



Horyzonty Polityki
2016, Vol. 7, N° 19

JAROSŁAW KUPCZAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny
Instytut Teologii Dogmatycznej
e-mail: kupczak@dominikanie.pl

DOI: 10.17399/HP.2016.071905

Osobotwórcza rola rodziny w religii Starego Testamentu

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Artykuł ukazuje osobotwórcze znaczenie rodziny w przymierzu Starego Testamentu. W starotestamentalnym objawieniu Boga dokonuje się demitologizacja ludzkiej seksualności, której efektem jest oczyszczenie obrazu transcendentnego Boga z seksualnych odniesień. Płynąca z niej sekularyzacja ludzkiej seksualności nie oznacza wyłączenia jej ze sfery świętej, ale ukazuje płciowość jako część dzieła stworzenia, wiążąc ją z odpowiedzialnością rozumnego i wolnego człowieka oraz ze szczególnym błogosławieństwem Boga. Takie oczyszczenie pozwala w miłości mężczyzny i kobiety dostrzec sposób realizowania się przymierza z Bogiem, jak również obraz tego przymierza.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Artykuł wpisuje się w nurt historycznych badań nad antropologią relacyjną i krytyczną refleksję nad kulturą czasów współczesnych. Jego celem jest ukazanie religijnego i osobotwórczego znaczenia rodziny w strukturze przymierza Starego Testamentu.

PROCES WYWODU: Osobotwórcza rola rodziny unaczynia się w historii Abrahama, w której widoczne jest, że

przymierze nie ma wypełnić się przez samo płodzenie potomstwa, ale poprzez wychowanie dzieci, mające religijny charakter, dokonujące się w przestrzeni rodzinnej i łączące się z przekonaniem o budowaniu siły narodu. Bardzo ważnym elementem tego wychowania jest rodzinna liturgia, z właściwym jej prymatem ojca, odsyłającym do prymatu Boga Ojca. Szczególna rola ojca ukazuje się w trzech celebracjach: przyniesienia do świątyni i wykupu pierworodnego syna, obrzezania oraz paschy.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Religia Starego Testamentu ma charakter osobotwórczy, tzn. prowadzi do ujawnienia, oświelenia i dowartościowania podstawowych wymiarów osoby, takich jak: znaczenie płci, relacyjny charakter osoby ze względu na jej zróżnicowanie płciowe, znaczenie ojcostwa, macierzyństwa i ludzkiej płodności.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Odczytanie znaczenia tych rodzinnych uroczystości może mieć znaczenie także dzisiaj dla pogłębienia więzi rodzinnych i zrozumienia roli rytuałów społecznych oraz religijnych w budowaniu rodziny, która pozostaje pierwszym i podstawowym miejscem tworzenia dojrzałej osobowości każdego człowieka, mężczyzny i kobiety.

SŁOWA KLUCZOWE:

Abraham, dzieci, liturgia, małżeństwo, płodność, przymierze, rodzina

**FAMILY AND THE FORMATION OF PERSONHOOD
IN THE OLD TESTAMENT COVENANT**

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The article shows the importance that the family plays in the Old Testament covenant in the formation of personhood of the family members. The revelation of the Old Testament demythologizes human sexuality, i.e. purifies the image of the transcendent God from any sexual references. This secularization of human sexuality does not mean a radical detachment from the sacred sphere, but rather it presents sexuality as a part of God's creation and binds it with the responsibility of rational and free human beings, endowed with God's special blessing. This purification indicates that the fruitful love between man and woman is a realization of the covenant with God as well as the image of the covenant.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The article is a part of historical research in relational anthropology and critical reflection on modernity and its culture. It shows the importance that the family plays in the Old Testament covenant in the formation of personhood.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION AND RESEARCH RESULTS: The role of the family in formation of the personhood of the family members is made visible in the story of Abraham, in which the covenant is fulfilled by the procreation of offspring, but also through the religious formation of children in order to build the strength of the Chosen People. A key element to this religious formation is a family liturgy, which is presided by the father – the earthly image of God the Father. The special role of the father appears in three liturgical home celebrations: redeeming the firstborn son; the circumcision and the Passover.

RESEARCH RESULTS: Religion of the Old Testament plays an important role in the formation of personhood, i.e. leads to the disclosure, illumination and appreciation of the fundamental dimensions of the person, such as: the importance of sexual difference, relational character of a person because of their sexual difference, the importance of fatherhood, motherhood and human fertility.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECOMMENDATIONS: Recovery and a proper interpretation of the importance of these family celebrations can be particularly valuable today in order to deepen the family ties and understand the role of the social and religious rituals in the building of family, which remains first and fundamental place where a mature personality of every man and woman is created.

KEYWORDS:

Abraham, children, liturgy, marriage, fertility, covenant, family

Jednym z ważnych kierunków rozwoju współczesnego personalizmu, a może nawet szerzej: współczesnej antropologii, jest podkreślenie relacyjnego i *ex natura* wspólnototwórczego charakteru osoby. Badania idące w tym kierunku niewątpliwie mogą być widziane jako konieczna korekta nowożytnego, liberalnego indywidualizmu i atomizmu w postrzeganiu relacji osoby i społeczeństwa. Idą one zasadniczo w dwóch kierunkach. Z jednej strony, są to badania historyczne, które przez refleksję nad dziełami dawnych mistrzów ukazują te ważne wątki antropologii relacyjnej, które z czasem zostały zapomniane (Deodato, 2008). Z drugiej strony, badania, o których mowa, są krytyczną refleksją nad kulturą czasów współczesnych i próbą zaproponowania koniecznej korekty (Gawkowska, 2004).

Tekst, który czytelnik ma przed sobą, należy zasadniczo do pierwszego nurtu badań nad antropologią relacyjną. Jego celem jest

ukazanie religijnego i osobotwórczego znaczenia rodziny w strukturze przymierza Starego Testamentu. Dla Izraelity Starego Przymierza więzi rodzinne stanowią istotną część więzi z Bogiem, uformowanej przez przymierze. Dlatego też więzi rodzinne są fundamentalnym elementem kształtowania się osoby, zarówno mężczyzny, jak i kobiety. Takie postawienie sprawy ukazuje, że ten tekst należy również do wspomnianego powyżej drugiego nurtu badań. Judaizm to przecież dla milionów rozproszonych po całym świecie wyznawców nadal żywa treść, kształtująca na co dzień relacje z Bogiem i ludźmi. Można postawić również tezę, że relacyjna antropologia judaizmu przetrwała w zmodyfikowanej formie w chrześcijaństwie i islamie, choć namysł nad kształtem tych modyfikacji przekracza zamysł tego artykułu.

Podjmiemy zaproponowany w ten sposób temat w kilku krokach. Najpierw ukażemy, w jaki sposób w religii Starego Testamentu dokonana się demitologizacja ludzkiej seksualności, która oczyściła obraz transcendentnego Boga z seksualnych odniesień. Ta demitologizacja umożliwiła ukazanie miłości mężczyzny i kobiety jako wyraz przymierza Boga z ludźmi. W trzeciej części tekstu przedstawimy, w jaki sposób rodzina Abrahama, „ojca wszystkich, którzy... wierzą” (Rz 4, 11) i rodziny jego potomków stanowiły nieusuwalny element przymierza Starego Testamentu. Zakończymy ten tekst wskazaniem na osobotwórczą rolę rodzinnej liturgii w Starym Przymierzu.

1. BIBLIJNA DEMITOLOGIZACJA LUDZKIEJ SEKSUALNOŚCI

Aby właściwie zrozumieć teologię małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie, należy wyraźnie oddzielić ją od mitologicznego i sakralnego rozumienia płci, małżeństwa, seksualności i płodności, które obowiązywało w pogańskiej starożytności:

Na starożytnym Bliskim Wschodzie seksualność, małżeństwo i płodność były rozumiane wewnątrz kontekstu mitologicznego, który łączył je z boską sferą i czynił z nich instrumenty podtrzymywania naturalnego porządku świata. W tym kontekście, seksualność i płodność były środkami, za pomocą których można było magicznie wpływać na sferę boską (Atkinson, 2014, s. 19).

W starożytnych religiach Bliskiego Wschodu bogowie, ludzie i przyroda należą do jednego uniwersum i są poddani tym samym prawom, przede wszystkim prawu przekazywania życia. Stąd też pogańscy bogowie mają płeć, najczęściej męską, a ich sposób wpływania na przyrodę ma charakter stosunku seksualnego, sakralnego małżeństwa (*hieros gamos*) z ziemią bądź z ludźmi (Eliade, 1993). Gerhard von der Rad w swojej klasycznej *Teologii Starego Testamentu* tak opisuje kultury kananejskie, od których chciał odróżnić się lud wprowadzony do Ziemi Obiecanej przez Mojżesza i Jozuego:

Praktykowane tam kultury były czystymi kultami płodności, dostosowanymi do pojęć ludności wieśniaczej. Baal był panem (...) jakiejś góry, oazy, miejscowości. Stosunek owego Baala do ziemi można by określić jako *hieros gamos*; jest on mitologiczną siłą rozrodczą, która zapładnia ziemię nasieniem deszczu. Ludzie uzyskują udział w jego życiodajnej mocy, jeśli włączają się w to misterium i realizują, naśladowując je. Stąd prostytutka świątynna jako istotna część tej czci bożej; w sanktuariach przebywały nierządnicze sakralne (por. 1 Krl 15, 12; 2 Krl 23, 7; Pwt 23, 18) (von Rad, 1986, s. 31).

Pogańscy bogowie odzwierciedlają w sferze seksualnej ludzkie słabości, upadki i perwersje. Sumeryjski bóg Enki zapładnia członków własnej rodziny, także swoją córkę Ninmu, która rodzi mu wnuczkę, również później zapłodnioną przez Enki. Egipski bóg Re masturbuje się, stwarzając ze swego nasienia świat i pomniejszych bogów, mity ugaryckie ukazują Baala kopulującego z jałówką... (Atkinson, 2014). Wyuzdanie i nieuporządkowanie seksualne sprawiają, że wyznawcy takich bogów trudno jest myśleć o ich absolutnej doskonałości; raczej patrzy na nich jako na potężnych władców, ale jednak należących do tego samego świata, upadłego świata pożądliwości i grzechu. W tym świecie człowiek nie może się oprzeć własnym autodestrukcyjnym pragnieniom seksualnym, ale raczej stara się przebłagać bogów, aby ustrzec się złych konsekwencji. Jest to świat fatum, konieczności ulegania złu i paktowania ze złem¹.

1 Pogańska mitologizacja seksualności z całą pewnością może stanowić ważny odnośnik do opisu kultury ubóstwiania wyuzdanej i oderwanej od więzi rodzinnych seksualności w postfreudowskiej współczesności. Oderwane od moralności doświadczenie seksualne, analogicznie do pogańskiej starożytności, zdaje się dla wielu współczesnych jedynym sposobem doświadczenia

Nic dziwnego, że żydowscy wyznawcy jedyne Boga JHWH z pogardą i obrzydzeniem patrzą na politeistyczną religię kraju Kanaan. Jak pisze Atkinson,

z pierwszą linijką Hebrajskiego objawienia, fundamentalne zasady mitologicznego światopoglądu zostały podważone i radykalnie inna wizja rzeczywistości została przeciwstawiona wszechobecnemu pogańskiemu rozumieniu (Atkinson, 2014, s. 33).

Żydowski Adonaj jest transcendentny, nie ma płci ani małżonki, która byłaby potrzebna w dziele stworzenia świata. Równocześnie wiara w jedyne Boga od początku kieruje do ludu wybranego bezkompromisowe wezwanie do świętości, które ma wyróżniać Izraela od wszystkich ludów pogańskich, *gojim*. Nas w tym tekście interesuje przede wszystkim to, jak pragnienie wyraźnego odróżnienia się od pogańskiego politeizmu i związanej z nim mitologizacji seksualności wpłynęło na starotestamentalne rozumienie płci, płodności, małżeństwa i rodziny.

Skoro starożytne mity pogańskie ukazywały proces stworzenia świata jako rezultat współżycia seksualnego bogów, także ludzkie relacje seksualne

były widziane jako reprezentacje tego, co miało miejsce w boskiej sferze, a w niektórych sytuacjach były środkiem, przez który można było uczestniczyć w tym, co boskie. Taka instrumentalizacja jest widoczna w fenomenie świątynnej prostytucji i rytualnych świąt orgiastycznych (Atkinson, 2014, s. 45).

Dlatego też idea transcendentnego Stwórcy zaproponowana w biblijnych opisach stworzenia oznacza przede wszystkim – jak nazywa to flamandzki teolog, Edward Schillebeeckx OP – „sekularyzację ludzkiej seksualności” (1976, s. 11-16)². Odtąd seksualność nie

czegoś, co w jakikolwiek sposób przypominałoby doświadczenie absolutu. Równocześnie jednak każdy, kto udaje się na drogę takiego quasi-religijnego poszukiwania, doświadcza autodestrukcyjnej mocy ulegania własnym słabościom i pożądlivościom. Wiele ilustracji tej tezy możemy odnaleźć we współczesnej kulturze: sztuce, filmie i literaturze. Jako przykład takiej ilustracji może służyć chociażby znany film Larsa von Triera *Przetłumując fale* z 1996 r.

2 Cytowana tu książka flamandzkiego teologa powstawała w czasach Soboru Watykańskiego II, stąd jego pozytywne rozumienie pojęcia „sekularyzacja”,

może już być orzekana o Bogu, należy do poziomu stworzenia i na tym poziomie uzyskuje własną celowość i znaczenie oraz przestaje mieć charakter magicznych praktyk, przez które można uczestniczyć w boskości i rytualnie wpływać na bogów³.

Nie oznacza to wyłączenia ludzkiej płodności, seksualności i płci z dziedziny świętości i relacji do JHWH; jak pokaże ten artykuł, było wprost przeciwnie. Niemniej, ta sfera małżeńska i rodzinna uzyskuje swoją teologiczną wartość w inny sposób: przez odniesienie do wolnej aktywności transcendentnego Boga, który komunikuje się z wolnymi partnerami przymierza za pośrednictwem dzieła stworzenia. Tak pisze o tym Schillebeeckx:

Świeckie zdemitologizowane małżeństwo otrzymało w Izraelu głęboko religijne znaczenie. Dla Izraela było dobrym darem stworzenia, pochodzącym od Jahwe, Boga przymierza. To, co zaistniało dzięki Boskiemu aktowi stworzenia, było uświęcone przez sam fakt stworzenia i poddane świętym prawom Boga. To nie otaczające małżeństwo sakralne ryty sprawiły, że jest ono święte. To sam Boski akt stworzenia był wielkim rytym uświęcającym małżeństwo. Błogosławieństwo przyrządzone małżonkom w świecie Wchodu było widziane przez Izrael jako błogosławieństwo Jahwe. Tylko Jahwe i nikt inny, jako założyciel małżeństwa, pobłogosławił unii mężczyzny i kobiety. To błogosławieństwo było błogosławieństwem Boskiego aktu stworzenia (Schillebeeckx, 1976, s. 15).

które odpowiadało soborowej teologii autonomii rzeczywistości ziemskich. Z całą pewnością pół wieku później to pojęcie w kontekście europejskim straciło już swoją optymistyczną treść. Inni egzegeci i teologowie używają na określenie tego samego procesu pojęcia „demitologizacja” (Atkinson) bądź „desakralizacja” (von Rad). Naszym zdaniem najbardziej celnym pojęciem jest to zaproponowane przez Atkinsona i dlatego zostało ono użyte w tytule tej części artykułu.

- 3 Jak podkreśla von Rad, „Najbardziej jednak zdumiewającą musi wydać się historykowi religii samozachowawcza postawa kultu Jahwe wobec mityzacji sfery seksualnej. Współżycie seksualne i płodzenie pojmowano w kręgu kultu kananejskiego na sposób mityczny, jako zdarzenie boskie; odpowiednio do tego atmosfera religijna była po prostu przesycona wyobrażeniami mityczno-seksualnymi. Izrael jednak nie uczestniczył w «ubóstwianiu» płciowości. W odniesieniu do Jahwe zróżnicowanie płciowe nie miało w ogóle zastosowania, a to znaczyło, że i Izrael nie mógł rozumieć płciowości w sensie sakralnego misterium. Wyłączano ją z kultu jako zjawisko odnoszące się do porządku stworzonego” (von Rad, 1986, s. 35).

2. STWORZENIE MĘŻCZYZNY I KOBIETY JAKO WYRAZ PRZYMIERZA BOGA Z LUDŹMI

Małżeństwo ze swoją polarnością płci, wymiarem seksualnym i płodnością jest częścią wydarzenia stworzenia. W tym znaczeniu bardzo ważny okazuje się drugi, starszy opis stworzenia: Rdz 2, 4-25. Istotne do zrozumienia drugiego opisu stworzenia jest – zdaniem Atkinsona – umieszczenie go w kontekście przymierza między Bogiem i Jego ludem. Wskazuje na to wiele elementów. Po pierwsze, w Rdz 2 jest użyte imię Boga przymierza IHWH w miejsce bardziej ogólnego, Elohim, które występuje w Rdz 1. Po drugie, tekst Rdz 2 jest pełen odniesień do świątyni – centralnego symbolu przymierza. Tak pisze o tym Atkinson:

Podobnie jak świątynia w Jerozolimie, ogród Eden jest zwrócony ku wschodowi (Rdz 2, 8), jest wspomniane złoto (2, 11), które przypomina o złocie, które pokrywało prawie wszystko w świątyni (Wj 25, 11 nn). Drzewo życia w ogrodzie jest związane ze świątynną menorą, która jest stylizowanym drzewem. Mowa jest także o żywicy, której kolor przypomina mąkę przetrzymywaną w świątyni (Lb 11, 7 i Wj 16, 33) oraz o onyksie (2, 12), który był użyty do wytworzenia napiersników Najwyższego Kapłana, na których były wryte imiona dwunastu pokoleń Izraela (Atkinson, 2014, s. 58-59).

Autor drugiego opisu stworzenia chce więc wyraźnie podkreślić, że od samego początku stworzenie jest wpisane w strukturę przymierza z Bogiem Stwórcą. Aby zrozumieć fakt stworzenia człowieka mężczyzną i kobietą, należy odnaleźć go wewnątrz struktury biblijnego przymierza. Małżeństwo Adama i Ewy jest częścią przymierza, a także – co w miarę rozwoju teologii biblijnej stanie się coraz jaśniejsze – obrazem przymierza.

W żadnym z dwóch opisów stworzenia świata w Księdze Rodzaju nie ma mowy o relacji niższości czy wyższości mężczyzny i kobiety. Nierzadko tak właśnie interpretowany jest fakt, że Adam stworzony jest jako pierwszy, a z jego boku stworzona jest Ewa. Współczesna egzegeza odrzuca taką interpretację. Schillebeeckx przekonująco tłumaczy, że dla starożytnych społeczeństw podstawa pokoju społecznego (hebr. *shalom*) polegała na wspólnocie krwi właściwej dla wspólnoty rodzinnej czy klanowej (Schillebeeckx, 1976). Idea pochodzenia Ewy z żebra Adama

i przeznaczenia ich do stania się jednym ciałem wskazuje właśnie na taką wspólnotę krwi i wynikającą z tego jedność oraz pokój.

Atkinson uzupełnia argumentację flamandzkiego teologa o uwagi natury egzegetycznej (Atkinson, 2014). Zauważa, że oboma opisami stworzenia rządzi zasada separacji. Obaj autorzy przedstawiają stworzenie świata i kolejnych elementów kosmosu, także stworzenie mężczyzny i kobiety, na zasadzie separacji z wcześniej istniejącego tworzywa. I tak, w Rdz 1, 19 ziemia wyłania się z wody, potem z ziemi wyłaniają się drzewa (1, 11) i zwierzęta (1, 24), woda zapełnia się rybami (1, 21), a z ziemi uczyniony jest człowiek (2, 7). To stopniowe wyłanianie się kolejnych elementów z tych poprzednio już istniejących ma na celu ukazanie jedności dzieła stworzenia, u którego źródle ostatecznie jest stwórcze słowo Boga i Jego wszechmocna wola.

Amerykański egzegeta podobnie opisuje stworzenie Adama i Ewy w drugim opisie stworzenia. Możemy wyobrazić sobie równoczesne stworzenie jakiejś liczby mężczyzn i kobiet bądź niezależne stworzenie przez JHWH mężczyzny i kobiety. Równocześnie jednak ideą przenikającą taki opis stworzenia – w miejsce jedności i pokoju – byłaby niezależność, autonomiczność, a ostatecznie antagonizm płci:

jedność nie jest narzucona z góry na dwie odrębne płci, ale jest ukazana jako coś, co już ontologicznie istniało wewnątrz pierwotnego „jednego” i co zostało później rozróżnione. Ta jedność jest konstytutywna zarówno dla mężczyzny i kobiety. Stają się jednym ponieważ są jednym (Atkinson, 2014, s. 61).

Jedność Adama, z której wyłania się Ewa na zasadzie separacji, poddana jest wszechobecnemu w kosmosie prawu życia („niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona”, Rdz 1, 11): bycie jednym ciałem Adama i Ewy na zasadzie separacji prowadzi do tworzenia kolejnych pokoleń (hebr. *toldot*).

Płodność związku Adama i Ewy łączy się ze specjalnym błogosławieństwem: „Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1, 28). Boże błogosławieństwo płodności wskazuje na początek ludzkiej historii, która rozwinie się w następstwie kolejnych pokoleń (*toldot*). Wymiar

historyczny jest w tym znaczeniu fundamentalną nowością religii Starożytności, która odróżnia ją od cyklicznego rozumienia czasu w religiach pogańskich⁴. Ten wymiar historyczny jest w świadomości wierzącego Żyda zdefiniowany teologicznie: linearny czas i poruszająca się do przodu historia jest miejscem objawienia Boga i miejscem realizowania się przymierza. Kolejne pokolenia są potrzebne do tego, aby przymierze ludu wybranego z Bogiem trwało i aby ukazywało swoje kolejne zbawcze odsłony, w których realizuje się zamysł Pana historii – aż do wypełnienia się celu i sensu czasu. W miejsce pogańskiego rozumienia seksualności jako środka wyrazu w orgiastycznym rytuale świątynnym Żydzi patrzą na obdarzoną błogosławieństwem płodną seksualność jako na sposób współpracy z Bożym zamysłem realizującym się w historii, który objęty jest przymierzem między wolnymi podmiotami, Bogiem i człowiekiem. Atkinson podkreśla:

człowiek nie miał odtąd spotykać Boga w jakimś ubóstwionym seksualnym dramacie, który symbolizował seksualne życie bogów, ale w historii. Jedną z wielkich zasad ogłoszonych w narracjach o stworzeniu mówi o tym, że ludzka historia ma swoją własną integralną wartość i nie jest tylko naśladowaniem boskiej sfery. Odpowiednio, ludzka seksualność i prokreacja są częścią tej stworzonej i ludzkiej sfery, a nie instrumentalnymi środkami wejścia do naśladowania czy wpływania na to, co boskie. W tym sensie, seksualność jest zdemitologizowana (Atkinson, 2014, s. 68).

Możemy tylko dodać, że ta zdemitologizowana seksualność w swojej płodności otwiera perspektywę ludzkiej historyczności i względnej autonomii, wolności. To, co ważne, to fakt, że te nowe perspektywy, zasadnicze z punktu widzenia historii idei, osiągnięte są dzięki perspektywie teologicznej – dzięki przyjęciu ofiarowanego Abrahamowi przymierza.

3. RODZINA ABRAHAMA

Kluczowy podział w strukturze Księgi Rodzaju to podział na prehistorię ludzkości, obejmującą też analizowane powyżej opisy

⁴ Bibliografia pozycji poruszających ten temat jest bardzo obfita. Zwróćmy jedynie uwagę na: Cullman, 1964; Moltmann, 1995; von Rad, 1986.

stworzenia (Rdz 1-11), oraz część historyczną, która dotyczy patriarchów, protoplastów narodu żydowskiego, i która rozpoczyna się od powołania Abrahama (Rdz 12-50). Powyżej zwróciliśmy uwagę, jak opisy stworzenia ukazują, że całość kosmosu rozwija się z pierwszych elementów na zasadzie rozróżnienia i separacji, aby przedstawić wewnętrzną jedność wszystkiego. W sposób analogiczny do pierwszego opisu stworzenia autor biblijny ukazuje powołanie Abrahama, które pośrodku grzesznego i upadłego świata ma być nowym początkiem przyjaźni z Bogiem (Merill, 2003). I tak, wyjście Abrahama „z ziemi rodzinnej” (Rdz 12, 1) jest nową formą separacji, formy myślowej kluczowej dla opisu stworzenia. Abram musi zerwać więzi ze swoją pogańską ojczyzną i kulturą, aby zapoczątkować nową religię, w której decydującym czynnikiem na nowo, tak jak w pierwotnym stworzeniu Adama i Ewy, będzie wola Boga.

Drugie podobieństwo powołania Abrahama do opisu stworzenia to obietnica potomstwa liczne jak gwiazdy na niebie (Rdz 15, 5), co odpowiada dyskutowanemu powyżej pierwotnemu błogosławieństwu danemu Adamowi i Ewie w stworzeniu (Rdz 1, 28). Abram otrzymuje obietnicę liczne potomstwa w bardzo charakterystycznych okolicznościach. Podeszły w latach patriarcha staje w obecności Boga i narzeka na swoją bezdzietność, zdając sobie sprawę z tego, że bez potomstwa jego przymierze z Bogiem zgaśnie: „Abram słusznie zrozumiał, że przymierze miało realizować się przez jego ciało i jego naturalne potomstwo. Jeśli nie będzie potomstwa, przymierze skończy się, wszystko będzie stracone” (Atkinson, 2014, s. 82). Abram zdaje sobie sprawę, że z całej ludzkości ziemi to właśnie on i jego rodzina na mocy biblijnego „skandalu partykularności” zostali wybrani, aby zapoczątkować nową religię i nową formę więzi z prawdziwym, jedynym Bogiem. Małżeńska płodność i rodzinna jedność są jedynym sposobem podtrzymania przymierza i przeniesienia go w przyszłość, a przez to pozwolenia Bogu, aby realizowały się Jego obietnice.

Trzeci element przymierza z Abrahamem, który odnosi nas do opisu stworzenia, to obrzezanie. Pierwszy opis stworzenia podkreśla, że najbardziej fundamentalnym znakiem przymierza z Bogiem Stwórcą jest szabat, który pobożnym Żydom przypomina o siódmym dniu stworzenia (Rdz 2, 3). Znakiem przymierza z Abrahamem jest obrzezanie (Rdz 17, 10-11), znak wycięty na ciele mężczyzny. Atkinson zauważa:

fakt, że przymierze jest wycięte na rozrodczych organach mężczyzny, jest przenikliwym przypomnieniem tego, że zdemitologizowana seksualność stała się instrumentem zbawczych planów Boga. (...) Tylko jeden człowiek otrzymał obietnice związane z przymierzem i to przymierze kontynuuje swoje istnienie przez jego ród. Abrahamowe błogosławieństwo ma przechodzić z pokolenia na pokolenie przez obrzezanie, które jest znakiem przymierza. Każdy nieobrzezany mężczyzna był odcięty od Ludu Bożego... (Atkinson, 2014, s. 84-85)⁵.

Błogosławieństwo ludzkiej płodności, o którym tutaj mówimy, nie dotyczy wyłącznie rodzenia dzieci, ale całego procesu ich wychowania poprzez stworzenie dla nich domu. O tym osobotwórczym procesie wychowania poprzez dom i rodzinę warto również coś powiedzieć.

Wychowanie dzieci i przekazanie im prawdy o jedynym Bogu jest ważną częścią przymierza Abrahama z Bogiem. W dialogu poprzedzającym zniszczenie Sodomy słyszymy wyznanie Boga dotyczące Abrahama: „upatrzyłem go jako tego, który będzie nakazywał potomkom swym oraz swemu rodowi, aby przestrzegając przykazań Pana postępowali sprawiedliwie i uczciwie, tak żeby Pan wypełnił to, co obiecał Abrahamowi” (Rdz 18, 19). W Księdze Powtórzonego Prawa znajdujemy modlitwę Szema Jisrael, którą każdy Izraelita odmawiał kilka razy dziennie: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będiesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 4-9). To najważniejsze przykazanie, jak nazwie je Jezus Chrystus (por. Mt 22, 37), nie jest wyłącznie osobistym wyznaniem i intymnym przekonaniem modlącego się, ale ma być przekazywane wszystkim innym, przede wszystkim własnym dzieciom:

Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpóisj je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisj je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach (Pwt 6, 6-9).

⁵ Warto zauważyć, że Abrahamowe przymierze obejmuje także tych, którzy są częścią domu Abrahama, ale nie mają z nim wspólnoty krwi, np. niewolników i sługi. Koniecznym warunkiem przynależenia do przymierza pozostaje jednak obrzezanie (por. Rdz 17, 12-14. 23. 27). W ten sposób obrzezanie w pewien sposób relatywizuje rodową wspólnotę krwi.

W swoim imponującym studium na temat edukacji w starożytnej kulturze William Barclay wskazuje na trzy podstawowe cechy żydowskiego wychowania dzieci, które z całą pewnością także dzisiaj nie straciły na swoim znaczeniu. Po pierwsze, Żydzi byli przekonani, że dzieci i ich odpowiednie wychowanie są sprawą pierwszorzędnej wagi dla narodu i jego przetrwania: „Nigdy żaden naród równie świadomie nie postawił dziecka w samym centrum tak jak to zrobili Żydzi. Nie myliliśmy się, stwierdzając, że dla Żydów dziecko było najważniejszą osobą we wspólnocie” (Barclay, 1959, s. 11; Kaufman, 1992, s. 283-302). Barclay cytuje ilustrujące tę tezę wypowiedzi rabinów: „świat istnieje tylko dzięki oddechowi dzieci w szkole”, „Droższy jest dla mnie [dla Boga – JK] oddech dzieci w szkole niż zapach ofiary” oraz stwierdzenie Talmudu: „Pozwól przepaść świątyni, ale niech dzieci idą do szkoły” (Barclay, 1959, s. 11). Druga cecha żydowskiej edukacji to jej religijny charakter: „Nie było podręcznika poza Pismem; wszelka podstawowa edukacja była przygotowaniem do czytania Prawa, a wszelka wyższa edukacja była czytaniem i studiowaniem Prawa” (Barclay, 1959, s. 13). Trzeci element żydowskiej edukacji to przekonanie, że powinna odbywać się ona przede wszystkim w rodzinie: „Jakkolwiek wysoka była żydowska ocena szkoły, pozostaje prawdą, że dla Żyda prawdziwym centrum edukacji jest dom. Dla Żyda edukacja nie jest szkoleniem się w jakiejś akademickiej czy technicznej wiedzy; jest to edukacja w świętości” (Barclay, 1959, s. 14-15). Rodzina staje się miejscem integracji teoretycznej i praktycznej wiedzy o rzeczywistości i życiu, gdzie prawdziwymi nauczycielami i wychowawcami w sztuce wierności Bogu i zachowywania przymierza stają się rodzice, a przede wszystkim ojciec.

4. RODZINNA LITURGIA⁶

Zanim przejdziemy do refleksji nad rodzinną liturgią w judaizmie, warto podzielić się z czytelnikiem kilkoma uwagami na temat

⁶ Autor jest świadomy tego, że stosowanie do opisu starożytnej żydowskiej rodziny pochodzącego z języka greckiego słowa „liturgia” (działanie na rzecz ludu, dzieło ludu; „*laos*” – lud, „*ergon*” – dzieło, czyn) jest anachronizmem. Równocześnie jednak trudno oprzeć się takiemu właśnie nazwaniu religijnego wymiaru kultycznego życia żydowskiej rodziny, który w sposób niewątpliwy wpłynął na sposób rozumienia tego wymiaru także w kulturze chrześcijańskiej.

religijnego znaczenia ojca w rodzinie żydowskiej. To właśnie ojciec przez fakt przewodniczenia rodzinnej liturgii tworzy bezpośrednie odniesienie do Ojca, który jest w niebie.

W swoim studium na temat religijnego znaczenia ojcostwa John W. Miller podkreśla, że objawienie się Boga jako Ojca w Starym Testamencie radykalnie zmieniło pogański obraz ojca⁷. Opierając się m.in. na analizie babilońskiego poematu o powstaniu świata, *Enuma Elis*, Miller ukazuje, że dominujący w teogoniach pogańskich obraz ojca był związany z przemocą (jak wskazaliśmy powyżej, także seksualną) oraz pełną intrygą i podstępów walką o władzę (Miller, 1990). W kosmicznej walce o władzę młodszy bogowie, nieustępujący okrucieństwem i pomysłami na sprytnie intrygi swoim rodzicom, zamierzają obalić starych bogów, często w akcie zemsty za doznane krzywdy. Seksualność, nierzadko łącząca się z gwałtem, jest w tym świecie, tak zresztą jak w grzesznym świecie ludzi, narzędziem przemocy i dominacji.

Na tym tle możemy zrozumieć, jaką rewolucją było objawienie JHWH jako Ojca dla Izraela, swojego pierworodnego syna (por. Wj 4, 22; Pwt 32, 6). Bóg, który ukazuje się w ludzkiej historii i powołuje Abrahama, nazywa siebie Ojcem, ale równocześnie radykalnie reinterpretuje rozumienie ojcostwa. Bóg Izraela jest transcendentny, wolny od ludzkich słabości i pragnień, ale także głęboko zaangażowany w ludzką historię ze względu na swoje plany, które na celu mają zawsze dobro ludu wybranego. IHWH nie musi z nikim walczyć o władzę, którą wykorzystuje jedynie do troski o swój lud. Taki właśnie obraz Boga jako Ojca jest podstawą patriarchalizmu w żydowskiej kulturze i rodzinie.

Jeżeli religie pogańskie projektują ludzkie słabości na swoich bogów, to starotestamentalny obraz Ojca przekształca obraz mężczyzny i ojca w żydowskiej kulturze. Jak zauważa Atkinson, „Patriarchat wewnątrz biblijnego paradygmatu nie jest skoncentrowany na samym ojcu, ale na innych. W ten sposób, ojciec, jak Jahweh, służy swojej

⁷ W komparatywnej filozofii religii Mircea Eliadego znajdujemy wiele opisów ojcostwa bogów w starożytnych religiach pogańskich (Eliade, 1993). Co warto podkreślić, Eliade bardziej zwraca uwagę na podobieństwa i analogie niż na różnice. Z lektury Eliadego można wynieść fałszywy wniosek, że w gruncie rzeczy we wszystkich religijnych przedstawieniach Boga jako ojca chodziło o to samo.

rodzynie poprzez bezinteresowne oddanie siebie i w ten sposób staje się liderem – sługą” (Atkinson, 2014, s. 107-108). Te uwagi są bardzo istotne, ponieważ w dzisiejszym dyskursie na temat płci patriarchat jest rozumiany wewnątrz narracji dotyczącej dominacji, przemocy i walki o władzę. W tym znaczeniu biblijny patriarchat jest krytykowany dzisiaj jako przykład zakorzenionej w religii niesprawiedliwości i ugruntowanej transcendentnie przewagi mężczyzn nad kobietami.

Uważne wczytanie się w kulturę Starego Testamentu ukazuje zupełnie inną perspektywę. Rola ojca w żydowskiej rodzinie jest zakorzeniona religijnie i dzięki temu mężczyzna jest odpowiedzialny za troskę o właściwe miejsce dla Boga w swoim domu, w jego świątecznej i codziennej liturgii, ale także w codziennych sprawach, również w relacjach z żoną, dziećmi i całością rodziny. W religijnie zorientowanej kulturze żydowskiej jedyne ważne uzasadnienie prymatu ojca w rodzinie to wskazanie na prymat Boga, który jest Ojcem, a celem ludzkiego ojcostwa jest poddanie rzeczywistości swojej rodziny prawu Bożemu (*torah*) i wprowadzenie jej w sferę świętości Bożej (*kadosh*). Żydowski patriachalizm nie oznacza nieograniczonej władzy, ale korzystanie z niej – w zgodzie z Bożą wolą wyrażoną w Torze – dla innych.

Warto przypomnieć, że w czasach patriarchów, zanim zostało ustanowione kapłaństwo, obrzędem religijnym – z powodów przedstawionych powyżej – przewodniczył ojciec rodziny: Noe (Rdz 8, 20), Abraham (Rdz 12, 7; 13, 18; 15, 9-18; 22, 9) i Jakub (Rdz 28, 18; 35, 14). Nawet kiedy powstało urzędowe kapłaństwo lewitów, najpierw związane z troską o Arkę Przymierza, a później o świątynię, ważna część kultu Izraela pozostała związana z domem rodzinnym, gdzie rodzinnej liturgii przewodniczył ojciec. Miller wskazuje na trzy obrzędy, w których ojciec odgrywa podstawową rolę: ofiarowanie pierworodnych synów w świątyni, obrzezanie i Pascha (Miller, 1990). Zatrzymajmy się na chwilę nad każdym z tych obrzędów rodzinnej liturgii.

Ceremonia wykupienia pierworodnych synów w świątyni odwołuje się do historycznego wydarzenia cudownego wyjścia Izraelitów z Egiptu, kiedy Bóg zabił wszystkich pierworodnych synów Egipcjan (Wj 12, 29-33), aby przekonać faraona do wypuszczenia ludu wybranego z niewoli. To przypomnienie i uobecnienie Exodusu (gr.

anamnesis) jest podstawą historycznej tożsamości Izraela jako ludu w sposób specjalny wybranego i ukochanego przez Boga:

Gdy cię syn zapyta w przyszłości: Co to oznacza? – odpowiesz mu: Pan ręką mocną wywiódł nas z Egiptu, z domu niewoli. Gdy faraon wzbraniał się nas uwolnić, Pan wybił wszystko, co pierwotne w ziemi egipskiej, zarówno pierwotne z ludzi, jak i z bydła, dlatego ofiaruję dla Pana męskie pierwociny łona matki i wykupuję pierwotnego mego syna (Wj 13, 14-15).

Ceremonia przyniesienia pierwotnego syna (*behor*) do świątyni w celu wykupienia go (por. Łk 2, 21-24) odbywała się trzydziestego pierwszego dnia życia dziecka, kiedy – zgodnie z przekonaniem starożytnych – można już było określić, że dziecko jest zdrowe i będzie żyć (De Vries, 1999, s. 282). Ojciec wnosi swojego syna na ceremonię i składa go w objęciach kapłana (*kohen*), wypowiadając w tym czasie słowa: „moja żona obdarzyła mnie tym dzieckiem płci męskiej jako pierwszym owocem swego błogosławieństwa”. Kapłan wypowiada wówczas biblijną formułę, że za wykupienie syna ojciec winien jest pięć sykli (por. Lb 18, 15-16), i pyta, czy ma zatrzymać syna, czy go uwolnić. Ojciec odpowiada, że chce uwolnić syna, i wręcza kapłanowi odpowiednią kwotę. Ojciec odbiera dziecko z rąk kapłana i wypowiada błogosławieństwo: „Pochwalony niech będzie Bóg, który nas obdarzył życiem i pozwolił nam dożyć tej chwili...” (De Vries, 1999, s. 283).

Wykupienie pierwotnego syna miało swoje religijne znaczenie dla całej rodziny, gdyż włączało ją na nowo w świętą historię ludu wybranego:

Od najdawniejszych czasów syn pierwotny był niewątpliwie tym członkiem rodziny, który uosabiał całe jej poświęcenie. On to właśnie uosabiał uświęcenie całego potomstwa. Stanowił on „daninę” należną Bogu. Owa „danina” naznaczała całą rodzinę znakiem i blaskiem powołania do świętości. Po nim to właśnie spodziewano się, że wprowadzi do całej rozrastającej się rodziny ożywioną gorliwość życia religijnego (De Vries, 1999, s. 278).

Wykupienie syna miało fundamentalne znaczenie dla matki dziecka. Zgodnie z żydowską tradycją, może ona być tą, która przynosi w ramionach syna na ceremonię wykupienia (*pidjon ha-ben*).

Warto zauważyć, że pierworodny syn to nie jest po prostu najstarszy syn, ale syn, który jest owocem pierwszego macierzyństwa kobiety, a więc tym dzieckiem szczególnie cennym, oczekiwanym. Jeśli pierwsze dzieci umarły, to najstarszy syn, który przeżył, nie jest już pierworodny. Podobnie, jeśli najpierw urodziły się córki, to kolejne dziecko płci męskiej nie jest już pierworodnym synem. Dzisiejsza krytyka feministyczna skłonna by była oczywiście do interpretowania tego faktu w kontekście patriarchalnej dyskryminacji kobiet, ale – tak jak mówiliśmy to już powyżej – w zanurzającej swoją symbolikę w materię i cielesność kulturze biblijnej relacja ojciec – syn włącza bezpośrednio misterium narodzin do religijnej historii ludu wybranego.

Wykupienie pierworodnego syna było fundamentalnie ważnym wydarzeniem dla więzi ojca z synem. W dawnych kulturach oczywiste było pochodzenie danego dziecka od matki, ale – przed wprowadzeniem testów DNA – ojcostwo mogło być podważane bądź wątpliwe. Dlatego też, jak podkreśla Miller w swoim znakomitym opracowaniu, wykupienie syna było zawsze miejscem oficjalnego, publicznego przyznania się ojca do swojego syna i wzięcia za niego ojcowskiej odpowiedzialności, szczególnie w dziedzinie kształcenia go w Torze (Miller, 1990, s. 74). To wzięcie odpowiedzialności za dziecko nadawało dziecku tożsamość i dom, materialny i duchowy. Także ojciec uzyskiwał rozumienie swojego ojcostwa, skoro w wykupieniu swojego pierworodnego syna naśladował to, co IHWH uczynił dla swojego pierworodnego syna – Izraela.

Podkreślanie pewnego prymatu ojca w żydowskiej rodzinie oznacza, jak już podkreśliliśmy powyżej, bezpośrednie odniesienie historii i codzienności tej rodziny do rzeczywistości Boga, który jest Ojcem Izraela. Wiodąca rola ojca w religijnych rytuałach żydowskiej rodziny ma jeszcze jedno znaczenie, o którym warto wspomnieć. Ze względu na biologiczną strukturę macierzyństwa matka w ciągu pierwszych dziewięciu miesięcy od poczęcia dziecka w sposób naturalny kształtuje głęboką więź z dzieckiem. Więź ojca z dzieckiem kształtuje się inaczej, gdyż pozostaje na zewnątrz procesu wzrastania dziecka w ciągu pierwszych miesięcy, który tak bardzo dotyka i zmienia kobietę. Dlatego też, od strony psychologicznej, aby powstała więź między ojcem i dzieckiem, konieczne jest stworzenie pewnego kontekstu, rytuału. Tradycyjnie właśnie religia, szczególnie religia

Starego Testamentu, tworzyła kontekst socjologiczno-kulturowy, w którym może powstać więź: ojciec – dziecko⁸.

Drugi religijny obrzęd, o którym należałoby tutaj krótko wspomnieć, to obrzezanie. Obrzezanie odnosi się do przymierza (*berit*), które Bóg zawarł z Abrahamem i o którym już powyżej mówiliśmy. Czytamy w Księdze Rodzaju

Bóg rzekł do Abrahama: „Ty zaś, a po tobie twoje potomstwo przez wszystkie pokolenia, zachowujcie przymierze ze Mną. Przymierze, które będziecie zachowywali między Mną a wami, czyli twoim przyszłym potomstwem, polega na tym: wszyscy wasi mężczyźni mają być obrzezani; będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza waszego ze Mną. Z pokolenia w pokolenie każde wasze dziecko płci męskiej, gdy będzie miało osiem dni, ma być obrzezane – sługa urodzony w waszym domu lub nabyty za pieniądze – każdy obcy, który nie jest potomkiem twoim – ma być obrzezany; obrzezany ma być sługa urodzony w domu twoim lub nabyty za pieniądze. Przymierze moje, przymierze obrzezania, będzie przymierzem na zawsze. Nieobrzezany, czyli mężczyzna, któremu nie obrzezano ciała jego napletka, taki człowiek niechaj będzie usunięty ze społeczności twojej; zerwał on bowiem przymierze ze Mną” (Rdz 17, 9-14).

Takie właśnie obrzezanie było pierwszym aktem, którego dokonał sam Abraham po zawarciu przymierza z Bogiem:

Abraham, wzięwszy swego syna Izmaela i wszystkich zrodzonych w jego domu lub tych, których nabył za pieniądze – wszystkich swych domowników płci męskiej – jeszcze tego samego dnia obrzezał ciało ich napletka, tak jak mu to nakazał Bóg. Abraham miał lat dziewięćdziesiąt dziewięć, gdy obrzezano ciało jego napletka, a Izmael miał lat trzynaście, gdy obrzezano ciało jego napletka. Tego samego dnia zostali więc obrzezani: Abraham i syn jego Izmael, a wraz z nimi zostali obrzezani wszyscy jego domownicy – słudzy urodzeni w jego domu albo obcy, nabyci za pieniądze (Rdz 17, 23-27).

8 W kontekście dzisiejszego zacierania różnic między kobiecością i męskością, macierzyństwem i ojcostwem, rozważania Millera mogą służyć jako ważne ostrzeżenie: „Ze względu na marginalną rolę mężczyzn w procesie rozrodczym ojcostwo jest bardziej niż macierzyństwo zdobyczą kulturową. Dlatego też, kiedy kultura przestaje wspierać zaangażowanie ojców w proces wychowania własnych dzieci (przez prawo, symbole, modele, rytuały), potężne siły natury sprawiają, że szala przeważa się na rzecz rodziny opartej jedynie na matce” (Miller, 1990, s. 74; Eberly, 1999, s. 251-267).

Od czasu Abrahama obrzezanie stało się więc w religii Starego Testamentu obrzędem, za pomocą którego każda kolejna rodzina wchodzi w rozwijające się w historii przymierze z Bogiem. O ile ceremonia wykupienia pierworodnych synów przypomina Żydom o cenie ich wolności i ich religijnej tożsamości, o tyle obrzezanie jest znakiem przymierza wyciętym na tym narzędzie mężczyzny, który odpowiada za płodność i przedłużenie historii ludu wybranego, dokonujące się przez rodzenie dzieci. Znak przymierza jest trwale obecny w najbardziej intymnym miejscu, które decyduje o płodności mężczyzny, aby zawsze przypominać, że zarówno seksualność, jak i cała rzeczywistość rodzinnego życia ma być poddana prawu Bożemu.

Trzecim obrzędem domowej liturgii Starego Testamentu, na który John Miller zwraca szczególną uwagę, jest świętowanie wieczerzy paschalnej, która przypomina wieczerzę, towarzyszącą cudownemu wyjściu Izraelitów z Egiptu:

Powiedzcie całemu zgromadzeniu Izraela tak: Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu. Jeśliby zaś rodzina była za mała do spożycia baranka, to niech się postara o niego razem ze swym sąsiadem, który mieszka najbliżej jego domu, aby była odpowiednia liczba osób (Wj 12, 3-4).

To, co zwraca naszą uwagę w kontekście tematu tego artykułu, to fakt, że wieczerza paschalna dotyczy nie tyle pojedynczych osób, ile domów, w których ojcowie są odpowiedzialni za podjęcie odpowiednich działań, zmierzających do ocalenia swoich rodzin. W dniu cudownego wyjścia z Egiptu to rodzinne działanie miało podwójny charakter: zewnętrzny (pomazanie drzwi domów Izraelitów krwią) i wewnętrzny (spożycie baranka paschalnego). Naród został uratowany za pośrednictwem działań, które podjęto dla uratowania poszczególnych domów i rodzin. Jednostki zostały uratowane wtedy, kiedy pozostały ze swoimi rodzinami w swoich domach. Rodzinny dom staje się miejscem kultu, w którym szczególnym elementem – tak jak w świątyni – jest krew baranka, używana do zaznaczenia drzwi. Dom przypomina świątynię.

Mówiąc o wieczerzy paschalnej, warto wspomnieć jeszcze o jednym elemencie, który odnosi nas do wychowawczej roli rodziny, a szczególnie ojca i matki, w stosunku do dzieci. Przytoczmy dłuższy

fragment z opowieści rabina De Vries; tak opisuje on wydarzenie, które następuje podczas wieczerzy paschalnej spożywanej w domach holenderskich Żydów:

Słuchajcie, oto młode pokolenie. Najmłodszy spośród obecnych odzywa się z pytaniem: „*Ma niszšana?* Czemuz to dzisiejszy wieczór jest tak inny od pozostałych? W inne wieczory jemy przecież według upodobania *chamec* albo *mace*, dziś zaś wieczorem tylko *mace*. W inne wieczory jemy rozmaite jarzyny, tego zaś wieczoru gorzkie zioła, *maror*. W inne wieczory nie maczamy w niczym naszych potraw, dzisiaj natomiast maczamy je dwakroć. Kiedy indziej jemy wieczerzę, siedząc lub opierając się wedle własnej woli, dzisiaj wieczorem wszyscy leżymy!”. Ów młodec zadaje pytania z Hagady. Po hebrajsku. Następnie zaś po holendersku, słowo po słowie tłumacząc, a nie po prostu czytając gotowy już przekład niderlandzki, który przecież wydrukowany mamy w książce. Oczywiście, że nie. To nie byłaby żadna sztuka! I nie byłoby niespodzianki. Matka zaś nie miałaby powodu, aby rzucać wokoło tryumfalne spojrzenia. Bo ona jest wtajemniczona. Młodec został tego po kryjomu wyuczony. W szkole albo też w czasie dodatkowej lekcji, względnie przez siostrę lub brata. Po to, aby zadziwić ojca tak obszerną znajomością i to już teraz, kiedy po raz pierwszy dziecko uczestniczy w sederze. Ojciec promienieje. Prostoduszny! Dziecko zadało pytania w imieniu wszystkich. Kiedy zaś nie ma pod ręką malca, wtenczas pyta ktoś starszy. Albo też pytania się zadaje samemu sobie (De Vries, 1999, s. 183).

Hagada, czyli opowieść o wyzwoleniu Żydów z niewoli egipskiej, którą wówczas podczas wieczerzy paschalnej rozpoczyna ojciec, jest odpowiedzią na pytania najmłodszego uczestnika wieczerzy w nawiązaniu do słów Księgi Wyjścia:

Gdy zaś wejdziecie do ziemi, którą da wam Pan, jak obiecał, przestrzegajcie tego obyczaju. Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? – tak im odpowiedzcie: „To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił”. Lud wtedy ukląkł i oddał pokłon (Wj 12, 25-27).

Rabin De Vries podkreśla, że to wezwanie do odpowiedzi na pytania dzieci o sens wieczerzy paschalnej w Pięcioksięgu pojawia się jeszcze trzy razy: „W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu” (Wj 13, 8), „Gdy cię syn zapyta w przyszłości: «Co

to oznacza?» – odpowiesz mu: Pan ręką mocną wywiódł nas z Egiptu, z domu niewoli” (Wj 13, 14), „Gdy syn twój zapyta cię kiedyś: «Jakie jest znaczenie tych świadectw, praw i nakazów, które wam zlecił Pan, Bóg nasz?», odpowiesz swojemu synowi: «Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie i wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką»” (Pwt 6, 20-21). Stąd też, w nawiązaniu do Tory, podczas wieczerzy paschalnej cztery razy powraca pytanie o sens wieczerzy paschalnej i cztery razy w różny sposób, ukazując różne aspekty, przewodniczący ceremonii ojciec, korzystając z tekstów liturgicznych, tłumaczy zebranym sens uroczystości. Wieczerza paschalna staje się ważnym wydarzeniem wychowawczym dla najmłodszych, ale też doświadczeniem integrującym dla całej rodziny, elementem domowej liturgii.

5. ROLA I ZNACZENIE KOBIET

Podkreśliśmy powyżej, że prymat ojca w rodzinie żydowskiej nie może być interpretowany jako jakiegokolwiek przyznanie wyższości mężczyźnie nad kobietą, ale jako przyznanie w rodzinie prymatu Bogu, który jest Ojcem Izraela. Prymat ojca polega na zobowiązaniu do tego, żeby strzec w rodzinie praw Boga, który jest Ojcem. Równocześnie właśnie wielki szacunek dla więzi rodzinnych i domu rodzinnego w religijnej kulturze żydowskiej sprawia, że znaczenie kobiet w tym kontekście jest jasno podkreślone.

To nierzadko w ręce kobiet był złożony los Izraela, jak o tym czytamy w Starym Testamencie. Sara, Rebeka, Debora, Estera są bohaterkami żydowskiej kultury i liturgii. To matka ocaliła Mojżesza, ojca narodu żydowskiego; o jego ojcu Pięcioksiąg mówi tylko tyle, że pochodził z pokolenia Lewiego (Wj 2, 1-9). To od kobiety zależy przygotowanie najważniejszych świąt domowej liturgii, jakimi są posiłek szabatowy i paschalny (De Vries, 1999). Ostatecznie, sam fakt bycia Żydem jest związany z posiadaniem żydowskiej matki, nie ojca.

Być może to właśnie oczywistość roli kobiet w domu jest powodem tego, że tak niewiele o nich się mówi w kontekście Tory. Wyjątkiem jest prawo czystości, które dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiety, choć – biorąc pod uwagę konkretność i dosłowność tego prawa – oczywiście w inny sposób. Najbardziej rozbudowany „Kodeks

czystości” znajdujemy w Księdze Kapłańskiej w rozdziałach 11-15. Autor rozpoczyna od rozróżnienia zwierząt czystych i nieczystych (Kpł 11), następnie mówi o nieczystości kobiety związanej z narodzinami dziecka (Kpł 12), nieczystości związanej z trądem (Kpł 13-14), aby zakończyć na temacie nieczystości seksualnej mężczyzn (Kpł 15, 1-18) i kobiet (Kpł 15, 19-33). W celu właściwego zrozumienia prawa czystości warto rozpocząć od kilku uwag wstępnych.

Przed wszystkim, główne wezwanie Księgi Kapłańskiej, które powtarza się w trzech różnych miejscach, to wezwanie do świętości: „Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się! Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!” (Kpł 11, 44)⁹. Musimy pamiętać, że świętość Izraela nie oznacza tutaj przede wszystkim moralnej doskonałości, tak jak rozumiemy to często we współczesnym dyskursie (von Rad, 1986, s. 165-168). W znaczeniu biblijnym *sacrum* nie jest przede wszystkim przeciwieństwem niedoskonałości, ale przeciwieństwem sfery *profanum*. *Sacrum* to oddzielenie i separacja, przynależenie do Boga. W tym znaczeniu święte są rzeczy służące do kultu (Kpł 22), czas zarezerwowany na uroczystości religijne (Kpł 23), ale przede wszystkim naród wybrany, który został odseparowany od narodów pogańskich i wybrany dla Boga:

Ja jestem Pan, Bóg wasz! Tego, co czynią w ziemi egipskiej, w której mieszkaliście, nie czyńcie. Tego, co czynią w ziemi Kanaan, do której was wprowadzę, nie czyńcie. Nie będziecie postępować według ich obyczajów. Będziecie wypełniać moje wyroki, będziecie przestrzegać moich ustaw, aby według nich postępować. Ja jestem Pan, Bóg wasz! Będziecie przestrzegać moich ustaw i moich wyroków. Człowiek, który je wypełnia, żyje dzięki nim. Ja jestem Pan! (Kpł 18, 2-5).

W kontekście wezwania do świętości i postępowania inaczej niż to czynią poganie należy rozumieć rozdzielenie na czyste i nieczyste. „Kodeks czystości” to więc nic innego jak próba podporządkowania prawu Bożemu różnych dziedzin ludzkiego życia w celu zarówno cywilizacyjnym (przepisy dotyczące trądu), jak i etycznym (przepisy dotyczące współżycia seksualnego). Dzisiaj łatwo popatrzeć na prawo dotyczące nieczystości kobiety w czasie menstruacji („Jeżeli kobieta ma upławy, to jest krwawienie miesięczne ze swojego ciała,

⁹ Por. także: 11, 45; 19, 2; 20, 26; 21, 8.

to pozostanie siedem dni w swojej nieczystości” [Kpł 15, 19]) jako na atawistyczne, mizoginiczne i nieracjonalne tabu (Schillebeeckx, 1976). Warto jednakże pamiętać, że przepisy o nieczystości menstruacyjnej ostatecznie zmierzają w kierunku ochrony kobiety i regulacji tak ważnej dla małżeństwa i rodziny rzeczy, jaką jest aktywność seksualna: „Nie będziesz się zbliżał do kobiety, aby odsłonić jej nagość, podczas jej nieczystości miesięcznej” (Kpł 18, 19).

Ostatni temat, który chcielibyśmy podjąć w kontekście problematyki nieczystości seksualnej, dotyczy rytualnych obmyć. Czytamy w Księdze Kapłańskiej, że zarówno mężczyzna, który doznaje upływu nasienia, jak i kobieta w czasie menstruacji są nieczyści aż do czasu rytualnego obmycia (hebr. *mikwach*, por. Kpł 15) i w tym czasie nie mogą podejmować współżycia seksualnego. Nie mamy tutaj możliwości szerszego podjęcia tematu znaczenia obmyć rytualnych w tradycji żydowskiej, ale warto zwrócić uwagę na kilka elementów ważnych dla rozwijanej powyżej starotestamentalnej teologii małżeństwa i rodziny.

Po pierwsze, warto zauważyć, że kategoria czyste – nieczyste nie służy tutaj żadnej dyskryminacji mężczyzny czy kobiety, ale oznacza poddanie tak ważnej i intymnej rzeczywistości, jaką jest współżycie seksualne, prawu Bożemu:

Judaizm uważa, że rytuał, zachowywany w odpowiedni sposób, podnosi relacje małżeńskie z poziomu aktu samo-spełnienia do znaczącej, błogosławionej *mitzwah* poświęconej służbie Bogu – radosnej, świętej fizyczno-duchowej jedności ciała i duszy (Kaufman, 1992, s. 197).

Zachowanie prawa Bożego w sferze seksualności oznacza także, że mąż nie ma całkowitej władzy nad swoją żoną i jej ciałem, gdyż oboje oddają tę władzę Bogu.

Po drugie, sam akt obmycia jest niezwykle ważnym symbolicznym obrzędem dla Izraelitów. Zgodnie z tradycją żydowską cały naród dokonał obmycia, tak jak dokonuje go narzeczona przed zawarciem małżeństwa, przed zawarciem małżeństwa z Bogiem, co dokonało się w zawarciu przymierza z Bogiem na górze Synaj (por. Wj 19, 10.14)¹⁰. Aaron i jego synowie zostali obmyci przed obrzędem

10 Tekst Księgi Wyjścia mówi tylko o wypraniu szat.

konsekracji ich na kapłanów (Wj 29, 4; Kpł 8, 6). Podobnie, najwyższy kapłan w Dniu Przebłagania podczas pięciokrotnej służby w świątyni za każdym razem musiał obmyć siebie w *mikvah* (Kpł 16, 4. 24). To obmycie w różnych jego aplikacjach za każdym razem oznaczało odrodzenie i przemienienie osoby obmywającej (Kaplan, 2011). Przez troskę o czystość seksualną szczególnie małżonkowie tworzą ze swojego domu miejsce zamieszkania *Shechina*, obecności Pana (Kaufman, 1992).

6. UWAGI KOŃCOWE

Jak zostało zauważone na początku tego tekstu, współczesny indywidualizm i atomizm antropologiczny domagają się pilnej korekty. Jednym ze źródeł tej wspólnotowej i relacyjnej korekty może być kultura Starego Testamentu, w której rodzina ma swoje fundamentalne miejsce w strukturze przymierza z Bogiem. Wewnątrz religijnie i wertykalnie zdefiniowanej rodziny, przez którą przymierze wchodzi w ludzką historię, określone są znaczenia i zadania nadawane mężczyźnie i kobiecie, ojcu i matce, synowi i córce. Te zadania i znaczenia nadawane poszczególnym osobom mają swoje najbardziej podstawowe zakorzenienie właśnie w rodzinie.

Patrząc na religię Starego Testamentu, możemy więc mówić o zbudowanej w nią relacyjnej antropologii. Ta relacyjność ma swoje odniesienie wertykalne przez religijne otwieranie każdej osoby na transcendentne źródło życia i wszelkiego istnienia: Boga, ale także odniesienie horyzontalne przez wiązanie każdej jednostki ze wspólnotą zbawienia, przede wszystkim rodziną. Dla współczesnych, zatamizowanych społeczeństw świadomość takiej podwójnej relacyjności wydaje się bardzo potrzebną korektą.

Ta podwójna relacyjność starotestamentalnej antropologii znalazła swoje przedłużenie i pogłębienie w religii Nowego Testamentu: chrześcijaństwie. Analiza tego przedłużenia i pogłębienia musi być jednakże dokonana w innym miejscu.

BIBLIOGRAFIA

- Atkinson, J.C. (2014). *Biblical and theological foundations of the family. The Domestic Church*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Barclay, W. (1959). *Train up a Child: Educational Ideals in the Ancient World*. Philadelphia: Westminster Press.
- Cullman, O. (1964). *Christ and Time, The Primitive Christian Conception of the Time and History*. Philadelphia: Westminster John Knox Press.
- De Vries, S.P. (1999). *Obrzędy i symbole Żydów*, przekład A. Borowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Deodato, G. (2008). *La persona in San Tommaso d'Aquino: gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia*. Roma: Soveria Mannelli.
- Eberly, D.E. (1999). *Restating Civil Society Through Fatherhood*. W: D.E. Eberly (Ed.), *The Faith Factor in Fatherhood. Renewing the Sacred Vocation of Fatherhood*. Lanham: Lexington Books.
- Eliade, M. (1993). *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski. Łódź: Wydawnictwo Opus.
- Gawkowska, A. (2004). *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kaplan, A. (2011). *Waters of Eden. The Mystery of Mikvach*. New York: NCSY.
- Kaufman, M. (1992). *Love, Marriage, and Family in the Jewish Law and Tradition*. Northvale N.J.: Jason Aronson, Inc.
- Merill, E.H. (2003). *Teologia Pięcioksięgu*. W: R.B. Zuck (red.), *Teologia biblijna Starego Testamentu*. Warszawa: Chrześcijański Instytut Biblijny.
- Miller, J.W. (1990). *Biblical Faith and Fathering: Why We Call God "Father"*. Mahwa: Paulist.
- Moltmann, J. (1995). *Bóg w stworzeniu*, przekład Z. Danielewicz. Kraków: Znak.
- Rad, G. von. (1986). *Teologia Starego Testamentu*, przeł. Bogusław Widła. Warszawa: Pax.
- Schillebeeckx, E. (1976). *Marriage: Secular Reality and Saving Mystery*. London: Wheaton & Co. Ltd.