwszy naga Judytę ukazał rzeźbiarz Bellano, choć oczywiście najbardziej znane są dzieła Hansa Baldunga Griena (1524-1525), Lukasa Cranacha starszego (1537r., Drezno), a także Jana Massysa (1560r.).

W renesansie szeroko pojęty humanizm akcentował siłę i hart ducha biblijnej bohaterki. Judyta pojmowana była w kontekście politycznym, jako triumf cnot republikańskich: równości, praworządności i wolności. Na przykład *Judyta* Donatella (1456-1460) funkcjonowała jako apoteoza rodu Medyceuszy i symbol rządzonej przez niego Republiki odnoszącej triumf nad wrogami.

W sztuce renesansu Judyta pojawia się w scenach *post mortum*, czyli mających miejsce bezpośrednio po zamordowaniu Holofrenesa. Andrea Mantegna ukazał (1495r.) ją wraz ze służącą jak wkłada do worka obciętą głowę wroga. Botticelli wielokrotnie przedstawiał Judytę powracającą wraz ze służącą niosącą trofeum (1470-1472). Ten sam

⁶ Najwcześniejsze przedstawienia Judyty pochodzą z VIII w. z malarstwa ściennego z Włoch, gdzie Judyta pojawia się obok Estery (Felixbasilika w Nolato) oraz gdzie powraca do Betulli z Santa Maria Antiqua w Rzymie, Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rom : Herder, 1968-1976t. 2, 1970, s. 454

⁷ Obrazowanie walki dobra ze złem wywodziło się z Psychomachii Prudencjusza obrazującej triumf cnot nad przywarami

⁸ Tu pojawia się obok innej biblijnej bohaterki, Jael,

⁹ Białostocki, dz. cyt.s.120

temat został podjęty przez Michała Anioła we fresku (1508-1512) zdobiącym kapiec Sykstyńską.

W epoce baroku ulubionym wątkiem stał się wątek zabójstwa Holofernesa, pozwalający na nadanie scenie charakteru dramatycznego, okrutnego, ale też i sadystycznego. W takim ujęciu Judyta pojawia się w obrazach Artemisii Gentileschi (1612-1613) i Caravaggia (1595-6). Godne podkreślenia jest to, iż w epoce baroku temat Judyty był równolegle podejmowany przez malarzy i malarki. Podczas gdy malarze identyfikowali się z Holofernesem, artystki utożsamiały się z Judytą, w której burzliwym życiu upatrywały swój własny zależny od mężczyzn los¹⁰.

W XIX w. motyw Judyty powraca w zupełnie nowej szacie, tracąc wszelkie związki ze sztuką religijną. Dramat pióra Friedricha Hebbła pt. *Judyta* (1841) ukazuje bohaterkę w pogłębionej perspektywie psychologicznej. Nakreślona w nim postać to wdowa, która po raz pierwszy poznaje smak miłości dzięki Holofernesowi, którego następnie morduje powodowana chęcią odwetu za utratę dziewictwa. Wyrachowana zemsta poniżonej kobiety przybliży Judytę do innych biblijnych postaci jak Dalila czy Salome. Jako kobieta zmysłowa, drapieżna o niszczącej sile w erotycznej aurze Judyta pojawia się min. w ujęciu Gustawa Klimta (1901) i Franza von Stucka (1927).

Judyta jest wreszcie czołową bohaterką kultury żydowskiej¹¹. Już samo imię bohaterki w języku hebrajskim יהודית (hebr. *Jehudit*) tłumaczone jako „Żydówka”, symbolizowało naród żydowski.

W manuskryptach hebrajskich pochodzących z epoki średniowiecza kluczowe sceny z księgi Judyty pojawiają się jako ilustracje do pijutim¹² na święto Chanuka¹³. Najczęściej przedstawiano Judytę przybywającą do obozu Holofernesa (Antologie z Hamburga 1434r.), obcinającą głowę asyryjskiemu generałowi (Antologie z Hamburga, tzw. Hamburg Miscellany, 1434r.), oraz Judytę z jej głównymi atrybutami mieczem i obciętą głową wroga (Antologie Rotschilda, tzw. Rothschild Miscellany, 1470-1480). Zwycięstwo dokonane ręką

¹⁰ Szerzej o tym zagadnieniu w artykule Nutu E., *Framing Judith Whose Text, whose gaze, whose language?* [w:] *Between the Text and the Canvas. The Bible and Art in Dialogue*, J. Cheryl Exum, E. Nutu red., Sheffield Phenix Press 2007

¹¹ Chociaż w tradycji żydowskiej księga Judyty nie znalazła się w kanonie ksiąg hebrajskich historia o pobożnej wdowie była znana w kręgach żydowskich, szczególnie w okresie średniowiecza dzięki midraszom, które połączyły opowieść o Judycie z liturgią chanukową. Por. N. Lange, *Apocrypha; Jewish Literature of the Hellenistic Age*, The Viking Press, New York 1978, s.114

¹² Pijut to poetycki utwór liryczny wykorzystywany w modlitwach oraz ceremoniach religijnych. *Polski Słownik Judaistyczny, dzieje, kultura, religia, ludzie*, oprac. Z. Borzumińska, R. Żebrowski, t.2, Warszawa 2003, s.314

¹³ Najwcześniejszy pijut na święto chanuka został skomponowany przez rabiego Jozefa Ben Salomona z Carcassonne w XI w. Por. Weinberger L., J., *Jewish hymnography : a literary history*, London 1998, s. 170

Judyty nad nieprzyjacielem Izraela było w tradycji żydowskiej kojarzone z cudem, jaki wiążano ze świętem świateł, Chanuką. Stąd wizerunek Judyty jako „femme forte” niewiasty mężnej z mieczem i głową Holofernesa pojawił się tak licznie na lampach chanukowych w XVII-XIXw. we Włoszech, Niemczech i Holandii. Judyta występowała także na tasach, tj. na zawieszkach do Tory, a także była bohaterką hagad, powieści czytanych na święto Pesach (np. hagrada z Pragi z 1526r.).

W końcu XIX w. także malarze i rzeźbiarze żydowscy zaczęli niezwykle chętnie sięgać po motyw Judyty. Jednym z pierwszych artystów żydowskich, który przedstawił wdowę z Betulii był Maurycy Gottlieb (1856-1879) (1877-79 r. MN, Warszawa). Jego ujęcie jest niespotykane zarówno w sztuce chrześcijańskiej jak i żydowskiej. Obraz Gottlieba ukazuje bowiem zmysłową i tajemniczą kobietę, która pogrążyła się w zadumie nad swym czynem. Tajemnica Judyty Gottlieba kryje się w ruchu jej ręki; głaszcze ona głowę pokonanego wroga. Wydaje się, że artysta opowiada tu o swoich przeżyciach w materii miłosnej. Inny artysta polsko-żydowski, Wilhelm Wachtel (1875-1942) inspirowany ruchem syjonistycznym ukazał Judytę z rękojeścią miecza w dłoni, jako wyzwolicielkę narodu żydowskiego spod jarzma wrogów.

Wizerunek Judyty służył zatem obrazowaniu różnych treści w zależności od sfery, czasu, miejsca, w którym powstawał. Warto o tym pamiętać oglądając przedstawienia tej bohaterki. Jesteśmy również zaproszeni przez artystów do własnej interpretacji tej niezwyklej postaci.

Magdalena Hermanowicz,
„Herod bowiem kazał pochwycić Jana (...). Powodem była Herodiada.” (Mt 14,3) Czy Herodiada była sprawczynią śmierci Jana Chrzciciela?

Ewangelieści jednoznacznie wskazują na Herodiadę, jako osobę winną śmierci Jana Chrzciciela.¹ Ukuty przez nią spisek wymierzony przeciw prorokowi miał być osobistą zemstą za otwartą krytykę jej drugiego małżeństwa z tetrarchą Galilei i Perei Herodem Antypasem.

Kim była Herodiada?

Herodiada była córką Arystobula i Berenike. Jej dziadkiem był okryty złą sławą wśród Żydów król Herod Wielki. Zgodnie z tradycją panującą wśród członków dynastii herodiańskiej w młodym wieku wydano ją za żonę za krewnego. Jej mężem został przyrodni brat ojca Herod Filip, zrodzony w drugim małżeństwie Heroda Wielkiego z Mariamme, córką arcykapłana Szymona.² Herodiada urodziła w tym małżeństwie jedną córkę, której dała na imię Salome. Mężem Salome był natomiast tetrarcha Filip, władca terytoriów północno-wschodnich.³

Herodiada ze swym pierwszym mężem wiodła spokojne życie w Rzymie w otoczeniu tamtejszej arystokracji. Częstą praktyką w tamtych czasach było bowiem, że przedstawiciele najznakomitszych rodów z terenów podbitych przez cezara udawali się do stolicy imperium, by zdobywać tam wykształcenie. Ponadto ich obecność była dowodem pełnego oddania lokalnych elit wobec władzy centralnej. Fakt, że Herod Filip na stałe osiadł w Rzymie oznaczał, że nie zamierzał on brać udziału w walce o tron i zaszczyty w ojczyźnie, co dawało nadzieję na ustabilizowanie sytuacji politycznej w Palestynie i zaprzestanie sporów o sukcesję po Herodzie Wielkim. Filip był zadowolony z pozycji społecznej jaką wypracował w Rzymie, jednak jego żonie, kobiecie nadzwyczaj ambitnej bardzo doskwierał brak politycznych aspiracji męża. Herodiada nie była także zadowolona z przebywania na obczyźnie, gdzie nie odgrywała żadnej znaczącej roli, co potęgowało tylko jej rozczarowanie i

¹ Por. Mt 14, 3; Mk 6, 17; Łk 3, 19.

² Por. *Herodiada*, w: *Leksykon biblijny*, F. Rienecker, G. Maier (red.), Warszawa 2001, 277.

³ Por. J. Gnilka, *Jeżus z Nazaretu*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1997, 50-55.

rozżalenie.⁴ Szansą na odmianę losu okazała się wizyta w Rzymie jej szwagra Heroda Antypasa. W 27 lub 28 roku⁵ przebywając w sprawach urzędowych w stolicy imperium odwiedził on dom swego przyrodniego brata.

„Nowe życie” Herodiady

Podczas pobytu w domu Heroda Filipa Antypas bez pamięci zakochał się w Herodiadzie, która odwzajemniła jego gorące uczucie. Kochankowie zawarli w tajemnicy porozumienie, na mocy którego oboje mieli oddalić swoich dotychczasowych współmałżonków i zacząć nowe wspólne życie w stolicy tetrarchii Antypasa, Tyberiadzie. Było to bardzo nierozsądne zachowanie, które ściągnęło na nich falę krytyki oraz stało się pretekstem do wszczęcia walk na granicy z państwem króla Aretasa IV. Aretas rozpoczął walkę z oddziałami Antypasa w obronie honoru swej córki, z którą Herod zamierzał się rozwieść, by móc poślubić Herodiadę. Działania tetrarchy odebrano w Petrze jako wielce hańbiące dla księżniczki i jej ojca. Bożej sprawiedliwości za tę zniewagę doszukano się w klęsce Antypasa, jaką wojska Aretasa zadały jego najemnikom pod Gamalą w Perei w 36 roku.⁶

Mimo przykrych konsekwencji, w atmosferze skandalu obyczajowego Herod zrealizował swoje postanowienie o poślubieniu bratowej. Głosy krytyki jednak nie ucichły. Najgłośniej i najbardziej surowo napominał tetrarchę cieszący się ogromnym autorytetem społecznym Jan Chrzciciel, który publiczną działalność rozpoczął prawdopodobnie jesienią 27 lub 28 roku.⁷ Jego wystąpienie zbiegło się więc w czasie z działaniami Antypasa.

Powody konfliktu z Janem Chrzcicielem

Do Jana przybywały prawdziwe tłumy. Treścią głoszonej nauki oraz stylem bycia i sposobem ubierania się Jan przypominał bowiem wielkich proroków działających w minionych latach, o których pamięć była starannie przechowywana.⁸ Zasadniczą treścią jego orędzia było kształtowanie wewnętrznej cnoty, zachowanie sprawiedliwości we wzajemnych relacjach i gorliwość w oddawaniu czci Bogu.⁹ Znakiem przemiany życia miał być udzielany przez proroka chrzest wodą. Ponad to Jan zapowiadał konieczność

⁴ S. Perowne, *The later Herods. The political Background of the New Testament*, London Southampton 1958, 48-50

⁵ E. Dąbrowski, *Działalność Jana Chrzciciela*, w: *Dawne dzieje Izraela*, Józef Flawiusz, tł. E. Dąbrowski, Poznań- Warszawa-Lublin 1979, 891-898.

⁶ E. Dąbrowski, dz. cyt.

⁷ M. Wojciechowski, *Daty z życia Jezusa*, RBL 40/1987, 210.

⁸ Por. F. Józwiak, *Poglądy mesjańskie w Qumran I Jana Chrzciciela*, w: AK 102/1984/3, 414-415.

⁹ Józef Flawiusz, *Antiquitates Judaicae* (dalej *Ant.*), 18, 112-121.

przygotowania się na rychłe przyjście oczekiwanego od wieków Mesjasza, którego on sam stał się orędownikiem.¹⁰ Relacje ewangelistów dowodzą, że Antypas sam chętnie słuchał nauczania Jana i tak jak większość obywateli darzył go wielkim szacunkiem.¹¹ W związku z tym niezwykle bolesne musiały być dla tetrarchy słowa dezaprobaty kierowane pod jego adresem przez człowieka cieszącego się jego uznaniem.

„Nie wolno ci mieć żony brata twego” (Mk 6, 18b)

Jan wielokrotnie zabierał głos w sprawie ponownego ożenku Antypasa, wypominając mu działanie wbrew Prawu żydowskiemu. Księga Kapłańska, do której prawdopodobnie odwoływał się Jan krytykując tetrarchę, głosi bowiem, że *ktokolwiek bierze żonę swojego brata, popełnia kazirodztwo* (Kpł 20, 21). Według egzegetów katolickich Antypas bardziej dbał o zachowanie Prawa i niezadrażnienie relacji z Żydami niż jego ojciec.¹² Słowa Jana miały więc dla niego duże znaczenie i zmuszały do szukania wyjścia z patowej sytuacji, w jakiej się znalazł. Herodiada natomiast była zdania, że tetrarcha stoi ponad prawem i nikt nie powinien poddawać krytyce działań legalnie urzędującego władcy. Zniewaga, jakiej dopuścił się Jan Chrzciciel nie mogła zostać mu podarowana czy puszczona w niepamięć. Herodiada otwarcie domagała się zemsty na ośmieszającym i dyskredytującym ją proroku. Jej działania, czyli ciągłe naciski na męża i wypominanie bierności w tej sprawie, doprowadziły w końcu do aresztowania Chrzciciela i umieszczenia go w twierdzy Macheront.¹³ Relacja żydowskiego historyka Józefa Flawiusza wskazuje na inne przyczyny uwięzienia i śmierci proroka. Flawiusz podaje, że Jan nauczał z tak ogromną siłą, iż tetrarcha obawiał się otwartego buntu poddanych zainspirowanego przez charyzmatycznego proroka.¹⁴ Nie da się wykluczyć, że obie przyczyny miały równorzędne znaczenie dla uwięzienia Jana Chrzciciela.

Wpływ Herodiady na śmierć Jana Chrzciciela

Dokładne okoliczności śmierci Jana opisane zostały w ewangeliami synoptycznych. Z okazji urodzin tetrarchy zorganizowana została wielka uczta, na którą zaproszono wielu dostojników państwowych i przyjaciół władcy. Nie ma zgody wśród komentatorów gdzie owa uczta mogła się odbyć. Najbardziej prawdopodobnym miejscem wydaje się pałac

¹⁰ Por. Mt 3, 1-17; Mk 1, 1-8; Łk 3, 15-18.

¹¹ Por. Mk 6, 20; Mt 14,5.

¹² S. Perowne, *The later Herods*, 48-50.

¹³ Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, 50-55.

¹⁴ Józef Flawiusz, *Ant.*, 18, 112-121.

Antypasa w Tyberiadzie, ale równie możliwym jest, że gości zaproszono do twierdzy Macheront.¹⁵ Przybyłych na ucztę zabawiano na różne sposoby. Miedzy popisami komików i muzykantów zaplanowano występ Salome, córki Herodiady z pierwszego małżeństwa. Piękna i młoda dziewczyna zatańczyła przed ojczymem i zgromadzonymi gośćmi wzbudzając wśród nich ogromny zachwyty. Ujęty talentem i urodą pasierbicy Antypas złożył przysięgę, że podaruje jej wszystko czegokolwiek zapragnie. Deklaracja musiała mieć charakter oficjalny, gdyż złożono ją w obecności wszystkich zebranych. W świetle prawa złamanie takiej przysięgi niesło poważne konsekwencje moralne i polityczne, obciążając mianem krzywoprzysięzcy.¹⁶ Młodziutka Salome nie potrafiła sama określić czego mogłaby zażądać od tetrarchy, dlatego zwróciła się do matki z prośbą o udzielenie rady. Herodiada bardzo szybko odpowiedziała dziewczynie, by prosiła o przyniesienie głowy Jana Chrzciciela.

Herodiada prawdopodobnie ukartowała od początku całe to wydarzenie, zdając sobie sprawę, jak silne wrażenie może wywrzeć na widzach taniec jej córki, lub wykorzystwała spontanicznie lekkomyślną obietnicę swego męża, znając jego poważne podejście do raz danego komuś słowa. Niezależnie od tego jak było naprawdę nie ulega wątpliwości, że to ona odpowiada za śmierć Jana.

Dramaturgii opisowi śmierci Chrzciciela dodają opisane przez św. Marka szczegóły o przyniesieniu jego ściętej głowy na tacy. Tacę podano Salome, a ta niezwłocznie przekazała ją matce. To kolejny dowód jednoznacznie wskazujący na winę Herodiady, która bez skrupułów wykorzystwała córkę, by osiągnąć swój cel i zemścić się na proroku.

Wyrzuty sumienia po zabiciu Jana

Śmierć Jana Chrzciciela napełniła smutkiem Heroda Antypasa.¹⁷ Gdy usłyszał czego zażądała od niego Salome prawdopodobnie pożałował swojej obietnicy, jednak życie proroka było dla niego mniej ważne niż możliwość okrycia się hańbą złożenia fałszywej przysięgi. Dręczony wyrzutami sumienia Herod doszukiwał się znaków zmartwychwstania Chrzciciela w działalności Jezusa z Nazaretu.¹⁸ Wraz ze śmiercią Jana ucichły śmiało podnoszone uprzednio głosy krytyki. Fizyczne pozbycie się oponenta nie oznaczało końca kłopotów tetrarchy, którym coraz bardziej targały wyrzuty sumienia. Poddani Antypasa zinterpretowali

¹⁵ Por. B.T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, R.E Brown i in. (red.), Warszawa 2001, 954.

¹⁶ Por. D. J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka*, w: *KKB*, 1002-1003.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. Mt 14, 2; Mk 6, 14-16; Łk 9, 7-9.

kłeskę w bitwie pod Gamalą w 36 roku z wojskami Aretasa IV jako sprawiedliwość bożą, która spotkała tetrarchę za zabicie Jana.¹⁹

Herodiada wierna mężowi w chwilach nieszczęścia

Herodiada bardzo zabiegała, by jej mąż podjął starania o nadanie mu przez cesarza Kaligulę²⁰ tytułu królewskiego. Ośmieliło ją do tego nadanie w 37 roku takiej właśnie godności jej rodzonemu bratu Herodowi Agryppie. Pełna zazdrości o sukces brata nieustannie nalegała, by Antypas udał się do Rzymu. Ciągłe naciski argumentowała faktem, że Antypas jako syn Heroda Wielkiego ma znacznie większe prawo do tytułu króla niż jej brat. Chęć zaspokojenia ambicji żony okazała się jednak zgubna dla tetrarchy Galilei i Perei, gdyż po przyjeździe do stolicy imperium został on oskarżony przez posłów Agryppy o spiskowanie przeciw Kaliguli. Cezar dał wiarę niepokojącym doniesieniom swego przyjaciela i wiernego sługi, wymierzając Antypasowi karę dożywotniego wygnania. Herodiada, jako siostra Agryppy została potraktowana przez imperatora bardzo łagodnie. Przyznano jej majątek, który należał się jej z racji pochodzenia oraz proponowano oddanie pod opiekę brata. Dumna i pewna siebie uprzejmie odmówiła przyjęcia ziemi, wyrażając gotowość udania się na wygnanie wraz z małżonkiem. Kaliguli rozgniewanemu taką postawą tłumaczyła, że miłość do męża nie pozwala jej na skorzystanie z propozycji, choć podkreślała, że jest ona nad wyraz łaskawa. Flawiusz przytacza słowa Herodiady, w których stwierdziła ona, że rzeczą niegodną byłoby opuścić męża w chwili nieszczęścia.²¹ Być może miała ona świadomość, że to właśnie jej pycha i niepohamowana żądza władzy doprowadziły do tragicznej w konsekwencjach wyprawy do Rzymu. Małżonkowie nigdy już nie powrócili do Tyberiady. Od 39 roku przebywali w Ludgunum w Galii, które Kaligula wskazał im jako miejsce wygnania.²²

¹⁹ Józef Flawiusz, *Ant.*, 18, 112-121.

²⁰ Kaligula panował w Rzymie od 18. 03. 37 roku do 24. 01. 41 roku, Józef Flawiusz nazywa go Gajuszem nawiązując do oficjalnej tytulatury: *Gaius Iulius Caesar Augustus Germanicus*. Zob. *Mala Encyklopedia PWN*, D. Kalisiewicz (red.), Warszawa 2000, 349.

²¹ Tamże.

²² Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, 50-55.

Kinga Rapacka, Teściowa i żona św. Piotra – mity i fakty

Zgodnie z opisem ewangelistów Jezus uzdrowił teściową św. Piotra. Wnioskować z tego należy, że św. Piotr był żonaty. Brak wzmianki w Piśmie Świętym o żonie apostoła spowodował, że wokół tej kwestii, jak i kwestii teściowej narosło wiele hipotez. Czy opowiadanie o uzdrowieniu w domu św. Piotra jest autentyczne? Co naprawdę wiemy o jego żonie? Czy św. Piotr miał normalną rodzinę? Co się z nią działo w czasie jego działalności apostołowskiej? I jak ta kwestia odnosi się do celibatu w Kościele?

Opis uzdrowienia teściowej św. Piotra występuje u wszystkich trzech synoptyków. W Ewangelii św. Marka 1, 29-31 czytamy: *”Zaraz po wyjściu z synagogi przyszedł z Jakubem i Janem do domu Szymona i Andrzeja. Teściowa zaś Szymona leżała w gorączce. Zaraz powiedzieli Mu o niej. On podszedł do niej i podniósł ją ująwszy za rękę, gorączka ją opuściła. A ona im usługiwała”*. Podobny opis znajdujemy u Mateusza 8,14-15 i Łukasza w rozdziale czwartym wersach 38-39.

Skupmy się na opisie Markowym - jako najstarszym. Ks. Romaniuk zauważa, że istnieje wiele przesłanek w tekście, aby uznać ten opis za pochodzący z tradycji, a być może nawet od samego Piotra. Po pierwsze fragment ten rozpoczyna się zdaniem, które ma za podmiot Jezusa i uczniów¹. Klostermann uważa, że mogło ono pierwotnie być sformułowane w pierwszej osobie liczby mnogiej². Nie ma tutaj także żadnych tendencji teologicznych Marka, a opowiadanie jest bardzo krótkie. W przypadku Marka mamy do czynienia z pierwszym opisem cudu uzdrowienia w jego Ewangelii. Opis ten mógł mieć na celu jedynie ukazanie Jezusa, jako leczącego chorych w cudowny sposób i wprowadzić w dalsze opowiadania³. Dlatego należy uznać to opowiadanie za pochodzące z tradycji. Najbardziej jednak z tego fragmentu interesuje nas wyrażenie „*πενθερά Σίμωνος*”, co należy tłumaczyć „*teściowa Szymona*”. Słowo „*πενθερά*” występuje także w Septuagincie. W Księdze Rut 2, 10-12 czytamy: *„Wtedy Rut upadła na twarz, oddając pokłon aż do ziemi, i zawołała: Dlaczego darzysz mnie życzliwością, tak że mnie uznajesz, choć jestem obcą? Odpowiedział jej Booz: Oznajmiono mi dobrze to wszystko, co uczyniłaś swojej teściowej po śmierci swego męża: opuściłaś ojca swego i matkę swoją, i swoją ziemię rodzinną,*

¹ H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. III/2), Poznań – Warszawa 1977, s. 101.

² H. Langkammer, dz. cyt., s. 101-102 i dalsze przypisy.

³ H. Langkammer, dz. cyt., s. 101-102.

a przysłaś do narodu, którego przedtem nie znałaś. Niech cię wynagrodzi Pan za to, coś uczyniła, i niech będzie pełna twoja nagroda u Pana, Boga Izraela, pod którego skrzydła przysłaś się schronić”. W Księdze Micheasza 7, 5-7 również występuje słowo „πειθερά”. Czytamy tam: „Nie ufajcie przyjacielowi, nie zawierzajcie powiernikowi, nawet przed tą, która spoczywa na twoim łonie, strzeż wrót ust swoich. Bo syn znieważa ojca, córka powstaje przeciw swej matce, synowa przeciw swej teściowej: nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy. Ale ja wypatrywać będę Pana, wyczekiwać na Boga zbawienia mojego: Bóg mój mnie wysłucha”. Greckiemu „πειθερά” odpowiada hebrajskie „תַּזְוָה”, co zdecydowanie oznacza teściową. Także w Nowym Testamencie – obok wspomnianych wyżej fragmentów – pojawia się analizowane słowo. Chodzi o Ewangelię św. Łukasza 12, 50-51: „Czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz rozłam. Odtąd bowiem pięcioro będzie rozdwojonych w jednym domu: troje stanie przeciw dwojgu, a dwoje przeciw trojgu; ojciec przeciw synowi, a syn przeciw ojcu; matka przeciw córce, a córka przeciw matce; teściowa przeciw synowej, a synowa przeciw teściowej”. Kontekst, zatem wymienionych fragmentów nakazuje stwierdzić, że słowo „πειθερά” należy tłumaczyć jako „teściowa”⁴. Wszystkie przytoczone argumenty świadczą o tym, że św. Piotr był żonaty. Problem żony św. Piotra zostanie omówiony za chwilę. Teraz pozostaniemy przy opisach ewangelicznych. Dostarczają one pewnych trudności. Cud miał dokonać się w domu św. Piotra i Andrzeja w Kafarnaum. Wydawałoby się, że mamy do czynienia z domem rodzinnym apostołów. Jednak w Ewangelii św. Jana czytamy, że Piotr pochodził z Betsaidy (J1,44)⁵. Problem ten da się jednak łatwo wyjaśnić. Cipriani uważa, że Piotr przeniósł się na jakiś czas w celach zarobkowych do Kafarnaum⁶. Był przecież rybakiem. Z kolei Romaniuk uważa, że Piotr przeprowadził się do Kafarnaum po ślubie. Musiał zamieszkać w domu rodzinnym swojej małżonki. Zabrał też ze sobą brata – Andrzeja, aby razem pracowali⁷. Wiemy, że Piotr związany był Galileą, bo na dziedzińcu arcykapłana w Jerozolimie rozpoznano go po akcencie charakterystycznym dla tego rejonu⁸. Wróćmy jednak do samej teściowej. Jej obecność w domu Piotra nie dziwi. Wówczas całe rodziny mieszkały przecież razem⁹. Stwierdziliśmy już, że opowiadanie to jest autentyczne. Ewangelista nie widział potrzeby pominięcia faktu, że chodziło o uzdrowienie teściowej apostoła. Nie była to widocznie

⁴ J. Świącicki, *Pytania o wiarę*, w: <http://mateusz.pl/pow/040113.htm>, z dn. 15.01.2011.

⁵ P. Gibert, *Święty Piotr. Apostoł i towarzysz*, Kraków 2003, s. 14.

⁶ S. Cipriani, *Św. Piotr Apostoł*, Kraków 2008, s. 32.

⁷ H. Langkammer, dz. cyt., s. 101.

⁸ P. Gibert, dz. cyt., s. 15.

⁹ A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Cz. 1: Rozdziały 1-13* (Nowy Komentarz Biblijny I/1), Częstochowa 2008, s. 349.

kwestia problematyczna dla niego. Cóż jednak o niej wiemy? Teściowa Piotra nie występuje już później w Piśmie Świętym. Także apokryfy o niej nie wspominają. Wiemy zatem tyle, ile mówi nam tekst ewangeliczny. Mieszkała na pewno ze swoim zięciem, czyli św. Piotrem. Wiemy, że była chora. Ewangelści mówią o gorączce. Langkammer uważa, że chodzi o chorobę gorączki. W starożytnym świecie – kiedy medycyna nie była tak rozwinięta jak teraz – gorączka uważana była za chorobę, a nie jej objaw. Z powodu bliskości morza mogła być bardzo groźna¹⁰. Gnilka precyzuje, że źródła gorączki szukano w sercu i uważano ją za „*temperaturę przeciwną naturze*”¹¹. Z kolei Romaniuk dopatruje się w owej gorączce febry¹². Inni jeszcze uważają, że chodziło o malarię¹³. Wydaje się jednak, że należy pozostać przy nazwie jakiej używają ewangelści, czyli gorączce. Zatem teściowa Piotra chorowała na gorączkę, a Jezus ją uzdrowił. Romaniuk zauważa, że Jezus nie uzdrawia kobiety jako lekarz lecz jako ten, który uzdrowił opętanego¹⁴. Uzdrawienie dokonane przez Jezusa było natychmiastowe. Kobieta odzyskała siły tak szybko, że już po chwili mogła zacząć usługiwać Jezusowi i apostołom (lub samemu Jezusowi w zależności od tego, za jaką wersję tekstu się opowiemy). Niczego więcej o teściowej św. Piotra powiedzieć nie możemy. Czy zatem o żonie, o której nie wspomina ani żadna Ewangelia, ani Dzieje Apostolskie, możemy cokolwiek powiedzieć? Brak informacji też jest informacją. Dlatego niektórzy uważają, że skoro ewangelie nic o niej nie mówią, musi to oznaczać, że zmarła. Taki pogląd wysuwany jest także na podstawie faktu, że gościom w domu Piotra usługiwała teściowa. Przecież gdyby żona żyła, to ona byłaby gospodynią. Inni jeszcze wysuwają taki wniosek z faktu, że uzdrowiona została teściowa, a nie żona, przecież ta nie musiała być chora.¹⁵ Z kolei Orygenes i św. Hieronim uważają, że Piotr opuścił żonę, kiedy stał się uczniem Jezusa¹⁶. Te teorie jednak wydają się być sprzeczne z innym fragmentem Pisma Świętego, a mianowicie z 1 Kor 9, 5, gdzie czytamy: „*Czyż nie wolno nam brać z sobą niewiasty – siostry, podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas*”. Przekład tutaj jednak nie jest odpowiedni dlatego, że pojawia się tutaj bardzo problematyczne wyrażenie – „*ἀδελφὴν γυναῖκα*”. Termin „*ἀδελφή*” można rozumieć jako siostra. W semickim sensie oznacza zaś bliższych lub dalszych krewnych¹⁷. Jednak termin „*γυνή*” nie jest już tak

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Gnilka, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002, s. 45.

¹² H. Langkammer, dz. cyt., s. 102.

¹³ A. Paciorek, dz. cyt., s. 349 i dalsze przypisy.

¹⁴ H. Langkammer, dz. cyt., s. 102.

¹⁵ S. Cipriani, dz. cyt., s. 33.

¹⁶ K. Romaniuk, *Św. Piotr. Życie i dzieło*, Katowice 1990, s. 16 i dalsze przypisy.

¹⁷ J. Świąćicki, *Pytania o wiarę*, w: <http://mateusz.pl/pow/040113.htm>, z dn. 15.01.2011.

jednoznaczny. Może oznaczać niewiastę lub żonę. Stąd problem, czy Paweł ma na myśli żonę, czy tylko towarzyszkę św. Piotra. Kiedy jednak Paweł pisze o towarzysze w pracy misyjnej używa terminu „siostra” (np. Rz16, 1). Tego samego terminu używa, kiedy mówi o zwykłych chrześcijankach¹⁸. Ponadto w mentalności semickiej i hellenistycznej o sprawy materialne mężczyzny nigdy nie troszczyła się inna kobieta, aniżeli żona¹⁹. Z drugiej jednak strony zarówno Jezusowi²⁰, jak i apostołom towarzyszyły kobiety²¹. Najprawdopodobniej jednak Pawłowi chodzi o żonę św. Piotra. Oznaczałoby to zatem, że Piotr wcale nie był wdowcem oraz, że nie pozostawił żony po powołaniu przez Jezusa. Cóż zatem wiemy o tej niewieście skoro poza 1Kor9, 5 Biblia nie wspomina o niej? Liturgia bizantyjska nadała jej imię Joanna²². Na jakiej jednak podstawie - nie wiemy. O żonie św. Piotra pisał Klemens Aleksandryjski. Miała ona zginąć śmiercią męczeńską. Podobno Piotr na widok swojej żony prowadzonej na śmierć doznał radości, że idzie na spotkanie z Panem. Ponadto pisał, że Piotr i Filip spłodzili dzieci, a Filip nawet wydawał córki za męż²³. Oznaczałoby to, że apostołowie mieli żony i niekoniecznie żyli z nimi jak bracia z siostrami.

Kwestie niewyjaśnione próbowano wyjaśniać, stąd motyw rodziny św. Piotra pojawia się w apokryfach. „*Dzieje Świętego Piotra*”, datowane na II wiek zostały najprawdopodobniej spisane w środowisku semickim w języku greckim. Tylko fragment dotyczący męczeństwa św. Piotra przetrwał w oryginalnym języku. Posiadamy „*Koptyjską historię o córce św. Piotra*” (brak w niej jednak dwóch stron). W materiale, jaki posiadamy nie zostaje użyte słowo żona w odniesieniu do matki Petroneli, tak bowiem miała mieć na imię córka św. Piotra. Mowa jest tylko o „*jej matce*”²⁴. Co może wskazywać na trwanie małżonków w czystości. Tekst wzmiankuje też o tym, że apostoł i żona mieszkali razem. O córce św. Piotra wzmiankuje także rzymskie martyrologium. Również tam mówi o niejkiej Petroneli – dziewicy. Jej święto miało być obchodzone 30 marca²⁵. Jest zatem kilka przesłanek świadczących o tym, że Piotr miał normalną rodzinę już w momencie powołania go na apostoła.

¹⁸ Por. 1Kor7,5.

¹⁹ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. VII), Poznań 1965, s. 297 i dalsze przypisy.

²⁰ Por. Mk15,40.

²¹ Por. Rz16,7.

²² K. Romaniuk, dz. cyt., s.16.

²³ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. II. *Apostołowie*, Cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, Kraków 2007, s. 481 i dalsze przypisy.

²⁴ M. Starowieyski, dz. cyt., s. 480-484.

²⁵ S. Cipriani, dz. cyt., s. 33.

Podsumowując należy stwierdzić, że jedynym wiarygodnym faktem dotyczącym żony św. Piotra jest fragment Pawłowy z Listu do Koryntian. Zatem żona św. Piotra towarzyszyła mu w czasie jego działalności apostołskiej. Jeśli chodzi o świadectwo Ojców Kościoła, to są one ze sobą sprzeczne. Jedni mówią o jej śmierci, a Klemens obok niej wspomina także dzieci. Owe sprzeczności nie pozwalają na uznanie tych świadectw za wiarygodne. Również źródło imienia żony nie jest znane, a apokryfy nie dają nam żadnej pewności, co do autentyczności informacji w nich zawartych. Dlatego informację, że żona św. Piotra zwana była Joanną, miała z Piotrem córkę Petronełę (i być może więcej dzieci), że zginęła śmiercią męczeńską należy traktować jako mit.

Jeśli zaś chodzi o teściową, to apokryfy nie wzmiankują o niej, zatem nie wiemy, co się z nią stało. Wiemy o niej tylko tyle ile napisali ewangeliści. Wszystkie pozostałe rozważania pozostają w sferze domysłów.

Fakt, że Piotr był żonaty nie stoi w sprzeczności z nauką Kościoła, ponieważ celibat w Kościele Zachodnim ustalili się dopiero w XII wieku.

Jak widać małżeństwo św. Piotra dostarcza wielu pytań, na które odpowiedzi pozostaną bardziej domysłami aniżeli faktami. Tak naprawdę poza faktem istnienia żony i teściowej niewiele rzeczy możemy być pewni odnośnie ich osoby.

Bibliografia:

1. Cipriani S., *Św. Piotr Apostoł*, Kraków 2008.
2. Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. VII), Poznań 1965.
3. Gnilka J., *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002.
4. Gibert P., *Święty Piotr. Apostoł i towarzysz*, Kraków 2003.
5. Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. III/2),Poznań – Warszawa 1977.
6. Paciorek A., *Ewangelia według Świętego Mateusza. Cz. 1: Rozdziały 1-13* (Nowy Komentarz Biblijny I/1), Częstochowa 2008.
7. Romaniuk K., *Św. Piotr. Życie i dzieło*, Katowice 1990.
8. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. II. *Apostołowie, Cz. 1: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007.
9. Świąćicki J., *Pytania o wiarę*, w: <http://mateusz.pl/pow/040113.htm>, z dn. 15.01.2011.

Tomasz Herbich,

Samarytanka: uczennica Chrystusa i głosicielka Słowa. Miejsce J 4,4-42 w sekcji „Od Kany do Kany”

W studiach poświęconych Ewangelii Jana można znaleźć wiele propozycji podziału na mniejsze jednostki. Część egzegetów¹ za podstawę podziału pierwszych rozdziałów przyjmuje dwa pobyty Jezusa w Kanie Galilejskiej, opisane w J 2,1-11 i 4,46-54, które miałyby tworzyć inkluzję. W ten sposób wyodrębniona zostaje sekcja „Od Kany do Kany”. Wyszukiwano różne propozycje określające wewnętrzną strukturę jednostki, z których przytoczę dwie, najważniejsze dla tej pracy. F. Moloney uważa, że jednostka składa się z dwóch paralelnych wobec siebie części: pierwszej, mówiącej o Żydach, a drugiej – o nie-Żydach. Obydwie części ukazują przejście od niewiary (2,12-22 i 4,1-15) poprzez częściową wiarę (3,1-21 i 4,16-26) do pełnej wiary (3,22-36 i 4,27-30.39-42), zawierając przy tym dwa równomiernie rozłożone komentarze (2,23-25 i 4,31-38)². Całość spięta jest dwoma cudami w Kanie, z których pierwszy ukazuje pełną wiarę w kontekście żydowskim (reprezentowaną przez matkę Jezusa), a drugi – pełną wiarę w kontekście nieżydowskim (reprezentowaną przez urzędnika). Inną propozycję przedstawił F. Gołębiowski. Nawiązując do H. van den Bussche i I. de la Potterie, dzieli on J 2-4 na dwie mniejsze części: J 2,1-22 (podwójny obraz objawienia się Chrystusa przez znaki) oraz fragment J 2,23-4,54, przedstawiający trzy odpowiedzi na objawienie: ortodoksyjnego Żyda (3,1-13), Samarytanki (4,1-42) oraz poganina (4,46-54)³. Ponadto, Gołębiowski zwraca uwagę na to, że te trzy osoby reprezentują trzy regiony geograficzne – Judeę, Samarię i Galileę, i tym samym mogą one „odbijać zagadnienie rozszerzania się chrześcijaństwa na terenie Palestyny w jego pierwszej fazie”⁴. Poniżej będę określał pozycję J 4,4-42 w sekcji „Od Kany do Kany” tak, jak robi to F. Gołębiowski. Zarazem wewnętrzną strukturę jednostki J 4,4-42 przejmę z propozycji F. Moloney’a.

¹ Należą do nich między innymi: F. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 63-64; D. Carson, *The Gospel according to John*, Leicester 1991, s. 104; M. W. Martin, *Betrothal Journey Narratives*, [w:] „The Catholic Biblical Quarterly”, nr 70/2008, s. 522-523; L. Kierspel, *'Dematerializing' Religion: Reading John 2-4 as a Chiasm*, [w:] „Biblica”, nr 89/2008, s. 532.

² Por. F. Moloney, dz. cyt., s. 64.

³ Zob. F. Gołębiowski, *Powiązania literackie i znaczenie teologiczne trzech perykop w Ewangelii Janowej (3,1-13; 4,1-42; 4,46-54)*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr 4/1975, s. 183

⁴ Zob. Tamże, s. 183-184.

Opowiadanie o spotkaniu Jezusa z Samarytanką zazwyczaj rozpatrywane jest jako jedno z zastosowań znanego z Tory schematu spotkań przy studni inicjujących relację kończącą się zaręczynami⁵. Kilka biblijnych opowiadań, zwłaszcza zaś Rdz 24,10-61; Rdz 29,1-20 oraz Wj 2,15b-21, miałyby stanowić prototypy dla naszego opowiadania. Według Roberta Altera na ten typ opowiadań składają się: wędrówka przyszłego młodego do obcego kraju; spotkanie z kobietą/kobietami przy studni; wydobycie wody; szybki powrót kobiety do domu w celu przekazania informacji o przybyciu; zaaranżowanie zaręczyn, zazwyczaj w powiązaniu z posiłkiem⁶. Te elementy wydają się być obecne w opowiadaniu o Samarytance: Jezus znajduje się w drodze między Judeą a Galileą (J 4,3-5); spotyka Samarytankę przy studni (J 4,6-7); następnie wywiązuje się dialog o wodzie żywej, choć Samarytanka nie daje Jezusowi wody (J 4,9-15); Samarytanka po rozmowie w pośpiechu (na który wskazuje informacja o tym, że zostawiła dzban) wraca do miasta i mówi o zdarzeniu Samarytanom (J 4,28-30); równocześnie Jezus rozmawia z uczniami o pokarmie (J 4,31-38). Przy takiej interpretacji można założyć, że opowiadanie o spotkaniu Jezusa z Samarytanką jest narracyjnym rozwinięciem dla wypowiedzi Jana Chrzciciela z J 3,29-30, mówiącej o oblubienicy i oblubieńcu. Byłoby tak zwłaszcza wtedy, gdyby przyjąć za R. Schnackenburgiem, że J 3,31-36 pierwotnie znajdowało się w innym miejscu.

Ostatnio na łamach „The Catholic Biblical Quarterly” takiej interpretacji fragmentu sprzeciwił się A. E. Arterbury. Nie neguje on istnienia schematu narracyjnego, uznaje jednak, że jego podstawowym tematem nie są zaręczyny, tylko gościnność, a zaręczyny odgrywają w nim rolę służebną wobec gościnności jako szczególny wyraz daru, jaki wręcza się przybyszowi⁷. Badacz ten wskazuje, że starożytni egzegeci (Filon z Aleksandrii, Józef Flawiusz) dopatrywali się tutaj gościnności; powołuje się także na częstotliwość występowania takich sytuacji w literaturze oraz silniejszy związek gościnności z zaręczynami niż studni z zaręczynami⁸. W poniższej pracy przyjmuję interpretację Arterbury’ego. Proponuję ją jednak nie dlatego, że twierdzę, że pierwotne znaczenie rzeczzonego schematu było przede wszystkim takie. Ograniczam się do przyjęcia tezy, że w interpretacji tego schematu z czasów powstania Ewangelii Jana dominował temat gościnności, co przemawia za takim rozumieniem opowiadania o Samarytance.

⁵ Na ten temat zob.: A. E. Arterbury, *Breaking the Betrothal Bonds: Hospitality in John 4*, w: „The Catholic Biblical Quarterly”, nr 72/2010, s. 63-65. Por. M. W. Martin, dz. cyt., s. 505-508.

⁶ Przytaczam za: M. W. Martin, dz. cyt., s. 507.

⁷ A. E. Arterbury, dz. cyt., s. 74-76.

⁸ Zob. zwłaszcza podsumowanie, Tamże, s. 76.

Gościnność odgrywała bardzo ważną rolę w pierwotnym chrześcijaństwie. Autor listu do Hebrajczyków wskazuje: „Nie zapominajcie też o gościnności, gdyż przez nią niektórzy nie wiedząc, aniołom dali gościnę.” (Hbr 13,2). Paweł wspomina, że został przez Galatów przyjęty „jak anioł Boży, jak sam Chrystus Jezus” (Ga 4,14). Zagadnieniu gościnności poświęcony jest 3 list św. Jana. W Didache znajduje się nakaz: „Każdego apostoła, który do was przychodzi, przyjmujcie jak samego Pana.” (XI,4). Zaraz potem następuje wskazanie, które też może przemawiać za tezą, że podstawowym tematem schematu narracyjnego z J 4,4-42 jest gościnność⁹: „Nie zostanie on u was jednak dłużej niż dzień jeden, a gdyby zaszła potrzeba, jeszcze i drugi. Jeśli zostanie trzy dni, jest to fałszywy prorok” (XI,5)¹⁰. Podobnie w J 4,40-43 Jezus pozostaje dwa dni, co z jednej strony wskazywałoby – jeżeli interpretować ten fragment w świetle powyższego wskazania Didache – na prawdziwość głoszonej przez Niego nauki (warto zwrócić uwagę, że J 4,41-42, fragment poświęcony wierze Samarytan, następuje pomiędzy wzmiankami o długości pobytu Jezusa wśród Samarytan), a z drugiej strony – na to, że istniała przyczyna, aby pozostał dłużej niż jeden dzień (można jej szukać w J 4,1-3).

Apostoł we wczesnym chrześcijaństwie miał być przyjmowany „jak sam Pan”. W J 4,4-42 to sam Pan jest przyjmowany, gdy pełni posługę apostołską. Na apostołski charakter jego posługi wskazuje fakt, że doprowadza Samarytan do wiary w Niego jako Zbawiciela Świata. Wszystko to wpisane jest w schemat geograficzny, który odtwarza ten znany z Dziejów Apostolskich. Wg Dz 8,1b, w wyniku prześladowań, które wybuchły po męczeństwie Szczepana, chrześcijanie z Kościoła jerozolimskiego „rozproszyli się po okolicach Judei i Samarii”. Podobnie Jezus w J 2,1-4,54 przebywa drogę od Galilei, przez Jerozolimę, Judeę, Samarię, z powrotem do Galilei. Przyczyną jego przejścia z Judei do Samarii są faryzeusze, co sugeruje, że chodziło o możliwość negatywnych reperkusji – odpowiada to prześladowaniom z Dziejów Apostolskich. Co więcej, uderza fakt, że w Ewangeliach synoptycznych Jezus nie obejmuje swoją działalnością publiczną Samarii¹¹; tymczasem w naszym tekście nie tylko ją obejmuje, ale ujawnia w niej swoją mesjańską godność (czyli nie zachowuje sekretu mesjańskiego) oraz po raz pierwszy w czwartej Ewangelii używa tytułu chrystologicznego „Ja Jestem”, wskazującego na Jego Boskość. Oznacza to, że w tekst wpisane zostały doświadczenia pierwotnego Kościoła. Jak na tym tle jawi się Samarytanka?

⁹ Por. Tamże, s. 80.

¹⁰ Cytaty z Didache podaję za: *Pierwsi świadkowie*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 38.

¹¹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, NKB NT IV/1, Częstochowa 2010, s. 452.

Samarytanka jest uczennicą Chrystusa. Przychodzi ona do studni za dnia (J 4,6b-7). Jest tu widoczne przeciwieństwo z Nikodemem, który przychodzi do Pana w nocy (J 3,2a). Jednak po wodę nie chodzono w południe. Fakt ten skłania do tego, aby dopatrywać się w Samarytance kogoś żyjącego na marginesie wspólnoty. Jeżeli chodziła po wodę w południe, kiedy jest to dodatkowo uciążliwe, to zapewne dlatego, że nie chciała tam nikogo zastać (studnia była miejscem spotkań kobiet)¹². Co więcej, Samarytanka wyraża swoją niechęć do przychodzenia do studni (zob. J 4,15). Samotność Samarytanki spotyka się z samotnością Jezusa, który na chwilę został pozostawiony przez swoich uczniów (por. J 4,8). Nieobecność uczniów tworzy ramy dla dialogu¹³. Mówiąc o Samarytance jako uczennicy Chrystusa nie można pomijać faktu samotności, w którą wkracza Jezus. Podobnie jak w scenie spotkania z Natanaelem (zob. J 1,47-51), tak i tutaj Jezus doprowadza rozmowę do wyznania wiary poprzez ujawnienie wiedzy o nim. Co więcej, tym razem to, o czym mówi Jezus, wydaje się być przyczyną samotności kobiety. Moloney w swojej propozycji słusznie wskazał, że Samarytanka w dialogu z Jezusem przebywa drogę od niewiary (o czym świadczy negatywna odpowiedź na prośbę Jezusa, motywowana wzajemnymi relacjami Żydów i Samarytan¹⁴), przez częściową wiarę (wyznanie wiary w Jezusa jako proroka¹⁵), do pełnej wiary (uznanie w Jezusie Mesjasza¹⁶). Samarytanka urasta do rangi typu uczennicy Chrystusa.

Samarytanka jest głosicielką Słowa. Nie jest to jedyny przypadek w Czwartej Ewangelii, gdy kobieta pełni posługę misyjną (zwłaszcza należy wspomnieć rolę Marii Magdaleny w J 20,17-18). Gdy została doprowadzona do pełni wiary, w pośpiechu, porzucając dzban, wróciła do miasta, aby tam powiedzieć o Chrystusie. Całą perykopę kończy fragment, który mówi o tym, że w wyniku dwudniowego pobytu Jezusa wśród Samarytan zaczęli oni wierzyć już nie tylko opowiadaniu Samarytanki, ale słowu Jezusa. Gdy zestawimy ten fragment z innymi tekstami Nowego Testamentu, wydaje się on pozytywnie potwierdzać znaczenie działalności misyjnej Samarytanki. W 1 liście do Tesaloniczan można przeczytać: „Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przejęliście słowo Boże, usłyszane od nas,

¹² Tamże, s. 456.

¹³ Tamże, s. 453.

¹⁴ Dla każdej z tych postaw można szukać analogii w Ewangeliach synoptycznych, choć po zapewnieniu, że celem takiego zabiegu nie jest udowodnienie wpływu Mt, Mk i Łk na autora J. Takie zestawienie może pozytywnie wpłynąć na odbiór tekstu. Można przytoczyć Mk 6,1-6, gdzie także przyczyną niewiary w Jezusa jest zastosowanie do niego kategorii związanych z pochodzeniem. J 4,44-45 może sugerować, że autor Czwartej Ewangelii znał tę tradycję.

¹⁵ W Mk 8,27-28 uczniowie mówią, za kogo ludzie uważają Jezusa: „za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za jednego z proroków”. Jednak ta wiara jest połowiczna, niewystarczająca; tajemnica Jezusa wymyka się jej. Podobnie w J 3,2 Nikodem nazywa Jezusa Nauczycielem, co świadczy o połowicznej wierze.

¹⁶ Por. J 20,31: „Te [znaki] zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego.”

przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jako to, czym jest naprawdę - jako słowo Boga, który działa w was, wierzących.” (1 Tes 2,13) Wypowiedzi o tożsamym bądź zbliżonym znaczeniu jest wiele we wczesnochrześcijańskich tekstach - warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze 1 Kor 2,4-5: „A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej.” Ostatecznie jest on także realizacją tego wzorca, na który bezpośrednio przed opowiadaniem wskazał Jan Chrzyciel: „Trzeba, by On wzrastał, a ja żebym się umniejszał” (J 3,30).

Wydaje się, że podstawowym tematem sekcji „Od Kany do Kany” jest wiara w Jezusa. Tak jak w Dziejach Apostolskich, między głoszeniem Słowa Żydom i głoszeniem go poganom, głoszone jest ono w Samarii. Gościnność Samarytan jest zarazem wyrazem ich zawierzenia i drogą do pogłębienia wiary – przyjęcie Przybysza jest przyjęciem słowa, które on ze sobą przyniósł. Samarytanka w tym opowiadaniu występuje jako wzór odpowiedzi na usłyszane słowo. Odpowiedź ta realizuje się w dwóch relacjach: do Jezusa (staje się Jego uczennicą) i do otaczających ją ludzi (zanosi im orędzie o Chrystusie). Słowo, wkraczając w jej samotność, zwraca ją wspólnocie – to ona, która wcześniej unikała kontaktu z innymi kobietami przychodzącymi do studni, zanosi je swoim rodakom. Jest ubogą Pańską, która – gdy zestawiona z Nikodemem – dzięki swojemu ubóstwu łatwiej może dojść do pełnej wiary.