

Dariusz Dziadosz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

dariuszdzi@op.pl

ORCID: 0000-0002-5191-0560

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2025.008>

18 (2025) 2: 127–149

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Los kobiety z Betlejem przejmującym wołaniem o społeczno-religijną naprawę w Izraelu u progu monarchii (Sdz 19,1–30)

The plight of the woman of Bethlehem a poignant cry for socio-religious repair in Israel at the dawn of the monarchy (Judges 19:1–30)

Abstrakt. Przedmiotem badań podjętych w artykule jest przesłanie (post)deuteronomistycznej redakcji przekazu o zbrodni w Gibe'a (Sdz 19,1–30), który otwiera epilog księgi poświęcony bezprecedensowej bratobójczej wojnie w Izraelu (19,1–21,25). W kontekście perypetii związku lewity z Góry Efraima i konkubiny z Betlejem, a nade wszystko na tle dokonanego na niej gwałtu, tradycja ta ilustruje pogłębiający się kryzys społeczno-religijny i moralny, jaki w epoce sędziów dotknął wszystkie hebrajskie pokolenia. Dramatyczny obraz ich społecznego i moralnego zepsucia, którego dowodem i symbolem jest haniebna przemoc na bezbronnej kobiecie dokonana przez zdeprawowanych moralnie Beniaminitów przy nagannej bierności jej towarzyszy (mąż, gospodarz i sługa), staje się w kontekście całej księgi głośnym apelem o gruntowną odnowę duchową w Izraelu. Na podstawie reguł historyczno-krytycznej lektury Sdz 19,1–30 na kolejnych stronach publikacji będą ukazane założenia rekonstrukcji i oceny najbardziej drastycznej sceny przemocy wobec kobiet zapisanej w Biblii, na którą jej redaktorzy sugerują patrzeć przez ideowy i teologiczny pryzmat całej księgi.

Abstract. The subject of the research undertaken in this article is the message of the (post)deuteronomistic redaction of the account of the crime at Gibe'a (Judges 19:1–30), which opens with the book's epilogue on the unprecedented fratricidal war in Israel (19:1–21:25). Against the backdrop of the adventures of the relationship between the Levite from Mount Ephraim and the concubine from Bethlehem, and above all against the backdrop of the rape perpetrated on her, this tradition illustrates the deepening socio-religious and moral crisis that affected all Hebrew generations in the age of the judges. The dramatic picture of their social and moral corruption, evidenced and symbolised by the shameful violence on a defenceless woman perpetrated by the morally

depraved Benjaminites with the reprehensible passivity of her companions (husband, householder and servant), becomes, in the context of the entire book, a resounding call for a thoroughgoing spiritual renewal in Israel. Based on the rules of a historical-critical reading of Judges 19:1–30, the following pages of the publication will show the assumptions for the reconstruction and evaluation of the most drastic scene of violence against women recorded in the Bible, which its editors suggest be viewed through the ideological and theological prism of the entire book.

Słowa kluczowe: konkubinat w Izraelu, zbrodnia obywateli Gibe'a, przemoc wobec kobiet, epoka sędziów, Sdz 19,1–30.

Keywords: concubinage in Israel, Gibe'a citizens' crime, violence against women, era of judges, Judges 19:1–30.

Cykl Sdz 19,1–21,25 jest drugim po 17,1–18,31 spójnym treściowo i literacko zbiorem tekstów źródłowych, którym (post)deuteronomistyczni i (post)kapłańscy redaktorzy zamykają historiograficzną rekonstrukcję rządów sędziów¹, wprowadzając lektorów *Proroków Wcześniejszych* (Joz–2 Krl) w relacje o Samuelu, Helim, arce w Szilo (1 Sm 1,1–3,21; 4,1–7,1) i ustanowieniu monarchii w Izraelu (1 Sm 7,2–12,25). W tej zwartej narracyjnie, kontekstualnie i teologicznie kompozycji, wiodące role odgrywają najpierw bohaterowie indywidualni, a potem zbiorowi². Do protagonistów kolektywnych należy grupa nikczemnych obywateli Gibe'a (19,22–25), posłańcy lewity niosący wieść o śmierci jego żony (19,19) i dwie walczące z sobą koalicje: Izraela i Beniamina (20,1–21,7)³. W odróżnie-

¹ Źródła o wojnie w Izraelu (19,1–21,25) spięte w strukturalną i tematyczną całość dwiema glosami (19,1a; 21,25) są związane z cyklem o genezie kultu w Górze Efraima i Lajisz/Dan oraz podbojach Danitów (17,1–18,31). W obu przekazach mających formę klanowej sagi widać ten sam wiodący motyw lewity szukającego schronienia i tę samą topografię (Góra Efraima i Betlejem). Wong 2006, 2–10.28.

² W 19,1–21,25 bohaterowie jednostkowi działają jedynie na wstępie (lewita, jego żona, jej ojciec i sługa, starzec z Gibe'a i jego córka; 19,1–30). Na dalszym etapie sagi w centrum zostają już tylko protagoniści kolektywni (20,1–21,25). Co istotne, bohaterowie zbiorowi wiodą prym tylko we wstępie i finale księgi (1,1–3,6; 19,1–21,25). Jej korpus (3,7–16,31) i pierwszy epilog (17,1–18,31) mówi nade wszystko o protagonistach zbiorowych.

³ Do bohaterów zbiorowych w ostatniej fazie epilogu dołącza sześciuset Beniaminitów ocalałych z wojny (20,47; 21,15–24), a także obłożeni klątwą obrońcy Jabesz (21,8–11) i dwie grupy uprowadzonych kobiet: czterysta dziewcz z Gileadu (21,12–14) i (dwieście) mieszkanki okolic Szilo (21,15–24).

niu od 17,1–18,31, postaci cyklu 19,1–21,25 są anonimowe, co określa teologiczne cele jego edytorów akcentujących uniwersalizm i powagę komunikowanego orędzia, które obnaża zastraszająco niski poziom duchowy w Izraelu i woła o radykalne transformacje ustrojowe. A chodzi nie tylko o potępienie aktu barbarzyństwa dokonanego w Gibe'a, ale też bezprecedensowej w historii Izraela bratobójczej wojny, która pochłonęła dziesiątki tysięcy ofiar i naraziła na upokorzenie i przemoc wiele kobiet, dzieci i cudzoziemców/obcych. Brak struktur społeczno-politycznych mogących zapobiec tak odrażającym nadużyciom był w starożytności uznawany za oznakę słabości ustroju zmuszającą do podjęcia natychmiastowych działań naprawczych. I tak jest w przypadku dwu epilogów Księgi Sędziów (17,1–18,31 i 19,1–21,25), które apelują o reformy przywracające zachwiany ład w Izraelu poprzez ukazanie wieloaspektowego kryzysu u końcowej fazie epoki sędziów. Jego najbardziej przejmującymi znamionami są upokorzenie i ból dotykające kobiety przed i podczas wojny o Gibe'a. Kobięcie cierpienie jest bowiem wspólnym wątkiem wszystkich segmentów 19,1–21,25 i to ono przesądza o niepowtarzalności tej starotestamentowej tradycji. Jego pierwszą i najmocniej uderzającą odśłoną jest opowieść o śmierci bezimiennej kobiety z Betlejem, opuszczonej przez bliskich jej mężczyzn i brutalnie zgwałconej przez zdeprawowanych obywateli beniaminickiego miasta (19,1–30). Przemoc wobec niewinnych kobiet i śmierć wielu z nich są też sygnalizowane w głównej części epilogu opowiadającej o przebiegu i skutkach wojny domowej w Izraelu (20,1–48) i jego zakończeniu, które relacjonuje kontrowersyjne działania hebrajskich rodów podjęte w celu odbudowy zdziesiątkowanego wojną Beniamina (21,1–14.15–25).

Celem artykułu jest przybliżenie intencji redaktorów księgi, którzy w bezprecedensowy w całej Biblii Hebrajskiej sposób odważnie podejmują temat przemocy wymierzonej w kobietę u schyłku epoki sędziów (19,22b–30), ale pragną go ukazać całościowo, to znaczy zarówno w świetle innych nagannych działań mających miejsce podczas bratobójczej wojny w Izraelu (21,8–14.15–24), ale też w kontekście tradycji podkreślających doniosłą rolę, jaką Izraelitki i wybrane przez nich kobiety kananejskie odegrały na tym etapie dziejów (por. 1,13–15; 4,4–5,31; 8,30; 11,29–40; 13,2–25; 14,1–15,8; 16,1–3.4–21; 17,1–5)⁴. Optyka,

⁴ Proces edycji 17,1–18,31 i 19,1–21,25 był złożony (Bray 2006, 31), a łączące te cykle formuły (17,6; 18,1; 19,1; 21,25) dodano, by stanowiły historio-zbawczy klucz do lektury relacji o 12 liderach Izraela. Pfeiffer 2015, 429–439; Craig 2003, 159–185. Dla niektórych pierwotnym epilogiem księgi jest sekcja 17,1–18,31. Amit 1999, 337–342; Becker 1990, 295–299.

w jakiej tę kwestię widzą i oceniają (post)deuteronomistyczni i (post)kapłańscy redaktorzy księgi, zostanie wskazana na bazie lektury historyczno-krytycznej dwu dopełniających się scen 19,1b–21 i 19,22–30 przeprowadzonej w kontekście innych tekstów sagi podnoszących temat krzywdy kobiet.

1. Literacki profil i funkcja 19,1b–30 w strukturze sagi o wojnie w Izraelu (19,1–21,25)

W drugim epilogu księgi (19,1–21,25) egzegeci widzą zwykle trzy dopełniające się przekazy: o zbrodni w Gibe'a (19,1b–30), wojnie w Izraelu (20,1–48) i próbie demograficznej odbudowy pobitego rodu Beniamina (21,1–24)⁵, choć nie zawsze tak samo je delimitują⁶. Profil literacki i tło społeczno-kulturowe tych tekstów sugerują, że ich redaktorzy odwołują się do tradycji z epoki przedmonarchicznej i być może czasów wcześniejszych, które funkcjonowały w pamięci Hebrajczyków (por. 19,1b–30 i Rdz 19,1–29)⁷. Te oryginalne źródła stopniowo redagowały deuteronomistyczne i (post)deuteronomistyczne kręgi pisarskie, a ich ostateczna wersja jest dziełem (post)kapłańskich edytorów, którzy wpisali je w Księgę Sędziów jako zamykający ją epilog (por. 17,1–18,31 i 19,1–21,25). Relacja o zbrodni w Gibe'a jest postrzegana w egzegezie jako przekaz związany z Betlejem lub Górą Efraima opracowany według tej samej/podobnej matrycy literackiej i teologicznej, co źródło o niegodziwych obywatelach Sodomy (Rdz 19,1–29)⁸. Wśród hipotez na temat ostatecznej edycji 19,1b–30⁹, zwykle optuje

⁵ Fleenor, Ziese 1984, 265–298; Niditch 2008, 190–191; Webb 2012, 453–454; Gross 2009, 812–813.

⁶ Younger 2002, 347; Schneider 2000, 245; Brensinger 1999, 192–193; Robinson 2006, 108–118.

⁷ Guest 1998, 56–61.

⁸ Rizzi 2023, 532–539. Jedni optują za źródłowym pierwszeństwem relacji o Locie (Rdz 19,1–29), inni za oryginalnością przekazu o pobycie lewity z Góry Efraima i jego żony w Gibe'a (19,1b–30) (Guillaume 2004, 226; Niditch 1982, 375–378; Rizzi 2012, 455–456) lub uznają zależność obu tradycji od starszego wzorca. Niditch 2008, 192.

⁹ Sugerujący wczesną edycję 19,1–30 wiążą ją z epoką przedmonarchiczną (Niditch 1982, 366), z okresem konfliktu Judy i Beniamina (XI/X w. przed Chr.) (Jüngling 1981, 291; Unterman 1980, 161–165), wojną syro-efraimską (734–732 przed Chr.) lub przełomem VIII/VII w. przed Chr., kiedy Ozeasz i Amos krytykowali kult w beniaminickich ośrodkach: Gilgal i Betel (Joosten 1999, 71; Miller 2005, 74).

się za późną datacją przypadającą na reformę Jozjasza¹⁰, niewolę babilońską¹¹, czas powygnaniowy¹² lub okres perski¹³. Za obecną wersję tradycji odpowiadają (post)deuteronomistyczne i (post)kapłańskie kręgi pisarskie, które nadały ostateczny kształt 17,1–18,31 i 19,1–21,25¹⁴ i całej księdze¹⁵. Kręgi te optowały za Judą (20,18; por. 1,1–20), uznając także społeczno-militarną rolę Beniamina i Józefa (20,12–48; por. 1,20.21–29)¹⁶.

W militarnej sadze 19,1–21,25 perykopa o lewicie i jego żonie pełni rolę wstępu, który inicjuje jej przewodnią akcję (por. 19,29–30) rozwijaną na dwu dopełniających się etapach (20,1–48; 21,1–25)¹⁷. W 19,1–30 trudno o jednoznacznie pozytywnego bohatera prócz bezimiennej i lakonicznie przywołanej dziewczycy – córki starca osiadłego w Gibe'a. Nie tylko bowiem zdeprawowani obywatele Gibe'a, ale też lewita, konkubina, jej ojciec i gospodarz oferujący im gościnę, noszą znamiona moralnego regresu, który demaskują i potępiają redaktorzy¹⁸. Ostrze ich krytycznej oceny najmniej dotyczy kobiet (19,1b–20,11; 21,1–24)¹⁹, a najwięcej mężczyzn, którzy, mimo iż są odpowiedzialni za społeczno-kulturowy i religijny poziom życia w Izraelu u kresu rządów sędziów, to jednak nie stają na wysokości zadania. Na moralny regres pokoleniowej społeczności Izraela w otwarciu sagi wskazują dwa związane z sobą obrazy: obraz rozpadającego się

¹⁰ Yee 1995, 152.

¹¹ Amit 1990, 185–189.

¹² Guillaume 2004, 206; Becker 1990, 262.297.

¹³ Blenkinsopp 1998, 30; Kratz 2000, 205. W tym czasie Beniamin podlegał Samarii, a nie Judzie i ciążył w stronę Izraela (3,15.27; 4,5; 5,14). Finkelstein 2013, 46–47. Stąd w 19,1–21,25 tyle krytyki Beniamina i Gibe'a.

¹⁴ Leshem 2001, 128–145. Diachroniczna lektura sekcji 19,1–21,25 sugeruje jej związek z terenami Judy, Józefa (Efraima i Manasses) i Beniamina. Jej topografia przywołuje bowiem kananejskie ośrodki przejęte przez te rody: Betlejem, Jebus, Betel, Mispa, Góra Efraima, skała Rimmon, Szilo, Sychem, Lebona i Jabesz Gilead.

¹⁵ Peckham 1985, 35–38. Te kręgi nadały 19,1b–30 rolę wstępu do sagi (por. 20,1–48 i 21,1–24).

¹⁶ Sasson 1981, 13–24; Giffone 2019, 960–961.

¹⁷ Fokkelman 1992, 43; Butler 2009, 416.

¹⁸ Hudson 1994, 54–63.

¹⁹ Mężczyźni w 19,1b–30 są oceniani z dużą dozą krytyki (19,14–15.22–30; por. 20,4–7) lub ambiwalencji (19,2–10.11–15.16–25.27–30). Najpozytywniejszą figurą męską jest ojciec kobiety, ale i jego postawa budzi pewne kontrowersje, gdyż nachalną gościnnością pośrednio przyczynia się do tragedii w Gibe'a (19,3b–9).

małżeństwa (naganna postawa obojga małżonków) w 19,1b–21 i obraz trawionej niemoralnością i bezprawiem beniaminickiej wspólnoty Gibe'a (19,22–30).

2. Burzliwa relacja małżeńska symbolem kryzysu moralnego w Izraelu (19,1b–21)

Zgodnie z celem badawczym ukazanym na wstępie, przedmiotem egzegetycznej lektury źródła o lewicie i jego małżonce pozostają tylko te passusy, które określają jej społeczno-kulturową pozycję i więź łączącą z mężem, ojcem i klanem. Obrazują one okoliczności, w jakich doszło do jej wykorzystania i śmierci przy karygodnej bierności bliskich jej mężczyzn i ukazują jak to zajście wpłynęło na dalsze losy rodów hebrajskich. Bohaterka 19,1b–30 od początku zwraca uwagę narratora, który wprowadza ją w równie obszerny i kontrowersyjny sposób zaraz po jej mężu²⁰, anonsując dalszy karkołomny rozwój zdarzeń (19,2). Nie podaje on jej imienia, mówiąc o jej statusie społecznym (*'iššâ pîlegeš* „drugorzędna żona, konkubina”), pochodzeniu (*mibbêt lehem jehûdâ* „z Betlejem Judy”; 19,1b), wieku (*hanna 'ârâ* „młoda kobieta, dziewczyna”; 19,3b.4.5.6.8.9) i więzi z lewitą (*pîlagšô* „jego konkubina”; 19,9.10.27²¹). W 19,1–30 nie widać żadnej deprecjacji kobiety z powodu jej kruchej pozycji społecznej²², co błędnie suponuje egzegeza feministyczna²³. Jest ona ukazywana pozytywnie lub neutralnie, nawet w obliczu jej „niewierności”: *wattizneh 'ālâw pîlagšô wattēlek mē'ittô 'el-bêt 'ābîhâ* „jego konkubina go zdradziła i odeszła od niego do domu jej ojca” (19,2a). I w tym ambiwalentnym kontekście narrator nie skupia się na moralnym aspekcie zajścia, lecz na przywiązaniu męża do żony (19,2–3; por. 20,4–7), choć później ilustruje, że było ono nietrwałe. Nota o sporze małżonków inicjuje i od razu komplikuje

²⁰ Nota o lewicie mówi o jego statusie społeczno-kulturowym, pochodzeniu i miejscu rezydencji: *'iš lēwî gār bejarketê har-'eprajim* „pewien mąż, lewita, mieszkający jako obcy w odległej części Góry Efraima” (19,1b).

²¹ Konkubinat nie budzi w Biblii negatywnych emocji i oznacza więź mężczyzny z kobietą niezamężną, która z uwagi na brak odpowiednio wysokiego posagu w hierarchii klanu musiała ustąpić miejsca pierwszorzędnej żonie. Konkubinat obligował męża do tych samych powinności wobec kobiety i jej rodu, co regularne małżeństwo (Rdz 22,24). Poza 19,1b–30, o konkubinie z Sychem, żonie Gedeona i matce Abimeleka, mówi wers 8,31. Matthews, Benjamin 2005, 14; Lefebvre 2007, 5–15.

²² Reis 2006, 125.136.142.

²³ Olson 1998, 876; Exum 2007, 83–84.

akcję opowieści. z której wynika, że kobieta wróciła na cztery miesiące do ojca, a jej mąż podążył jej śladem. Ostatecznie ten fakt doprowadzi do ich pobytu w Gieba, który stanie się przyczyną najbardziej haniebnego zbrodni i krwawej wewnętrznej wojny w historii Izraela.

Narrator tajemniczo określa powód małżeńskiego kryzysu, określając go w 19,2 terminem *zānā*, który w Biblii oznacza zwykle „czyn nierządny, zdradę małżeńską”. Sens, jaki nada się temu pojęciu w 19,2, zdeterminuje lekturę narracji o żonie lewity. We współczesnych przekładach preferujących grecką wersję źródła w tym miejscu najczęściej pojawiają się lekcje: „rozniewała się, rozzłościła się, poczuła niechęć, pokłóciła się, weszła w spór, odrzuciła, odrzuciła”²⁴. Znacznie rzadziej czyn kobiety odczytuje się w sensie „zdrady małżeńskiej, niewierności, cudzołóstwa, prostytucji”, co sugerowałby rdzeń *znh* z Tekstu Masoretów. Tylko w kilku komentarzach zwrot *wattizneh 'ālāw* oddaje się formą imiesłowu „okazując się nierządnicą/prostytutką względem niego, [konkubina odeszła]”²⁵, ale i w tym przypadku dopuszcza się znaczenie „rozzłościła się, rozniewała się, znienawidziła go” na bazie akadyjskiego *zenū* „czuć nienawiść, zagniewanie” (fonetycznie bliskie hebr. *znh*)²⁶. Przekład „zdradziła go, postąpiła jak nierządnica, popełniła cudzołóstwo” kreuje bowiem wiele trudności interpretacyjnych. Wobec postawy lewity w 19,3–10 łatwiej jest odczytać formułę *wattizneh 'ālāw* w sensie sporu, kłótni czy czasowego kryzysu w pożyciu małżeńskim niż w kluczu zdrady/czynu nierządnego z innym mężczyzną²⁷. Gdyby zdrada/prostytucja miała istotnie miejsce, kobiecie groziłoby odbycie surowej kary, a lewita obligowany

²⁴ Powyższe translacje bazują na lekcjach greckiej LXX^A: *ōrgisthē autō(i)*) „rozniewała się na niego” i LXX^B: *eporeuthē ap' autou* „odeszła od niego, opuściła go” (por. Wlg: *reliquit eum*). LXX, Wlg, Targumy (*wbsrt 'lwhj*) i Józef Flawiusz nie wiążą działań kobiety z rozwiązłością/niewiernością seksualną, ale z gniewem.

²⁵ Moster 2015, 724–725.

²⁶ Koehler 2002, vol. 2, 275; Hamley 2015, 53–54; Ślawik 2024, 33–34.

²⁷ Na podstawie treści 19,3, niektórzy zakładają, że powodem ucieczki kobiety była przemoc, której miałby się względem niej dopuścić lewita. Heath 1999, 14; Fleenor, Ziese 1984, 269–270. Tekst nie daje w tym względzie wyjaśnień, ale opierając się na 19,3b–10, można założyć, iż powód ich sporu nie był zbyt poważny, skoro w Betlejem na spotkanie męża wychodzi żona i jej ojciec, okazując radość. Inni nadają postawie kobiety teologiczną symbolikę: wobec męża okazała się nierządnicą, jak Izrael względem JHWH. Yee 1995, 162; Schneider 2000, 251. W Księdze Sędziów nie ma jednak takiego symbolizmu, a nadto Biblia Hebrajska wiąże obraz małżeńskiej relacji Izraela z Bogiem zawsze z pierwszorzędną żoną, nigdy z konkubiną. Boling 1975, 275.

religijno-kulturową praktyką nie starałby się tak mocno o jej powrót, jak to zakłada werset 19,3. Inaczej wyglądałaby też postawa samej kobiety i jej ojca na widok poszukującego jej męża (por. 19,3–4)²⁸. Ich otwarcie na lewitę sugeruje, że zdrady nie było lub niemoralne czyny konkubin nie były piętnowane tak surowo, jak niewierności żon pierwszorzędných²⁹. Z 19,3–10 wynika, że spotkanie w Betlejem było przyjazne, zakończyło się ugodą i powrotem małżonków w rejon Góry Efraima. Nieobecność kobiety na tym etapie narracji nie oznacza też jej marginalizacji. Jest podyktowana względami egzystencjalnymi (przygotowanie posiłków), ówczesnym bliskowschodnim kodem kulturowym (kobiety nie brały udziału w publicznym życiu mężczyzn) i specyfiką jej położenia, które z racji społeczno-prawnych (19,2) wymagało poważnej dyskusji jej opiekunów.

Teologiczne orędzie otwarcia historii konkubiny z Betlejem wskazuje, że jego autor ma na celu ukazanie jej trudnej pozycji społecznej i egzystencjalnej w domu męża, która skłoniła ją do powrotu do klanu. Na jej przykładzie³⁰ sugeruje, iż u kresu epoki sędziów w podobnej sytuacji z powodu degradacji moralnego i religijnego życia hebrajskich pokoleń znajdowały się też inne kobiety. Wprawdzie wers 19,2b rzuca cień na zachowanie konkubiny, lecz nie przesądza o winie. Na tym etapie nie mówi się też wprost o winie jej męża (por. 19,25b–20,7), a nawet obszernie wspomina o jego misji pojednawczej³¹ i przychylniej postawie ojca kobiety, które załagodziły spór i skłoniły małżonków do powrotu do siebie. W pierwszej części sagi oboje są prezentowani ambiwalentnie. Odgrywają zarówno rolę ofiary, jak i krzywdziciela³², nosząc na sobie znamiona

²⁸ Schneider 2000, 250. Tekst sugeruje nadto, iż czyn kobiety (19,2a) nie obudził odzewu w jej klanie. W starożytnych i współczesnych opracowaniach perykopy temat trudnej sytuacji kobiet w realiach ich klanów jest zwykle pomijany. Thompson, 2001, 217; Murphy 2017, 179–213; Murphy 2015, 175–196.

²⁹ Może dlatego tekst często przywołuje jej status *pilegeš* i podkreśla mocno wyrozumiałą postawę lewity i jej ojca (19,3–10). Mimo iż do seksualnego wymiaru *wattizneh 'ālāw* nie nawiązuje tekst źródła, niektórzy śmierć kobiety (19,22–30) odczytują w świetle idei retribucji i negatywnego komentarza deuteronomisty z 21,25: „w tych dniach każdy [w Izraelu] czynił to, co wydawało się słuszne w jego oczach”. Webb 1987, 188.

³⁰ O uniwersalizmie postaw bohaterów sagi przesądza anonimowość, z jaką jej redaktorzy konsekwentnie je prezentują. Reinhartz, 1998, 81.188.

³¹ Zaangażowanie uczuciowe i cel lewity ilustruje nagromadzenie czasowników w 19,3a: *wajjāqom* „i powstał”, *wajjēlek 'ahārēhā* „udał się za nią”, *ledabbēr 'al-libbā* „by mówić do jej serca/przekonać ją” i *lahšībā* „by ją sprowadzić z powrotem”.

³² Lewita w 19,1b–10.11–21.22–25a jawi się jako nieśmiały i uległy człowiek szukający pojednania, ale w 19,25b–30 i 20,4–7 pokazuje wyrachowanie, egoizm, tchórzostwo i obojętn-

kryzysu religijno-kulturowego i moralnego, który w tym czasie dotknął wszystkich Izraelitów. Na następnych etapach narracji ta sytuacja zmieni się znacząco, a w perspektywie całej perykopy już nie kobieta, lecz otaczający ją mężczyźni są poddani krytyce (mąż, sługa, ojciec, starzec) lub surowo potępiani (obywatele Gibe'a)³³. Mimo jej czynu opisanego rdzeniem *znh*, narrator staje po jej stronie, ganiąc każdą formę męskiej przemocy i cynizmu, jakiej doświadczyła. W scenach otwierających perykopę tej przemocy jednak jeszcze nie widać (19,1b–10,11–21). Ukazany w nich stosunek mężczyzn do kobiet, poza niegościnnością mieszkańców z okolic Gibe'a (19,14–16), nie budzi większych zastrzeżeń. Małżeńska więź lewity z żoną i ich relacje z jej klanem wydają się mieścić w normach typowych dla więzi rodzinnych: nie są im obce ani życiowe problemy i przejściowe kryzysy, ani działania naprawcze mające przywrócić zakłócony ład. W odtwarzanych w 19,1–10 faktach aktywni są w sensie pozytywnym i negatywnym i mężczyzna, i kobieta, a wszystko kończy się pomyślnie (19,3–21). Ten stan rzeczy ulega zmianie dopiero w dalszej części przekazu, kiedy kobieta staje się wyłącznie obiektem działań otaczających ją mężczyzn i ofiarą ich brutalnej przemocy lub obojętności (19,22–30).

Wiele uwagi temu *passusowi* poświęcają przedstawiciele egzegezy feministycznej, którzy całą perykopę 19,1b–30 uznają za ewidentny przykład promocji patriarchalizmu, a nawet mizoginizmu przez redaktorów Biblii Hebrajskiej³⁴. Postawę konkubiny wobec lewity (akt nierządu/bunt i powrót do ojca) z 19,2a uznają za jej świadomy wybór będący sprzeciwem wobec wszechobecnej męskiej dominacji, a zarazem apel o społeczną równość kobiet i ich egzystencjalną i seksualną autonomię. Ponadto w sposób nieuprawniony przypisują redaktorom biblijnym przekonanie, iż seksualna i uczuciowa niezależność i opór żony (kobiety) wobec męża (mężczyzny) zasługuje na karę, która ostatecznie jest jej wymierzona przez grupę brutalnych agresorów (gwałt) i lewitę (zdrada, obojętność na cierpienie, rozczłonkowanie ciała), ponieważ postanowiła zachwiać podstawą systemu męskiej dominacji funkcjonującej w Izraelu i starożytnym

ość na los żony. Z kolei konkubina w początkowej fazie okazuje autonomię i zdecydowanie względem męża (19,2) i ojca (19,3), ale potem przyjmuje postawę uległości wobec mężczyzn i staje się przedmiotem ich bezdusznej władzy i brutalności (19,22–30).

³³ Olson 1998, 877–878; Younger 2002, 353. W kolejnych częściach sagi negatywnie oceniani są kolejno: Beniamini broniący agresorów z Gibe'a i Izraelici zabijający kobiety z rodu Beniamina (20,37.47) i Jabsz (21,1–14), a potem organizujący porwanie dziewcząt z okolic Szilo (21,15–24).

³⁴ Exum 2007, 83–88; Bal 1991, 17–18; Fewell 1987, 77–87.

Bliskim Wschodzie. W feministycznej lekturze tej tradycji konkubina jest uniwersalnym wzorcem kobiet cierpiących i walczących o równość społeczną. Jej pragnienie wolności i niezależności sprowadza na nią bowiem okaleczenie: dosłowne (gwałt, śmierć i rozczłonkowanie ciała) i symboliczne (pozbawienie godności i poczucia wartości i należnego miejsca w społeczeństwie). W myśl tej błędnej hermeneutyki tekst 19,1b–30 miał funkcjonować jako ponadczasowy paradygmat broniący męskiej dominacji w Izraelu, a redaktorzy księgi mieli świadomie tak zrekonstruować historię konkubiny, by w kobietach wzbudzić poczucie winy i przerazić je skutkami, jakie grożą im za dążenia emancypacyjne (por. brutalność obywateli Gibe'a i obojętność na los konkubiny ze strony jej bliskich; 19,22–20,7)³⁵.

Tych nieuprawnionych założeń i wniosków nie potwierdza historyczno-krytyczna analiza sekcji 19,1b–20,7³⁶, akcentując, iż jej (post)deuteronomistyczni i (post)kapłańscy redaktorzy odzegnują się od nagannej postawy opisywanych mężczyzn dopuszczających się przemocy wobec kobiet (19,29b–30; 20,1–7), ubolewają nad ich niskim poziomem człowieczeństwa (21,1–7.8–14.15–24.25) i podkreślają surowość Bożej i ludzkiej kary, jaka spotkała ich za niemoralność uwłaczającą nie tylko prawo JHWH, ale też godności człowieka (20,29–48; 21,22.25).

3. Gwałt i śmierć kobiety w Gibe'a oznaką społecznego rozkładu w Izraelu (19,22–30)

Sekwencja zdarzeń towarzyszących drodze powrotnej małżonków z Betlejem do Góry Efraima należy do najbardziej drastycznych opisanych w Biblii Hebrajskiej (19,11–15.16–21.22–26.27–30)³⁷, a w epilogu księgi funkcjonuje jako ilustracja

³⁵ Bal 1988, 43; Blyth 2010, 6; Brenner, 2013, 128–131; Bach, 1998, 18–19; Bal 1993, 208–218; Ackerman 1998, 257. W 19,1–21,25 feministyczni egzegeci akcentują wykorzystanie kobiet, wieloaspektowy wymiar doznanych przez nie krzywd i ich głębokie i trwałe skutki. W tym aspekcie należy się z nimi zgodzić, zastrzegając tylko, iż ich ocena idzie w parze z oskarżeniem biblijnych autorów o zмовę milczenia i domniemaną zgodę na zło opisane w tej sekcji. A to stanowisko jest pozbawione już racji merytorycznych i metodologicznych.

³⁶ Embry, 2013, 268; Von Kaehne, 2015, 3.

³⁷ Agresywne najście domu starca w Gibe'a przewyższa dramaturgią epizod z domu Lota w Sodomie (Rdz 19,4–8). Oba teksty mają wspólne cechy formalne (pokrewna terminologia i strategia narracyjna) i merytoryczne (podobne wątki: nocnej napaści, dialogu

głębokiej demoralizacji rodu Beniamina i całego Izraela na końcowym etapie rządów sędziów i przyczyna otwartego konfliktu bratobójczego. Ich kulminacją jest opis zbiorowego gwałtu na żonie lewity i jej śmierci u progu domu, w którym tchórzliwie schronili się: jej mąż, sługa i gospodarz (19,25b–27). Poprzedza je natomiast relacja o niegościnnosci mieszkańców Gibe'a i jego okolic (19,11–15), którą nie epatuje tylko rezydujący tam starzec z Góry Efraima (19,16–21). Z perykopy wynika, że atak na kobietę nie był zaplanowany przez nikczemnych obywateli miasta, lecz był spontaniczną reakcją na ofertę złożoną przez towarzyszących jej mężczyzn: gospodarza domu i męża. Kobieta nie była celem ataku w początkowej fazie napaści, gdyż agresorzy zażądali seksualnej relacji z jej mężem (19,22). Jej sytuacja pogorszyła się wtedy, gdy starzec, próbując zadośćuczynić woli napastników, zaproponował im relację z własną córką i żoną gościa (19,23–24). Jego karygodna oferta, na którą godzi się bez oporu i osobiście ją realizuje lewita³⁸, inicjuje trwającą całą noc gehennę kobiety. Niedaleko domu, w którym znalazła schronienie z mężem i sługą, zostaje wykorzystana seksualnie przez nieokreśloną liczbę synów Beniamina, co doprowadziło do jej śmierci (19,25–27). Poza realistycznym ukazaniem przerażającej agresji i moralnego zła napastników, tym, co najmocniej uderza w tej bezprecedensowej w Biblii scenie jest surowa ocena czynu, która płynie z ust bohaterów i redaktorów 19,29–20,7. Jest ona ostatecznym stanowiskiem, jakie teksty biblijne zajmują w kwestii poszanowania praw kobiet, potępiając sprawców zbrodni i tych, którzy się do niej przyczynili (19,23–25a), a potem kryli swą winę (19,28–30).

Radykalna ocena tego, co stało się w Gibe'a jest w tekście komunikowana równocześnie na kilku płaszczyznach i dotyczy: definicji haniebnego czynu, wskazania wszystkich jego autorów, okazania empatii ofierze oraz ukazania historycznego i symbolicznego kontekstu i skutków zajścia. Na karygodny wymiar czynu wskazują już same formy czasownika w 19,22–24, które demaskują inten-

przed domem, nieporadności atakowanego, oferty oddania dwu kobiet w miejsce jednego mężczyzny, młodych i starych protagonistów). Niditch 1982, 375–376; Yamada 2008, 67–100; Greenstein, 1990, 169. Są też różnice. Tekst o Sodomie nie stosuje tak surowej terminologii wobec agresorów, jak źródło o Gibe'a (brak formuły 'anšê benê-belijja 'al), a o ich nieprawość mówi tylko w kategorii niezrealizowanych planów, a nie perfidnie dokonanej zbrodni.

³⁸ Forma *wajjahāzēq* opisująca w 19,25 działanie lewity sugeruje, że ten mocno chwycił żonę i wypchnął ją na zewnątrz, gdyż ta zapewne opierała się jego woli. Wbrew egzegezie feministycznej, tego aktu przemocy nie należy uznać za manifestację biblijnego androcentryzmu (zemsta urażonej męskiej dumy za czyn z 19,2), lecz za dowód redakcyjnego potępienia wiodącego bohatera perykopy.

cje agresorów, a zarazem obrazują trudne położenie podróżnych chroniących się w domu starca. Fakt okrążenia domu (*nāsabbû 'et-habbajit*) ukazuje strategiczną przewagę napastników nad przebywającymi wewnątrz, a oddane imiesłowem *hithpael* natarczywe kołatanie do drzwi (*mitdappeqîm 'al-haddālet*) wyobraża wagę i nieuchronność grożącego im niebezpieczeństwa³⁹. Dramaturgię nagłego najścia dodatkowo wzmacnia późna pora (19,20), którą już od 19,14 sygnalizuje narrator. Wszystkie te szczegóły kreują złowrogie tło dla najbardziej odrażającego w Biblii aktu przemocy na kobiecie, której dopuszczają się mężczyźni, surowo potępieni przez redaktorów księgi. Znakiem tej deprecjacji jest aż dwukrotne określenie ich pejoratywnym tytułem *'anšê hā'îr 'anšê benê-belijja 'al* „mężowie miasta, synowie Beliala”⁴⁰. Jego pierwszy człon ustala etniczną tożsamość krzywdzicieli, a w strukturze sagi 19,1–21,25 podprowadza pod negocjacje, które przesądzą o wybuchu wojny (20,12–23), upadku miasta i zagładzie wspierających je Beniaminitów (20,29–48). Syntagma „mężowie-synowie Beliala” odniesiona do obywateli Gibe'a (19,22; 20,13) jest późną glosą teologiczną, która z notą o ich tragicznym końcu i klęsce broniących ich synów Beniamina (20,35–37.48), stanowi część krytycznej oceny, jaką redaktorzy wystawiają zabójcom kobiety⁴¹. O ich deprawacji moralnej wpięrow świadczą żądania, jakie w tonie brutalnej agresji kierują do gospodarza, chcąc wywołać w nim strach i uległość: *hōšê 'et-hā'îš 'āšer-bā' 'el-bētkā wenēdā 'ennû* „wyprowadź męża, który wszedł do twego domu, byśmy mogli z nim obcować/poznać go” (19,22b)⁴², a potem bezwzględność, z jaką przez całą noc zadają gwałt konkubinie wydanej im przez

³⁹ Doyle 2004, 441–443.

⁴⁰ Syntagma *lēbāb belijja 'al* (dosł. „serce Beliala”) oznacza niegodziwość bezwartościowych, butnych, nikczemnych, niewierzących i przewrotnych ludzi pozbawionych zasad moralnych oraz łamiących Boże prawo i ład społeczny (por. Pwt 13,14; 15,9; 1 Sm 1,16; 2,12; Sdz 19,22; 20,13; 1 Sm 10,27; 25,17.25; 2 Sm 20,1; 22,5; 1 Krl 21,10.13; 2 Krn 13,7). Pressler 2002, 243; Block 2012, 368.

⁴¹ Duży ciężar gatunkowy tej negatywnej oceny widać pełniej, gdy zestawia się ją z analogiczną syntagmą *'ānāšîm rêqîm* „mężowie bezwartościowi, puści”, którą redaktor księgi określa wyjętych spod prawa towarzyszy Jefe'tego pustoszących i grabiących wraz z nim rejon Gileadu (11,3).

⁴² Tekst 19,23–26 dowodzi, że roszczenia te mają silny podtekst seksualny (por. Rdz 4,1; 19,5.8; Lb 31,17; 1 Krl 1,4) i posiadają jasno zdefiniowany aspekt homoseksualny. Wold 2009, 80.210–211.

męża⁴³. Ich czyn oceniają kolejno wszyscy bohaterowie narracji: starzec⁴⁴, mąż kobiety i reprezentanci hebrajskich pokoleń⁴⁵. Wszystkie te opinie jednomyślnie ganią gwałt na płaszczyźnie prawnej, etycznej i religijnej, a dzielą je kolejni redaktorzy księgi poprzez przemyślany układ źródeł ukazujący sprawiedliwą i całkowitą klęskę wszystkich jego sprawców i obrońców (20,29–48). W narracji te opinie odnoszą się do niemoralnych żądań obywateli Gibe'a wobec lewity, ale nade wszystko do zbrodni dokonanej na jego żonie, która wywołała krwawą bratobójczą wojnę w Izraelu.

Dramatycznym dopełnieniem ich winy jest w tekście postawa gospodarza domu i męża kobiety, którzy w gorszący sposób uchylają się od płynącego z prawa obowiązku troski o dobro i nietykalność osoby znajdującej się pod ich opieką, przez co stają się w różnym stopniu współwinni jej śmierci. I tak gospodarz domu składa agresorom szokującą propozycję, by odstąpili od homoseksualnej relacji z jego gościem, a zadowolili się seksualną relacją z dwiema kobietami: jego córką – dziewczicą i żoną lewity (19,23–24). Zdając sobie sprawę z seksualnego podłoża roszczeń, proponuje rozwiązanie, które – w jego opinii – mogło odwieść napastników od najgorszego z punktu widzenia bliskowschodniej i biblijnej etyki czynu, jakim było współżycie lub napaść na tle homoseksualnym. Stąd za mężczyznę oferuje dwie kobiety, które mogły zainteresować zdeprawowanych intruzów młodością (konkubina) i dziewictwem (córka). Tekst Biblii nie precyzuje motywacji starca, który w tej trudnej sytuacji nie miał optymalnego wyjścia,

⁴³ Egzegeci różnią się w definicji zajścia w Gibe'a, a niektórzy widzą w nim złamanie aż czterech istotnych dla judaizmu norm: obowiązku gościnności, prawa nietykalności po-dróżnych/obcych, zakazu seksualnych relacji pozamałżeńskich i zakazu odbywania stosunków homoseksualnych. Jost 2006, 306–316; Napora 2021, 124–128.

⁴⁴ Starzec nazywa tę postawę złem: *'al-tārē 'û nā'* „nie popełniajcie zła, proszę”, precyzując jej znaczenie i skutki: *'ahārē 'āšer-bā' hā 'iš hazzeh 'al-bêtî 'al-ta'āšû 'et-hannebālā hazzō 't* „skoro ten człowiek wszedł do mego domu, nie czyńcie tej nierozumnej nikczemności”. Przypomina, iż seksualna napaść na gościa łamie jego prawo do azylu i jest oznaką deprawacji, a pojęciem *nebālā* orzeka, iż stanowi szaleńczy akt bezprawia zasługujący na Bożą i ludzką karę (por. Joz 7,15; 1 Sm 25,25). Wypych 2015, 208. Tę ocenę wzmacnia rdzeń *'nh* „gwałt”, który oznacza siłę niszczącą więzi międzyludzkie i relację z Bogiem (Rdz 34,2.7; Pwt 21,14; 22,2; Sdz 20,3; 2 Sm 13,12.14.22.32; Ez 22,10–11; Jr 29,23; Lm 5,11).

⁴⁵ Reakcję lewity na śmierć żony w skażonej wersji tekstu 19,29–30 (por. lekcję Masoretów i dwie różne lekcje LXX^{AB}) można odtworzyć na bazie przywoływanych słów adresatów jego przesylki. Sugerują one, że takiej zbrodni nie było w Izraelu *lemijjôm 'ālôt benê-jišrā 'ēl mē'ereš mišrajim* „od dnia, w którym synowie Izraela wyszli z ziemi egipskiej” *'ad hajjôm hazzeh* „do dnia dzisiejszego”, czyli do czasu opisywanych zdarzeń.

a chciał zachować dobre imię (jako gospodarz odpowiadał za nietykalność gości)⁴⁶. W optyce idei bliskowschodniego honoru i roli mężczyzny (obowiązek obrony kobiet pozostających pod jego opieką) i biblijnych norm etycznych (por. Wj 21,15–24; Pwt 10,10,17–18; 22,13–29) podjęta przez niego decyzja musi budzić sprzeciw. Mógł przynajmniej bronić godności córki, czym zyskałby uznanie sobie współczesnym i u wszystkich lektorów Biblii. Niestety mężczyzny nie stać było na taki heroizm, o czym redaktor księgi mówi z dezaprobatą w najbliższym kontekście tego epizodu (20,37).

Jeszcze gorzej w tej materii prezentuje się lewita – mąż konkubiny, który nie tylko optował za propozycją starca – a być może był nawet jej współinicjatorem – lecz sumiennie ją zrealizował, siłowo wypychając żonę na pastwę złoczyńców (19,25a), a potem uczynił wszystko, by zminimalizować swą odpowiedzialność (19,27–20,7). W świetle 19,3–23 można było sądzić, iż był on przykładnym mężem, który nawet wobec kontrowersyjnych działań żony (19,2) zabiegał o nią, a starzec był jednym z niewielu Izraelitów w ziemi Beniamina podtrzymującym tradycje ojców i okazującym wierność prawu. Jednak słowa i czyny obu mężczyzn opisane w 19,23–25 stoją w opozycji do zasad, jakie winni obowiązywać członków ludu wybranego. Żaden przepis prawa możeszowego nie przedkładał bowiem gościnności i ochrony członków klanu czy narodu nad ojcowski i małżeński imperatyw moralny nakazujący obronę własnych dzieci i żon. Żaden nie uznaje godności mężczyzny za wyższą od godności kobiety, nakazując lub pozwalając na poświęcenie jej życia⁴⁷. Wręcz przeciwnie, w sytuacjach krańcowych prawo w Izraelu stawiało w obronie najbardziej bezbronnych, do których zaliczano sieroty, wdowy, obcych (Pwt 24,10–21) i młode kobiety narażone na wykorzystanie seksualne lub inną przemoc (Pwt 22,13–29)⁴⁸. Postawa starca i lewity w stosunku do bliskich im kobiet nie korelowała więc z etyką i tradycją judaizmu, stąd spotyka się z wyczuwalnym w tekście sprzeciwem⁴⁹.

Treść 19,25a ukazująca użycie siły wobec żony lewity kreuje wiele trudności interpretacyjnych. Tekst hebrajski tego wersetu jest ambiwalentny, tak iż do końca nie wiadomo, kto wypchnął kobietę z domu. Podmiotem frazy *wajjaḥāzēq*

⁴⁶ Matthews 2004, 186.

⁴⁷ Wuckelt 2006, 22–26.

⁴⁸ Zgoda na seksualną napaść na żonę/konkubinę była potępiana w Biblii (Rdz 12,9–20, 20,1–18; 26,1–11) i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, a w oczach redaktora dyskwalifikowała lewite. Pressler 2002, 244.

⁴⁹ Yamada 2008, 2.

hā'is bepīlagšō wajjōšē' 'ālêhem haḥûš „i chwycił mężczyzna jego konkubinę i wyprowadził im na zewnątrz” może być starzec będący głównym protagonistą kontekstu poprzedzającego (19,23–24), ale też mąż kobiety, który w od początku perykopy jest postrzegany przez pryzmat tego związku (19,1b–10)⁵⁰. I to lewita jest najbardziej krytykowaną postacią sagi⁵¹, a przesądza o tym gest siłowego wydania żony⁵². Jest on pierwszą z dwu ujętych w 19,1–30 interakcji małżeńskich, które zakładają kontakt fizyczny. Ma on miejsce jeszcze za życia kobiety i prowadzi do jego utraty. Po raz drugi do takiego siłowego kontaktu dojdzie po jej śmierci, gdy mąż chwyci i podniesie ciało żony z progu starca, przewiezie je do własnego domu i tam rozczłonkuje na dwanaście części, by rozesłać rodom Izraela (19,28–29). Te dwa czyny warunkują ostateczną ocenę lewity sugerującą jego poważny deficyt duchowy⁵³. Tekst gani jego postawę w czasie, gdy żona doznawała zbiorowego gwałtu i umierała samotnie u drzwi domu, w którym się ukrył ze starcem i sługą (19,25b–26). Ostry sprzeciw budzi też obojętność, z jaką następnego ranka podszedł do umęczonej żony i jej ciała, któremu odmówił pogrzebu i odebrał należny szacunek makabryczną profanacją (19,27–30). W sumie przesłanie tekstu uznaje czyny lewity za dopełnienie zbrodni obywateli z Gibe'a⁵⁴ i wymowny symbol kulturowej i duchowej degradacji Izraelitów, jaka nastąpiła u progu monarchii⁵⁵.

⁵⁰ Ta druga opcja jest bardziej prawdopodobna z punktu widzenia jurydycznego i kulturowego (tylko mąż lub prawny opiekun miał prawo przesądzać o losie żony/kobiety) i z perspektywy literackiego kontekstu perykopy, w której kobieta jest określana wielokrotnie jako *pīlagšō* „jego [lewity] konkubina” (19,9.10).

⁵¹ Warto zauważyć, że (post)kapłański redaktor nie mówi o jego misji kultycznej, by nie kompromitować ponownie instytucji kapłana-lewity, którą wcześniej ośmieszył inny lewita z Betlejem (17,7–18,27).

⁵² Lapsley 2005, 46; Edenburg 2016, 249–250. Scena oddania kobiety na pohańbienie odmienia klimat sagi rodzinnej (por. 19,2b–21), w myśl którego mąż podąża śladem zbiegłej małżonki, by mówić do jej serca i sprowadzić do domu, a wprowadza w ponury ton militarnej sagi o bratniej wojnie w Izraelu (19,22–21,25).

⁵³ Fokkelman 1992, 43.

⁵⁴ Czyny lewity i napastników wobec kobiety są w 19,25 wyrażone tą samą terminologią, którą w 19,22 narrator określa żądania obywateli Gibe'a wobec mężczyzny, a w 19,24 definiuje propozycję starca: *jāšā' haḥûš* „wyprowadzić na zewnątrz” i *jāda'* „poznać” w sensie „współżyć seksualnie”. Obrazu ich zbrodni dopełnia rdzeń 'll, który w hithpael znaczy „dręczyć” (LXX^{AB} ma *empaīdzō* „sztydź”). Niditch 1982, 365.

⁵⁵ Schneider 2000, 261–262.

Bieg ostatnich chwil życia wydanej przez męża i bezlitośnie gwałconej przez całą noc kobiety nie wymaga osobnego komentarza. Ich dramaturgię narrator podnosi w inny sposób. W 19,26 pierwszy raz nie określa kobiety syntagmą *'iššâ pîlegeš* „drugorzędna żona, konkubina” (19,1.27) czy pojęciami: *pîlagšô* „jego konkubina” (19,2.9.10.24.25.29; 20,4.5.6), *hanna 'ārâ* „młoda kobieta, dziewczyna” (19,3.4.5.6.8), *'āmâ* „służąca” (19,19), ale zawołaniem *hā 'iššâ* „żona, kobieta” (19,26; 20,4). Tę słowną modyfikację w kulminacyjnym momencie przekazu należy uznać za świadomy zabieg redakcyjny, który podnosi społeczny status kobiety brutalnie odartej z godności i uśmierconej, i paradoksalnie stawia go ponad statusem wszystkich mężczyzn perykopy. I ci bowiem, którzy dopuścili się barbarzyńskiego gwałtu, i ci, którzy jej kosztem tchórzliwie ocalili życie, nie zasłużyli na szacunek. By to wyrazić, zmienia terminologię w stosunku do lewity. W scenie upokorzenia i śmierci kobiety – w optyce ironii narracyjnej⁵⁶ – nie nazywa go już: *'išâ* „jej mąż” czy *'iš* „mąż” (19,3.9.10.17.20.22.23.25.26.28; 20,4), ale *'ādônêhā* „jej pan, właściciel” (19,26.27)⁵⁷, co na tle całej sagi obnaża rzeczywiste realia ich relacji.

4. Konkluzja: status kobiet miarą poprawności ustroju społecznego w Izraelu

Reasumując przesłanie dwu dopełniających się treściowo i strukturalnie scen tradycji o gwałcie dokonany w Gibe'a (19,1b–21.22–30), zauważa się, iż jej wiodącym celem jest zobrazowanie niskiego poziomu życia społecznego, moralnego i religijnego Izraelitów u kresu epoki sędziów, a także analiza przyczyn i skutków tego zjawiska. Rekonstrukcją zatrważających i bezprecedensowych zjawisk w historii Izraela redaktorzy księgi w żadnym razie nie aprobują gorszących męskich zachowań, lecz ostro je potępiają, sugerując konkretne i skuteczne środki zaradcze w postaci silnych struktur monarchii (17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Odpowiednio dobraną terminologią i strategią narracji ganią przemoc wymierzoną w podróżujących rodaków, a nade wszystko w zamężną młodą kobietę, która staje się obiektem brutalnej napaści, a nadto spotyka się z niesłyszanej biernością i obojętnością ze strony odpowiedzialnych za nią mężczyzn. Ton przekazu dowodzi, iż na etapie przedmonarchicznej konfederacji pokoleń respektującej

⁵⁶ Lefkovitz 2010, 137; Sharp 2008, 107; Niditch 2008, 193; Stanley 2013, 275.283.

⁵⁷ Tym samym określeniem narrator definiuje relację lewity do jego sługi w 19,11–12.

tradycyjny porządek patriarchalny w Izraelu, jak też w okresie redakcji epilogu księgi przypadającej na czas Drugiej Świątyni, takie postawy budziły wciąż niezmiennie ostry sprzeciw⁵⁸.

W Pięcioksięgu i deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz-2 Krl) kobiety w zasadzie nie przesądzają o biegu opisywanych zdarzeń⁵⁹. Istotnym wyjątkiem w tej materii paradoksalnie jest Księga Sędziów. W tym mrocznym okresie historii Izraela kobiety wielokrotnie odgrywają role wiodące, choć nie zawsze mają one aspekt jednoznacznie pozytywny. I tak wstęp (1,1-3,6)⁶⁰, korpus (3,7-16,31) i pierwszy epilog księgi (17,1-18,31)⁶¹ podkreślają ich wkład w obronę ziem zdobytych przez Jozuego w czasie, w którym rozproszone szczepy hebrajskie musiały toczyć walki ze społecznościami Kanaanu i sąsiadującymi z nimi ludami, a same były uwikłane w braterskie spory (1,1-36; 5,12-23; 8,1-3; 9,1-57; 12,1-7). Jaskrawą ilustracją tej wewnętrznej walki jest drugi epilog księgi (19,1-21,25), który w ocenie społecznego statusu kobiet w późnym okresie sędziów mocno różni się od wcześniejszych sekcji księgi. Po raz pierwszy w Biblii Hebrajskiej przytacza ewidentne dowody na nieodpowiednie traktowanie kobiet. W odróżnieniu od innych jej tekstów, które zawierają pojedyncze epizody (seksualnej) przemocy wobec kobiet (por. 2 Sm 13,1-22; 16,15-22), złożony materiał źródłowy 19,1-21,25 ukazuje różnorakie formy poniżania ich godności

⁵⁸ Hackett 2004, 356-364.

⁵⁹ O'Connor 1986, 277-278.

⁶⁰ Punktem odniesienia dla idei podboju Kanaanu po śmierci Jozuego jest epizod z Aksą, córką Kaleba, żoną pierwszego sędziego - Otniela (1,12-15), której rozwaga i determinacja są ukazywane jako wzorcowe.

⁶¹ Wpierw należy przywołać figurę prorokini i sędziny Debory i bezkompromisowej Jael, które dominują sędziego Baraka. Ponadto dla narratora oceniającego ten etap historii (4,1-5,31) punktem odniesienia dla działań Debory i Jael nie są mężczyźni (Barak, Sisera, Jabin), lecz kobiety z dworu Charoszet-Haggoim (5,1.12.24-31a). Wpływ kobiet akcentuje też redaktor cyklu o Gedeonie, podkreślając zgubne dla niego skutki związku z konkubina z Sychem (8,31). Ich syn Abimelek stanie się uzurpatorem, zgładzi ród ojca, a sam zginie z ręki kobiety z Tebes (9,50-54). Podobnie ma się rzecz z rolą kobiet w tradycji o Jeftem (10,6-12,7), której początek mówi o jego matce - anonimowej nierządniczy (11,1), a finał o odwadze, wierze i patriotyzmie jedynej córki (11,29-40). Kobiety są obecne też w krótkich relacjach o sześciu sędziach (mniejszych) (por. 12,8-9). Pod dyktando kobiet toczą się także dzieje Samsona. Ważną rolę odgrywa w nich jego matka (13,2-24), a później trzy Filistynki: żona (14,1-15,20), nierządnica z Gazy (16,1-3) i podstępna Dalila (16,4-21). Bohaterką pierwszego epilogu księgi jest bezimienna matka Mikajehu (17,1-5), a drugiego: małżonka lewity oraz kobiety z Beniamina, Jabez i Szilo (19,1-21,25).

(19,23–30; 21,1–14.15–24), a czyni to w sposób tak drastyczny, iż budzi gniew u tych, którzy to słyszą (19,29b–30). Sprzeciw wywołuje nie tylko wieść o brutalnym zbiorowym gwałcie, który odebrał życie żonie lewity (19,22–31), jak i nota o śmierci (wszystkich) kobiet z Gibe'a i Beniamina płacących cenę za deprawację moralną, pychę i nieustępliwość swych mężów i klanów (20,37.48). Nie mniejszą naganę budzi podstępna przemoc Izraelitów wobec kobiet Jabesz. Ten nierozumny akt agresji, który miał skarcić dezercję gileadzkiego miasta i zmniejszyć skutki zdziesiątkowania Beniaminitów, w rzeczywistości kosztował życie całą społeczność Jabesz, nie wyłączając kobiet i dzieci (21,10–11). Dopelnieniem tej karygodnej postawy było siłowe porwanie dziewczyc z Szilo i jego okolic, które Izraelici zlecili ocalałym Beniaminitom niemającym jeszcze żon (21,15–24).

Tak więc epilog księgi, chcąc ukazać trudne realia historyczne u progu ustanowienia monarchii w Izraelu, wiele miejsca poświęca kobietom, które w tym czasie społecznych i militarnych zawirowań narażone były na duże niebezpieczeństwo. Szukając przyczyn tej sytuacji, jego redaktorzy ubolewają nad ich aktualną społeczną pozycją, ale też sygnalizują nieznanym wcześniej proces transformacji, jaki zaczął dokonywać się w obrębie narodu wybranego. Podkreślając wciąż walory jego patriarchalnych struktur, w których to mężczyźni odpowiadają za życie publiczne⁶², coraz śmielej ilustrują rolę kobiet, ukazując ich wyjście z przypisanego im dotąd środowiska ognisk domowych i aprobując ich aspiracje, by razem z mężczyznami budowały przyszłość ich rodzin, klanów i izraelskiego narodu.

Wieloaspektowe potępienie zbiorowego gwałtu w Gibe'a⁶³ oraz krytyczna ocena kapłana-lewity z Góry Efraima i goszczącego go starca, które w różnej

⁶² Treść 19,1–21,25 sugeruje, że każda w jakikolwiek sposób dyskryminowana kobieta nie jest dowodem na to, iż obowiązujący w przedmonarchicznym Izraelu patriarchalny porządek społeczno-klanowy był zły z natury, ale że znaleźli się w nim źli i bezduszni mężczyźni, którzy, wykorzystując swą przewagę fizyczną i społeczną, forsowali swe nikczemne zamierzenia wbrew prawu Mojżesza i tradycji ojców.

⁶³ Redaktor mocno podkreśla, iż ten odrażający akt agresji łączy się z podeptaniem szanowanego na całym starożytnym Bliskim Wschodzie prawa azylu, z żądaniami homoseksualnymi wobec funkcjonariusza kultu, a także rozerwaną siłą więzi małżeństwa. Drastyczny ton relacji zdarzeń z Gibe'a jest oskarżeniem wymierzonym we wszystkich dopuszczających się tego bezprawia, a jednocześnie surowym wyrokiem, który w myśl biblijnej reguły odpłaty z ogromną siłą destrukcji dotknął ich w następnych odsłonach opowieści (20,1–48). Wprawdzie ta Boża i ludzka retribucja nie przywraca życia upokorzonej i umęczonej kobiecie, ale w duchu biblijnej teologii zwraca jej utraconą godność i szacunek. W świadomości Izraela żona lewity zapisze się bowiem jako najjaśniejsza postać ostatniej fazy okresu sędziów, która

formie pojawiają się w kolejnych wersetach perykopy 19,1–30, stają się wołaniem o transformację społeczno-kulturową w Izraelu. Redaktorzy księgi wiedzą, że takie przemiany są procesem długotrwałym, co w jej epilogu znamionują opisem kolejnych aktów nierozumnej izraelskiej agresji wobec niewinnych kobiet (21,1–14.15–24), ale są też przekonani, że nic nie jest w stanie już ich odwrócić. Doniosłość kobiecych zasług dla pokoleniowej społeczności Izraela potwierdzają bowiem we wcześniejszych sekcjach księgi tak w domenie macierzyństwa i trudu wychowywania młodych pokoleń, jak i na polu aktywnego uczestnictwa w publicznym życiu społeczno-kulturowym, religijnym, a nawet militarnym, na którym dotąd dominowali wyłącznie mężczyźni (por. 1,13–15; 4,4–5,31; 8,30; 11,29–40; 13,2–25; 14,1–15,8; 16,1–3.4–21; 17,1–5; 19,1b–21,24).

Bibliografia

- Ackerman Susan. 1998. *Warrior, Dancer, Seductress, Queen. Women in Judges and Biblical Israel*. The Anchor Yale Bible Reference Library. New York: Yale University Press.
- Amit, Yairah. 1999. *The Book of Judges. The Art of Editing*. Biblical Interpretation Series 38. Leiden: Brill.
- Amit, Yairah. 1990. „Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII–XVIII.” *Vetus Testamentum* 40: 4–20. DOI: <https://doi.org/10.2307/1519259>.
- Bach, Alice. 1998. “Rereading the Body Politic: Women and Violence in Judges 21.” *Biblical Interpretation* 6 (1): 1–19. DOI: <https://doi.org/10.1163/156851598X00200>.
- Bal, Mieke. 1993. “A Body of Writing: Judges 19.” In *A Feminist Companion to Judges*. Feminist Companion to the Bible 4, edited by Athalya Brenner, 208–230. Sheffield: Academic Press.
- Bal, Mieke. 1988. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bal, Mieke. 1991. “Murder and Difference. Uncanny Sites in an Uncanny World.” *Literature and Theology* 5 (1): 11–19. <http://www.jstor.org/stable/23926644>.
- Becker, Uwe. 1990. *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 192. Berlin: Walter de Gruyter.
- Blenkinsopp, Joseph. 1998. “The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction.” *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1): 25–43. <http://www.jstor.org/stable/43723182>.

była również naznaczona skazą własnej słabości (19,2), ale zakryła ją odwagą i cierpieniem, w przeciwieństwie do otaczających ją mężczyzn.

- Block, Daniel. I. 2012. *Deuteronomy*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan Academic.
- Blyth, Caroline. 2010. *The Narrative of Rape in Genesis 34: Interpreting Dinah's Silence*, Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Boling, Robert. 1975. *Judges. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 6A. Garden City: Doubleday.
- Bray, Jason S. 2006. *Sacred Dan. Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17–18*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 449. New York: T&T Clark.
- Brenner, Athalya. 2013. "Women frame the Book of Judges – How and Why?" In *Joshua and Judges. Texts and Context*, edited by Athalya Brenner and Gale A. Yee, 125–138. Minneapolis: Fortress Press.
- Brensinger, Terry L. 1999. *Judges*. Believers Church Bible Commentary. Scottdale: Herald Press.
- Butler, Trent C. 2009. *Judges*. World Biblical Commentary 8. Nashville: Zondervan.
- Craig, Kenneth M. 2003. "Judges in Recent Research." *Currents in Biblical Research* 1 (2): 159–185. DOI: <https://doi.org/10.1177/1476993X0300100205>.
- Doyle, Brian. 2004. "«Knock, Knock, Knockin» on Sodom's Door. The Function of dlt/ptḥ in Genesis 18–19." *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (4): 431–448. DOI: <https://doi.org/10.1177/030908920402800403>.
- Edenburg, Cynthia. 2016. *Dismembering the Whole: Composition and Purpose of Judges 19–21*. Ancient Israel and Its Literature 24. Atlanta: SBL Press.
- Embry, Brad. 2013. "Narrative Loss, the (Important) Role of Women and Community in Judges 19." In *Joshua and Judges*, edited by Athalya Brenner and Gale A. Yee, 257–274. Minneapolis: Fortress Press.
- Exum, J. Cheryl. 2007. "Feminist Criticism. Whose Interests are Being Served?" In *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*, edited by Gale A. Yee, 65–90. Minneapolis: Fortress Press.
- Fewell, Danna Nolan. 1987. "Feminist Reading of the Hebrew Bible. Affirmation, Resistance, and Transformation." *Journal for the Study of the Old Testament* 39: 77–87. DOI: <https://doi.org/10.1177/030908928701203911>.
- Finkelstein, Israel. 2013. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Ancient Near East Monographs 5. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Fleenor, Rob, Ziese, Mark S. 1984. *Judges – Ruth*. The College Press NIV Commentary, Joplin: College Press Publishing Company.
- Fokkelman, Jan P. 1992. "Structural Remarks on Judges 9 and 19." In *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, edited by Michael Fishbane, Emanuel Tov, 33–45. Winona Lake: Eisenbrauns.

- Giffone, Benjamin D. 2019. "Israel's Only Son? The Complexity of Benjaminite Identity between Judah and Joseph." *Old Testament Essays* 32: 956–972. DOI: <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2019/v32n3a10>.
- Greenstein, Edward L. 1990. "The Formation of the Biblical Narrative Corpus." *AJS Review* 15 (2): 151–178. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0364009400002932>.
- Gross, Walter. 2009. *Richter. Übersetzt und ausgelegt*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Verlag Herder.
- Guest, P. Deryn. 1998. "Can Judges Survive without Sources? Challenging the Consensus." *Journal for the Study of the Old Testament* 78: 43–61.
- Guillaume, Philippe. 2004. *Waiting for Josiah. The Judges*. The Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 385. Sheffield: T&T Clark.
- Hackett, Jo Ann. 2004. "Violence and Women's Lives in the Book of Judges." *Interpretation* 58 (4): 356–364. DOI: <https://doi.org/10.1177/002096430405800404>.
- Hamley, Isabelle. 2015. "What's Wrong with 'Playing the Harlot'? The Meaning of הָנָה in Judges 19:2." *Tyndale Bulletin* 66 (1): 41–62.
- Heath, Elaine A. 1999. "The Levite's Concubine: Domestic Violence and the People of God." *Priscilla Papers* 13 (1): 10–20. <https://www.cbeinternational.org/resource/levites-concubine/>.
- Hudson, Don Michael. 1994. "Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19–21." *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (62): 49–66. DOI: <https://doi.org/10.1177/030908929401906204>.
- Joosten, Jan. 1999. "Les Benjaminites au milieu de Jérusalem: Jérémie VI, 1ss et Juges XIX–XX." *Vetus Testamentum* 49 (1): 65–72. <http://www.jstor.org/stable/1585351>.
- Jost, Renate. 2006. *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 4. Stuttgart: Kohlhammer W., GmbH.
- Jüngling Hans-Winfried. 1981. *Richter 19. Ein Plädoyer für das Königtum: Stilistische Analyse der Tendenz Erzählung Ri 19,1–30a; 21,25*. Analecta Biblica 84. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Koehler, Ludwig, Baumgartner, Walter. 2002. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. vol. 1–2. Leiden: Brill Academic Pub.
- Kratz, Reinhard G. 2000. *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lapsley, Jacqueline. 2005. "A Gentle Guide: Attending to the Narrator's Perspective in Judges 19–21." In *Whispering the Word: Hearing Women's Stories in the Old Testament*, edited by Jacqueline Lapsley, 37–67. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Lefebvre, Philippe. 2007. "L'exemple de la concubine de Guibéa (Juges 19)." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54 (1–2): 5–15.

- Lefkovitz, Lori H. 2010. *In Scripture: The First Stories of Jewish Sexual Identities*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Leshem, Yossi. 2001. "The Date of the Composition of the Narrative Material in Judges: The 'Concubine of Gibeah' Story (Judges 19–21)." *Beit Miqra* 46: 128–145.
- Matthews, Victor H. 2004. *Judges and Ruth*. The New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: University Press.
- Matthews, Victor H., Benjamin, Don C. 2005. *Social World of Ancient Israel 1250–587*. Peabody: Baker Academic.
- Miller, Robert D. 2005. *Chieftains of the Highland Clans. A History of Israel in the Twelfth and Eleventh Centuries B.C.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Moster, David Z. 2015. "The Levite of Judges 19–21." *The Journal of Biblical Literature* 134 (4): 721–730. DOI: <https://doi.org/10.15699/jbl.1344.2015.2909>.
- Murphy, Kelly. 2015. "Masculinity, Moral Agency, and Memory: The Spirit of the Deity in Judges, Samuel, and Beyond." *Journal of the Bible and Its Reception* 2 (2): 175–196. DOI: <https://doi.org/10.1515/jbr-2015-0007>
- Murphy, Kelly J. 2017. "Judges in Recent Research." *Current in Biblical Research* 15 (2): 179–213. DOI: <https://doi.org/10.1177/1476993X16659798>.
- Napora, Krzysztof. 2021. "Mieszkańcy Sodomy byli źli..." (Rdz 13,13). Na czym polegał występki mieszkańców Sodomy?" *Verbum Vitae* 39 (1): 119–135. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.12445>.
- Niditch, Susan. 2008. *Judges*. The Old Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Niditch, Susan. 1982. "The 'Sodomite' Theme in Judges 19–20: Family, Community, and Social Disintegration." *Catholic Biblical Quarterly* 44(3): 365–378.
- O'Connor, Michael P. 1986. "The Women in the Book of Judges." *Hebrew Annual Review* 10: 277–293.
- Olson, Dennis T. 1998. *Judges*. New Interpreter's Bible 2. Nashville: Abingdon Press.
- Peckham, Brian. 1985. *The Composition of the Deuteronomistic History*. Harvard Semitic Monographs 35. Atlanta: Scholars Press.
- Pfeiffer, Henrik. 2015. "«Retterbuch» und Richterbuch." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127: 429–439.
- Pressler, Carolyn. 2002. *Joshua, Judges, and Ruth*. Westminster Bible Companion. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Reinhartz, Adele. 1998. *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press.
- Reis, Pamela Tamarkin. 2006. "The Levite's Concubine: New Light on a Dark Story." *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20 (1): 125–146.
- Rizzi, Giovanni. 2012. *Giudici. Nuova versione, introduzione e commento*. I Libri Biblici. Primo Testamento 7. Milano: Edizioni Paoline. DOI: <https://doi.org/10.31743/biban.15078>.

- Rizzi, Giovanni. 2023. "L'ospitalità negata e il disfacimento di una società: i casi emblematici di Lot a Sodoma in Gn 19 e del crimine di Gabaa in Gdc 19." *Biblical Annals* 13 (4): 519–545.
- Robinson, Simon J. 2006. *Opening Up Judges*. Leominster: DayOne Publications.
- Sasson, Jack. 1981. "On Choosing Models for Recreating Israelite Premonarchic History." *Journal for the Study of the Old Testament* 21: 13–24.
- Schneider, Tammi J. 2000. *Judges*. Berit Olam. Collegeville: Liturgical Press.
- Sharp, Carolyn J. 2008. *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington: Indiana University Press.
- Slawik, Jakub. 2024. *Dosłowne i metaforyczne cudzołóstwo i prostytutcja: זנה i נאף w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Stanley, Janelle. 2013. "Judges 19: Text of Trauma." In *Joshua and Judges. Texts and Context*, edited by Athalya Brenner and Gale A. Yee, 275–290. Minneapolis: Fortress Press.
- Unterman, Jeremiah. 1980. "The Literary Influence of «The Binding of Isaac» (Genesis 22) on «The Outrage at Gibeah» (Judges 19)." *Hebrew Annual Review* 4: 161–166.
- Von Kaehne, Peter. 2015. "The Lewite and his Pilegish. A 'Text of Terror'." November 27, 2015." https://www.academia.edu/21293285/The_Levite_and_his_Pilegish (dostęp 19.12.2024).
- Webb, Barry G. 1987. *The Book of Judges. An Integrated Reading*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 46. Sheffield: Academic Press.
- Webb, Barry G. 2012. *The Book of the Judges*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans Publishers.
- Wold, J. Donald. 2009. *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East*, San Antonio: Venus Moon Press.
- Wong, Gregory T. 2006. *Compositional Strategy of the Book of Judges: An Inductive, Rhetorical Study*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Wuckelt, Agnes. 2006. "Sterben Frauen anders als Männer? Todeserzählungen geschlechterspezifisch betrachtet." *Bibel und Kirche* 61: 22–26.
- Wypych, Stanisław. 2015. *Księga Jozuego. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny VI. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Yamada, Frank M. 2008. *Configurations of Rape in the Hebrew Bible: A Literary Analysis of Three Rape Narratives* (Studies in Biblical Literature 109), New York: Peter Lang Publishing.
- Yee, Gale A. 1995. "Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body." In *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*, edited by Gale A. Yee, 146–170. Minneapolis: Fortress Press.
- Younger, K. Lawson. 2002. *Judges and Ruth*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan Academic.