

Wojciech Pikor

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

wojciech.pikor@umk.pl

ORCID: 0000-0003-2656-152X

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2020.004>

13 (2020) 1: 105–126

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Jaki paradygmat życia rodzinnego w narracji o Abrahamie?

What Familial Paradigm in the Narrative about Abraham?

Streszczenie. Waldemar Janzen w książce *Old Testament Ethics* identyfikuje w narracji o Abrahamie paradygmat rodzinny, na który składają się trzy elementy: życie, ziemia i gościnność. Janzen buduje ten paradygmat przede wszystkim na zażegnaniu przez Abrahama konfliktu o ziemię między jego pasterzami a pasterzami Lota, co jest opisane w Rdz 13. Jednakże Janzen w swoim studium pomija problematyczne relacje Abrahama ze swoją żoną Sarą i jej niewolnicą Hagar. Celem artykułu jest rewizja paradygmatu rodzinnego na bazie analizy dwóch opowiadań odwołujących się do sceny typycznej żona/siostra w Rdz 12,10–20 i 20,1–11. W punkcie wyjścia paradygmat rodzinny zostanie ukazany na tle innych paradygmatów identyfikowanych w narracji o Abrahamie. Ocena propozycji Janzena dokona się przez analizę narracyjną elementów składowych sceny typycznej żona/siostra. Na tej podstawie zostaną poczynione pewne sugestie wobec paradygmatu rodzinnego wypracowanego przez Janzena, przede wszystkim przez zwrócenie uwagi na modelową postawę gościnności obcych władców wobec Abrahama, jak również na związek zachodzących między gościnnością a błogosławieństwem wpisanym w program narracyjny cyklu o Abrahamie.

Abstract. Waldemar Janzen in his book *Old Testament Ethics* recognizes the familial paradigm in the Abraham story. The paradigm consists of three components: life, land and hospitality. The Janzen's familial paradigm is based primarily on Abraham's exemplary act toward Lot (Gen 13), but it misses out the problematic relation of Abraham towards his wife Sarah and her maidservant Hagar. The article aims to review the familial paradigm basing it on the wife/sister type-scenes in Gen 12:10–20 and 20:1–11. The analysis of the structure of the wife/sister narration invites to review some aspects of the Janzen's proposal. The principal element of the familial paradigm is hospitality. However, in the Abraham story the paradigm of hospitality can be found in the behaviour of the foreign rulers (Pharaoh and Abimelech) towards Abraham and his wife. Abraham matures to hospitality in the course of narration thanks to the hospitality which

he experienced in Egypt and Gerar. In view of the narrative program of the Abraham story (Gen 12:1–3) the hospitality seems to be the condition to receive God's blessing.

Słowa kluczowe: Abraham; Sara; Księga Rodzaju; patriarchowie, etyka, rodzina, analiza narracyjna.

Keywords: Abraham; patriarchs; ethics; Sarah; narrative analysis; Genesis; family.

Wspólnym fundamentem trzech wielkich religii monoteistycznych – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu – jest wiara w jednego Boga, zbliżony system norm etycznych oraz podobne w treści i formie źródła objawienia. Te ostatnie w przypadku wyznawców judaizmu i chrześcijan są w pewnym stopniu wspólne, gdyż „Pisma narodu żydowskiego stanowią integralną część Biblii chrześcijańskiej”¹. Mimo że drogi judaizmu i chrześcijaństwa rozeszły się, to u ich początku stoi ta sama osoba patriarchy Abrahama. Dla wyznawców obu religii Abraham pozostaje modelem człowieka wierzącego i sprawiedliwego, który doświadczył wyjątkowo bliskiej relacji z Bogiem. Stwierdzenie z Rdz 15,6, że Abraham został usprawiedliwiony przez wiarę, zostaje powtórzone kilkakrotnie w Nowym Testamencie (por. Rz 4,9; Ga 3,6; Jk 2,23). W Biblii nie mówi się bezpośrednio o przedmiocie wiary Abrahama. Bardziej chodzi o postępowanie patriarchy wynikające z wiary, przekładające się na posłuszeństwo, wytrwałość i zaufanie Bogu.

Lekturze narracji o Abrahamie z Księgi Rodzaju grozi jednak niebezpieczeństwo idealizowania postaci patriarchy. Egzemplaryczne odczytywanie jego wiary zdaje się bowiem pomijać pewne rysy na wizerunku patriarchy kreowanym przez opowiadanie *Genesis*. Nie chodzi przy tym tylko o wątpliwości przeżywane przez Abrahama w momencie, gdy otrzymuje od Boga słowo zwiastujące narodziny Izaaka (por. Rdz 17,17). Pytania o wiarę Abrahama rodzą się bowiem w kontekście jego życia rodzinnego, szczególnie jego relacji z żoną Sarą, którą dwukrotnie przedstawia na dworze obcego monarchy jako swoją siostrę. To zachowanie Abrahama, budzące nierzadko sprzeciw współczesnego czytelnika, jest zwykle tłumaczone „historycznym wymiarem życia moralnego” przedstawionego w Księdze Rodzaju, którego interpretacja musi brać pod uwagę „wymiar doczesności”².

¹ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 8.

² Idem, *Biblia a moralność*, nr 2.2.2.c.2.

W jakim zatem stopniu uzasadnione jest mówienie o paradygmatyczności życia rodzinnego Abrahama? By odpowiedzieć na tak postawione pytanie, zostaną ukazane najpierw różne wymiary paradygmatyczności życia patriarchy. Następnie zostanie poddana ocenie propozycja paradygmatu życia rodzinnego w opowiadaniu o Abrahamie wysunięta przez Waldemara Janzena. Założenia tego paradygmatu rodzinnego zostaną dalej zweryfikowane przez analizę opowiadania o żonie/siostrze (Rdz 12,10–20; 20,1–18). Na końcu zostanie podjęte pytanie o miejsce gościnności nie tylko w paradygmacie życia rodzinnego Abrahama, ale również w kontekście programu narracyjnego całego opowiadania (por. 12,1–3).

1. Paradygmatyczność osoby Abrahama

Poszukiwanie w narracji o Abrahamie paradygmatu pewnych postaw właściwych człowiekowi wierzącemu jest uzasadnione w perspektywie kanonicznej. Pawłowe określanie Abrahama mianem ojca wszystkich wierzących, zarówno obrzezanych, jak i nieobrzezanych (Rz 4,11–12), ukierunkowuje na widzenie w nim osoby będącej przykładem wiary, zaufania i posłuszeństwa.

Już samo zawiązanie akcji w Rdz 12,1–4, przynoszące zarazem program narracyjny dla całego cyklu o Abrahamie, eksponuje posłuszeństwo patriarchy. Od strony gatunku literackiego należy widzieć tu opowiadanie o powołaniu, które narrator przedstawia za pomocą języka militarnego. Sekwencja: rozkaz – wykonanie, charakterystyczna dla tego typu narracji o powołaniu³, sugeruje czytelnikowi, iż działanie Abrahama jest modelowe – otrzymawszy od Boga polecenie wyjścia „ze swojego kraju, ze swojej ojczyzny, z domu swego ojca” (w. 1), patriarcha, bez ociągania i pytań, „wyrusza, jak mu Jahwe powiedział” (w. 4).

Posłuszeństwo Abrahama jest czynem, który zakłada akt wiary i zaufania wobec Bożego słowa obietnicy. Kiedy w rozdz. 15 powróci obietnica potomstwa tak licznej jak gwiazdy na niebie (w. 5), narrator wyrazi swój punkt widzenia oceniający Abrahama, stwierdzając, iż ten – przywołując przykład Biblii Tysiąclecia – „uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (w. 6). Czasownik *ʾāman* w *Hifil* zawiera w sobie ideę oparcia się na Jahwe, utwierdzenia się w Nim, zawierzenia się Jego słowu, które zostaje uznane za godne wiary i zaufania⁴. Analizowany czasownik ma za swoje dopełnienie – wprowadzone przyimkiem *bêt* – osobę Jahwe (*wəhēʾēmīn byhwh*). Ta konstrukcja wskazuje, że przedmio-

³ W. Vogels, *Le prophète, un homme de Dieu*, s. 18–22.

⁴ A. Jepsen, *ʾāman*, s. 308.

tem wiary patriarchy nie są słowa wypowiedziane przez Boga w poprzednim wersecie, lecz sam Jahwe i przekonanie o Jego skuteczności w realizacji złożonych obietnic⁵. W większości współczesnych przekładów, w tym w Biblii Tysiąclecia, otwierająca w. 6 forma *w^eqatal* jest interpretowana jako *perfectum* z *waw copulativum*, przez co przekład „uwierzył” wskazywałby na pojedynczy akt wiary zamknięty w przeszłości. Tymczasem Max Rogland dowodzi, że *wəheʾmīn* z w. 6 winno być odczytywane jako *perfectum* z *waw consecutivum*, co przemawia za rozumieniem aktu wiary Abrahama jako czynności habitualno-iteratywnej: „był wierzący, trwał w wierze w Jahwe”⁶. W kontekście całego cyklu o Abrahamie ta wypowiedź narratora pełniłaby funkcję „stwierdzenia streszczającego i oceniającego” wiarę patriarchy⁷.

Wiara Abrahama manifestuje się w jego posłuszeństwie wobec słowa Bożego. Punktem kulminacyjnym posłuszeństwa patriarchy jest jego gotowość do ofiarowania Bogu swego syna na górze Moria (Rdz 22). Pomyślnie przejście tej próby wiary (por. w. 1) jest możliwe dzięki temu, że Abraham „posłuchał głosu” Boga (w. 18). Podobną pochwałę posłuszeństwa Abrahama wypowie Bóg wobec Izaaka, posyłając go do kraju Gerary. Ta wypowiedź przyniesie doprecyzowanie przedmiotu, któremu Abraham dał posłuch: „Abraham słuchał mojego głosu i zachowywał, co mu poleciłem: moje nakazy, moje prawa i moje pouczenia” (26,5). W ten sposób patriarcha staje się przykładem zachowywania Prawa, co zostanie wskazane później przez Syracha w jego „pochwale ojców” jako najważniejsza charakterystyka Abrahama: „On zachowywał Prawo Najwyższego” (Syr 44,20). Odczytanie intencji tego swoistego doprecyzowania czy też utożsamienia słowa Bożego z Prawem wymaga podejścia diachronicznego do tekstu, jednakże na poziomie synchronicznym należy podkreślić, iż Abraham jest przedstawiany w narracji jako ten, który jest wierny przepisom Prawa Mojżeszowego, stając się dla swoich potomków modelem wierności Torze. Jean-Louis Ska wskazuje kilka zdarzeń ilustrujących ową wierność Abrahama Prawu⁸. Złożenie dziesięciny Melchizedekowi, królowi Szalemu, (14,20) koresponduje z późniejszym składaniem dziesięciny kapłanom świątyni jerozolimskiej. Kiedy Abraham poleca Sarze zrobić podpłomyki dla trzech goszczonych wędrowców (18,6), wskazuje na dwa rodzaje mąki: *qemah sōlet*, z których drugi odnosi się do mąki najwyższej jakości, stosowanej wyłącznie w celach kultowych. Polecając swojemu słudze znaleźć żonę dla Izaaka w swojej ziemi ojczy-

⁵ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 238.

⁶ M. Rogland, *Abram's Persistent Faith*, s. 241, 243. Rogland swoje twierdzenie opiera na analizie przypadków *w^eqatal* w przedwyganiowych narracjach biblijnych.

⁷ Por. idem, *Abram's Persistent Faith*, s. 243.

⁸ Por. J.L. Ska, *Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham*, s. 169–174.

stej, którą jest Ur Chaldejskie (24,4), Abraham pozostaje w zgodzie z przepisami Prawa zabraniającymi małżeństw z kobietami obcego pochodzenia.

W perspektywie diachronicznej wymienione wyżej teksty – zarówno te podkreślające posłuszeństwo Abrahama wobec głosu Jahwe (22,18; 26,5), jak i przedstawiające konkretne przykłady zachowywania Prawa – są datowane na epokę powygnaniową, za czym przemawia przede wszystkim słownictwo pozostające pod wpływem deuteronomicznym⁹. Cykl o Abrahamie w swoim kształcie finalnym jest zatem świadectwem polemiki i kontrowersji epoki powygnaniowej. Przykładna wierność Abrahama wobec Prawa, które jeszcze nie zostało ogłoszone, czyni z niego prekursora pobożnego Hebrajczyka, który jest postacią godną naśladowania.

Ta proleptyczna funkcja opowiadania o Abrahamie jest ukazana jeszcze wyraźniej w wypowiedzi Boga w 18,17–19, która tłumaczy powód wcześniejszej wizyty trzech wędrowców u Abrahama. Ponownie chodzi o tekst, który został włączony do narracji w okresie powygnaniowym¹⁰. W w. 19 Abraham jest przedstawiony jako pedagog dla przyszłych pokoleń, który zgodnie z deuteronomicznym ideałem ojca (por. Pwt 6,1–3.6–7.20–25) uczy swoje dzieci Prawa: „Albowiem wybrałem go, aby polecał swoim przyszłym potomkom oraz swojemu domowi, by strzegli dróg Jahwe i czynili sprawiedliwość i prawo”. Abraham zatem jest również paradygmatem nauczyciela Prawa, wyprzedzającym w tym wypadku Mojżesza¹¹.

2. W kierunku paradygmatu rodzinnego

Ukazanie w narracji o Abrahamie elementów składających się na paradygmat wiary, zaufania i posłuszeństwa odsłania pewną tendencję idealizującą posłuszeństwo wiary patriarchy. Jest ona wyraźnie obecna w późniejszej tradycji judaistycznej, jak również w tekstach nowotestamentalnych¹². Te późniejsze releksje narracji o Abrahamie mogą stanowić rodzaj przedzałożenia, które towarzysząc współczesnemu czytelnikowi Księgi Rodzaju, przesłoni mu inne wymiary paradygmatyczności historii Abrahama.

⁹ Idem, *Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham*, s. 166, 168–169; tenże, *Abramo e i suoi ospiti*, s. 15.

¹⁰ Por. argumenty przedstawione przez J.L. Ska, *Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham*, s. 166, przyp. 40.

¹¹ J.L. Ska, *Abramo e i suoi ospiti*, s. 14.

¹² Por. idem, *Abramo e i suoi ospiti*, s. 47–59; D. Dziadosz, *Abraham – wspólnym dziedzictwem religii monoteistycznych*, s. 326–336.

Ekspozycja, która otwiera opowiadanie o Abrahamie (Rdz 11,27–32), wpisuje je w genealogię Teracha, ojca Abrahama (w. 27). Intencją narratora jest usytuowanie historii Abrahama w ciągu wcześniejszych *tôlêdôt*, zawężając tym samym perspektywę dziejów ludzkości do jednej rodziny. Człowiek zostaje stworzony jako byt relacyjny, który swoje dobro realizuje przez budowanie wspólnoty z drugim człowiekiem (por. 2,18). W przypadku Abrahama, jak ukazuje to narrator w ekspozycji otwierającej narrację o patriarsze, jego relacja z ojcem Terachem i z żoną Sarą dalekie są od tego, by nazwać je „dobrymi”. Jest całkowicie zależny od swego ojca, który decyduje o wyjściu z Ur i zatrzymaniu się w Charanie (por. 11,31). Jest jednym ciałem ze swoją żoną, lecz nie mogą, ze względu na wiek i bezpłodność, uczestniczyć w Bożym projekcie życia wpisanym w ludzką płodność (por. 11,30). W tym kontekście trzy elementy kluczowe dla powołania Abrahama – ziemia, potomstwo i błogosławieństwo – stanowiące program narracyjny całego opowiadania (12,1–3), pozwalają na rozpoznanie jeszcze innego paradygmatu w historii Abrahama: paradygmatu rodzinnego.

W tym kierunku idzie propozycja Waldemara Janzena, który paradygmatyczność życia Abrahama poszukuje nie tyle na płaszczyźnie teologicznej, co raczej etycznej, jakkolwiek te dwa wymiary postrzega komplementarnie. Punktem wyjścia swojej analizy czyni rozdz. 13 Księgi Rodzaju¹³ opowiadający o sporze między pasterzami Abrahama i Lota o pastwiska, którego zażegnanie następuje przez rezygnację patriarchy na rzecz swego bratanka z urodzajnej doliny Jordanu (por. w. 9–12). Abram w tym wypadku nie kieruje się jakimś specyficznym prawem czy wolą Bożą, lecz podąża za pewnym paradygmatem postępowania rodzinnego rozpowszechnionym na starożytnym Bliskim Wschodzie, którego celem jest troska o przywrócenie i utrzymanie pokoju wewnątrz grupy krewnych tworzących rodzinę, klan i plemię¹⁴. Motywacja Abrahama wykracza poza zwyczajowe wspieranie pokoju rodzinnego, gdyż jego gotowość do pozostawienia ziemi Lotowi rodzi się z ufego zawierzenia Bogu, który czyni mu obietnicę kraju jeszcze większego (por. ww. 14–15.17)¹⁵. Wymiar przykładowy działania patriarchy wynika zatem nie tylko ze zrozumienia przez niego kontekstu rodzinnego swego życia, w tym wypadku relacji między wujem a bratankiem, lecz również z odkrycia, że oferta ziemi uczyniona Lotowi przyczyni się do realizacji specyficznego planu Boga wobec niego samego i jego potomstwa (por. ww. 15–16)¹⁶.

¹³ W. Janzen, *Etica dell'Antico Testamento*, s. 16–19.

¹⁴ Ibidem, s. 17, 19.

¹⁵ Ibidem, s. 18.

¹⁶ Ibidem, s. 19, 55.

Swoją analizę paradygmatu rodzinnego identyfikowanego w narracji o Abrahamie Janzen rozszerza o dwa inne opowiadania¹⁷: historię Rut przyjętej przez Boaza (pozytywna wizja paradygmatu) oraz lewity, którego żona zostaje wykorzystana seksualnie przez mieszkańców Gibe'a (Sdz 19), co każe widzieć w tej historii antyparadygmat rodzinny. W oparciu o te narracje Janzen wskazuje trzy elementy składowe paradygmatu rodzinnego: życie, ziemię i gościnność¹⁸. W centrum paradygmatu rodzinnego jest troska o zachowanie i kontynuację życia w wymiarze biologicznym. Życie jednostki jest jednak widziane w perspektywie przyszłości Izraela, która jest zabezpieczona następowaniem po sobie potomków Abrahama. Zachowanie życia, stanowiące szczyt paradygmatu rodzinnego, pozostaje ściśle związane z ziemią i jej owocami. Ziemia pozostaje darem Boga, który łaskawie udziela na niej gościny swemu ludowi. Ufne przyjęcie gościnności Boga wymaga od Izraelity rozszerzenia jej na innych, nie tylko na krewnych, ale również na tych, wobec których nie ma obowiązku brania odpowiedzialności wynikającej z więzów pokrewieństwa. Przykładem jest sam Abraham, który okazuje gościnność trzem obcym wędrowcom (Rdz 18,1–16). „Gościnność w paradygmacie rodzinnym jest gwarancją, że poszukiwanie pokoju rodzinnego nie ulegnie degeneracji w amoralny familizm”, zawężający obowiązek moralny tylko do własnej rodziny¹⁹.

Podejście paradygmatyczne do narracji o Abrahamie w aspekcie etycznym prezentowane przez Janzena pozostaje jednak w pewnym stopniu idealizujące osobę Abrahama, a w konsekwencji nie do końca właściwie odczytujące istotę paradygmatu rodzinnego. Zastrzeżenia wobec modelu proponowanego przez kanadyjskiego biblistę można sprowadzić do trzech zasadniczych.

Po pierwsze, jeśli celem działania Abrahama jest przywrócenie pokoju w obrębie powiększonej rodziny, to jak interpretować wydarzenia z życia patriarchy, w których jego działania nie służą budowie pokoju wewnątrz najbliższej rodziny. Dwukrotnie powtórzy się sytuacja, kiedy to Abraham przedstawi obcemu władcy – najpierw faraonowi (12,10–20), a później Abimelekowi, królowi Gerary (20,1–18) – swoją żonę Sarę jako swoją siostrę, by w ten sposób zabezpieczyć swoje życie, zyskując jeszcze materialnie na tym, że żona zostaje zabrana do haremu władcy. Rodzą się uzasadnione wątpliwości co do troski Abrahama o życie osoby sobie najbliższej, od której *de facto* zależy realizacja obietnicy licznego potomstwa. Abraham raczej jawi się osobą zainteresowaną własnym życiem i dobrem, chroniąc swoje życie kosztem życia swojej żony, a więc najbliższej rodziny. Nie do końca też udaje się Abrahamowi zbudować

¹⁷ Por. W. Janzen, *Etica dell'Antico Testamento*, s. 47–55.

¹⁸ Ibidem, s. 57–63.

¹⁹ Ibidem, s. 62.

pokój pomiędzy Sarą i jej niewolnicą Hagar, co w konsekwencji przyniesie zagrożenie życia dla tej drugiej i jej syna Izmaela, będącego pierworodnym patriarchy. Kiedy po raz pierwszy dochodzi do konfliktu między Sarą i Hagar, Abraham wydaje niewolnicę w ręce Sary, przyzwalając, by ta ją gnębiła tak dalece, że brzemienna Hagar sama ucieknie na pustynię (por. 16,6). Już po urodzeniu Izmaela, Sara będzie domagała się od Abrahama, by ten wypędził Hagar i jej syna (por. 21,10). Tym razem uległość patriarchy wobec żony jest tłumaczona jego podporządkowaniem się woli samego Boga, który każe mu spełnić żądania Sary (por. 21,12–13). W świetle tych zdarzeń trudno uznać, iż stałą troską Abrahama było działanie na rzecz harmonii w swojej rodzinie w celu zachowania i wspierania życia swoich najbliższych.

Po drugie, wątpliwości budzi wskazanie rozdz. 13 *Genesis* jako podstawy uznania zachowania Abrahama za paradygmat życia rodzinnego. Patrząc na rozwój akcji w opowiadaniu o Abrahamie, nie sposób pominąć faktu, iż pierwszym zdarzeniem, w którym patriarcha jest podmiotem działania, nie jest wcale rezygnacja z ziemi na rzecz Lota (rozdz. 13), lecz ochrona swego życia kosztem żony oddanej do haremu faraona (por. 12,10–20). Trudno w tym wypadku mówić o modelowym działaniu Abrahama. Jąką jednak funkcję pełni opowiadanie o żonie/siostrze w kontekście paradygmatu rodzinnego, skoro to w nim po raz pierwszy widzi się, jak Abraham buduje relacje wewnątrz swojej rodziny? Czy można zatem sprowadzać paradygmat rodziny do działań na rzecz przywrócenia pokoju wewnątrz poszerzonej rodziny, przemilczając fakt, iż patriarcha w relacji do swojej najbliższej rodziny jawi się kilkakrotnie anty-modelem życia rodzinnego?

Po trzecie, Janzen zakłada, że gościnność, którą Abraham okazuje innym, jest owocem doświadczenia przez niego samego gościnności ze strony Boga, który obdarowuje go ziemią niezbędną do zapewnienia życia jego potomkom²⁰. W takim ujęciu gościnność Abrahama byłaby warunkowana jego wiarą i ufnością wobec Boga. Tymczasem uwzględniając porządek narracji o Abrahamie, należy zapytać o możliwy wpływ gościnności udzielonej mu przez faraona podczas pobytu w Egipcie (12,10–20) na jego postawę życzliwości wobec Lota w kwestii ziemi (rozdz. 13). Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytanie wymaga odniesienia się również do drugiego opowiadania mówiącego o gościnie udzielonej mu przez obcego władcę, tym razem Abimeleka (20,1–18), by zweryfikować, jak postawa króla Gerary wpłynęła na gościnność patriarchy wobec innych.

Jako że proponowany przez Janzena tekst bazowy Rdz 13 poprzedzony jest opowiadaniem o żonie/siostrze (12,10–20), wydaje się zasadne, by w dalszej

²⁰ Por. *ibidem*, s. 60.

analizie uwzględnić również drugie, podobne opowiadanie z rodz. 20. Celem analizy tych dwóch tekstów w kluczu narracyjnym będzie weryfikacja miejsca, jakie zajmuje gościnność w paradygmacie rodzinnym obecnym w cyklu o Abrahamie.

3. Paradygmat rodzinny a opowiadanie o żonie/siostrze

W Księdze Rodzaju pojawiają się trzykrotnie opowiadania, w których występuje patriarcha, jego żona oraz obcy władca: 12,10–20; 20,1–18; 26,1–11. W dwóch pierwszych bohaterem opowiadania jest Abraham i Sara, w trzecim zaś Izaak i Rebeka. W pierwszym opowiadaniu obcym władcą jest faraon, w dwóch pozostałych Abimelek, król Gerary. Schemat narracji jest podobny²¹: (1) patriarcha przybywa do obcego kraju; (2) obawiając się o swoje życie, przedstawia swoją żonę jako swoją siostrę; (3) władca odkrywa kłamstwo ze strony patriarchy; (4) władca przywołuje patriarchę i gani go za kłamstwo. Jednakże zachodzące między opowiadaniem różnice każą pytać o pochodzenie tych tekstów i wzajemne zależności między nimi. W tej kwestii opinie komentatorów idą zasadniczo w trzech kierunkach²². Ci, którzy preferują podejście diachroniczne do tekstu, uznają za najstarszą narrację w rozdz. 12, do której odwołuje się opowiadanie w rozdz. 20. Oba opowiadania zostałyby poddane rewizji w trzeciej narracji w rozdz. 26²³. Bibliści opowiadający się za podejściem synchronicznym poszukują wspólnego tematu dla trzech opowiadań, wskazując np. na kwestię błogosławieństwa manifestującego się w potomstwie i bogactwie, zagrożenie życia żony przodka czy też na problem kłamstwa ze strony patriarchy²⁴. Podejście

²¹ Por. J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, s. 70.

²² Szerzej o różnych podejściach metodologicznych w badaniu relacji między tymi opowiadaniem w: J.K. Hoffmeier, *The Wives' Tales of Genesis 12, 20 & 26*, s. 81–84. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 125–127.

²³ Takie jest stanowisko m.in. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, s. 170–173, 175–176; E.A. Speiser, *Genesis*, s. XL–XLI; C. Westermann, *Genesis 12–36*, s. 161; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 286–287; Y. Peleg, *Was the Ancestress of Israel in Danger?*, s. 198; M. Warner, *Re-Imagining Abraham*, s. 77–78. Dodać należy, że jest też grupa komentatorów (np. L. Ruppert, *Genesis*, s. 133–134), która stoi na stanowisku, że z tych trzech opowiadań najstarszym jest narracja w Rdz 26 (krytyczna ocena tego stanowiska w: G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 286–287).

²⁴ Pierwszy temat jest wskazywany przez: R. Polzin, *The Ancestress of Israel in Danger*, s. 81, 96; M.E. Biddle, *The „Endangered Ancestress” and Blessing for the Nations*, s. 602–603, 608; drugi przez: C.A. Keller, *„Die Gefährdung der Ahnfrau”*, s. 185–186; trzeci przez: D.L. Petersen, *A Thrice-Told Tale*, s. 30–43; P.D. Miscall, *Literary Unit in Old Testament*

synchroniczne właściwe jest również analizie narracyjnej, która widzi w tych trzech opowiadaniach przykład sceny typicznej²⁵. Scena typyczna to zespół elementów i szczegółów powtarzających się w kolejnych opowiadaniach, nie zawsze w tym samym układzie, których rozpoznanie umożliwia czytelnikowi interpretację danego opowiadania przez odniesienie go do jego literackiego archetypu²⁶. Dla czytelnika cyklu o Abrahamie referencyjnym opowiadaniem dla sceny typicznej żona/siostra pozostaje tekst Rdz 12,10–20. Zestawiając słowa i czyny Abrahama w tych dwóch narracjach, zweryfikujmy, w jakim stopniu jest możliwe odniesienie do nich paradygmatu rodzinnego proponowanego przez Janzena.

3.1. Przybycie Abrahama do obcego kraju

Już pierwszy element sceny typicznej żona/siostra rzuca nowe światło na kwestię gościnności. Patriarcha przybywa do obcego kraju, by znaleźć w nim gościnę. W paradygmacie rodzinnym wzorem gościnności jest Bóg, który obdarowuje patriarchę ziemię i jej owocami. Tymczasem Abraham, już po przybyciu do ziemi darowanej jego potomstwu przez Boga (por. 12,7), jest zmuszony migrować do Egiptu z powodu głodu w Kanaanie (por. 12,10). Późniejsze zamieszkanie Abrahama w Gerarze – mieście czy szerzej terytorium leżącym na południowym krańcu Kanaanu (por. 10,19), identyfikowanym w 20,34 z Filistą – miało na celu, jak można wnioskować z opisanego w 20,25–31 sporu o studnie, zapewnienie wody i pastwisk trzodom patriarchy. W obu przypadkach Abraham cieszy się statusem obcego rezydenta, na co wskazuje czasownik *gwr* opisujący w 12,10 i 20,1 pobyt w tych miejscach. Obaj władcy zezwalają zatem na zamieszkanie patriarchy na swoim terytorium i respektują jego prawa jako przybysza. Faraon zrekompensuje mu materialnie oddanie Sary do haremu królewskiego (por. 12,16). Abimelek potwierdzi formalnie jego prawo do mieszkania w Gerarze (por. 20,15) i wynagradzi Sarę finansowo po nieświadomym narażeniu jej na cudzołóstwo (por. 20,16). Postawa obcych władców

Narrative, s. 32–33. Zwolennicy podejścia synchronicznego przyznają, że opowiadania wykazują punkty kontaktu, jednakże niemożliwe jest ustalenie kierunku zależności między nimi, a tym samym kolejności ich powstania (por. T.L. Thompson, *The Origin of Ancient Israel*, s. 53–55, 58; T.D. Alexander, *Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?*, s. 152).

²⁵ Tak m.in. J.G. Williams, *The Beautiful and the Barren*, s. 111–112; D.H. Gordis, *Lies, Wives and Sisters*, s. 346, 358; I.N. Rashkow, *Intertextuality, Transference and the Reader in/of Genesis 12 and 2*, s. 57–58; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, s. 70–72.

²⁶ R. Alter, *L'arte della narrativa biblica*, s. 70–71.

wobec patriarchy, naznaczona otwartością, życzliwością i troską o niego jako jednostkę słabszą, pozbawioną wsparcia ze strony krewnych, zostaje skontrastowana z zachowaniem Abrahama, który raczej jest odwróceniem ich gościnności.

3.2. Zafałszowanie tożsamości Sary

O postawie Abrahama wobec obcych można wnioskować na podstawie drugiego elementu sceny typicznej żona/siostra, którym jest prezentacja żony jako swojej siostry. Słowa, którymi patriarcha w 12,12–13 tłumaczy Sarze motyw swego działania, ujawniają w istocie prawdę o nim samym i jego relacjach z innymi osobami. Jeśli paradygmat rodzinny zakłada na pierwszym miejscu troskę o życie jednostki, także w perspektywie przyszłości Izraela, to Abraham ponownie jawi się antymodelem. Zamiast chronić życie swojej żony, myśli wyłącznie o swoim dobru i swoim życiu: „Skoro ujrzą cię Egipcjanie, powiedzą: «To jego żona», i zabiją mnie, a ciebie zostawią przy życiu. Powiedz, proszę, że jesteś moją siostrą, żeby poszło mi dobrze za twoją przyczyną i żebym przeżył dzięki tobie” (12,12b–13).

Ta strategia nie jest jednorazowa, gdyż jest ustalona jako stałe działanie, ilekroć Abraham z Sarą będą przybywać w nowe miejsce. Tak też patriarcha będzie tłumaczył swoje kłamstwo Abimelekowi w Gerarze (por. 20,13). Patriarcha manipuluje Sarą²⁷. Z jednej strony wzbudza w niej poczucie winy za grożącą mu niby w Egipcie śmierć z powodu jej piękna (por. 12,11–12), z drugiej zaś strony prosząc, by zafałszowała swoją tożsamość jako jego żona, przekonuje ją, że będzie to z jej strony akt dobra (por. czasownik *yāṭab* w 12,13) i łaskawości (por. rzeczownik *hesed* w 20,13) dla niego. Tymczasem Abraham zachęcając ją do kłamstwa, traktuje ją jak żywą tarczę²⁸. Nie będzie miał skrupułów przyjąć od faraona rekompensaty za oddanie Sary do jego haremu, podnosząc dzięki otrzymanej drobnej i większej trzodzie, wielbłądom oraz sługom (por. 12,16) swój status materialny i społeczny (por. 13,2)²⁹.

Stosunek Abraham do obcych naznaczony jest od samego początku podejrzliwością i nieufnością, by nie powiedzieć wrogością. Nie zna ich, a zakłada, że zabiją go (por. 12,12; 20,11). Nie mając żadnych przesłanek, Abraham

²⁷ I. Rashkow, *Intertextuality, Transference and the Reader in/of Genesis 12 and 20*, s. 65.

²⁸ A. Wénin, *Abramo e l'educazione divina*, s. 30.

²⁹ J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 134.

zdaje się projektować na nich swoje własne instynkty, pragnienia i braki³⁰. Faraona traktuje jak wroga, przed którym należy się chronić. Tymczasem ten ani przez moment nie nastawał na jego życie³¹, nawet wtedy, gdy zostało ujawnione jego kłamstwo, które ściągnęło na dom faraona nieszczęście (por. 12,17). Pytania, które faraon stawia wówczas Abrahamowi (por. ww. 18–19), brzmią jak upomnienie, jednakże nie ma nich pragnienia zemsty. Ostatnie słowo faraona przyjmuje kształt wyroku: „A teraz...” (w. 19b), w którym nie ma żadnego elementu kary. Faraon przywraca właściwy porządek prawny, zwracając patriarchę Sarę jako „jego żonę”. W wydaleniu Abrahama poza granice Egiptu można widzieć gest obrony, jednakże faraon nie pozbawia Abrahama dóbr, które ten wcześniej zyskał na drodze kłamstwa (por. 20b).

W przypadku pobytu w Gerarze nie ma najmniejszego sygnału, by Abrahamowi groziło jakieś śmiertelne niebezpieczeństwo ze strony Abimeleka, wobec którego musiałby uciekać się do kłamstwa co do tożsamości Sary (por. 20,1–2)³². Pytany później przez władcę o powód kłamstwa, wskaże na swoje przekonanie o mieszkańcach Gerary: „Na pewno nie ma bojaźni Bożej (*yir'at ʕlōhīm*)³³ w tym miejscu i zabiją mnie z powodu mojej żony” (w. 11). Patriarcha myli się całkowicie w ocenie obcych, gdyż pierwszą ich reakcją na słowo, które Abimelek otrzymał od Boga we śnie, tłumaczące grożącą im śmierć z powodu Sary, jest właśnie bojaźń Boża: „przestraszyli się bardzo” (*wayyir'û mǝʕd*, w. 8). W istocie tym, któremu brakuje bojaźni Bożej, jest Abraham.

³⁰ Jak zauważa Ilona Rashkow (*Intertextuality, Transference and the Reader in/of Genesis 12 and 20*, s. 64) wypowiedź Abrahama „nie zawiera żadnej dyskusji nad zakładaną niemoralnością Egipcjan. [...] Dla Abrahama piękno, pożądanie i morderstwo są połączone: dwa pierwsze koniecznie i nieuchronnie prowadzą do trzeciego”.

³¹ Wskazuje na to czasownik *gwr* w 12,10 wskazujący na status Abrahama jako „przysyca”. Ten szczegół zostaje pominięty w analizie Wolfganga Oswalda (*Die Erzelter als Schutzbürger*, s. 82) który zakłada, iż słowa kłamstwa patriarchy w ww. 11–12 było uzasadnione niepewnością co do tego, czy będzie mógł przebywać w Egipcie jako obcy rezydent.

³² Por. A. Wénin, *Abramo e l'educazione divina*, s. 165

³³ Horst Seebass, *Genesis*, s. 167 (za nim podąża L. Ruppert, *Genesis*, s. 450) uważa, iż bojaźń Boża jest w tym wypadku „zrozumiałą międzynarodowo miarą odnoszącą się do wspólnych norm moralnych, z którymi winien mierzyć się człowiek i których winien się trzymać niezależnie od właściwości własnej religii”. Gdyby przyjąć takie rozumienie bojaźni Bożej, wówczas wspólnie dzieloną normą moralną jest odrzucenie cudzołóstwa, jak zostało to pokazane dalej.

3.3. Odkrycie kłamstwa Abrahama

Tak dochodzimy do trzeciego elementu sceny typicznej żona/siostra, którym jest moment odkrycia przez władcę kłamstwa ze strony patriarchy. Ten moment narracji pozwala nie tylko na analizę relacji zachodzących w trójkącie Abraham – obcy władca – Sara, ale też na ocenę postawy patriarchy wobec Boga, którą narrator również kontrastuje z zachowaniem obcego władcy. Działania Abrahama czytelnik weryfikuje pod kątem programu narracyjnego, w którym przyszłość patriarchy określają trzy cele: ziemia, potomstwo i błogosławieństwo (por. 12,1–3). Każdy z tych celów wymaga odpowiedzi ze strony patriarchy na słowo Boga. Jeśli w rozmowie z Abimelekiem Abraham mówi o swoim przekonaniu o braku bojaźni Bożej wśród obcych (por. 20,11), to jego słowa i czyny wobec Sary podczas pobytu w Egipcie i w Gerarze każą sądzić, iż to Abrahamowi, a nie obcym władcom, brakuje bojaźni Bożej. W obu przypadkach Abraham, przedstawiając Sarę jako swoją siostrę, wprawdzie chroni siebie, ale naraża na niebezpieczeństwo jej życie. Konsekwencją kłamstwa jest wprowadzenie Sary do haremu władcy, co sprzeciwia się Bożemu zamiarowi „uczynienia z niego wielkiego narodu” (12,2). Podczas pobytu w Egipcie patriarcha mógł jeszcze nie wiedzieć, w jaki sposób Bóg zrealizuje wobec niego tę obietnicę. Jednakże dwadzieścia cztery lata później (por. 17,1), kiedy przybywa do Gerary, już wie od Boga, że to Sara urodzi mu syna oraz że z Izaakiem i jego potomstwem Bóg zawrze przymierze wieczne. Mimo że Bóg obwieścił mu tę prawdę dwukrotnie (por. 17,19.21; 18,10), Abraham swoim kłamstwem o Sarze jako swojej siostrze³⁴ prowadzi do realizacji scenariusza znanego z Egiptu, kiedy Sara trafiła do haremu faraona. Swoim działaniem Abraham sprzeciwia się planom Bożym. Czyni to również w późniejszym swoim słowie tłumaczenia wobec Abimeleka: zamiast powiedzieć o otrzymanym od Boga poleceniu „pójścia do [...] ziemi, którą [Bóg] mu wskaże” (12,1), Abraham mówi, że „Bóg sprawił, iż błędzi³⁵ daleko od domu swego ojca” (20,13). Jasno określony cel wędrówki zostaje zastąpiony bliżej nieokreślonymi „miejscami, do których

³⁴ Późniejsze tłumaczenie Abrahama wobec Abimeleka, że Sara jest jego przyrodnią siostrą „jako córka ojca mego, lecz z innej matki” (20,12), jest kłamstwem w świetle informacji podanej w 11,31 o Sarze jako „synowej” Teracha, ojca Abrahama.

³⁵ W TM (*hi'û ô'î' ălôhîm*) czasownik *tā'āh* występuje w liczbie mnogiej, mając za podmiot termin „Elohim”. Imię to, identyfikowane z osobą Boga Izraela, jest podmiotem czasowników w liczbie mnogiej jeszcze w Rdz 31,53; 25,7; Wj 22,8; 2 Sm 7,23; Ps 58,12, co może być pozostałością myślenia politeistycznego (por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 65). Gdyby przyjąć dosłowny przekład tej syntagmy („bogowie sprawili, że błędziłem”), wówczas Abraham negowałby osobę Jahwe, oddając władzę nad sobą obcym bogom. To kontrastuje z postawą Abimeleka – podejrzewanego przez patriarchę o brak bojaźni Bożej

przyjdziemy” (20,13). Miejsce bojaźni Bożej zastępuje niewiara i nieposłuszeństwo wobec Bożego słowa obietnicy.

Można zatem stawiać tezę, iż Abraham projektuje na obcych swój brak bojaźni Bożej. Tymczasem to obcy władcy są wrażliwi, uważni i posłuszni wobec objawienia, które Bóg do nich kieruje. Odkrycie przez nich kłamstwa Abrahama jest możliwe tylko dlatego, że przyjmują i właściwie odczytują objawienie ze strony Boga. W przypadku faraona są to „wielkie plagi, którymi Jahwe dotknął go i jego dom” (12,17). Narrator nie wyjaśnia ich natury ani też nie tłumaczy, w jaki sposób zostały one odczytane przez faraona. Można by sądzić, iż celem działania Boga jest ukaranie faraona³⁶, jednak on sam w rozmowie z Abrahamem przedstawia się jako ofiara jego kłamstwa, które spowodowało, że nieświadomie wziął Sarę na swój dwór (ww. 18–19). W tym kontekście plagi pełnią raczej rolę ostrzeżenia ze strony Boga dla faraona, iż dopuścił się on czynu naruszającego porządek ustalony przez Boga³⁷. Odsyłając Sarę do Abrahama, faraon odwraca kłamstwo Abrahama i wskazuje mu jej rzeczywisty status: „A teraz oto twoja żona” (w. 19b). Wrażliwość faraona na Boże objawienie umożliwi realizację Bożego zamysłu wobec patriarchy i jego żony.

Jeśli powyższa interpretacja reakcji faraona na plagi jest próbą wypełnienia luki w opowiadaniu – w istocie nie wiemy, dzięki czemu faraon, doświadczony plag, rozpoznał przez nie swoje błędne postępowanie wobec Sary (por. 12,18–19), to w przypadku Abimeleka można mówić już wprost o jego posłuszeństwie wobec słowa Bożego. Bóg „przychodzi” do filistyńskiego władcy we śnie i „mówi” mu o śmierci³⁸, jaka spadnie na niego „za zabranie kobiety, która jest zamężna mężowi (*bə‘ūlat̄ bā‘al.*)” (20,3). Reakcja Abimeleka jest pełna bojaźni, która pozwala mu wejść w dialog z Bogiem. Władca nie tylko że dowodzi swojej niewinności („w prawości mego serca i czystymi dłońmi to uczyniłem”), przedstawiając się jako ofiara kłamstwa Abrahama (w. 5)³⁹, ale również ufa w Bożą sprawiedliwość, śmieie stawiając Bogu pytanie, czy „zabiłby naród, nawet ten, który jest sprawiedliwy” (w. 4). Pan Bóg uznaje niewinność Abi-

(20,11) – który odpowiada Jahwe, używając właściwego tytułu „mój Panie” (*ădōnāy*) (tak M. Warner, *Re-Imagining Abraham*, s. 83–84).

³⁶ Tak m.in. Y. Peleg, *Was the Ancestress of Israel in Danger?*, s. 202, 205; J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 135.

³⁷ Por. P.D. Miscall, *Literary Unit in Old Testament Narrative*, s. 32; J.E. Tollington, *Abraham and His Wives*, s. 185; A. Wénin, *Abramo e l'educazione divina*, s. 35.

³⁸ W tym miejscu narrator nie tłumaczy, w jaki sposób śmierć miałaby dotknąć Abimeleka i jego dom (por. 20,6–7). Z modlitwy wstawienniczej Abrahama wynika, że tą karą jest bezpłodność, jaka dotknęła żonę Abimeleka i jego niewolnice (w. 17).

³⁹ Abimelek dowodzi swojej niewinności nie tylko wobec Boga, ale też wobec Abrahama, którego konfrontuje z prawdą o jego winie za zaistniałą sytuację (por. 20,9).

meleka („wied, że uczyniłeś to w prawości twego serca”, w. 6), ale odsunięcie kary warunkuje „zwróceniem” Abrahamowi Sary jako „żony tego człowieka” (*ěšet-hā’iš*). Abimelek jest posłuszny temu poleceniu Boga (por. ww. 9.14).

3.4. Od kary do błogosławieństwa

Ostatni element sceny typicznej żona/siostra przynosi rozmowę obcego władcy z Abrahamem. Rezultatem tej rozmowy jest nie tylko przywrócenie Sarze statusu żony patriarchy (por. 12,19; 20,14), ale również błogosławieństwo w wymiarze materialnym stające się udziałem obu małżonków (por. 12,20; 20,14.16). Zgodnie ze słowami Bożej obietnicy wpisującej się w program narracyjny cyklu o Abrahamie, taka zmiana sytuacji winna pociągać za sobą doświadczenie błogosławieństwa również przez obcego władcę: „Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tego, kto tobą pogardzi, przeklnę. W tobie błogosławić się będą⁴⁰ wszystkie rodziny ziemi” (12,3).

Kłamstwo, którego dopuścił się wcześniej Abraham, uczyniło go źródłem przekleństwa dla obcych władców, którzy udzielili mu gościny⁴¹. Ani faraon, ani Abimelek, nie dostępują błogosławieństwa automatycznie, gdyż uzyskanie go jest warunkowane właściwym stosunkiem wobec potomstwa patriarchy⁴², w tym wypadku wobec tej, z której to potomstwo będzie pochodzić. W przypadku faraona wątek błogosławieństwa nie zostaje bezpośrednio podjęty. Faraon zajmuje właściwe stanowisko wobec Sary po tym, jak rozpoznał przyczynę Bożej kary, która dotknęła jego dom (por. 12,18–19). Narrator nic nie wspomina o cofnięciu kary, jakkolwiek wydalenie poza granice Egiptu Abrahama z całą jego rodziną i dobytkiem (por. 12,20) przyjmuje charakter działania prewencyjnego, mającego zapobiec podobnym plagom w przyszłości. Abraham w tej sytuacji jest przedstawiony jako osoba całkowicie bierna: nie reaguje żadnym słowem na upomnienie ze strony faraona (por. 12,18–19), ani też nie podejmuje żadnego działania rekompensacyjnego wobec niego, które w perspektywie

⁴⁰ Wyrażenie *wānibrākū bākā* może być tłumaczone w dwojaki sposób: (1) przyjmując sens pasywny koniugacji *Nifal*, przekład: „przez ciebie będą błogosławione”, wskazywałby na patriarchę jako źródło błogosławieństwa; (2) zakładając sens zwrotny koniugacji *Nifal*, imię Abrahama, pobłogosławionego przez Jahwe, będzie używane przez ludy, by wzajemnie sobie błogosławić. W tym drugim wypadku narodu rozpoznają wybranie Abrahama przez Jahwe, sam zaś patriarcha będzie dla nich przykładem zrealizowanej obietnicy błogosławieństwa, zachęcającym tym do wiary (por. C. Westermann, *Genesis 12–36*, s. 152; H. Seebass, *Genesis*, 16; L. Ruppert, *Genesis*, 113; F. Giuntoli, *Genesi 12–50*, s. 19).

⁴¹ Por. R. Polzin, *The Ancestress of Israel in Danger*, s. 88–89; M.E. Biddle, *The „Endangered Ancestress” and Blessing for the Nations*, s. 608–609.

⁴² Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 110.

programu narracyjnego Rdz 12,1–3 mogłoby zostać odczytane jako wyraz błogosławieństwa dla faraona.

Inaczej jest w wypadku rozmowy Abimeleka z Abrahamem. Patriarcha jest w niej aktywny, próbuje tłumaczyć motywy zatajenia tożsamości Sary (por. 20,11–13). Król Gerary nie ocenia Abrahama. Nie tylko potwierdza swoje pragnienie goszczenia patriarchy w swoim kraju (por. 20,15), ale też swoimi darami materialnym staje się źródłem błogosławieństwa dla Abrahama (por. 20,14). Co więcej, tysiąc sztuk srebra podarowanych Abrahamowi ma na celu przywrócenie Sarze honoru⁴³ i oczyszczenie jej od wszelkich pomówień po tym, jak trafiła do haremu Abimeleka (por. 20,16)⁴⁴. Tym razem Abraham reaguje na gesty życzliwości i gościnności obcego władcy. Po tym, jak Abimelek zwrócił mu Sarę, modli się do Boga o uzdrowienie z niepłodności całego domu Abimeleka (por. 20,17–18). Modlitwa Abrahama, zgodnie z zapowiedzią Boga uczynioną królowi Gerary we śnie (por. 20,7), jest jego własną inicjatywą, będącą odpowiedzią na błogosławieństwo uczynione mu przez Abimeleka. Co więcej, beneficjentami modlitwy wstawienniczej Abrahama są nie tylko kobiety z domu Abimeleka, ale również sama Sara, która zostaje uzdrowiona ze swojej bezpłodności (21,1–2)⁴⁵.

4. Paradygmat gościnności a program narracyjny cyklu o Abrahamie

Analiza dwóch opowiadań odwołujących się w cyklu o Abrahamie do sceny typicznej żona/siostra skłania do dokonania pewnych korekt w proponowanym przez Janzena paradygmacie życia rodzinnego.

Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Biblia a moralność* przywołuje postać Abrahama jako wyraz moralności objawionej, jakkolwiek słusznie zastrzega, że ocena zachowania patriarchy musi brać pod uwagę uwarunkowania

⁴³ Por. J.E. Tollington, *Abraham and His Wives*, s. 192.

⁴⁴ Trudność w interpretacji stwarza druga część w. 16: srebro ma być „zakryciem oczu wszystkich, którzy są wokół ciebie [Sary] i we wszystkim [wobec wszystkich] będziesz unięwiniona”. Część komentatorów widzi w darze srebra dowód niewinności Sary, inni uznają go za rodzaj rekompensaty za wyrządzoną krzywdę (por. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 432–434).

⁴⁵ Związek przyczynowo-skutkowy między modlitwą Abrahama a uzdrowieniem Sary wynika nie tylko z bezpośredniego powiązania tych zdarzeń w fabule, ale również z faktu, że w przypadku bezpłodności kobiet Gerary i Sary chodzi o to samo działanie Jahwe wyrażone czasownikiem *ʾāṣar* („powstrzymać [od rodzenia], zamknąć [lono]”), por. A. Wélin, *Abramo e l'educazione divina*, s. 177–178.

historyczne jego epoki. Ten czynnik uwzględnia Janzen, kiedy rekonstruuje elementy paradygmatu życia rodzinnego w narracji o Abrahamie poprzez pryzmat opowiadania o odstąpieniu przez patriarchę urodzajnych terenów doliny Jordany Lotowi i w ten sposób zapobieżenie konfliktowi wewnątrz rodziny (Rdz 13)⁴⁶. Podobne odwołanie się do uwarunkowań historycznych nie jest możliwe w przypadku przedstawienia Sary jako swojej siostry i tym samym oddaniu jej do haremu obcego władcy. Niektórzy komentatorzy dopatrują się w tym działaniu Abrahama formy „małżeństwa dyplomatycznego” – znanej na starożytnym Bliskim Wschodzie praktyki budowania przyjaznych relacji między narodami czy miastami-państwami⁴⁷. Jednakże nie są znane przypadki, by władca dążący do zapewnienia sobie w ten sposób bezpieczeństwa ofiarowywał drugiemu władcy swoją własną żonę. Byłby to bowiem naruszenie protokołu dyplomatycznego, jako że cudzołóstwo było uważane za przestępstwo nie tylko w Izraelu, ale na całym starożytnym Bliskim Wschodzie⁴⁸. Potwierdzają to słowa upomnienia ze strony faraona i Abimeleka wobec Abrahama: faraon zarzuca mu na pierwszym miejscu fakt zatajenia przed nim, że Sara jest jego żoną (por. 12,18), zaś król Gerary określa cudzołóstwo – do którego dzięki interwencji Boga nie doszło – mianem „wielkiego grzechu” (por. 20,9). W tym kontekście to obcy władcy, a nie Abraham, respektują zasady moralności uznawane na całym starożytnym Bliskim Wschodzie.

Janzen identyfikuje elementy składowe paradygmatu życia rodzinnego w oparciu o przykładowe zachowanie Abrahama wobec Lota, któremu oddaje urodzajniejsze tereny Kanaanu w imię przywrócenia pokoju między krewnymi. Przemilcza jednak wcześniejszą scenę, w której Abraham szuka wyłącznie swego dobra i pragnie zapewnić sobie bezpieczeństwo w Egipcie kosztem swojej żony (por. 12,13). Trudno tu doszukiwać się „chrześcijańskiej» gotowości do rezygnacji⁴⁹, którą Janzen widzi u Abrahama w jego postawie wobec Lota. By zatem mówić o paradygmatyczności życia rodzinnego Abrahama, należy wprawdzie zweryfikować postać patriarchy „wewnątrz fabuły”⁵⁰, pytając się, w jakim stopniu dane zachowanie Abrahama jest typowe dla niego w całej narracji, na ile przekształca się w trakcie rozwoju akcji, jaki wpływ na tę postawę patriarchy ma zachowanie innych postaci. Tak postawiony problem uwzględnia dwa elementy warunkujące dyskusję o paradygmatyczności życia Abrahama:

⁴⁶ Por. W. Janzen, *Etica dell'Antico Testamento*, s. 55.

⁴⁷ Por. J.K. Hoffmeier, *The Wives's Tales of Genesis 12, 20 & 26*, s. 87–92.

⁴⁸ Por. C.J. Eyre, *Crime and Adultery in Ancient Egypt*; R. Westbrook, *Adultery in ancient Near Eastern Law*; J.M. Sprinkle, *Sexuality, Sexual Ethic*, s. 745.

⁴⁹ W. Janzen, *Etica dell'Antico Testamento*, s. 16.

⁵⁰ Por. H. Witczyk, *Wielowymiarowa re-kreacja postaci literackich*, s. 183–185.

jednym jest fabuła rozumiana jako związek przyczynowo-skutkowy poszczególnych epizodów (scen), drugim zaś jest złożona i otwarta konsystencja postaci Abrahama.

Fabuła jest „uporządkowanym połączeniem faktów”⁵¹, przez co analizowana przez Janzena scena rezygnacji przez Abrahama z doliny Jordany na rzecz Lota musi być odczytana wewnątrz fabuły, przede wszystkim w relacji do wcześniejszego pobytu Abrahama w Egipcie. To, co różni te dwa zdarzenia, to postawa patriarchy wobec najbliższych: w Egipcie Abraham nie potrafi zrezygnować ze swego dobra na rzecz żony Sary (12,12–13), natomiast po powrocie do Kanaanu wspaniałomyślnie rezygnuje z urodzajnych terenów na rzecz swojego bratanka Lota (13,8–9). Czym tłumaczyć taką zmianę w postawie Abrahama? Wydaje się, że następuje ona pod wpływem doświadczonej gościnności ze strony faraona. Związek między tymi scenami jest budowany przez opis bogactwa, jakim dysponuje Abraham dzięki darom otrzymanym od faraona (por. 13,1–2). Faraon dzieli się swoją ziemią z patriarchą, pozwalając mu w niej zamieszkać jako rezydent (por. 12,10), a następnie pomnaża jego dobytek, rekompensując mu zabranie Sary do haremu (por. 12,16). Kiedy później wydali Abrahama poza granice swego kraju, pozostawi mu majątek zdobyty na drodze kłamstwa (por. 12,20).

Podobną zmianę w zachowaniu Abrahama można zaobserwować podczas pobytu w Gerarze, gdzie ponownie będzie chciał chronić siebie kosztem swojej żony. Abimelek, inaczej niż faraon, nie wydali Abrahama po tym, jak Bóg odsłoni przed nim kłamstwo patriarchy, lecz potwierdzi jego prawo do zamieszkania w kraju Gerary (por. 20,15) i pomnoży jego dobytek, rekompensując tym samym wcześniejsze zabranie Sary do swego haremu (por. 20,14.16). Bezspośrednio po tym zdarzeniu narrator przedstawia narodziny Izaaka (20,1–21), które są możliwe dzięki temu, że Bóg uzdrowił z niepłodności nie tylko kobiety Gerary, ale również Sarę. Następne zdarzenie opisane przez narratora rozgrywa się dalej w Gerarze i podejmuje wątek gościnności (por. 21,22–34). Wobec sporu o studnie między pasterzami Abimeleka i Abrahama, patriarcha podejmuje działania, które są odpowiedzią na gościnność króla Gerary (por. w. 23). Zawierając z nim przymierze, patriarcha podaruje Abimelekowi drobne i większe bydło (por. w. 27), niejako odwzorowując wcześniejszy dar króla Gerary (por. 20,14). Co więcej, będąc gościem w ziemi Abimeleka, wynagrodzi mu siedmioma jagniętami za prawo korzystania z wykopanej przez siebie studni (por. ww. 28–30).

Odczytując w ten sposób związek przyczynowo-skutkowy zachodzący między scenami typycznymi żona/siostra a następującymi po nich zdarzeniami, na-

⁵¹ Arystoteles, *Poetyka*, 1450a.

leży stwierdzić, iż Abraham jest postacią, która przekształca się w toku akcji, zmieniając swoje zachowanie pod wpływem doświadczonej gościnności ze strony obcych władców. Ta zmiana nie następuje gwałtownie. Gościnność faraona nie zmienia od razu postawy patriarchy wobec swojej żony i obcych. Jednakże daje początek przemianie, która dokona się ostatecznie podczas gościnnego pobytu w Gerarze.

Janzen wskazuje na trzy elementy składające się na paradygmat rodzinny wyłaniający się z narracji o Abrahamie: życie, ziemia i gościnność. Abraham nie występuje w tej narracji jako postać żyjąca w izolacji, lecz pozostaje w relacjach do innych osób. W przypadku osoby faraona i Abimeleka można mówić o antagonistach⁵² wobec postaci patriarchy, gdyż rozwój akcji w analizowanych scenach żona/siostra zależy w istocie od ich postawy gościnności wobec Abrahama i jego żony. Właściwie w każdym z trzech elementów Janzenowskiego paradygmatu rodzinnego obcy władcy zachowują się modelowo, w przeciwieństwie do Abrahama, który zaprzecza wyobrażeniom tego paradygmatu. To faraon i Abimelek chronią Sarę jako żonę Abrahama, a tym samym troszczą się o przyszłość potomków Sary i Abrahama. To obcy władcy dzielą się swoją ziemią i jej dobrami z patriarchą, mimo że nie są jego krewnymi, gdy tymczasem dla Abrahama kryterium więzów krwi jest rozstrzygające dla odstąpienia Lotowi doliny Jordanu (por. 13,8). To oni wreszcie udzielają gościny Abrahamowi i są wierni podjętym przez siebie decyzjom⁵³ nawet w sytuacji, gdy wychodzi na jaw kłamstwo patriarchy, będące wyrazem jego braku ufności wobec obcych. Można zatem wysnuć wniosek, że paradygmat życia rodzinnego winien być rekonstruowany w oparciu o zachowanie obcych władców, których gościnność staje się przykładem dla patriarchy.

Kwestia gościnności pozostaje kluczowa dla realizacji programu narracyjnego cyklu o Abrahamie (12,1–3). Dzięki gościnności obcych władców możliwa jest realizacja obietnicy ziemi i potomstwa. Dzięki ich zachowaniu patriarcha dostępuje Bożego błogosławieństwa, które staje się udziałem – zgodnie z obietnicą zawartą w Rdz 12,3 – tych wszystkich, którzy rozpoznają w Abrahamie osobę wybraną przez Boga⁵⁴. Jeśli jeszcze działanie faraona, wyrzucającego Abrahama poza granice jego kraju, jest obliczone na przywrócenie uprzedniego porządku gwarantującego jego życie, to w przypadku Abimeleka jego działanie konsekwentnie jest ukierunkowane na ugoszczenie patriarchy w swojej ziemi, co przyniesie błogosławieństwo dla króla Gerary i jego ludu.

⁵² Por. H. Witczyk, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, s. 77.

⁵³ Faraon wprawdzie wydała Abrahama ze swego kraju, jednakże nie pozbawia go dóbr, którymi go obdarował, goszcząc go u siebie.

⁵⁴ Por. W. Oswald, *Die Erzeltern als Schutzbürger*, s. 85.

* * *

Identyfikowany przez Janzena paradygmat rodzinny w cyklu o Abrahamie wymaga pewnych dopowiedzeń, by z jednej strony respektować fabułę opowiadania w Rdz 11,27–25,11, z drugiej zaś strony nie popaść w pułapkę idealizowania postaci patriarchy. Dyskusja nad kształtem paradygmatu rodzinnego musi uwzględnić również zachowania Abrahama będące zaprzeczeniem tego modelu. Przywołane opowiadania o pobycie patriarchy w Egipcie i kraju Gery (12,10–20; 20,1–18), bazujące na scenie typicznej żona/siostra, wskazują na postaci obcych władców jako tych, którzy są przykładem gościnności obdarowującej życiem i ziemią. Dla autora Listu do Hebrajczyków Abraham pozostaje modelem gościnności (por. Hbr 13,2), za czym przemawia gościna, jakiej udzielił on trzem wędrowcom pod dębami Mamre (Rdz 18,1–15). Jednakże w perspektywie całości cyklu o Abrahamie patriarcha jest postacią, która dojrzeła do postawy gościnności, ucząc się jej od faraona i Abimeleka, podejmujących go w swojej ziemi. Jeśli zatem szukać w narracji o Abrahamie modelu gościnności, to na pierwszym miejscu należy widzieć go w zachowaniu obcych władców wobec patriarchy. Co więcej, ich postawa wobec Sary, pełna troski o jej życie i respektu wobec niej jako cudzej żony, jest zaprzeczeniem zachowania Abrahama, który chroni siebie kosztem swojej żony. Gdy uwzględni się do tego problemy, jakie dotykały rodzinę Abrahama z powodu jego pasywności wobec konfliktu między Sarą i Hagar, to przyjęcie Janzenowskiego paradygmatu rodzinnego będzie ignorowało rzeczywistą historię patriarchy. W niej kluczową rolę odgrywa kwestia gościnności, która wykracza poza granice pokrewieństwa. W świetle programu narracyjnego cyklu o Abrahamie (Rdz 12,3) gościnność staje się nośnikiem Bożego błogosławieństwa zarówno dla patriarchy i jego domu, jak również dla obcych, którzy udzielają im zamieszkania w swojej ziemi i wspierają ich materialnie. Biorąc pod uwagę czas powygnaniowy redakcji cyklu o Abrahamie, można widzieć w paradygmacie gościnności jeszcze jeden głos zapraszający wspólnotę powygnaniową do otwarcia się na obcych.

Bibliografia

- Alexander, T.D., *Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?*, *Vetus Testamentum* 42 (1992), s. 145–153.
- Alter, R., *L'arte della narrativa biblica* (Biblioteca Biblica 4), Brescia 1990.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. i oprac. H. Podbielski (Biblioteka Narodowa II/209), Wrocław³2006.

- Biddle, M.E., *The „Endangered Ancestress” and Blessing for the Nations*, *The Journal of Biblical Literature* 109 (1990), s. 599–611.
- Dziadosz, D., *Abraham – wspólnym dziedzictwem religii monoteistycznych*, w: *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011, s. 317–343.
- Eyre, C.J., *Crime and Adultery in Ancient Egypt*, *The Journal of Egyptian Archaeology* 70 (1984), s. 92–105.
- Giuntoli, F., *Genesi 12–50. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1/1), Cinisello Balsamo (Milano) 2013.
- Gordis, D.H., *Lies, Wives and Sisters. The Wife-Sister Motif Revisited*, *Judaism* 34 (1985), s. 344–359.
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis. II. Chapters 18–50* (NICOT), Grand Rapids, MI 1995.
- Hoffmeier, J.K., *The Wives’s Tales of Genesis 12, 20 & 26 and the Covenants at Beer-Sheba*, *Tyndale Bulletin* 42 (1992), s. 81–99.
- Janzen, W., *Etica dell’Antico Testamento. Un approccio paradigmatico* (Piccola Biblioteca Teologica 63), Torino 2004.
- Jepsen, A., *’āman*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, Grand Rapids, MI 1997, s. 292–323.
- Keller, C.A., „*Die Gefährdung der Ahnfrau*”. *Ein Beitrag zur gattungs- und motivgeschichtlichen Erforschung alttestamentlicher Erzählungen*, *ZAW* 66 (1954), s. 181–191.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27 – 36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II/2), Częstochowa 2014.
- Miscall, P.D., *Literary Unit in Old Testament Narrative*, *Semeia* 15 (1979), s. 27–44.
- Oswald, W., *Die Erzeltern als Schutzbürger : Überlegungen zum Thema von Gen 12,10–20 mit Ausblick auf Gen 20; 21,22–34 und Gen 26*, *Biblische Notizen* 106 (2001), s. 79–89.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Watykan 2001 [wyd. pol. Kielce 2002].
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Watykan 2008 [wyd. pol. Kielce 2009].
- Peleg, Y., *Was the Ancestress of Israel in Danger?*, *ZAW* 118 (2006), s.197–208.
- Petersen, D.L., *A Thrice-Told Tale. Genre, Theme and Motif*, *Biblical Review* 18 (1973), s. 30–43.
- Polzin, R., *The Ancestress of Israel in Danger*, *Semeia*, 3–4 (1975), s. 81–97.
- Rashkow, I.N., *Intertextuality, Transference and the Reader in/of Genesis 12 and 20, w: Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, red. D.N. Fewell, Louisville, KY 1992, s. 57–73.
- Rogland, M., *Abram’s Persistent Faith. Hebrew Verb Semantics in Genesis 15:6*, *Westminster Theological Journal* 70 (2008), s. 239–244.
- Ruppert, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. II. Gen 11,27–25,18* (FzB 98), Würzburg 2002.
- Seebass, H., *Genesis. II/1. Vatergeschichte I (11,27–22,24)*, Neukirchen-Vlyun 1997.

- Ska, J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana BIBLICA), Roma 1998.
- Ska, J.L., *Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27 – 25,11)*, w: *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, red. A. Wénin (BETHL 155), Leuven 2001, s. 153–177.
- Ska, J.L., *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico* (Collana BIBLICA), Bologna 2002.
- Speiser, E.A., *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 1), New York 1983.
- Thompson, T.L., *The Origin of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23* (JSOT.S 55), Sheffield 1987.
- Tollington, J.E., *Abraham and His Wives. Culture and Status*, w: *The Old Testament in Its World*, red. R.P. Gordon – J.C. de Moor (OTS 52), Leiden – Boston 2005, 183–199.
- Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven, CT – London 1975.
- Vogels, W., *Le prophète, un homme de Dieu. La vie intérieure des prophètes* (Hier-aujourd'hui 14), Paris – Montréal 1973.
- Warner, M., *Re-Imagining Abraham. A Re-Assessment of the Influence of Deuteronomism in Genesis* (Oudtestamentische Studiën 72), Leiden 2018.
- Wenham, G.J., *Genesis 1–15* (World Biblical Commentary 1), Waco, TX 1987.
- Wénin, A., *Abramo e l'educazione divina. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. II. Gen 11,27–25,18* (Testi e Commenti), Bologna 2017.
- Westbrook, R., *Adultery in Ancient Near Eastern Law*, *Revue Biblique* 97 (1990), s. 542–580.
- Sprinkle, J.M., *Sexuality, Sexual Ethic*, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander – D.W. Baker, Downers Grove, IL – Leicester 2003, s. 741–753.
- Westermann, C., *Genesis 12–36. A Commentary*, Minneapolis, MN 1985.
- Williams, J.G., *The Beautiful and the Barren. Conventions in Biblical Type-Scenes*, *Journal for the Study of the Old Testament* 17 (1980), s. 107–119.
- Witczyk, H., *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (Studia Biblica 11), Kielce 2005, s. 70–89.
- Witczyk, H., *Wielowymiarowa re-kreacja postaci literackich*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11 (2018), s. 177–195.