

Jakub Sławik

O przemocy w Starym Testamencie : problemy interpretacyjne i literacko-krytyczne Rdz 34

Rocznik Teologiczny 53/1-2, 31-68

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O przemocy w Starym Testamencie. Problemy interpretacyjne i literackokrytyczne Rdz 34

Niemaló tekstów Starego Testamentu mówi o przemocy¹ (np. 1 Sm 18,25-27; 2 Krl 9-10), a nawet zaleca uciekanie się do niej (Pwt 20,13-17), zwłaszcza w kontekście zmagania wojennych z wrogami Izraela, np. w trakcie tzw. podboju Kanaanu² (Joz 10,40-42, zgodnie z obietnicą z Wj 23,23). Biblia hebrajska propaguje przychylny czy łaskawy stosunek do drugiego człowieka (Kpł 19,17-18.34), a nawet do wroga (Wj 23,4-5; Hi 31,29-30; por. Prz 24,17-18), ale jednocześnie bez oporów pochwała wymordowanie wrogów (Pwt 2,33-34), psalmista prosi o nieszczęście dla swego przeciwnika (Ps 79,12; 109,1-20; 139,19³; por. Jr 11,20). Dzisiaj, kiedy przemoc stała się godnym potępienia sposobem rozwiązywania konfliktów, starotestamentowe nakazy zabijania wrogów i modlitwy o ich zagładę budzą sprzeciw. Zasadne jest więc pytanie o to, jak wierzący chrześcijanie mają rozumieć te teksty, w jaki sposób mogą z nim żyć. Na takie pytanie nie da się udzielić jednej, prostej odpowiedzi, którą można by przyłożyć do wszystkich starotestamentowych tekstów. Każdy z takich

* Dr hab. Jakub Ślawik jest profesorem w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

¹ Z problemem tym próbują się zmierzyć np. W. Dietrich, Ch. Link, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Bd.1, Neukirchen-Vluyn 1995 oraz *Die dunklen Seiten Gottes. Allmacht und Ohnmacht*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2000.

² Do tzw. podboju zob. J.A. Callaway, J.M. Miller, *Osiedlanie się w Kanaanie. Okres sędziów*, [w:] *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, Warszawa 2007, s. 99-135; Ch. Frevel, *Grundriss der Geschichte Israels*, [w:] E. Zenger i in., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart⁷ 2008, s. 606-617.

³ Do tych psalmów zob. np. E. Zenger, *Psalmen Auslegungen 4: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg-Basel-Wien³ 2003.

trudnych tekstów (czy grupy podobnych fragmentów) wymagają odrębnego rozważenia. Jak postrzegana jest w nich przemoc? Skąd się ona bierze? Jak bohaterowie sobie z nią radzą? Jakie skutki niesie ze sobą? Jak została teologicznie oceniona? To tylko niektóre z ważnych pytań, które można kierować pod adresem biblijnych tekstów o przemoc. Analiza jednej z takich niepokojących perykop może posłużyć jako przyczynek do dyskusji o przemoc w Biblii. Opowiadanie z Rdz 34 mówi bowiem o brutalnej, nie znającej żadnych granic zemście synów wybranego przez Boga Jakuba, która prowadzi do zagłady całego miasta⁴.

Rdz 34 prowokuje jeszcze inne spory. Czy Dina została uwiedziona czy zgwałcona? W jakim stopniu sama ponosi za to odpowiedzialność? Doszukiwanie się praprzyczyny nieszczęścia w tym, że Dina sama oddaliła się od rodzinnego domu (w.1)⁵, niejako kusząc los, może wynikać z seksistowskich uprzedzeń. Z kolei skrajne feministyczne interpretacje zarzucają tym wszystkim, którzy dostrzegają wieloznaczność postawy Sychema, obronę patriarchalnej kultury gwałtu⁶. Ponadto, czy tekst ten nie jest zupełnie świecki⁷, „nieteologiczny”, gdyż Bóg w ogóle nie miesza się w opisane wydarzenia i nie znajdziemy w nim żadnej wprost wyrażonej oceny teologicznej? Do trudności rzeczowych tego fragmentu dochodzi jeszcze problem literackokrytyczny, bo łatwo można zauważyć, że opowiadanie nie jest jednolite, a niektórzy badacze dodają, że nie da w satysfakcjonujący sposób rozwikłać zagadki jego złożoności literackiej⁸.

⁴ E. van Wolde (*The Dinah Story: Rape or Worse?*, [w:] *Old Testament Essays*, 15 [2002], s. 225-239) uważa ją za gorszą niż początkowy gwałt na Dinie.

⁵ B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000 (= Berlin 1934), s. 649nn; por. też G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Altes Testament Deutsch 2-4, Göttingen¹¹1981 (¹1949), s. 269 i najwyraźniej za nim S. Lach, *Księga Rodzaju: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu I/1, Poznań 1962, s. 451 (obaj posługują się metaforą kamienia, który wywołuje lawinę); H. Seebass, *Genesis II: Vätergeschichte 2 (23,1-36,43)*, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 422 (aluzyjna krytyka Diny).

⁶ S. Scholz, *Rape Plots. A Feminist Cultural Study of Genesis 34*, *Studies in Biblical Literature* 13, New York-Washington-Baltimore-Boston-Bern-Frankfurt a. M.-Berlin-Brussels-Vienna-Canterbury 2000, s. 1-130.

⁷ C. Westermann, *Genesis: 2. Teilband Kapitel 12-37*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament I/2*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 664.

⁸ G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 268. Ch. Levin (*Dina: Wenn die Schrift wider sich selbst lautet*, [w:] tenże, *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 316, Berlin-New York 2003, s. 50) uważa to opowiadanie za jedno z najtrudniejszych w całym Hexateuchu. Historia badań nad powstaniem Pięcioksięgu ma długą historię, tak że zaprezentowano już całą gamę hipotez

Analiza Rdz 34

Opowiadanie zostało umieszczone w cyklu o Jakubie i Ezawie (Rdz 25,19-36,43)⁹, naznaczonym konfliktem pomiędzy braćmi. Jego źródłem jest wyłudzenie pierworództwa¹⁰ przez Jakuba i jego ucieczka przed zemstą Ezawa, w czasie której śniąc w Betelu, otrzymuje Boże błogosławieństwo i obiecuje wznieść tam Panu świątynię (Rdz 27-28). Po dłuższym pobycie u Labana w Haranie, gdzie rodzi mu się 11 synów i córka Dina (Rdz 29-30), musi ponownie uciekać (Rdz 31). Po pogodzeniu się z Labanem (Rdz 32) i pojednaniu się z Ezawem (33) Jakub chce udać się do Betelu, by spełnić swój ślub (Rdz 35). W międzyczasie po postoju w Sukkot (33,17) zatrzymuje się w okolicy Sychem (33,18-20), gdzie rozgrywa się akcja analizowanego opowiadania. W 35,1 Jakub otrzymuje polecenie udania się do Betelu, a gdy wyrusza wraz z rodziną w dalszą drogę, strach pada na okolicznych mieszkańców, tak że nikt ich nie ściga (35,5).

Opowiadanie o zgwałceniu Diny praktycznie w żaden sposób nie jest powiązane z szerszym kontekstem¹¹ – poza notką o pobycie w okolicach Sychem (33,18-20)¹², zgodnie z którą Jakub nabył ziemię w pobliżu Sychem od synów Chamora (w.19)¹³, i zaskakującą w Rdz 35 informacją o nieściganiu rodziny Jakuba (w.5), gdyż jedyny powód, dla którego mogliby być ścigani, został podany w 34,25-29. Wszystkie dzieci Jakuba łącznie z

literackokrytycznych dotyczących Rdz 34, np. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen ⁹1977 (¹1901), s. 369-374; O. Procksch, *Die Genesis*, Kommentar zum Alten Testament 1, Leipzig 1913, s. 191-196.364-370; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 268n; C. Westermann, *Genesis 2*, s. 652-654; H.-J. Boecker, *I. Mose 25,13-37,1: Isaak und Jakob*, Zürcher Bibelkommentare 1.3, Zürich 1992, s. 114-120; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 428-432; J. Van Seters, *The Silence of Dinah (Genesis 34)*, [w:] *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36*, Mélanges offerts à Albert de Pury, ed. J.-D. Macchi, Th. Römer, Le monde de la Bible 44, Genève 2001, s. 239-247; Ch. Levin, *Dina*, s. 50-57 i wielu innych.

⁹ Por. E. Zenger i in., *Einleitung in das Alte Testament*, s. 69, gdzie nazwano go *der Jakob-Lea-Rachel-Zyklus*. Jego środkowa część Rdz 29-31 jest historią Jakuba przebywającego u Labana (pojęcie za żony Lei i Racheli, konflikt z Labanem i jego rodziną), która jednak osadzona jest w opowieści, nad którą ciąży konflikt Jakuba z Ezawem (25,19-28,22; 32,1-36,43).

¹⁰ A wg 25,29-34 kupienie.

¹¹ H.-J. Boecker (*I. Mose 25,13-37,1*, s. 113) uważa, że opowiadanie właściwie nie należy do historii Jakuba, pełni w nim drugorzędną rolę, podobnie jak Dina w historii Jakuba (zob. też G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 269).

¹² W obecnym kształcie Rdz stanowią przejście czy wprowadzenie do opowiadania z rozdz.34 (por. H.-J. Boecker, *I. Mose 25,13-37,1*, s. 113).

¹³ Zasadne jest pytanie, czy wiersz ten nie stoi w sprzeczności z 34,10 (tak H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420); zob. poniżej.

Dina są już dorosłe, co niezbyt dobrze współgra z ich narodzinami, o których opowiedziano nieco wcześniej¹⁴. Józef, który urodzi się już po pobycie w Betelu (Rdz 35), ma w Rdz 37(,2), gdy konkuruje ze swoimi braćmi, dopiero 17 lat, a gdy zostaje namiestnikiem w Egipcie 30 lat (41,46). Zaś Jakub posyła do Egiptu swoich pozostałych synów (Rdz 42nn), choć musieliby mieć już około 50 lat i na ówczesne czasy byłiby starcami. W Rdz jest jeszcze tylko jedna wzmianka z błogosławieństwa Jakuba, która ma związek z opowiadaniem o zgwałceniu Diny: 49,5-7 krytycznie odnoszące się do przemocy, do której uciekali się Symeon i Lewi¹⁵ (dla tej dwójki nie jest to bynajmniej błogosławieństwo).

1. I wyszła Dina, córka Lei, którą urodziła Jakobowi,
aby rozejrzeć się wśród córek tego kraju.
2. Gdy ujrzał ją Sychem, syn Chamora, Chiwity, księcia tego kraju,
to wziął ją
i zmusił ją do spania z nim (spał 'z' nią)¹⁶,
i poniżył (zgwałcił) ją¹⁷.
3. Wtedy przyłgął całym sobą do Diny, córki Jakuba,
i pokochał tę dziewczynę¹⁸,

¹⁴ Co jeszcze dałoby się wyjaśnić dłuższymi pobytami w Sukkot i Sychem (S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 451; J.G. Baldwin, *The Message of Genesis 12-50: From Abraham to Joseph*, Bible Speaks Today, Leicester-Downers Grove 1986, s. 144).

¹⁵ Por. np. C. Westermann, *Genesis: 3. Teilband Kapitel 37-50*, Biblischer Kommentar. Altes Testament I/3, Neukirchen-Vluyn ³2004, s. 243 (i 250n).

¹⁶ W TM zaskakuje nota acc., jako że czasownik נָשָׂא na określenie współżycia seksualnego łączy się zwykle z przyimkiem *z*. Stąd czasami w oparciu o G i inne Vrs koryguje się wokalizację na taki przyimek z suf. (BHS; Westermann, *Genesis* 2, 650). Skoro nierzadkie są przypadki błędnego (?) wokalizowania (jako acc.) tego przyimka z suf. (zob. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* [HAL], Hrsg. L. Köhler, W. Baumgartner, Leiden-New York-Köln 1995, s. 97 i 1378), to być może nawet tak jak w TM zwokalizowany wyraz trzeba rozumieć jako przyimek, a nie notę acc. z suf. (tak W. Beuken, נָשָׂא , [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* [TWAT], gegr. von G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970nn, Bd. VII, kol. 1310). Ponieważ jednak czasownik נָשָׂא łączy się zgodnie z wokalizacją masorecką z acc. jeszcze w 2 Sm 13,14, to można przypuszczać, że ma oznaczać siłą wymuszone współżycie, gwałt (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420).

¹⁷ Czasownik נָשָׂא pi. = *uciskać; poniżać; stosować przemoc; zgwałcić* (por. 2 Sm 13,14; Sdz 19,24; HAL) umożliwia tłumaczenie tego zdania na dwa sposoby: *zgwałcił ją* (np. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 451) lub *poniżył ją* (tak H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420, powołując się na G oraz Pwt 21,14; 22,24.29). Zob. poniżej.

i przemawiał do serca tej dziewczyny.

4. I rzekł Sychem do Chamora, ojca swego:

Weź mi tę dziewczynkę za żonę!

5. A Jakub usłyszał, że uczynił nieczystą¹⁹ Dinę, córkę jego, podczas gdy synowie jego byli ze stadem jego w polu, stąd milczał²⁰ Jakub aż do ich przyjscia.

6. I poszedł Chamor, ojciec Sychema do Jakuba, aby pomówić z nim.

7. A synowie Jakuba przyszli z pola, gdy usłyszeli o tych [sprawach]²¹, i zmartwili się ci mężowie, i rozgniewali się bardzo, bo niegodziwość uczynił w Izraelu, śpiąc z córką Jakuba, a tak się nie czyni²².

8. I rozmawiał Chamor z nimi tymi słowy:

Sychem, syn mój, przywiózł się całym sobą do córki waszej, oddajcież ją mi za żonę!

9. *Skoligajcie się 'z²³ nami!*

Córki wasze będziecie dawać nam i córki nasze weźmiecie sobie.

10. *I z nami zamieszkacie,*

a ten kraj będzie przed wami (będzie do waszej dyspozycji²⁴),

¹⁸ K (masc.) może oznaczać młodą osobę obydwu płci (C. Westermann, *Genesis 2*, s. 650). Masoreci (Q) chcieli zapewne wyraźnie zaznaczyć, że mowa jest o młodej kobiecie.

¹⁹ Czasownik tłumaczony jako *zhańbić, zbezczęścić* (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 418; HAL; S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 452 jako *zgwalczyć*) – jest to termin kapłański (C. Westermann, *Genesis 2*, s. 651; zob. też poniżej).

²⁰ Pf. cons. jako wariant *pf. frequentativum* (*Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Hildesheim-Zürich-New York 1991, § 112ss) lub dla wskazania na skutku (zob. tamże, § 112a.x).

²¹ Zdanie to, a w tekście hebrajskim wyrażenie w inf., trzeba logicznie wiązać z poprzedzającymi słowami (na to samo wskazuje spójnik ו przed kolejnym czasownikiem i akcenty masoreckie); tak tłumaczy H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 419 (wbrew H. Gunkel, *Genesis*, s. 375; S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 452).

²² Lekcja G^L (zob. BHS) jest z pewnością interpretacją tekstu, z góry każącą synom Jakuba głośno ocenić czyn Sychema (i l. *brevior*); por. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420.

²³ Jak się wydaje, konieczna jest korekta w oparciu o S (w G posłużono się dat., co może, ale nie musi wskazywać na korektę) – HAL; BHS; C. Westermann, *Genesis 2*, s. 651; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420 (por. też powyższą uwagę do w.2). Wprawdzie jeszcze w 1Krl 3,1 hitp. czasownika יָרַח łączy się z notą acc., to w nieco innym znaczeniu (*zostać czymś zięciem*; HAL), a poza tym zawsze i w obu sensach z przyimkiem ב (jedynie w 2 Krn 18,1 z ב).

²⁴ Do takiego przekładu HAL, s. 889.

- zamieszkajcie i przemierzajcie go²⁵, i osiedlajcie się w nim²⁶!*
11. A Sychem rzekł do ojca ‘jej’²⁷ i do braci jej:
*Chcę znaleźć przychylność w oczach waszych²⁸,
tak że to, o czym [tylko] mi powiecie, dam.*
12. *Pomóżcie bardzo z mojego powodu mohar²⁹ i dar³⁰,
a chętnie dam zgodnie z tym, co powiecie mi!
Ale oddajcie mi tę dziewczynę za żonę!*
13. Wtedy odpowiedzieli synowie Jakuba Sychemowi i Chamorowi,
ojcu jego, podstępnie,
a powiedzieli [tak], ponieważ uczynił nieczystą Dinę, siostrę ich.
14. I rzekli do nich:
*Nie możemy uczynić tej rzeczy (według słowa tego)³¹,
aby oddać siostrę naszą mężczyźnie, który ma napletek,
bo wstydem byłoby to dla nas.*
15. *Tylko wtedy³² wyrazimy wam [na to] zgodę,
jeśli staniecie się jak my, obrzezując (sami)³³ każdego mężczyznę,*
16. *i damy córki nasze wam,
i córki wasze weźmiemy sobie,
i zamieszkamy z wami,*

²⁵ Lub *swobodnie się poruszajcie* (zob. C. Westermann, *Genesis* 2, s. 651).

²⁶ W Sam. czasownik w q., tj. *bierzcie go* (zob. BHS i H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420).

²⁷ W L mamy do czynienia z pomyłką w wokalizacji (HAL; BHS).

²⁸ Wprawdzie można by zdanie to przetłumaczyć jako okolicznikowe warunku (*jeśli znalazłem łaskę...*; tak G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 267; J. Scharbert, *Genesis 12-50*, Die neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Lfg.16, Würzburg 1986, s. 227), to Sychem mówi o tym, co chciałby osiągnąć (możliwe byłoby też tłumaczenie: *obym znalazł...*; tak S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 452).

²⁹ Zob. poniżej. S. Łach (*Księga Rodzaju*, s. 452) niezbyt trafnie jako *wiano*.

³⁰ Ponieważ w G* pominięto drugi rzeczownik, to w BHS przypuszcza się, że jest on dodatkiem (*l. benvior?*). Jednak rzeczowo nie ma żadnego powodu, by oprócz moharu Sychem nie miał proponować i prezentu dla Diny (zob. poniżej oraz H. Gunkel, *Genesis*, s. 376; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420 i in.).

³¹ הַדָּבָר najczęściej tłumaczony jest jako *rzecz, sprawa* (np. C. Westermann, *Genesis* 2, s. 649), ale możliwe jest także jego odniesienie do propozycji, słów Sychemy i Chamora (S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 453: *prośba*; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 419). Oba ujęcia oznaczają *de facto* to samo.

³² Lub: *pod tym warunkiem* (jak Gesenius’ *Hebräische Grammatik*, § 119; C. Westermann, *Genesis* 2, s. 649; S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 453).

³³ Ni. oznacza tyle co *dać się obrzezać* (HAL), a dopełnienie z ב wskazuje na to *przez kogo* (HAL, s. 485a), tak więc tłumaczenie S. Łacha (*Księga Rodzaju*, s. 453: *wśród was*) nie jest zbyt precyzyjne.

- i staniemy się jednym narodem.*
17. *A jeśli nie posłuchacie nas, dając się obrzezać,
to weźmiemy siostrę (córkę)³⁴ naszą i odejdziemy.*
18. I wydały się dobre słowa ich w oczach Chamora i w oczach Sychema,
syna Chamora³⁵.
19. I nie zawahał się³⁶ ten chłopiec, by uczynić tę rzecz (postąpić zgodnie
z tym słowem)³⁷,
bo upodobał sobie córkę Jakuba,
a był on najbardziej poważanym z całego domu jego ojca.
20. I przyszedł (przyszli) Chamor i Sychem, syn jego, do bramy ich (swego)
miasta,
i rzekli do mężów ich (swego) miasta:
21. *Mężowie ci są przyjaźnie nastawieni³⁸ do nas,
to³⁹ niech zamieszkają w tym kraju,
i niech go przemierzają,
a ten kraj jest przecież rozległy na obie strony przed nimi⁴⁰;
córki ich weźmiemy sobie za żony
i córki nasze damy im.*
22. *Tylko wtedy wyrażą nam [na to] zgodę ci mężowie,
by zamieszkać z nami, by stać się jednym narodem,
gdy zostaną obrzezani przez nas wszyscy mężczyźni,
tak jak oni są obrzezani.*
23. *Stado ich i majątek ich, i całe bydło ich – czyż nie są nasze?*

³⁴ חַבָּה, podobnie jak חַבָּה, może wskazywać na pokrewieństwo i nie musi oznaczać jedynie córki (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 425; H. Haag, חַבָּה, [w:] TWAT I, kol. 868; zob. też J. Kühlewein, חַבָּה, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* [THAT], Hrsg. E. Jenni, C. Westermann, München-Zürich 1984, Bd. I, kol. 319n).

³⁵ Lekcję z Sam i S mającą suf. zamiast powtórnego imienia *Chamor* trzeba uznać za wygładzanie tekstu (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420).

³⁶ Lub *zwlekał* (HAL).

³⁷ Zob. powyższą uwagę do w.14.

³⁸ Zaimek osobowy חַי, *oni* (nie oddany w powyższym tłumaczeniu) to tzw. *pronomem separatum*, tworzący emfaticzne powiązanie pomiędzy podmiotem i orzeczeniem zdania rzeczownikowego (zob. *Gesenius' Hebräische Grammatik*, § 141g-h).

³⁹ W języku hebrajskim bardziej typowe jest uszeregowanie zdań za pomocą ׀, choć brak spójnika – jak w Sam i G (w której czasownik został przetłumaczony w impt.; BHS) – mogłby wskazywać na nową sekwencję zdań (w juss.).

⁴⁰ Wyrażenie חַיִּים רַבִּים jest być może obrazowe: rozciągnięte szeroko ramiona (C. Westermann, *Genesis 2*, s. 659).

*Tylko wyrażmy im [na to] zgodę,
i niech zamieszkają z nami.*

24. I usłuchali Chamora i Sychema, jego syna, wszyscy wychodzący bramą miasta swego⁴¹,
i zostali obrzezani – każdy mężczyzna, wszyscy wychodzący bramą miasta swego⁴².
25. A stało się trzeciego dnia, gdy cierpieli,
że wzięli dwaj synowie Jakuba, Symeon i Lewi, bracia Diny, każdy miecz swój
i weszli do miasta bez przeszkód,
i zabili każdego mężczyznę.
26. Też Chamora, i Sychema, syna jego, zabili ostrzem miecza,
i wzięli Dinę z domu Sychema,
i odeszli.
27. ⁴³Synowie Jakuba weszli nad zabitymi⁴⁴
i złupili to miasto,
ponieważ uczynili nieczystą⁴⁵ siostrę ich.
28. ⁴⁶Trzodę ich i woła ich, i osły ich, i to, co było w mieście, i to, co było na polu, zabrali.
29. I całe mienie ich, i wszystkie dzieci i żony ich wzięli do niewoli,
i złupili, a mianowicie⁴⁷ wszystko, co było w tym (tych) domu(ach)⁴⁸.

⁴¹ Suf. sg. odnosi się do בל.

⁴² C. Westermann (*Genesis* 2, s. 660) ze względu na powtórzenie identycznego wyrażenia przyjmuje błąd kopisty: tak jak w 17,14.23 tekst miałby brzmieć אֶחָדָם עָרְבָהּ לְעַרְבָהּ (*ciało napletka ich*), zgodnie z lekcją G. Jednak tłumacze G dla uniknięcia tego powtórzenia raczej oddali typowe dla Rdz 17 sformułowanie.

⁴³ Propozycja BHS dodania spójnika ו za Sam, G i S budzi wątpliwości, gdyż trzeba podejrzewać, że uzupełnienie typowego spójnika jest wygładzeniem tekstu (jak słusznie ocenia H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420).

⁴⁴ Dokładniej *przebici* mieczem (por. Lb 19,16), co wydaje się dobrze pasować do poprzedzających wierszy (wbrew H. Gunkel, *Genesis*, s. 378; do tego H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 427). W G ó τραυματίας (*zraniony*), co odpowiadałoby propozycji BHS (tak H. Seebass), sugerującej czytanie ptp. q. הלה (*być słabym, chorym, cierpieć bóleści*; por. w.25; tekst korygują H. Gunkel i C. Westermann, *Genesis* 2, s. 651). Korekta jest zbędna.

⁴⁵ Ponieważ nie wszyscy mężczyźni, tylko Sychem zgwałcił Dinę, *Gesenius' Hebräische Grammatik* (§ 144g) podaje, że 3 pl. trzeba rozumieć jako pass., tj. *została uczyniona nieczystą* (biernie tłumaczy też S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 454).

⁴⁶ Zob. powyższy przyp.43.

⁴⁷ Spójnik ו przed notą acc. jest podejrzany, a problem można by usunąć, wykreślając go (atnach należałoby wtedy umieścić pod וָשֶׁבַע za Sam i S (tak H. Gunkel, *Genesis*, s. 378; H.

30. Wtedy rzekł Jakub do Symeona i Lewiego:

*uczyniliście ze mnie tabu⁴⁹,
robiąc ze mnie (odpychający) smród dla mieszkańców tego kraju,
dla Kananejczyka i dla Peryzejczyka,
a⁵⁰ ja mam ludzi niewielu,
tak że⁵¹ zbiorą się przeciwko mnie
i uderzą na mnie,
i zostaną wytępiony ja i dom mój.*

31. I rzekli (odpowiedzieli):

Czy można jak prostytutkę traktować siostrę naszą?

Opowiadanie rozpoczyna się wprowadzeniem (w.1) informującym o tym, że Dina⁵², która została bliżej przedstawiona jako córka Jakuba i Lei, a więc siostra występujących dalej Lewiego i Symeona, chciała się *rozejrzeć wśród córek tego kraju*. בנות הארץ jest w 27,46 (P) określeniem kobiet z Kanaanu⁵³. Czy takim postępowaniem Dina niepotrzebnie się narażała i

Seebass, *Genesis II/2*, s. 420 oraz S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 454, nie odnotowując korekty tekstu), tym bardziej że może on być wynikiem dtg. Jednak spójnik ten można ująć jako *waw explicativum*, ewentualnie jako *waw concomitantiae* (zob. *Gesenius' Hebräische Grammatik*, § 154 przyp.1b), tak że lekcja znana z Sam i S jawi się jako wygładzenie tekstu. C. Westermann (*Genesis 2*, s. 651) chciałby trudności składniowe w.28n wyjaśnić zapożyczeniami z Lb 31,9-11 (P).

⁴⁸ Zmianę *domu* na *miasto* oparciu o S (w G występują oba te rzeczowniki) trudno byłoby polecać, jako że zdanie *zlupili miasto* znajduje się już w.27n, a *domy* bardzo dobrze pasują do *dzieci i żon* (oraz *mienia*). H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 420) uważa alternatywne lekcje za wygładzenia tekstu. בית (ב) można ująć kolektywnie (por. H. Gunkel, *Genesis*, s. 378; tak np. S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 454).

⁴⁹ HAL; zob. też H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 420 czy C. Westermann, *Genesis 2*, s. 651. Natomiast chybione jest tłumaczenie w S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 454.

⁵⁰ Lub *podczas gdy*, gdyż jest to zdanie rzeczownikowe (*Gesenius' Hebräische Grammatik*, § 141d).

⁵¹ Pf. cons. (w dialogach) w odniesieniu do przyszłości – tutaj w 3 kolejnych zdaniach czasownikowych – może wskazywać na skutek tego, co wcześniej zostało powiedziane (można tłumaczyć jako zdanie okolicznikowe skutku); zob. *Gesenius' Hebräische Grammatik*, § 112x i W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräischen: Ein Lehrbuch*, München³1978, s. 191.

⁵² Wspomniana została jeszcze tylko w 30,21 i 46,15. Rdz 34 jest to jedynym opowiadaniem, w którym córka Jakuba odgrywa znaczącą rolę (por. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 269).

⁵³ Poza tymi dwoma miejscami nie pojawia się więcej w ST (C. Westermann, *Genesis 2*, s. 654).

kusiła los? Czy postąpiła niewłaściwie⁵⁴? Nic tego nie sugeruje. W Rdz natrafiamy na inne niezamężne kobiety swobodnie poruszające się poza domostwem: Rachelę ze stadami przy studni w otoczeniu mężczyzn (29,3-10)⁵⁵ czy młode dziewczyny wychodzące poza miasto do studni (24,13).

Zawiązanie akcji (w.2-4) opisuje konflikt pomiędzy Sychemem i Diną, który siłą rzeczy obejmie oba rody. Dinę dostrzega Sychem, syn Chamora, księcia miasta, jego władcy (poza naszym tekstem tytuł *אֵיזָרָא* dla obcokrajowców spotykamy wyłącznie w P)⁵⁶. Imię *Sychem* jest eponimem miasta, koło którego Jakub wraz z rodziną się zatrzymał (33,18n)⁵⁷. Ze względu na znaczenie identycznie brzmiącego rzeczownika pospolitego (*bark, kark*)⁵⁸ jego imię kojarzy się z siłą (nadużywaniem siły?) czy posturą rzucającą się w oczy⁵⁹. Jak się okaże (w.18n), nie jest on specjalnie inteligentny, tak że jego imię można by ująć jako *Osiolek*. A imię jego ojca? Rzeczownik *חֲמוֹר* oznacza tyle co *osioł*⁶⁰. Osioł był cennym zwierzęciem użytkowym, jucznym i wierzchowym (w.28 i 22,3; 2Sm 6,6; Iz 1,3)⁶¹, choć jego uparty charakter był dobrze znany (Prz 26,3; Syr 33,25)⁶². Czy ma wskazywać na godność ojca Sychem⁶³? A może ma dwuznaczny wydźwięk, zawierając aluzję do braku rozsądku? Oboje są Chiwwitami, o których prawie nic nie wiadomo (por. Joz 9), trudno rozstrzygnąć, czy Sychem było zamieszkane tylko przez Chiwwitów.

⁵⁴ H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 422) zakłada aluzyjną krytykę postępowania Diny przez narratora (zob. też powyżej).

⁵⁵ H.-J. Boecker, *I. Mose 25,13-37,1*, s. 115. Między bajki należy włożyć przekonanie Scharberta (*Genesis 12-50*, s. 226), że autor (J) przedstawił mieszkańców miast jako seksualnie nieobliczalnych.

⁵⁶ 17,20; 25,16; Lb 25,18 (P^S) – H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 422.

⁵⁷ Jako imię osoby jeszcze w 33,19 i Joz 24,32; Sdz 9,28 (zob. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 415).

⁵⁸ Metaforycznie *grzbiet górski* (HAL).

⁵⁹ J. Van Seters, *The Silence of Dinah*, s. 242.

⁶⁰ Zob. HAL.

⁶¹ Zob. C. Westermann, *Genesis 2*, s. 661 i *Calwer Bibellektion*, Hrsg. Th. Schlatter u.a., Stuttgart ³1985, kol. 295n.

⁶² W Egipcie pojawia się w porównaniach dla głupich czy niewykształconych osób (W.Th. In der Smitten, *חֲמוֹר*, [w:] TWAT II, kol. 1038).

⁶³ Ch. Levin, *Dina*, s. 51: imię *Osioł* mogło ujawniać godność, gdyż na takich zwierzętach jeździli królowie, czego jednak nie dowodzi Za 9,9 (In der Smitten, TWAT II, kol. 1041), a G. Ravasi (*Księga Rodzaju [12-50]*, Rozumieć Stary Testament: Komentarze duchowe, Kraków 1998, s. 205) sądzi, że osioł był totemem plemienia.

W Starym Testamencie ujrzenie kobiety przez mężczyźnię zapoczątkowuje historie miłosne czy małżeńskie (6,2; 12,15; 29,10, 38,2)⁶⁴. Sychem bierze Dinę i śpi z nią. Czasowniki לָקַח i שָׁכַב (z przyimkiem אֶת) odnoszą się po prostu do współżycia płciowego, przy czym drugi z nich pojawia się zawsze w kontekście niezgodnego z prawem współżycia (por. 19,33n; 26,10; 35,22; Kpł 15,18.24; 19,20)⁶⁵. Być może nota acc. użyta zamiast przyimka ma wskazywać na to, że Dina została zmuszona do współżycia przemocą⁶⁶. Ostatni z czasowników נָגַח² w (faktywnym) pi. oznacza doprowadzanie kogoś do stanu godnego pożałowania. Tam, gdzie odnosi się do gwałtu (2Sm 13,12), chodzi nie tylko o przemoc, ale przede wszystkim o naruszenie publiczno-prawnej godności osoby, jej pozycji społecznej. Pojęcie to ma więc w pierwszym rzędzie wymiar prawny, a czyny nim określane prowadzą do dezintegracji społecznej⁶⁷. Narrator jest zainteresowany głównie naruszeniem społecznie i prawnie pojmowanego dobra czy godności Diny⁶⁸. Na to też zdaje się wskazywać jej imię, które może być sztucznie utworzoną formą fem. rzeczownika נָרַח, tj. *spór prawny*⁶⁹. Nie zmienia to faktu, że zgodnie z ciągiem narracji Dina została zgwałcona⁷⁰, gdyż Sychem dopiero po zmuszeniu Diny – siłą czy może wykorzystując swoją przewagę społeczną – do współżycia, zakochał się w niej i przekonywał ją do siebie (w.3). Ponadto językowo spokrewniony opis gwałtu Amnona na Tamar z 2 Sm 13⁷¹ pokazuje, że chodzi o wykorzystanie swojej przewagi wbrew woli kobiety⁷².

⁶⁴ Por. C. Westermann, *Genesis: 1. Teilband Genesis 1-11*, Biblischer Kommentar. Altes Testament I/1, Neukirchen-Vluen²1976, s. 42.

⁶⁵ Choć sam termin nie rozgranicza jeszcze dozwolonego i zakazanego współżycia (Kpł 18,22) – W. Beuken, שָׁכַב, [w:] TWAT VII, kol. 1309n; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 422.

⁶⁶ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia i S. Scholz, *Rape Plots*, s. 136n.

⁶⁷ E.S. Gerstenberger, נָגַח II, [w:] TWAT VI, kol. 251-254.

⁶⁸ W tym sensie wiersz interpretują też G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 269 (degradacja Diny, która prowadziła do tego, że nie mogła już liczyć na zawarcie pełnoprawnego małżeństwa); J. Van Seters, *The Silence of Dinah*, s. 242n.

⁶⁹ Także *roszczenie prawne, spór prawny (sąd), wyrok*; imię takie istnieje w tekstach klinowych (HAL).

⁷⁰ Oczywiście gwałtu na Dinie podkreśla S. Scholz, *Rape Plots*, s. 136nn.

⁷¹ W obu tekstach שָׁכַב łączy się nie z przyimkiem z, ale z notą acc. (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia).

⁷² J. Fleishman (*Why Did Simeon and Levi Rebuke Their Father in Genesis 34,31*, *Journal of Northwest Semitic Languages* 26 [2000], s. 101-116) sądzi, że nie mamy tutaj do czynienia z gwałtem, lecz porwaniem dla małżeństwa, co miało być pospolitą praktyką w Kanaanie i

Mimo to Sychem bez pamięci zakochał się w Dinie (w.3), co zostało opisane za pomocą trzech zdań, a więc z emfazą, przypominającą (opisowy) *superlativus*. Biorąc pod uwagę fakt, że narracje biblijne są bardzo oszczędne w szczegóły, skąpo informują o emocjach, to w.3 jest pod tym względem wyjątkiem. רבך wyraża chęć trwania przy kimś (שׁוֹבֵב podkreśla zaangażowanie się całym sobą), a jego najbliższą paralelą jest חשק z w.8, oba oznaczają przywiązanie się do drugiej osoby (w miłości)⁷³. To samo wyraża czasownik אהב, który odpowiada polskiemu *kochać*⁷⁴. Zaś przemawianie do serca oznacza apelowanie do czyjegoś rozumu, uczuć i woli, emocjonalną mowę (1 Sm 1,13), przekonywanie czy zachęcanie do czegoś, co jawi się jako dobre, pożyteczne, pocieszające (50,21; Sdz 19,3; Rt 2,13; 2 Krn 30,22; 32,6)⁷⁵. Ponieważ Sychem zakochał się w Dinie, próbował ją przekonać do siebie⁷⁶ i zachęcać – jak wynika z w.4 – do małżeństwa⁷⁷. Natomiast niczego nie dowiadujemy się o emocjach czy reakcji Diny.

Sychem zwraca się więc do swego ojca z prośbą czy żądaniem załatwienia kwestii małżeństwa (w.4), z pewnością dlatego, że pertraktacje prowadzili ojcowie, ewentualnie sam mężczyzna z ojcem, rodziną kobiety (24,2-4.34-53; 38,6; Sdz 14,2)⁷⁸. O Dinie mówi ילדה, tj. postępując się

kulturach bliskowschodnich, którą Jakub akceptował, podczas gdy jego synowie nie. Bez względu na ocenę świadectw bliskowschodnich w analizowanym opowiadaniu Sychem pomyślał o małżeństwie dopiero po zgwałceniu Diny (w.4), gdy się w niej zakochał (w.3).

⁷³ E. Jenni, רבך, [w:] THAT I, kol. 431n.

⁷⁴ Jest oczywistym określeniem dla relacji mężczyzny z kobietą (ale też rodziców z dziećmi, przyjaciół, sługi z panem, a nawet w stosunkach politycznych), której nie da się sprowadzić do wymiaru moralnego czy duchowego, oddzielając ją od seksualności człowieka (por. G. Wallis, J. Bergamn, A. Haldar, אהב, [w:] TWAT I, kol. 105-127 i E. Jenni, אהב, [w:] THAT I, kol. 60-72).

⁷⁵ Zaś S. Scholz (*Rape Plots*, s. 136-141) tłumaczy te 3 czasowniki w sposób, który ma stawiać „uczucie” Sychemy w bardzo niekorzystnym świetle: רבך jako pragnienie bycia blisko obiektu swych seksualnych pożądań, אהב jako intencja Sychemy, by traktować Dinę wg własnego uznania i jako obiekt ciągłego pożądania seksualnego, דבר עלי לב (pi.) jako próba wpłynięcia na Dinę, by zaakceptowała jego egoistyczne pragnienia. Wszystkie one mają wyrażać egoizm Sychemy i pogardę dla Diny. Taka interpretacja „miłości” jest wprawdzie możliwa, ale pozostaje w całkowitym oderwaniu o tego, jak słowa te były używane w ST.

⁷⁶ Por. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 423.

⁷⁷ C. Westermann, *Genesis 2*, s. 655 czy Ch. Levin, *Dina*, s. 53 (w.3b nawiązuje do Sdz 14,7a, gdzie negocjacje małżeńskie poprzedziła rozmowa młodych).

⁷⁸ Komentarze, np. C. Westermann, *Genesis 2*, s. 655; H.-J. Boecker, *1. Mose 25,13-37,1*, s. 117. Zdaniem H. Seebassa (*Genesis II/2*, s. 423) przykre dla Chamora, władcy miasta musiało być prośenie o rękę dla swego syna jakiegoś wędrownego pasterza.

pieszczotliwym określeniem dla młodej, delikatnej kobiety (por. Za 8,5)⁷⁹, co zdradza ciepłe nastawienie Sychemy⁸⁰.

Zanim jednak dojdzie do pertraktacji małżeńskich, wiadomość o tym zdarzeniu dociera do Jakuba (w.5). Dla narratora nie ma znaczenia, w jaki sposób. Tak czy inaczej Jakub dowiedział się o sprawie, ściślej o tym, że Dina została uczyniona nieczystą. Dziwi użycie czasownika *נִטְמָה*, typowego dla kapłańskiego, kultowego języka. Nieczystość była czymś w rodzaju tabu, a kontakt z nią wprowadzał człowieka w przestrzeń nieszczęścia. Była jak gdyby zaraźliwa, bo kontakt z nieczystym czynił nieczystym (Kpł 11,47; Sdz 13,4-7). Do zadań kapłanów należało odróżnianie czystego od nieczystego, które było nie do pogodzenia ze świętością JHWH. Nieczystość wykluczała z kultu, a nawet mogła skutkować wykluczeniem ze społeczności (Kpł 7,20n; 15,31). W późniejszym czasie zakres znaczeniowy uległ poszerzeniu, tak że nieczystość mogła obejmować także ludzkie działania, takie jak odstępstwo od JHWH, uczestnictwo w obcych kultach. W wygnaniowym i powygnaniowych tekstach w opozycji do świętości stała nieczystość bałwochwalców, nieobrzezanych (Iz 35,8-10; 52,1), a przyczyną nieczystości mogło być małżeństwo z poganinem (Ezd 9,11n)⁸¹. W takim razie nieczystość Diny wynikała nie tyle z gwałtu, ale ze współżycia z obcym, spoza ludu JHWH, a tak sformułowany powód milczenia Jakuba jest zrozumiały dopiero w świetle wygnaniowo-powygnaniowych tekstów⁸². Jeśli pierwotne opowiadanie jest starsze, to

⁷⁹ H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 423.

⁸⁰ Jednak trudno byłoby wnioskować, że małżeństwo z Sychemem miało oznaczać dla Diny ocalenie, jako że alternatywą miało być życie pełne hańby w domu ojca (jak chciały Th.L. Brodie, *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary*, Oxford 2001, s. 339). Psychologicznie wydaje się to dosyć wątpliwe.

⁸¹ Zob. G. Andre, H. Ringgren, *נִטְמָה*, [w:] TWAT III, kol. 352-363.

⁸² Interpretacje tego zaskakującego uzasadnienia w w.5 są oczywiście zróżnicowane. G. Andre (i Ringgren, TWAT III, kol. 364) uważa, że opowiadanie z Rdz 34, dlatego że jest sagą, różni się od innych tekstów, które mówią o nieczystości seksualnej (por. Kpł 18,20-30), a nieczystość Diny była wynikiem zgwałcenia przez nieobrzanego. Nieraz przyjmuje się przesunięcie znaczenia tego słowa z rytualnego na etyczne – H. Seebass, (*Genesis II/2*, s. 423) niewykluczający również prawnego wartościowania czynu; W. Brueggemann (*Genesis*, Atlanta 1982, s. 275n), który uważa, że posłużono się kultowym wyrażeniem dla podkreślenia wagi zabezpieczenia Diny, wywołania silnej reakcji odbiorcy, a termin ten nie odpowiada opisanej rzeczywistości.

mielibyśmy do czynienia z wtórnym rozszerzeniem⁸³. Jakub milcząc, co może być znakiem nieprzychylności⁸⁴, czeka na powrót swoich synów z pastwisk. Milczenie wynika więc nie tyle ze strachu Jakuba, ile raczej z chęci naradzenia się z synami (por. 24,50)⁸⁵. W międzyczasie Chamor wybiera się, by rozmówić się z Jakubem (w.6).

Więść o zdarzeniu dociera również do synów Jakuba będących ze stadami na pastwiskach, co sprawia, że powracają (w.7). Są dotknięci tym, co się stało, czują się oszukani (עגב hitp., por. Rdz 6,6) i bardzo rozgniewani (חרה)⁸⁶. Narrator dodaje jeszcze uzasadnienie ich gniewu: niegodziwość polegająca na spaniu, tj. współżyciu z Diną. Niegodziwość (נָקְלָה) to głupie, bezbożne postępowanie, a termin ten odnosi się do ciężkich wykroczeń przeciwko bliźniemu, przede wszystkim do przestępstw seksualnych, zwłaszcza gdy użyty jest w ramach wyrażenia *czynić niegodziwość w Izraelu* (por. 2 Sm 13,12; Sdz 19,23n; 20,6.10; Jr 29,23). Czyn taki sprowadzał nieszczęście na całą społeczność⁸⁷. Od razu zwraca uwagę anachronizm *w Izraelu*, nie przystający do czasu, w którym toczy się akcja⁸⁸. Ponadto identyczne wyrażenie wraz ze sformułowaniem *a tak się nie czyni* występuje też w 2 Sm 13,12n⁸⁹, wspomnianej już historii o zgwałceniu Tamar przez Amnona. Z całą pewnością teksty te nie są niezależne literacko, a anachronizm *w Izraelu* wskazuje, że sformułowania te są pierwotnie zakorzenione w 2 Sm 13,12, skąd zostały zapożyczone⁹⁰. Ze względu na występowanie (dwukrotne) wyrażenia *czynić niegodziwość w Izraelu* w Sdz 19,23n można przypuszczać, że narrator ma na myśli

⁸³ Tak też H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 431; I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart-Berlin-Köln²2000, s. 135 przyp.11; J. Van Seters, *The Silence of Dinah*, s. 240; Ch. Levin, *Dina*, s. 56.

⁸⁴ Czy odmowy (M. Delcor, חרש, [w:] THAT I, kol. 639-641).

⁸⁵ S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 452; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 423.

⁸⁶ Do tego czasownika (w znaczeniu przenośnym) G. Sauer, חרה, [w:] THAT I, kol. 633n. J. Van Seters (*The Silence of Dinah*, s. 243) uważa gniew braci za przesadny, a językowo ma odpowiadać sytuacji opisanej w Pwt 22,20n (zob. też w.31).

⁸⁷ M. Sæbø, נָקְלָה, [w:] THAT II, kol. 26-31; por. też G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 270 (prastare określenie dla ciężkich przestępstw seksualnych). M.in. w 2 Sm 13 (Prz 17,7; 30,32) wskazuje też na niską pozycję społeczną tego, kto dopuszcza się takiego czynu (J. Marböck, לַבָּי, [w:] TWAT V, kol. 176-178).

⁸⁸ G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 270; H.-J. Boecker, *I. Mose 25,13-37,1*, s. 116; J. Scharbert, *Genesis 12-50*, s. 227.

⁸⁹ Poza tym jeszcze tylko w Rdz 29,26.

⁹⁰ J. Scharbert, *Genesis 12-50*, s. 227.

również naruszenie prawa gościnności, które zobowiązywało do ochrony gościa, obcego przybysza⁹¹. Postępek Sychemy niósł ze sobą zagrożenie dla całej rodziny Jakuba. Jeśli nasze opowiadanie miałyby być starsze niż 2 Sm 13 (przynależące do Deuteronomistycznego dzieła historycznego), to uzasadnienie gniewu synów Jakuba trzeba by uznać za wtórne rozszerzenie, co zresztą wynika też z anachronicznego w *Izraelu*⁹². Jeszcze zanim doszło do pertraktacji małżeńskich czytelnik dowiaduje się o reakcji rodziny Jakuba na czyn Sychemy: są oni srogo rozgniewani.

Wpierw głos zabiera Chamor (w.8-10), przekonując o miłości Sychemy do Diny i apelując czy żądając (impt.) oddania Sychemowi Diny za żonę. Jednak u podstaw konfliktu nie legła miłość Sychemy do Diny, lecz gwałt i jej poniżenie, z powodu których synowie Jakuba wpadli w gniew. Chamor, władca miasta przemilcza ciężkie przewinienie swego syna. Małżeństwo Sychemy z Diną miałyby zapoczątkować nowe relacje pomiędzy rodziną Jakuba a sychemitami (w.9). Chamor proponuje skoligacenie się rodziny Jakuba z jego rodem i mieszkańcami miasta, które polegałoby na oddawaniu sobie wzajemnie córek, tj. na zawieraniu małżeństw (etnicznie) mieszanych. חתן hitp. występuje jeszcze tylko w Deuteronomicznym i Kronikarskim dziele historycznym⁹³. Koligacenie się Izraelitów z obcymi ludami prawie zawsze⁹⁴ prowadziło Izraela do grzechu i katastrofy (np. 1 Kr1 3,1; Ezd 9,14; a zwł. Joz 23,12). Sformułowania z w.9 zostały językowo zaczerpnięte z Pwt 7,3 (por. też Joz 23,12), z deuteronomistycznego zakazu zawierania małżeństw mieszanych z tzw. ludami przedizraelskimi w Kanaanie, wśród których w Pwt 7,1 wymieniono Chiwwitów. Chamor miałby więc wysunąć propozycję, której przyjęcie oznaczałoby dla rodziny Jakuba złamanie bardzo ważnego deuteronomistycznego zakazu⁹⁵, co prowadziło Izraelitów i królów izraelskich na czele z Salomonem do niewierności Bogu JHWH i bałwochwalstwa. Chamor zachęca rodzinę Diny do postępowania niezgodnego z Bożym prawem, które mogłoby ją w

⁹¹ Zob. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 423n.

⁹² Tak też C. Westermann, *Genesis 2*, s. 655; H.-J. Boecker, *I. Mose 25,13-37,1*, s. 116; Ch. Levin, *Dina*, s. 50.

⁹³ Tzw. Kronikarskie dzieło historyczne przestało być oczywistą wielkością, nawet jeśli związki 1-2 Krn z Ezd-Ne są niewątpliwe (E. Zenger i in., *Einleitung in das Alte Testament*, s. 227n.239).

⁹⁴ Poza 1 Sm 18.

⁹⁵ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 452.

konsekwencji doprowadzić do zguby (będącej Bożą karą). Postrzeganie konfliktu pomiędzy rodziną Sychema i Diny z takiej perspektywy jest anachroniczne, wskazuje na wtórne opracowanie opowiadania w duchu deuteronomistycznym⁹⁶. Podobny sens zdaje się mieć pierwsza część w.10, w której Chamor oferuje wspólne zamieszkiwanie, które prowadzi zawsze do bliskiej relacji (np. Rdz 24,55; Wj 2,21; Sdz 17,11). Wtórność tego zdania (w.10a) wynika też z faktu, że oferta zamieszkiwania (כּוֹשֵׁן) została w tym wierszu złożona dwukrotnie, jest więc dubletem⁹⁷. Jeżeli w.9-10a są wtórne, to Chamor oferuje rodzinie Jakuba przede wszystkim korzystanie z okolicznych terenów (w.10b), z kraju kontrolowanego przez miastopństwo Sychem, będącego w władaniu miasta czy z niego zarządzanego⁹⁸, by mogli go przemierzać, w nim mieszkać i osiedlać się, obejmować w posiadanie (תּוֹרָא ni. jest typowy dla P?)⁹⁹. Mogła to być cenna oferta dla koczowniczego, (pół)nomadycznego rodu Jakuba¹⁰⁰ (tak wynikałoby z obietnicy z Rdz 28,13 itp.), choć w.23 pokazuje, że i sychemici mogli oczekiwać zysków ze współżycia z rodziną Jakuba. Natomiast jeśli wzięlibyśmy pod uwagę (wtórne)¹⁰¹ wprowadzenie z 33,19, mówiące o tym, że Jakub nabył już od synów Chamora ziemię w okolicach Sychem, to propozycja Chamora stałaby się żalonna.

W tym momencie do pertraktacji włącza się Sychem (w.11-12)¹⁰², który podchodzi do nich odmiennie. Nie mówi jak władca, który łaskawie ma coś do zaoferowania koczownikom, lecz zwraca się z prośbą: *chcę znaleźć łaskę w oczach waszych*, która jest nie tylko grzecznościową formułą, ale sytuuje społecznie proszącego poniżej statusu tego, do kogo się zwraca¹⁰³. Syn

⁹⁶ H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 429; Ch. Levin, *Dina*, s. 55; zob. też I. Fischer, *Gottesstreiterinnen*, s. 135 przyp.11; J. Van Seters, *The Silence of Dinah*, s. 240.

⁹⁷ Wiersz jest przeładowany (J. Scharbert, *Genesis 12-50*, s. 227, który za wtórny uważa w.10b).

⁹⁸ Por. H.H. Schmid, תּוֹרָא, [w:] THAT I, kol. 232n; J. Scharbert, תּוֹרָא, [w:] TWAT I, kol. 432.

⁹⁹ 47,27; Lb 32,30; Joz 22,9.19 (C. Wetsremann, *Genesis 2*, s. 657). Poza tym pojawia się jeszcze tylko w Rdz 22,13 i Kzn 9,12.

¹⁰⁰ G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 270.

¹⁰¹ Zob. poniżej.

¹⁰² Powszechnie uchodzi za dublet np. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 268; C. Westermann, *Genesis 2*, s. 652; H.-J. Boecker, *1. Mose 25,13-37,1*, s. 114; S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 451. Zob. poniżej.

¹⁰³ H.J. Stoebe, תּוֹרָא, [w:] THAT I, kol. 587-597, zwł. 589-591.

władcy prosi pasterzy¹⁰⁴. Chamor nie mógł być zachwycony postawą syna. Co więcej, zanim sformułuje prośbę, składa ofertę, która nie jest niczym ograniczona: rodzina Jakuba może zażądać każdej ceny za zgodę na ślub z Diną (zdanie to jest dwukrotnie powtórzone – emfaza). Oferuje im *mohar*, מֹהָר – słowo pojawiające się jeszcze w Wj 22,15n i 1 Sm 18,25. Z jednej strony był on czymś w rodzaju odszkodowania dla rodziny panny młodej za utratę pewnego potencjału ekonomicznego, a z drugiej strony stanowił zabezpieczenie potrzeb kobiety na wypadek utraty męża, nie był po prostu dochodem jej ojca (Rdz 31,15). Przekazanie *moharu* przypieczętowało wolę obu stron zawarcia małżeństwa¹⁰⁵. Do tego Sychem gotów jest dodać również w dowolnej wysokości dar (מִתְּנָה), który jak wskazuje Rdz 24,35, gdzie mowa jest o darach dla rodziny i dla panny młodej, przysługiwał pannie młodej¹⁰⁶. Dla Sychem „pieniądze” nie były żadnym problemem, pozwala rodzinie Jakuba ustalić wysokość żądanych świadczeń. Czy propozycja Sychem była więcej warta niż oferta Chamora? Podczas gdy Chamor, oferując możliwość przemierzania ze stadami i osiedlenia się rodziny Jakuba, miał na myśli kraj (הָאָרֶץ) kontrolowany przez Sychem czy przez władców Sychem, to Sychem proponuje *mohar* i dar, które mogłyby się okazać bardzo kosztowne bezpośrednio dla rodziny Chamora. Biorąc pod uwagę starotestamentowe regulacje prawne, oferta Sychemu bazuje na przepisach dotyczących zawierania małżeństw, a w szczególności przypadku omówionego w Wj 22,15n. Jeśli mężczyzna współżyje z niezamężną kobietą bez ślubu czy zaręczyn (przed pertraktacjami z rodziną), to musi dać jej ojcu *mohar* i to bez względu na to, czy otrzyma ją za żonę czy nie. Decyzja należy do ojca dziewczyny. Wprawdzie Księga

¹⁰⁴ Nie wydaje się, że miałyby to być gra Sychemu, jest to raczej postawa zakochanego młodzieńca (por. w.3.19), co oczywiście nie przekreśla tego, co uczynił na początku (w.2); wbrew S. Scholz (*Rape Plots*, s. 154), według której Sychem w w.11n chce się przedstawić w dobrym świetle, co ma być typowym sposobem postępowania gwałciiciela.

¹⁰⁵ Niekoniecznie opłacono go za pomocą srebra (pieniędzy), mógł być spłacany dłuższą służbą (Rdz 19,15-30) czy innymi świadczeniami (1 Sm 18,17-27; Joz 15,16n). Z Pwt 22,29 wynika, że wynosił 50 srebrników, co stanowiło z pewnością górną granicą (zob. 30 srebrników w Kpł 27,4n czy nawet 10 za kobietę w wieku 5-20 lat). *Mohar* był dosyć powszechny w starożytnym Bliskim Wschodzie (E. Lipiński, מֹהָר, [w:] TWAT IV, kol. 717-724).

¹⁰⁶ C. Westermann, *Genesis 2*, s. 657; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 424; H.-J. Boecker, *I. Mose 25,13-37,1*, s. 117 (według którego dar obok *moharu* miał służyć materialnemu zabezpieczeniu kobiety; por. Kodeks Hammurabi § 159.171b-172; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J.B. Pritchard, Princeton-New York³1969 [dalej: ANET], s. 173).

Przymierza dotyczy wyłącznie relacji w Izraelu i nie obejmuje wprost obcokrajowców¹⁰⁷, to jednak analogiczną regulację odnajdujemy również poza Izraelem, w *Prawie średnioasyryjskim* §55, które różni się tym, że ustala w przypadku gwałtu na dziewicy potrójną wartość zwyczajowego *moharu*, pozostawiając ojcu bez względu na zapłacony *mohar* prawo do decyzji w sprawie wydania córki za mąż za gwałciciela¹⁰⁸. Można więc przyjąć, że przepis z Księgi Przymierza lub podobny mógłby być sposobem zażegnania konfliktu. Pomimo tego w propozycji Sychema kryją się dwa problemy. Po pierwsze, wzmiankuje jedynie, że jest on przyczyną (ܠܗ) oferty wyznaczenia *moharu* i daru w dowolnej wysokości. Nie odwołuje się wprost do przyczyny konfliktu, który wywołał wściekłość synów Jakuba (por. w.7). Po drugie, przepis z Wj 22,15n (i *Prawa średnioasyryjskiego* §55) zakłada swobodną decyzję ojca o przyszłości córki, który może się zgodzić na ślub lub nie. Z faktu, że synowie Jakuba w w.17 grożą odebraniem Diny oraz że Symeon i Lewi zabrali Dinę do domu dopiero po krwawej zemście (w.26) wynika, że Dina pozostała u Sychema, została *de facto* potraktowana jak jeniec, branka wojenna, a rodzina Jakuba w rzeczywistości pozbawiona została prawa do decyzji o przyszłości Diny. Choć w przeciwieństwie do propozycji Chamora oferta Sychema wynikała z miłości do Diny i odwołuje się do właściwych regulacji prawnych, to nie może przyczynić się do zażegnania konfliktu, złagodzenia gniewu rodziny Jakuba, gdyż została ona postawiona pod ścianą. Miała ona nieporównywalnie niższy status niż władca miasta i nie posiadała

¹⁰⁷ H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 424), dla którego Wj 22,15n nie ma tutaj zastosowania, oraz H.-J. Boecker (*I. Mose 25,13-37,1*, s. 116), który twierdzi, że te regulacje prawne nie można bez zastrzeżeń przenosić na życie nomadów, nawet jeśli funkcjonowały za czasów powstania opowiadania.

¹⁰⁸ ANET, s. 185, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* [TUAT], Hrsg. O. Kaiser, Bd. I, Gütersloh 1982nn, s. 91n i E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności: Wprowadzenie Historyczne*, Studia Historico-Biblica 2, Lublin 2009, s. 192 (ponadto przepis ten pozwala w odwecie na gwałt na żonie gwałciciela). Zob. I. Fischer, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222, Berlin-New York 1994, s. 84-88, choć w *Gottesstreiterinnen*, s. 132-135 twierdzi, że Wj 22,15n dotyczy jedynie uwiedzenia, zaś Pwt 22,23-29 gwałtu, to można wątpić, czy oba przypadki w praktyce były różniane, a kara z Pwt 22,(28-)29 odpowiada Wj 22,16 (zastosowania nie może mieć Pwt 22,23-27, gdzie chodzi o gwałt na zamężnej kobiecie) z tą różnicą, że zakłada zamążpójście kobiety za tego, który ją poniżył czy zgwałcił. Żądanie Chamora (w.8) i prośba Sychema (w.11n) zakładają przynajmniej teoretyczne prawo rodziny Jakuba do rozstrzygnięcia o losie Diny i jej zamążpójściu.

militarnych możliwości bronięcia się, bo w jaki sposób (pół)nomadyczna rodzina byłaby w stanie (siłą) odebrać Dinę władcy Sychem. Musieli zaakceptować narzucone im warunki, targując się co najwyżej o wysokość zapłaty, albo uciec się do podstępny (מִרְמָה¹⁰⁹; w.13). Narrator, z góry informując o faktycznym charakterze odpowiedzi braci Diny, nie pozostawia złudzeń: synowie Jakuba bynajmniej nie dążą do porozumienia, a historia nie zmierza ku szczęśliwemu (dla kogo?) zakończeniu.

Podstęp synów Jakuba zostaje uzasadniony (w.13b) – wtórnie, gdyż wskazuje tak jak w w.5 na uczynienie Diny nieczystą. Zaskakuje też, że odpowiedzi udzielają synowie, a nie sam Jakub. Jeśli ojciec dziewczyny żył, do niego należało prowadzenie pertraktacji małżeńskich i ostateczna decyzja. Dlaczego wciąż milczy (w w.5 jego milczenie mogło wynikać z oczekiwania na synów)? W ostatecznym kształcie opowiadania warunek synów Jakuba (obrzezanie) nie zyskuje jego aprobaty, czyli właściwej legitymizacji, wobec czego zadziwia jego akceptacja przez Chamora i Sychem. Po milczącej reakcji Jakuba w w.5 (która posiada wtórne uzasadnienie) w.6 informuje o tym, że Chamor udał się do Jakuba, gdy tymczasem w pertraktacjach bierze udział również Sychem (w.11n). Stąd przyjmuje się czasami, że Sychem został wtórnie (z podobnego opowiadania) wprowadzony do rozmów z rodziną Jakuba, zakładając przy tym rozróżnienie na historię rodzinną i plemienną¹¹⁰. Jednak dla opowiadań w Rdz charakterystyczne jest akurat to, że historie rodzinne, sagi mają szerszy wymiar, gdyż mówią o protoplastach całych ludów (co zostało wprost powiedziane np. w 19,30-38; 21,13; 25,23; 27,29)¹¹¹. Co więcej, mający szczególne znaczenie dla historii plemiennej problem małżeństw mieszanych został tutaj wtórnie dodany (w.9-10a). Zatem zamiarem autora raczej było, by Sychem wtrącił się w pertraktację, co odpowiada jego niecierpliwiej miłości. W ten sposób zdemaskował nieodpowiedniość propozycji ojca i zademonstrował, że oboje nie byli gotowi pójść

¹⁰⁹ Świadome ukrywanie faktycznego stanu rzeczy, co prowadzi przeważnie do szkody drugiej strony, nad którą zyskuje się w ten sposób przewagę (M. Kartveit, רמה, [w:] TWAT VII, kol. 524).

¹¹⁰ C. Westermann, *Genesis 2*, s. 652-654; J. Van Seters, *The Silence of Dinah*, s. 240; do tego sprowadza się też podział na J i E w S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 450n (nie uzasadnia go).

¹¹¹ Por. H. Gunkel, *Genesis*, s. 371. Przeciwno takiemu rozróżnieniu zdecydowanie wypowiada się H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 430).

wystarczająco daleko, by uczciwie zażegnać konflikt. Problem milczenia Jakuba rozwiązuje natomiast przyjęcie, że w pierwotnym opowiadaniu Jakuba nie było¹¹², a w.5-6 są wtórne¹¹³. Dlatego Chamor z Sychemem rozmawiają z synami Jakuba. Chamor zwraca się w w.8 *do nich* – po w.7 suf. 3. os. pl. musi odnosić się do synów Jakuba (a po dodaniu Jakuba również i do niego), a to oznacza, że wzmianka *do ojca jej i* (אֶל-אָבִיהָ וְ) w w.11 jest wtórna.

Odpowiedź synów Jakuba (w.14-17) jest przemyślnie skonstruowana. Zaczynają oni od uzasadnionej odmowy (w.14): nie mogą oddać Diny nieobrzezanemu mężczyźnie, gdyż byłoby to dla nich wstydem, czymś poniżającym (חִרְפָּה)¹¹⁴. Istnieje tylko jedna szansa na zgodę na to małżeństwo, a jest nią obrzezanie wszystkich mężczyzn (w.15) wraz z Sychem – warunek nie ma wymiaru indywidualnego, ale jest żądaniem politycznym obejmującym całą społeczność miasta¹¹⁵. Obrzezanie, jak się zdaje, było na tamtych terenach dość powszechne (nawet jeśli słowo מוּל jest typowo hebrajskie), Stary Testament do obrzezanych ludów zalicza poza Izraelitami Egipcjan, Edomitów, Amonitów, Moabitów i Arabów (Jr 9,25), a Wj 4,24-26 każe do nich włączyć również Midianitów. W okresie wygnania babilońskiego wyróżniało Judejczyków spośród mezopotamskiego otoczenia nieznającego obrzezania, stając się znakiem przymierza z Bogiem (Rdz 17,10 P)¹¹⁶. Choć użyte tutaj zdanie jest identyczne do tych, które pojawiają się w późniejszych, kapłańskich tekstach, to w przeciwieństwie do nich obrzezanie nie ma w Rdz 34 wymiaru religijnego, a jedynie etniczny¹¹⁷. Nie ma więc powodu, by

¹¹² Już G. von Rad (*Das erste Buch Mose*, s. 270) przypuszczał, że w dawnym opowiadaniu nie było Jakuba (zob. też Ch. Levin, *Dina*, s. 50-57).

¹¹³ Tak H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 431.

¹¹⁴ W wymiarze zarówno obiektywnym, jak i subiektywnym; do tego terminu zob. F. Stolz, בּוּשׁ, [w:] THAT I, kol. 270; E. Kutsch, חִרְפָּה, [w:] TWAT III, kol. 227n

¹¹⁵ H. Seebass, *Gesenius II/2*, s. 425.

¹¹⁶ G. Mayer, מוּל, [w:] TWAT IV, kol. 734-738.

¹¹⁷ Inaczej – niesłusznie – W. Brueggemann (*Genesis*, s. 277n), który uważa, że synowie Jakuba postużyli się symbolem religijnym, by zyskać kontrolę społeczną nad sychemitami; Th.L. Brodie (*Genesis as Dialogue*, s. 340), twierdząc, że synowie Jakuba postępują się znakiem przymierza dla krwawej zemsty; Ch. Levin (*Dina*, s. 54), według którego (w jednej z warstw) wraz z aktem obrzezania miała nastąpić pełna symbioza sychemitów z synami Jakuba (por. 13,9), gdyż całe miasto nawróciło się na judaizm.

zakładać zależność od P¹¹⁸ – przypuszczalnie źródło P posłużyło się sformułowaniem znanym z Rdz 34. Spełnienie przez sychemitów tego warunku umożliwi małżeństwa mieszane (wymianę córek), wspólne zamieszkiwanie (w.16a.bx) – są to zdania wyraźnie związane z rozszerzeniem w duchu deuteronomistycznym propozycji Chamora z w.9-10a, zatem najprawdopodobniej wtórne, podobnie jak ostatnie zdanie z w.16 o staniu się jednym narodem (por. Est 3,8), które oznacza nic innego jak skoligacenie się poprzez zawieranie małżeństw etnicznie mieszanych¹¹⁹. Na koniec dla wzmocnienia efektu synowie Jakuba grożą (w.17), że niespełnienie warunku sprawi, że odejdą, odbierając czy zabierając ze sobą Dinę (co oznacza, że jest przetrzymywana w domu Sychema). Tak więc odpowiedź synów Jakuba jest w całości nastawiona na *nie!*

Mimo że nie wyznaczyli wysokości *moharu*, co byłoby właściwą drogą prawną do załatwienia kwestii małżeństwa, Chamor i Sychem biorą ich odpowiedź za dobrą monetę (w.18: וַיִּבְרַח odnosi się do tego co korzystne)¹²⁰. Chamor najpewniej jest zadowolony, że zgoda rodziny Jakuba nie będzie wiele kosztowała. Sychem jest tak zakochany (זָרַח z przyimkiem ב) ¹²¹, że na nic nie zważa (w.19). Dla niego, jak i potem dla mieszkańców miasta, obrzezanie nie jest jakimś większym problemem, pewnie dlatego że był to dosyć powszechny zwyczaj. Narrator, wprowadzając czytelnika do następnej sceny, informuje, że Sychem jest najbardziej poważanym z synów Chamora (בְּבָר ni.)¹²².

Polityczny warunek synów Jakuba musi być zaakceptowany przez mieszkańców miasta (אֲנָשֵׁי עִיר) to wolni obywatele mający prawo do

¹¹⁸ C. Westermann, *Genesis 2*, s. 658; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 430.

¹¹⁹ Pojęcie עַם (w przeciwieństwie do גוֹי) podkreśla pokrewieństwo (A.R. Hulst, עַם/גוֹי, [w:] THAT II, kol. 290-296), co dobrze wpisuje się w ideę skoligacenia się (zob. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 271).

¹²⁰ W obecnym kształcie opowiadania ich głupotę ujawnia też fakt, że przyjęli warunki bez jednoznacznej deklaracji ojca Diny, Jakuba (zob. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 425).

¹²¹ Przychyłość ze strony prawnie czy społecznie wyżej postawionego wobec kogoś stojącego niżej na drabinie społecznej czy w jakiś sposób zależnego (od אָדָם różni się tym, że zakłada różnicę w statusie społecznym; G. Gerleman, זָרַח, [w:] THAT I, kol. 623-626). Narrator zdaje sobie sprawę z tego, że rodzina Jakuba stoi społecznie znacznie niżej niż władcy Sychemu. Zaś S. Scholz (*Rape Plots*, s. 157) twierdzi, że זָרַח wyraża przewagę społeczną Sychema, pozwalającą mu robić, co mu się podoba. Ale tego rodzaju interpretacja nie przystaje zbyt dobrze do znaczeniem tego słowa w ST, wyrażającego przychyłość, łaskawe nastawienie.

¹²² Zob. C. Westermann, בְּבָר, [w:] THAT I, kol. 797n. Niczego nie dowiadujemy się o powodach, dla których Sychem cieszył się szczególnym uznaniem.

podejmowania decyzji, prawdopodobnie notable)¹²³. Chamor z Sychemem udają się do bramy miasta (w.20), która była odpowiednikiem greckiej agory, i przekonują mieszkańców, ściślej mężczyzn do przyjęcia warunku rodziny Jakuba (w.21-23). Ich mowa jest manipulacją. Informują mieszkańców o przyjaźnie nastawionych przybyszach (עֲרָבִים¹²⁴, co odpowiada notatce z 33,18) i zachęcają do tego, by zgodzić się na ich mieszkanie, poruszanie się i korzystanie z rozległej krainy (być może dla wypasania ich stad; por. 13,9n czy Sdz 18,10¹²⁵; Iz 22,18; Ne 7,4). Przynależała więc ona do miasta, a nie była prywatną własnością władcy (w.21). Do tego został dołączony wątek małżeństw mieszanych (w.21b), który bazuje na w.9, jest więc wtórnym rozszerzeniem¹²⁶. Jednak o dziwo, muszą się na to zgodzić przybysze (w.22)! Ich warunkiem jest obrzezanie wszystkich mężczyzn, czyli dopasowanie się do zwyczajów obcych pasterzy¹²⁷. Mowa o wspólnym zamieszkiwaniu (zob. w.10a) i staniu się jednym narodem (zob. 16) również stanowi redakcyjne uzupełnienie¹²⁸. Obrzezanie odpowiada warunkowi postawionemu przez synów Jakuba, ale dla mieszkańców miasta musiało być zaskakujące, jeśli nie niezrozumiałe, dlaczego przybyli koczownicy mieliby dyktować warunki? Pewnie dlatego Chamor z Sychemem się na tym nie zatrzymują, lecz od razu odwołują się do ludzkiej chciwości. Pytanie retoryczne (w.23a): *Stado ich i majątek ich, i całe bydło ich*¹²⁹ – *czyż nie są nasze?*, jest przewrotne. Mienie rodziny Jakuba

¹²³ H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 425; podobnie C. Westermann, *Genesis 2*, s. 659 (starsi).

¹²⁴ G. Gerleman, עֲרָבִים, [w:] THAT II, kol. 926.

¹²⁵ Ch. Levin (*Dina*, s. 55) uważa, że mamy do czynienia z aluzją do Sdz 18,10 (por. spokój panujący w Lajsz w Sdz 18,7.10.27).

¹²⁶ Warto zauważyć, że wymiana córek nie wpływa na zmianę struktury społecznej. Względem (pierwotnego) w.10b brakuje mowy o ich stałym osiedleniu się, zajmowaniu ziemi (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 425).

¹²⁷ H. Seebass, *Genesis II/2*, 426: proponują strategię *Anpassung*, a nie *Abgrenzung* wobec zdolnych do walki pasterzy. Zaś wg C. Westermanna (*Genesis 2*, s. 659n) historycznie taki warunek ze strony nomadów jest zupełnie nieprawdopodobny.

¹²⁸ Tak też Ch. Levin, *Dina*, s. 50-57.

¹²⁹ Taki sam zestaw majątku jak w 36,6 (P), stąd nieraz wyciągany wniosek, że mamy do czynienia z językiem P (tak C. Westermann, *Genesis 2*, s. 660; por. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 471). מִקְדָּה z מִקְדָּה jeszcze w 31,18; Joz 14,4; Ez 38,12n. מִקְדָּה to bydło, przede wszystkim drobne zwierzęta, takie jak owce i kozy, choć może obejmować też i dużych zwierzęta (byki, woły), które było najważniejszym majątkiem pasterzy, nomadów; מִקְדָּה to pozyskana własność na drodze zakupu (od מִקְדָּה); מִקְדָּה to duże bydło, które może być też określone słowem מִקְדָּה, ale wymienienie odrębnie מִקְדָּה podkreśla wysoką wartość posiadanego bydła (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 426).

bynajmniej nie należą do mieszkańców miasta. Jednak mówiący przekonują, że dzięki wspólnemu korzystaniu z ziemi i zamieszkiwaniu przypadną one Sychemitom. Odwracają też sytuację, twierdząc, że to mieszkańcy miasta mają wyrazić zgodę (w.23), a nie rodzina Jakuba jak w w.15 i 22. W rzeczywistości oszukują słuchaczy, a ponadto ukrywają przed mieszkańcami rzeczywisty powód ich apelu, czyli chęć Sychema pojęcia Diny, i konflikt z rodziną Jakuba. Mówiąc o pokojowym nastawieniu są raczej zaślepieni niż z premedytacją mijają się z prawdą. Tak czy inaczej czytelnik zdaje sobie sprawę z gniewu synów Jakuba (w.7), tak że o pokojowych zamiarach nie może być mowy. Ale zwiedzeni mieszkańcy miasta akceptują propozycję Chamora i Sychema i dają się obrzezać (w.24). W tym miejscu narrator odnotowuje, że chodzi o mężczyzn wychodzących przez bramę miejską. *כְּלִי-יָצֵא שַׁעַר עִיר* nie pokrywa się z *אֲנָשֵׁי עִיר* z w.20. Przez bramę wychodzono do pracy w polu lub by wypasać stada, co nie dotyczyło wyłącznie mężczyzn, oraz do walki (na wojnę). Autor ma na uwadze najpewniej mężczyzn zdolnych do walki i obrony, czyli żołnierzy¹³⁰ (kolejny wiersz w.25 pokaże, dlaczego było to takie ważne). Powtórzenie wyrażenia *כְּלִי-יָצֵא שַׁעַר עִיר* może służyć dodatkowemu podkreśleniu wagi tej kwestii, ale raczej jedno z nich jest wtórne (dublet): byłoby nim pierwsze z nich, gdyż przynajmniej akceptacja słów władców (*שָׁמַעַת*) należała do tych, do których się zwrócili (por. w.20), i zdanie z w.24a ma dosyć niezwykły szyk, w którym podmiot stoi po dopełnieniu, podczas gdy apozycja w drugiej linii jest typowa¹³¹.

Dopiero z w.25 czytelnik dowiaduje się, na czym polegał podstęp synów Jakuba. Obrzezanie spowodowało, że (wszyscy) mężczyźni z powodu bólu nie są w stanie bronić miasta i siebie, co pozwala dwóm spośród synów Jakuba, rodzonym braciom Diny, Symeonowi i Lewiemu trzeciego dnia¹³² bezpiecznie z bronią wtargnąć do miasta i dokonać bezprecedensowej, wstrząsającej, krwawej zemsty, wyrzynając mieczem wszystkich mężczyzn

¹³⁰ H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 425n.

¹³¹ Zob. H. Gunkel (*Genesis*, s. 377), który za dodatek uważa najprawdopodobniej niesłusznie drugie z nich.

¹³² Trzeciego dnia mogła nastąpić jakaś zmiana (Rdz 42,18), nadciągało nieszczęście czy coś złego, przychodziły złe nowiny (Rdz 22,4; 31,22; 40,18-20). Najwyraźniej 3 dnia po obrzezaniu sytuacja była szczególnie krytyczna (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 426).

dużego miasta¹³³. Następny wiersz (w.26) mówi dodatkowo o zabiciu Chamora i Sychema oraz odebraniu Diny. Od razu rzuca się w oczy dublet: wzmianka o zamordowaniu Chamora i Sychema po w.25b jest zupełnie zbędna, co więcej, wyrażenie *הרגו כל-יבֵר* z w.25b pochodzi z Lb 31,7.17¹³⁴.

Po opuszczeniu miasta przez Lewiego i Symeona wkraczają do niego synowie Jakuba (wyraźnie zaznaczono zmianę podmiotu), ale nie wiadomo, czy razem z Symeonem i Lewim¹³⁵. Dokonują grabieży, nie oszczędzając nic ani nikogo (w.27-29). Kobiety, dzieci (i pozostałych mieszkańców) z całego miasta zabierają do niewoli, grabią miasto i bydło pasące się na terenach należących do miasta. *בזו* (por. Lb 31,9; Pwt 20,14) i *שבה* (por. Lb 31,9) wskazują na działania wojenne z zgarnianiem łupów i jeńców wojennych, a nie po prostu na zemstę rodzinną¹³⁶. Ich łupem pada: *צאן* (drobne bydło), *בקר* (duże bydło, tj. byki i woły; razem wymieniane są np. w 12,16; 47,11; Lb 31,28.30), *תמורים* (w.28), przy czym zwraca uwagę, że posłużono się innymi terminami niż w w.23, a także (w.29) *חיל* (materialne mienie)¹³⁷, *נשים*, *ילד* (*כל-ילד*) (nie tylko małe dziecko czy ośesek¹³⁸, ale różne osoby przynależące do rodziny, w tym dzieci, kobiety i starcy; por. 43,8; Wj 10,10.24)¹³⁹, przy czym ich zniewolenie podkreśla totalność sądu Bożego (por. Lb 16,27; 31,17n; Ez 9,6)¹⁴⁰.

Opis grabieży jest wyraźnie przeladowany, zawiera liczne powtórzenia¹⁴¹: synowie Jakuba dwa razy łupią miasto (w.27aβ i 28bα, przy czym czasownik *בזו* pojawia się w w.27aβ i 29b), w w.27-28 łupią miasto i pola, a

¹³³ Z pewnością coś takiego było zupełnie niewykonalne przez 2 osoby, co dotyczy również grabieży całego miasta i wzięcia do niewoli wszystkich kobiet i dzieci przez kilkanaście osób w w.27-29 (m.in. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 426n), mamy więc do czynienia z wyraźną przesadą w opisie. Th.L. Brodie (*Genesis as Dialogue*, s. 341) doszukuje się w mieczu seksualnego podtekstu (Sdz 3,16-23). *הרגו* jest czasownikiem mocno uwypuklającym krwawy wymiar pełnego przemocy mordy (G. Gerleman, *בזו*, [w:] THAT I, kol. 895). Warto zaznaczyć, że nie występuje on w Dekalogu.

¹³⁴ Zob. dalej.

¹³⁵ S. Łach (*Księga Rodzaju*, s. 454) sądzi, że był to napad pozostałych 10 synów Jakuba.

¹³⁶ Zob. C. Westermann, *Genesis 2*, s. 661. H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 427) widzi w nich akt polityczny, a nie prawny.

¹³⁷ Rdzeń oznacza przede wszystkim siłę, która może manifestować się w tym, co człowiek posiada (A.S. van der Woude, *בזו*, [w:] THAT I, kol. 823).

¹³⁸ Jak chciałby J. Kühlewein, *בזו*, [w:] THAT I, kol. 318.

¹³⁹ C. Locher, *בזו*, [w:] TWAT III, kol. 372-375.

¹⁴⁰ C. Locher, TWAT III, kol. 374.

¹⁴¹ Por. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 429.

w w.29 dodatkowo domostwa. W w.27 natrafiamy na uzasadnienie grabieży dokładnie odpowiadające w.5b i 13b (wtórne), przy czym można zasadnie zapytać, w jaki sposób złupienie miasta i uprowadzenie do niewoli całej jej ludności (poza wymordowanymi mężczyznami) może być usprawiedliwione uczynieniem Diny nieczystą, tym bardziej że był to występki Sychema, a nie całego miasta. Opis ten jest wzorowany językowo na Lb 31,7-9 i Pwt 20,13-14 (powyżej zaobserwowano to już w przypadku w.25b): w Pwt 20,14 mowa jest o łupieniu (בזזו) kobiet (אִשָּׁה), dzieci (יָרֵד), bydła (בְּהֵמָה) i miasta (עִיר; por. w.27.29)¹⁴², zaś w Lb 31,7-9 spotykamy עַל-חֲלָלֵי(הֶם) (por. w.26a), שָׁבָה אֶת-נַשִּׁי, וְאֶת-פְּלִמְנֵיהֶם וְאֶת-כָּל-חֵילָם, שָׁבָה אֶת-נַשִּׁי (por. w.29) i מִקְנֶהָ (w.28)¹⁴³. Zaś zwierzęta wymienione w w.28 (בָּקָר, צֹאן i חֲמֹר; w Pwt 20,14 i Lb 31,9 mowa jest o בְּהֵמָה; por. w.23) wzorowane są przypuszczalnie na Lb 31,28.30. Wymordowanie wszystkich mężczyzn w w.25b oraz grabież całego miasta wraz z kobietami i dziećmi jest realizacją deuteronomistycznego prawa z Pwt 20,10-18¹⁴⁴, które dotyczy sytuacji, gdy Izraelici, podbijając Kanaan, napotykaliby zbrojny opór ze strony któregoś z miast: mieli wtedy wyrznąć mieczem wszystkich mężczyzn, zabrać kobiety i dzieci do niewoli oraz zagarnąć całe mienie. W mniemaniu redaktora¹⁴⁵ gwałt na Dinie, tj. uczynienia ją nieczystą przez obcego, jej zatrzymanie i groźna propozycja skoligacenia się z obcym ludem była tożsama ze zbrojnym oporem, tak że obowiązkiem synów Jakuba jako protoplastów Izraela było dokonanie krwawej zemsty. Tylko w ten sposób

¹⁴² Por. też Ch. Levin, *Dina*, s. 55n.

¹⁴³ J. Van Seters (*The Silence of Dinah*, s. 241n) zalicza Lb 31 do P, ale obecne są w nim też elementy nie-P, co wskazuje, że jest kompilacją czerpiącą z różnych tradycji (H. Seebass, *Numeri: 3. Teilband Numeri 22,2-36,13*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/3*, Neukirchen-Vluyn 2007, s. 298n).

¹⁴⁴ Dotyczy ono również miast i ludów spoza terenów zajętych przez Izraelitów (20,15), przy czym bliskie miasta należące do Chiwwitów i innych ludów (20,17; por. 7, 1n) miano obkładać klątwą, co oznaczało wybicie wszystkich mieszkańców (zob. też Joz 8,24-28; 11,12-14; Pwt 2,32-35; 3,1-7 i 1 Krn 5,20-22; 2 Krn 14,9-14; zob. N. Lohfink, חָרַם, [w:] *TWAT III*, kol. 192-213, zwł. 209-211 – przy czym zauważa, że zwyczajowy przekład *klątwa, obkładać klątwą* nie jest adekwatny). A to oznacza, że sychemici z okresu patriarchów najwyraźniej zostali zaliczeni do miast spoza terenów izraelskich, pewnie dlatego że stały się one izraelskie wraz z podbojem Jozuego (instytucja klątwy była ściśle ograniczona do okresu zajęcia Kanaanu – N. Lohfink, *TWAT III*, kol. 211). Motyw wymordowania wszystkich mieszkańców pojawia się jedynie w tekstach deuteronomistycznych i kronikarskich (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 429).

¹⁴⁵ W.27-29 (i 30n) są wtórne wg S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 454; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 430; podobnie I. Fischer, *Gottesstreiterinnen*, s. 135 przyp.11; J. Van Seters, *The Silence of Dinah*, s. 240.

można było uniknąć śmiertelnego w skutkach mieszania się z obcymi, co prowadziłoby to do odejścia od Boga JHWH. Stąd nieczystość Diny mogła w mniemaniu redaktora uzasadniać straszny mord i grabież. Historia o zgwałceniu Diny obok Lb 31 staje się przykładem tego, w jaki sposób Izrael powinien podchodzić o obcych, wrogo nastawionych narodów (w okresie zajmowania ziemi obiecanej i bezpośrednio go poprzedzającym).

Jak się wydaje, w opisie z w.27-29 pierwotny jest tylko w.29b¹⁴⁶ (uwzględniając korektę polegającą przynajmniej na przesunięciu akcentu atnach)¹⁴⁷, mówiący o złupieniu domu (sg.)¹⁴⁸, który był najpierw domem Chamora i Sychema, a grabieży dokonali Symeon i Lewi. Jeśli w.29b jest pierwotny, to być może stał kiedyś przed ostatnim zdaniem z w.26, gdyż wyjście Symeona i Lewiego z Sychem przypuszczalnie zamykało opowiadanie.

Jakubowi jednak nie spodobała się taka krwawa zemsta Symeona i Lewiego (w.30)¹⁴⁹, ale nic nie miał przeciwko totalnej grabieży, która była dziełem – w obecnej postaci tekstu –wszystkich/pozostałych synów (co może dodatkowo potwierdzać, że w.27-29a są późniejszym uzupełnieniem). Obawia się on, że ludy ościenne nie tylko będą unikać rodziny Jakuba, ale zaatakują ich, jakby nie było nieliczną grupę (pół)nomadów i zgładzą ich. עַרְרָה oznacza groźne tabuizowanie (por. Joz 6,18; 7,25), ściągające nieszczęście¹⁵⁰; podobne עַרְרָה hi. (por. Wj 5,21; 1 Sm 13,4; 2 Sm 20,6), którego znaczenie wiąże się ze zniechęceniem, odrzucającym smrodem (por. Wj 7,18.20n)¹⁵¹. Wśród mieszkańców tego kraju Jakub wymienia w szczególności Kananejczyków i Peryzejczyków. Dziwi może, że wzmiankuje tylko dwa ludy (por. 15,19-21)¹⁵², ale identyczne zestawienie pojawia się jeszcze w 13,7; Sdz 1,4n (ponadto wymieniani są pomiędzy

¹⁴⁶ Podobnie H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 429), uznając za pierwotny także w.27ac.

¹⁴⁷ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

¹⁴⁸ Mógłby być też rozumiany jako rzeczownik kolektywny, w ostatecznej postaci tekstu dotyczy (wszystkich) domów w Sychem.

¹⁴⁹ J. Van Seters (*The Silence of Dinah*, s. 243) i J. Scharbert (*Genesis 12-50*, s. 229 – jeśli wdali się wcześniej pertraktacje i uzgodnili warunki) oceniają, że synowie Jakuba nie mieli prawa do krwawej zemsty.

¹⁵⁰ HAL i komentarze, np. C. Westermann, *Genesis 2*, s. 662. Bliskie obłożeniu klątwą (zob. C. Brekelmans, תַּרְרָה, [w:] THAT I, kol. 638).

¹⁵¹ Dobre imię kojarzone z oliwą, złe ze smrodem (H. Gunkel, *Genesis*, s. 378; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 427).

¹⁵² H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 428 (zadziwiająco krótka lista).

Kananejczykami i Chiwwwitami w Wj 23,23; Pwt 20,7; Joz 12,8, w ramach jeszcze szerszej listy np. w Pwt 7,1¹⁵³). Peryzejczycy to mieszkańcy czy warstwa ludności określanej mianem przedizraelskiej w Kanaanie (wszelkie ustalenia pozostają niepewne)¹⁵⁴. Zaś Kananejczycy to po prostu mieszkańcy Kanaanu¹⁵⁵, Stary Testament zdaje się w ten sposób określać zróżnicowaną etnicznie ludność przedizraelską zamieszkującą Kanaan (mieli być przeklętymi potomkami Chama; 9,25)¹⁵⁶. W ocenie Jakuba zemsta sprawia, że rodzina Jakuba zostanie znieawidzona i wyklęta, stąd obawia się akcji militarnej, która z powodu niewielkiej liczebności jego rodziny ([מִסְפָּר־] נָחִי wskazuje na wojskową słabość; por. Iz 41,14), musiałaby zakończyć się katastrofą. שָׁמַר to kolejny wyraz związany z klątwą (kontekst militarny) i oznaczający całkowite wyniszczenie (por. Am 2,9; 9,8 czy Est 3,6.13; 4,8; 7,4)¹⁵⁷. Nagana Jakuba nie ma więc charakteru moralnego, a jedynie etniczny¹⁵⁸. Jego obawa wydaje się być zupełnie racjonalna¹⁵⁹. Natomiast w ostatecznym kształcie opowiadania zadziwia, że Jakub dopiero teraz zabiera głos. Gdy było trzeba jakkolwiek reagować, milczał (w.13; por. też w.5), pozostawiając inicjatywę swoim synom, a na końcu potrafi ich tylko skrytykować. Jeśli osoba Jakuba została wtórnie wprowadzona do opowiadania¹⁶⁰, to pierwotne opowiadanie kończyło się na krwawej zemście na Chamorze i Sychemie, których nie miał kto bronić, bo wszyscy zdolni do walki mężczyźni cierpieli, będąc bardzo osłabieni po obrzezaniu. Konflikt zakończył się krwawą zemstą. Pretensje Jakuba najprawdopodobniej odwołują się do 49,5-7, słów z błogosławieństwa Jakuba zamykającego Rdz. Fragment ten łączy w.30 wyszczególnienie

¹⁵³ Stąd C. Westermann (*Genesis 2*, s. 662) sądzi, że wzmianka o nich pochodzi z Pwt 7,1, ale wtedy jeszcze trudniej byłoby wyjaśnić wymienienie tylko 2 ludów.

¹⁵⁴ HAL (jedna z możliwości to wywodzenie nazwy z rzeczownika מְשָׁרָי = *mieszkańcy otwartego kraju*, co mogłoby się odnosić do ludności wypartej z miast).

¹⁵⁵ Różnie próbuje się wyprowadzać tę nazwę, tradycyjnie od נִינִי = *teren nizinny*, a może *kraj czerwonej purpury* (HAL).

¹⁵⁶ *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 536n.

¹⁵⁷ D. Vetter, שָׁמַר, [w:] THAT II, kol. 964n.

¹⁵⁸ H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 427n.

¹⁵⁹ W. Brueggemann, *Genesis*, s. 278 (reakcja Jakuba jest głosem rozsądnego pragmatyzmu, choć niezbyt wielkiej wiary).

¹⁶⁰ Zob. powyżej. Tak też H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 429.

akurat tej dwójki spośród synów Jakuba i ich gotowość do przemocy¹⁶¹. Okaleczanie zwierząt pokazuje, że słowa błogosławieństwa Jakuba, które dla tej dwójki są przekleństwem, nie opierają się na opowiadaniu z Rdz 34, lecz odwrotnie, krytyka Jakuba z w.30 do nich nawiązuje.

Symeon i Lewi reagują na krytykę ojca pytaniem retorycznym (w.31), które odpowiada emfaticznemu stwierdzeniu: *Przecież nie wolno traktować naszej siostry jak prostytutki!* Ta ostra odpowiedź zdaje się być nierzeczowa, oderwana od tego, co się faktycznie wydarzyło: Dina została przez Sychema zgwałcona, a nie potraktowana jak prostytutka. $\eta\eta$ oznacza prostytutkę lub cudzołożnicę¹⁶², ale to drugie znaczenie zupełnie nie wchodzi tutaj w grę, bo Dina była niezamężna. Symeon i Lewi nie tłumaczą się, nie argumentują, lecz bezczelnie odrzucają pretensję ojca¹⁶³. Dla nich nie liczy się zasadna obawa czy *Realpolitik* Jakuba, lecz zasady. Jak się okazuje, w ostatecznej postaci tekstu zemsta tworzy kolejne konflikty, bo spory w rodzinie Jakuba gwałtownie narastają, nie mówiąc już o napiętych relacjach z otoczeniem (w.30). Wycofany i milczący Jakub, który po fakcie gani synów, wcześniej w żaden sposób nie przyczyniając się do rozsądnego rozwiązania, kontra Symeon i Lewi, którzy w tej sytuacji pozwalają sobie na zignorowanie obaw ojca. Jeśli jednak w.30 jest wtórny, to zapewne i reakcja Symeona i Lewiego¹⁶⁴. Ozeasz w krytyce religijnej niewierności ludu wybranego wobec JHWH, oddającego się niejawnym praktykom kultowym posłużył się metaforą cudzołóstwa, nierządu ($\eta\eta$): Izrael jest cudzołożną żoną odwracającą się do swego małżonka-Boga (Oz 4,11-14; 9,1 i 1,2). Metafora ta została przejęta przez Jeremiasza (Jr 2,20; 3,1.6.8) i Ezechiela (Ez 16; 23) oraz szkołę deuteronomistyczną (np. Wj 34,15n; Pwt

¹⁶¹ Co do tego wątpliwości nie mają G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 272; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 428; H.-J. Boecker, s. 120. Inaczej wydarzenie to oceniono w Jdt 9,2-4, wychwalając je.

¹⁶² Ptp. czasownika $\eta\eta$, odnoszącego się do wszelkiego prawnie nieuregulowanego współżycia seksualnego pomiędzy mężczyzną i kobietą (J. Kühlewein, $\eta\eta$, [w:] THAT I, kol. 518-520).

¹⁶³ Szorstka czy wręcz impertynencka odpowiedź (H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 428 i S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 454). Inaczej G. von Rad (*Das erste Buch Mose*, s. 272), który rozumie gniew braci Diny, czy W. Brueggemann (*Genesis*, s. 279), który dostrzega u nich dążenie do prawości i prostolinijności, choć mają być jednocześnie zafiksowani na sprawach seksu, tak że są ślepi na inne rozwiązania z powodu chęci zemsty.

¹⁶⁴ Tak też H.-J. Boecker, *I. Mose 25,13-37,1*, s. 115; H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 429.

31,16)¹⁶⁵. W rozumieniu redaktora bardzo ostra odpowiedź Symeona i Lewiego była mimo wszystko rzeczowa: współzycie z Diną, a przede wszystkim propozycja małżeństw mieszanych (w.9) prowadziłyby w konsekwencji do bałwochwalstwa, metaforycznie mówiąc cudzołóstwa (i nieczystości, jak w w.5b.13b.27b), a do tego nie dopuściło odważne i zgodne z deuteronomistycznym prawem (Pwt 20,13n) działanie Symeona i Lewiego oraz pozostałych braci. Gdy chodzi o wierność Bogu, żadna *Realpolitik* się nie liczy, żadne inne obawy nie mogą być brane pod uwagę.

Szkic historii redakcji Rdz 34

Opowiadanie to jest bez wątpienia literacko złożone.

1) Z powyższej analiza wynika, że pierwotna historia obejmowała w.1-4.7a.8.10b.11* (bez אֶל-אֲבִיהָ יְ) -13a.14-15.17-21a.22aα.b-23bα.24(*?). 25a.26a-bα.29b.26b¹⁶⁶. Wprawdzie odnajdziemy w tych wierszach sformułowania, które zdają się być sformułowane w języku P (בְּנוֹת הָאֲרָרָה w w.1; נְשִׂיאַ w w.2; אָחִי ni. w w.10b; zestawienie מִקְנָה + קָנָן + בְּהֵמָה w w.23; הַמֶּלֶךְ כְּלִזְכֹּר w w.15.22.24 [i 17]), to jednak mamy do czynienia najprawdopodobniej z wykorzystaniem przez autorów P zwrotów wywodzących się z Rdz 34 (jak pokazano powyżej, dotyczy to z pewnością obrzezania). Budowa pierwotnego opowiadania mogłaby zostać schematycznie przedstawiona następująco, przy czym na zmianę działają/mówią przedstawiciele rodziny Jakuba oraz Chamor z Sychemem (sychemici):

w.1: wyjście Diny (wprowadzenie)

w.2-4: gwałt i chęć pojęcia Diny za żonę (zawiązanie akcji)

w.7a: gniewna reakcja synów Jakuba

w.8-10*.11*-12: propozycja Chamora i Sychemy

w.13a.14-17*: podstępna odpowiedź synów Jakuba
(punkt kulminacyjny?)

w.18-19/20-23*/24*: spełnienie warunku synów Jakuba (3 etapy)

w.25a.26.29b: zemsta synów Jakuba na Chamorze i Sychemie
(brutalne rozwiązanie)

¹⁶⁵ Znaczenie metaforyczne wyraz ten ma 2/3 miejsc, gdzie się pojawia (J. Kühlewein, THAT I, kol. 519n).

¹⁶⁶ Przedstawiona poniżej propozycja ma szereg punktów stycznych z H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 428-432.

Odejście z Sychem (סצ; koniec w.26) może oznaczać zakończenie akcji, co notabene odpowiada początkowemu wyjściu Diny (w.1).

Pierwotne opowiadanie mówi o zgwałceniu Diny, które prowadzi do konfliktu władców Sychemu z rodziną Jakuba, którzy z oburzeniem reagują na nadużycie władzy czy siły wobec Diny. Chamor wykorzystuje swoją przewagę nad koczownikami, oferując im możliwość korzystania z ziemi będącej we władaniu Sychem. Podobnie postępuje Sychem, który wprawdzie jest bardzo zakochany, to jednak nie próbuje się zmierzyć ze swoją odpowiedzialnością, a jedynie jest gotów dużo zapłacić za to, by jego wola została spełniona. Zatrzymując Dinę, oboje nie respektują praw synów Jakuba (pierwotnie opowieść rozgrywała się po śmierci Jakuba?) i nie dają im możliwości wyboru przyszłości Diny. Tym samym chcą osiągnąć swój cel, a nie uczciwie rozwiązać konflikt. Próbują wykorzystać i oszukać synów Jakuba. Jednak gubi ich głupota i chciwość. Dają się zwieść pozornie korzystnej odpowiedzi synów Jakuba (jedyny warunek i „cena” to obrzezanie wszystkich mężczyzn), do czego nakłaniają również mieszkańców miasta, ostentacyjnie nimi manipulując. Spełnienie warunku synów Jakuba umożliwia Symeonowi i Lewiemu wtargnięcie do miasta i dokonanie krwawej zemsty na Chamorze i Sychemie oraz grabieży ich domu. Cierpiący mężczyźni nie mogli ich bronić ani nie byli w stanie (od razu) ścigać synów Jakuba (por. w.24, gdzie uwaga koncentruje się na wychodzących z miasta żołnierzach). Z tym opowiadaniem mogła być pierwotnie związana informacja z 35,5b¹⁶⁷: *i nie ścigali synów Jakuba*, która również sugeruje nieobecność Jakuba.

Jest to wstrząsające i mroczne opowiadanie o przemocy, manipulacji i oszustwie. W tej historii wszyscy mijają się z prawdą, chcąc wykorzystać drugą stronę lub broniąc się przed takim wykorzystaniem. Poza początkowym żądaniem Sychema skierowanym do swego ojca każda mowa jest manipulacją, choć w najmniejszym stopniu dotyczy to właśnie Sychema. Ale on też nie gra uczciwie. Ci, którzy sięgnęli po przemoc i manipulację, czyli Chamor i Sychem – Sychem gwałcąc Dinę, a potem wraz z ojcem stawiając pod ścianą braci Diny, zostają dzięki sprytowi oponentów pokonani, stają się ostatecznie ofiarami przemocy i manipulacji. Dokonało się coś w rodzaju sprawiedliwej odpłaty. Moźnowładcy, którym

¹⁶⁷ Zwl. C. Westermann, *Genesis 2*, s. 662 (już O. Procksch, *Die Genesis*, s. 368n).

nieobca była przemoc i bezpardonowe wykorzystywanie swojej przewagi, nie osiągają tego co zamierzeli, a ci, którzy zostali przez nich skrzywdzeni i oszukani, są mimo wszystko górą. Na początku mogło się wydawać, że synowie Jakuba stojący dużo niżej na drabinie społecznej i nie mający wojsk są skazani na porażkę. Wprawdzie Bóg w ogóle nie miesza się w opowiedziane wydarzenia, to jednak gwarantowany przez Niego porządek świata nie załamał się¹⁶⁸ – winni ponieśli konsekwencje swych czynów, co nie zmienia to faktu, że zemsta Symeona i Lewiego była brutalna i krwawa.

Z dzisiejszej perspektywy brakuje nam opisu reakcji i słów Diny (co dotyczy nie tylko pierwotnego opowiadania, ale też wszystkich uzupełnień)¹⁶⁹. Dla narratora jej uczucia i pragnienia nie miały znaczenia. Niewątpliwie tekst wyrasta z patriarchalnej kultury, dla której kobieta nie jest pełnoprawnym podmiotem zdarzeń. Jednak nic nie usprawiedliwia przypuszczenia, że dla Diny najlepsze byłoby małżeństwo z gwałcicielem¹⁷⁰.

2) Ponieważ błogosławieństwo Jakuba z Rdz 49 ma zdaniem wielu badaczy należeć do J – lub analogicznego źródła¹⁷¹ – to krytyczna wobec Symeona i Lewiego reakcja Jakuba z w.30, najwyraźniej poprzedzająca dodanie informacji o totalnej grabieży miasta przez wszystkich synów, może być związana z włączeniem opowieści do kompozycji J¹⁷² (a w

¹⁶⁸ Do idei odpłaty czy związku pomiędzy czynem i losem człowieka warunkujących elementarny porządek świata G. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 211-213.303-304; J. Marböck, *Lohn – Verdienst – umsonst? Stationen eines Gespräches im Alten Testament*, [w:] tenże, *Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit*, Österreichische Biblische Studien 29, Frankfurt/M. u.a. 2006, s. 227-236.

¹⁶⁹ Tą ułomność opowieści próbuje naprawić C. Blyth (*A Terrible Silence. A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34*, *Biblical Interpretation* 17 [2009], s. 483-506) poprzez ponowną konceptualizację narracji o Dinie w świetle świadectw kobiet, które doświadczyły gwałtu.

¹⁷⁰ Nawet jeśli prawo starożytnego Bliskiego Wschodu i Biblii hebrajskiej przewidywało taką możliwość (zob. powyżej).

¹⁷¹ Nie ma tutaj miejsca na omówienie niezwykle spornej dzisiaj kwestii tzw. hipotezy 4 źródeł Wellhausena (por. np. E. Zenger i in, *Einleitung in das Alte Testament*, s. 87-124; J. Lemański, *Pięćoksiąg dzisiaj*, *Studia Biblica* 4, Kielce 2002, s. 68-149; T. Brzegowy, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięćoksięgu – próba oceny*, *Collectanea Theologica* 72/1 [2002], s. 11-40).

¹⁷² Większość komentatorów przypisuje najstarszą formę opowiadania J, choć różnie wyznaczają objętość pierwotnego opowiadania z Rdz 34 (H. Gunkel, *Genesis*, s. 374; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 268; S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 450n; J. Scharbert, *Genesis 12-50*, s. 226; zob. też H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 432; a C. Westermann [*Genesis 2*, s. 652n]

każdym razie najstarszego źródła Pięcioksięgu)¹⁷³. W ten sposób krwawa zemsta Symeona i Lewiego, która nawet w wymiarze ograniczonym do Chamora i Sychema jest nieproporcjonalna do przestępstwa Sychema, zostaje krytycznie oceniona i staje się dowodem haniebnej gwałtowności Symeona i Lewiego. Już starożytny autor-redaktor (gdzieś w X-VIII w. p.n.e.) uważał, że mord nie może być zemstą za gwałt, że w ten sposób przekracza się granicę, niszcząc życie społeczne zarówno wewnątrz rodu Jakuba (konflikt z ojcem)¹⁷⁴, jak i pomiędzy rodami (obawa o konflikt z ludami ościennymi).

3) Opowiadanie zostało za pomocą 33,18-20 i 35,1-5 umieszczone w historii Jakuba (i Ezawa; zob. 35,1), w kompozycji obejmującej J i E (o czym świadczy אֵלֶּיךָ w 33,20 i 35,1.5[?]¹⁷⁵) lub późniejszej, tak że jest ono być może dziełem JE, tj. jehowisty (w każdym razie nie wcześniejszym niż E). 33,18-20 są ściśle związane z opowiadaniem o zgwałceniu Diny i zemście synów Jakuba. Pokojowo nastawiony (אֵלֶּיךָ) Jakub przybywa w pobliże Sychem (33,18)¹⁷⁶. אֵלֶּיךָ pojawia się ponownie w 34,21, mimo że w międzyczasie sytuacja się zmieniła, a tym samym 33,18 wskazuje na pełną odpowiedzialność Sychema za rozdzwięk pomiędzy sychemitami a rodziną Jakuba. Jakub kupuje ziemię od synów Chamora (33,19) – sprzedającymi są tutaj więcej nie wspomniani synowie Chamora (co obok 33,20 świadczy o tym, że wiersze te zawierają materiał niezależny od opowiadania z rozdz.34) – przy czym Chamor został określony jako ojciec Sychema. *Sychem* jest nie więc nie tylko nazwą miasta, lecz i osobą, jednym z głównych bohaterów w Rdz 34. Ale co ważniejsze, zakup ziemi sprawia, że

uważa, że opowiadania A i B są bardzo stare, ich początki mają sięgać czasów osiedlania się patriarchów i podboju Kanaanu).

¹⁷³ Pierwotne opowiadanie poszerzone o w.30 dobrze wpisuje się w źródło J, którego teksty są literacko chropowate (zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 71n) – Jakub w w.30 pojawia się niespodziewanie, i które posiada wymiar ogólnoludzki (wyraźne w tzw. prehistorii Rdz 2-4*; 6-8*; 9,18nn; 11,1-9; zob. W.H. Schmidt, s. 72n), a obietnica dana Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi ma objąć także inne narody (Rdz 12,3, choć ważną rolę odgrywa ich stosunek do potomków Abrahama).

¹⁷⁴ Por. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 434.

¹⁷⁵ Problematyczna jest przynależność 35,1-5 do któregoś ze źródeł Pięcioksięgu. Np. C. Westermann (*Genesis 2*, s. 668n) uważa fragment za złożony literacko, składając się ku temu, by pierwotny materiał przypisać J; H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 444nn) twierdzi, że mamy w nim do czynienia z P i redakcyjnymi uzupełnieniami (m.in. 35,5bβ jest redakcyjny).

¹⁷⁶ Zob. też 28,21, z którym notatkę w 33,18 wiąże H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 416 (33,18-20* przypisuje E, a 33,18aβ P).

propozycja Chamora (34,8.10b) staje się jeszcze mniej atrakcyjna. W 35,1-5 Jakub z rodziną opuszcza okolice Sychem, udając się do Betelu. Ponieważ 35,5(bβ) ponownie ignoruje obecność Jakuba, zdaje się być pierwotnym zakończeniem narracji z Rdz 34. W każdym razie 35,5 przekreśla pretensję Jakuba z 34,30, gdyż Bóg, dotykając strachem przed rodziną Jakuba okoliczne ludy (35,5), przyznał niejako rację Symeonowi i Lewiemu.

4) Największe zmiany do opowiedzianej historii wnosi redakcja w duchu deuteronomistyczno-kronikarskim: jej dodatki są zależne od Pwt 7,3; 20,13-14; 2Sm 13 oraz od Lb 31,7-9, w których obecne są elementy kapłańskie; użycie czasownika נָסַח odpowiada przede wszystkim Ezd 9,11n (por. też חָרַח hitp. w Ezd 9,14)¹⁷⁷.

Rozmieszczenie dodatków z pewnością nie jest przypadkowe. Jakub został wprowadzony zaraz po w.4, ponieważ o rękę Diny, jeśli Jakub żył, trzeba było prosić jej ojca (w.5-6 – stąd Chamor wybiera się do Jakuba). Gniew synów Jakuba (w.7a) znajduje od razu uzasadnienie w w.7b. O ile nieczystość Diny nie spowodowała aktywności Jakuba (w.5b), to zmusza do tego jego synów w słowach (w.13b we wprowadzeniu do w.14-17) i czynach (w.27b dla zemsty z w.27-29 [i 25n]). Najgroźniejszą propozycję umieszczono w słowach Chamora (w.9-10a), gdyż to głównie on miał pertraktować z Jakubem (w.6). Kwestia skoligacenia jako najważniejsza dla redaktora powraca odtąd w prawie wszystkich wypowiedziach bohaterów (poza Sychemem w w.11n; i Jakubem w w.30, który staje się negatywnym przykładem zaniechania): synów Jakuba (w.16), Sychema i Chamora (w.21b.22aβ.23bβ), do niej nawiązują też Sychem i Lewi w słowach zamykających opowiadanie (w.31) i wskazujących na istotę zagrożenia (הָרָח).

Redakcja ta przekształciła rodzinną historię o gwałcie i sprytniej zemście, która nie była pozbawiona szerszego plemiennego wymiaru, w przykład właściwego stosunku do obcych narodów, które wrogo odnoszą się do Izraela. Małżeństwo Diny, która stała się nieczysta (w.5.13b.27b), i związane z nim skoligacenie się Izraela z ludnością nieizraelską (w.9-10a.16.21b.22aβ.23bβ) stanowiłoby bezpośrednie zagrożenie dla wierności jednemu Bogu Izraela, a tym samym dla bytu rodziny Jakuba i całego Izraela. Propozycja Chamora dowodzi (w.9-10a), że zamiarem

¹⁷⁷ Redakcję tą można by określić mianem *schriftgelehrte*, redaktor korzysta bowiem z impulsów płynących z różnych tekstów. Poza H. Seebassem (*Genesis II/2*, s. 428n), który dostrzega m.in. związki z Ezd (kronikarzem), późne datowanie (zasadniczo powygnaniowe) dodatków przyjmują także C. Westermann, *Genesis 2*, s. 654; J. Van Seters, *The Silence of Dinah*, s. 240 (post-P?); Ch. Levin, *Dina*, s. 50-57.

obcych jest odciążenie potomków Jakuba od Boga JHWH (złamanie prawa Bożego). Historia upadku Izraela i Judy, na którą redaktor spoglądał jako na przeszłe nieszczęście, pokazała, jak kończą się związki z obcymi ludami. Gdyby Izrael postępował tak jednoznacznie i bezkompromisowo jak synowie Jakuba (w.25b i 27-29a), do narodowej katastrofy by nie doszło. Ma to być nauka na przyszłość, w której zachowanie wierności Bogu JHWH musi być najważniejsze. Gniew synów Jakuba (w.7b), ich podstęp (w.13b), jak i zemsta (w.25b.27-29a) są w pełni uzasadnione i usprawiedliwione. Wobec konsekwencji odejścia od Boga, prostytuowania się z obcymi bogami (w.31), u podstaw którego leżą małżeństwa mieszane, nic innego poza bezkompromisowym posłuszeństwem się nie liczy, żadna polityczna kalkulacja, żaden strach przed potęgą obcych. Gdy lud jest wierny, to i Bóg pozostaje mu wierny, nie dopuści do zwycięstwa obcych, wręcz przeciwnie, Izrael może się skutecznie bronić. Ponieważ takie posłuszeństwo Bogu jest tożsame z być albo nie być Izraela, nic innego nie można brać pod uwagę, nie ma miejsca na pragmatyzm. Milczący Jakub (w.5) kierujący się *Realpolitik* staje się negatywnym przykładem. Opowiadanie jest zachętą do obrony własnej tożsamości religijnej¹⁷⁸, od której zależy życie lub śmierć całego Izraela, nawet za cenę wymordowania wszystkich mężczyzn, brania do niewoli kobiet i dzieci. Przy czym punktem wyjścia jest wrogi stosunek narodów do rodziny Izraela, która jest ofiarą przemocy i która jest zagrożona, a akcja umieszczona została w odległej przeszłości. Ogrom zemsty w rozszerzonym opowiadaniu wykracza daleko poza to, co byłoby historycznie możliwe – w jaki sposób dwie osoby miałyby mieczami wymordować setki, jeśli nie tysiące mężczyzn, a 12 (lub 10) osób uprowadzić wszystkie kobiety i dzieci z dużego miasta, grabiąc przy tym wszystko, co się dało. Z pewnością żadne władze w powygnościowej Palestynie/Judei nie mogłyby tolerować tego rodzaju działań. Nie chodzi więc o nakłanianie do mordu i grabieży, ale o podkreślenie znaczenia wierności jednemu Bogu Izraela w sytuacji zagrożenia. Opowiadanie z Rdz 34 w swej ostatecznej postaci pomimo braku bezpośredniej wzmianki o Bogu jest na wskroś teologiczne. Ale sposób, w jaki zachęca się do wierności Bogu jest już dzisiaj nie do zaakceptowania.

¹⁷⁸ C. Westermann (*Genesis 2*, s. 663) mówi o żarliwości dla Prawa.

Stosunek do przemocy w Rdz 34

Na zakończenie powróćmy do początkowego pytania o przemoc w Biblii hebrajskiej. Stosunek do niej nawet w jednym, ale literacko złożonym tekście jest zróżnicowany.

Pierwotna historia opowiada o sprawiedliwej odpłacie na potężnych, wysoko postawionych przeciwnikach sięgających bez oporów po przemoc, którzy chcąc oszukać i wykorzystać słabszych, oszukali samych siebie. Dochodzi w niej do głosu elementarne poczucie sprawiedliwości. Czytelnik może czerpać pociechę z tego, że słabsi zatriumfowali, a nie okazali się przegranymi i wykorzystanymi (wbrew nierzadkim doświadczeniom). O taką sprawiedliwość prosił też psalmista, oczekując zgładzenia swego przeciwnika (Ps 79,12; 109,1-20; 139,19), i tego rodzaju ocalenie Miriam opiewała w swoim hymnie (Wj 15,21). Nawet jeśli mord nie może być sprawiedliwą odpłatą za gwałt, to synowie Jakuba nie mieli pola manewru. Zatrzymanie, „zaaresztowanie” Diny uniemożliwiło im wycofanie się, bo nic nie wskazuje na to, że Dina została im dobrowolnie „zwrócona”. Z powodu przewagi władców miasta groźba z w.17 w żaden sposób nie mogłaby zostać zrealizowana. Pozostawał podstęp i siłowe rozwiązanie, które nie obeszło się bez rozlewu krwi. Opowiadanie z całą mocą ujawnia tragiczne konsekwencje posługiwania się przemocą i nie może być odczytywane jako jej pochwała¹⁷⁹.

Autor w.30 (J) negatywnie ocenił krwawą i jak by nie było nieadekwatną zemstę, która jest wyrazem godnej potępienia gwałtowności (por. 49,5-7) i która wprowadza dysharmonię w rodzinie Jakuba. Przemoc niesie negatywne skutki także dla tych, którzy po nią sięgają w reakcji na przemoc ze strony wroga. Jakub nie kieruje się rozważaniami o charakterze moralnym, lecz po prostu obawia się o to, do czego może doprowadzić spirala przemocy, bo na jej końcu czai się widmo zagłady. Ma więc przede wszystkim pragmatyczne podejście. Nawet słuszna odpłata, jeśli wiąże się z przemocą, nie jest godna pochwały, a wręcz przeciwnie, trzeba się jej obawiać, bo konsekwencje mogą być tragiczne.

¹⁷⁹ Na szczęście współcześnie w krajach, gdzie w miarę dobrze funkcjonuje wymiar sprawiedliwości, nie ma już ani potrzeby, ani nie ma się prawa do dokonywania samowolnej zemsty.

Ostatecznie opowieść staje się przykładem właściwej postawy wobec zagrożenia bytu i czystości religijnej Izraela oraz zachętą do jej obrony bez względu na ryzyko i w zaufaniu w Bożą opiekę. Sychem i Chamor posłużyli się przemocą (gwałt czyniący Dinę nieczystą) i podstępem (propozycja Chamora skoligacenia się synów Jakuba z sychemitami), by odciągnąć rodzinę Jakuba od jedyne go Boga. Konsekwencją akceptacji ich propozycji byłoby wymieszanie się z bałwochwalcami, prowadzące do niewierności Bogu, która z kolei zaowocowałaby katastrofą¹⁸⁰. Negatywnym bohaterem staje się Jakub, który bał się przemocy, ale tym samym zaniechał jakichkolwiek/właściwych działań. Redaktor z pewnością nie zamierzał zachęcać do mordu i grabieży, lecz odwołując się do odległej, wręcz legendarnej przeszłości, zademonstrować wagę wierności i posłuszeństwa Bogu. To było też jednym z przesłań deuteronomiczno-kronikarskich przekazów o obłożeniu klątwą, tj. uśmiercaniu ludności miast (Pwt 2,32-35; 3,1-7; Joz 8,24-28; 11,12-14; 1 Krn 5,20-23; 2 Krn 14,9-14). Wierność Bogu rozstrzyga o przyszłości Izraela, który zbyt łatwo dawał się wciągać w niejahwistyczne praktyki religijne. Dzisiaj takiego sposobu pokazania znaczenia religijnej wierności jednemu Bogu nie da się bronić.

W ostatecznym („kanonicznym”) kształcie opowiadania z Rdz 34 zemsta synów Jakuba jest więc rozpatrywana z różnych perspektyw, których nie można sprowadzić do jednego mianownika. Na przemoc można spoglądać z punktu widzenia prześladowanego (pierwotne opowiadanie). Ostatnią ofiarą przemocy bywa ten, kto po nią sięga. Choć nie można jej pochwalać, to przynajmniej można odetchnąć z ulgą, że pokrzywdzonemu udaje się wyjść z nieszczęścia. Jednak i taka oparta na poczuciu sprawiedliwości odplata pozostaje problematyczna i tkwi w niej groźne zarzewie spirali przemocy (kompozycja J). Przemoc jest groźna dla sprawcy i ofiary. Gdy zaś w niebezpieczeństwie znajduje się byt ludu wybranego zagrożonego przemocą z zewnątrz i apostazją od wewnątrz (redakcja w duchu deuteronomiczno-kronikarskim), trzeba się bronić. Wprawdzie na poziomie narracji obrona taka polega na okrutnej przemoc, to w rzeczywistości nie chodzi o nic więcej jak tylko zachowanie wierności Bogu. Taki sposób pokazania znaczenia wierności jednemu Bogu może

¹⁸⁰ Nie ma tutaj miejsca na to, by odnieść się do problemu małżeństwa mieszanych, z którym to rozszerzenie jest powiązane (por. Ezd 9).

prowadzić do (groźnych) nieporozumień, wynikających ze zbyt literalnego odczytywania tekstu biblijnego, zwłaszcza jeśli wsparte jest fałszywym przekonaniem o historyczności wszystkiego, o czym mówi Biblia. Dzisiaj wolelibyśmy uniknąć takiej groźby, ale teksty starotestamentowe były pisane przez autorów żyjących w innym świecie dla czytelników żyjących w tamtym świecie. W każdym razie opowiadanie to można i trzeba czytać i oceniać z tych różnych perspektyw. Wielość perspektyw, które zawdzięczamy redakcyjnemu uzupełnieniu starszego przekazu, nie pozwala na jednostronne rozumienie opowiedzianej historii oraz na przekształcenie jej w proste, pozbawione wątpliwości i problemów pouczenie etyczne czy religijne lub pochwałę przemocy. Wielość taka ubogaca, zmusza do myślenia, pozwala na uwzględnienie różnych doświadczeń odbiorców. Wielość tylko pozornie jest przeszkodą, w rzeczywistości staje się szansą na porzucenie szkodliwej jednostronności. Zemsta czy wyrównanie rachunków traci swoją oczywistość¹⁸¹. Bywa, że zaspakaja elementarną potrzebę sprawiedliwości, gdy słabsi nie okazują się przegranymi. Ale musi być też postrzegana jako groźna i szkodliwa. Ostatecznie opowieść o zemście może stać literaturą pouczającą o wadze wierności jednemu Bogu.

Analiza tylko jednego starotestamentowego fragmentu pozwala dostrzec, że kwestia przemocy w Biblii hebrajskiej jest złożona, a teksty mówiące o niej wymagają uważnej analizy. Przemoc jest w niej traktowana z dużo większą rezerwą niż mogłoby się to wydawać przy pobieżnej lekturze. Na pewno nie mamy do czynienia z pochwałą jej stosowania.

Zusammenfassung

In dem Aufsatz wird die Frage nach der Gewalt im Alten Testament am Beispiel von Gen 34 behandelt. Die Untersuchung zeigt, dass die Erzählung nicht einheitlich ist. Der ursprüngliche Text besteht aus V. 1-4.7a.8.10b.11*(ohne אֶל-אָבִיהָ וְ) -13a.14-15.17-21a.22aα.b-23bα.24(*?, vielleicht ohne כָּל-יִצְחָק שָׁרַח עִירָה in V.24a).25a.26a-bα.29b.26bβ (und vermutlich 35,5bβ). Sie wurde in Rahmen von der J-Komposition um V.30 ergänzt (siehe Gen 49,5-7) und schließlich vom Redaktor bearbeitet, der sich an Num 31,7-9; Dtn 7,3;

¹⁸¹ H. Seebass (*Genesis II/2*, s. 435) uważa, że złożoność literacka opowiadania, w którym pozostał w.30 nie pozwala na stosowanie zasad z Pwt 7 i 20 bez uważnego zbadania okoliczności.

20,13-14; 2 Sam 13; Esr 9,11f und der deuteronomistischen Kritik der religiösen Hurerei (z.B. Dtn 31,16) orientiert. Die erste Fassung erzählt über die Gewalt der hochgestellten Machthaber (Dina's Vergewaltigung von Sichem) und Manipulationen, die mit der blutigen Rache der zwei Söhne Jakobs endet. Die Mächtigen, die zur Gewalt greifen, werden zu den Opfern der Gewalt (eine Art von gerechter Vergeltung). Der Jahvist kritisiert diese Rache heftig, weil solche Gewalt nur zur schlimmeren Gewalt führen kann. Der Redaktor, der die Erzählung nach deuteronomistischen und chronistischen Geboten deutet, warnt vor dem Mischen mit den fremden Völkern, die Israel zum Götzendienst verführen. Am Beispiel aus der weit entfernten Vergangenheit, in dem die Gewalt gegen die Feinde und ihre Tötung leider positiv bewertet wurde, will er um die Gottestreue werben. Weil die Erzählung die Gewalt aus den verschiedenen Sichten betrachtet, kann sie nicht als die Befürwortung der Gewalt gelesen werden aber als die Warnung vor der Gewalt.