

Verbum Vitae

39/1
2021

Kwartalnik biblijno-teologiczny
Biblical-Theological Quarterly

Relacje homoseksualne a zamysł Stwórcy wobec mężczyzny i kobiety

Sekcja Nauk Biblijnych KUL
Institute of Biblical Studies
John Paul II Catholic University of Lublin

Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rzym – przewodniczący), Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rzym), Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rzym), Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rzym), Waldemar Chrostowski (UKSW, Warszawa), Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Mediolan), Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA), Luc Devillers (Université de Fribourg, Fryburg, Szwajcaria), Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA), Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa), Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Jerozolima, Izrael), Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Jerozolima, Izrael)

Redakcja

Założyciel i redaktor honorowy:

Henryk Witczyk

Redaktor naczelny:

Adam Kubiś

Zastępca redaktora naczelnego:

Andrzej Piwowar

Sekretarz:

Monika Popiek

Redaktorzy działu „Stary Testament”:

Krzysztof Kinowski, Krzysztof Napora

Redaktorzy działu „Nowy Testament”:

Piotr Blajer, Bernadeta Jojko, Anna Rambiert-Kwaśniewska

Redaktor działu „Ojcowie i życie Kościoła”:

**Marek Dobrzeniecki, Dominik Jurczak, Damian Mrugalski,
Antoni Nadbrzeźny, Mariusz Szram**

Redaktor języka angielskiego:

Maria Kantor

Zgłaszanie tekstów i kontakt z redakcją przez e-mail:

verbum.vitae@kul.pl

oraz stronę internetową:

<http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Opracowanie redakcyjne:

Piotr Królikowski

Opracowanie komputerowe:

Jarosław Łukasik

Projekt okładki:

Dorota Woźniak

Wydawca

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin

Rada Programowa

abp Stanisław Gądecki (Poznań)
Krzysztof Bardski (UKSW, Warszawa)
Stanisław Hareźga (KUL)
Anna Kuśmirek (UKSW, Warszawa)
Janusz Lemański (Uniwersytet Szczeciński)
Artur Malina (Uniwersytet Śląski, Katowice)
Antoni Paciorek (KUL)
Zdzisław Pawłowski (UMK, Toruń)
Wojciech Pikor (UMK, Toruń)
Judyta Pudelko (AKW, Warszawa)
Paweł Podeszwa (UAM, Poznań)
Waldemar Rakocy (KUL)
Grzegorz Strzelczyk (Uniwersytet Śląski, Katowice)
Tomasz Tułodziecki (UMK, Toruń)
Wojciech Węgrzyniak (UPJPII, Kraków)
Mirosław S. Wróbel (KUL)

Administracja, druk, sprzedaż i prenumerata

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H
20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<http://wydawnictwokul.lublin.pl>

Księgarnia on-line:
<http://wydawnictwokul.lublin.pl/sklep/>

Wersja elektroniczna czasopisma (ISSN 2451-280X) jest wersją pierwotną.
Czasopismo dostępne jest na stronie: www.verbumvitae.pl oraz <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Drukowana wersja czasopisma (ISSN 1644-8561) dostępna jest w prenumeracie
oraz w sprzedaży detalicznej poprzez stronę internetową Wydawnictwa KUL.
Lista recenzentów publikowana jest rokrocznie na stronie internetowej czasopisma.

Verbum Vitae

Kwartalnik biblijno-teologiczny
Biblical-Theological Quarterly

39/1
2021

styczeń–marzec 2021
January–March 2021

Relacje homoseksualne a zamysł Stwórcy wobec mężczyzny i kobiety

Homosexuality and the Creator's Plan
for a Man and a Woman

Redaktor tematyczny numeru / Edited by
Adam Kubiś

Sekcja Nauk Biblijnych KUL
Institute of Biblical Studies
John Paul II Catholic University of Lublin

Spis treści

OD REDAKCJI

HENRYK WITCZYK

Grzech relacji homoseksualnych w Piśmie Świętym.

Medialne oskarżenia a rzeczywiste przesłanie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej

„Czym jest człowiek? (Ps 8,5)”. *Zarys antropologii biblijnej* (2019) 5

STARY TESTAMENT

MACIEJ MÜNNICH

Homoseksualizm w starożytnej Mezopotamii. Przegląd źródeł 27

ANDRZEJ ĆWIEK

Homoseksualizm w starożytnym Egipcie 49

ŁUKASZ LASKOWSKI

Homoseksualność według starożytnych Greków 75

JANUSZ LEMAŃSKI

Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej,

ich źródła i konsekwencje 97

KRZYSZTOF NAPORA

„Mieszkańcy Sodomy byli źli...” (Rdz 13,13).

Na czym polegał występki mieszkańców Sodomy? 119

BARBARA STRZAŁKOWSKA

Homoseksualizm w prawodawstwie biblijnego Izraela 137

DARIUSZ DZIADOSZ

Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18 – 2 Sm 1 163

NOWY TESTAMENT

JANUSZ KRĘCIDŁO

Obraz Jezusa w Ewangeliach kanonicznych a kwestia homoseksualna 201

MARCIN KOWALSKI

Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma. Podstawy Pawłowej argumentacji

na temat żeńskich i męskich relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27 223

MARCIN KOWALSKI

Odrzucenie praw Stwórcy i relacje homoseksualne w Rz 1,26-27 255

MARCIN KOWALSKI

Katalogi wad, Dekalog i relacje homoseksualne w 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10 281

DOROTA MUSZYTOWSKA

Kwestia homoseksualizmu w Listach Powszechnych i w Apokalipsie św. Jana 307

OJCOWIE I ŻYCIE KOŚCIOŁA

BOGDAN CZYŻEWSKI

Akty homoseksualne w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich 335

SYLWESTER JAŚKIEWICZ

Złe czyny mieszkańców Sodomy (Rdz 19,1-11) w interpretacji św. Augustyna 353

SPIS TREŚCI

MACIEJ OLCZYK

Moralne aspekty homoseksualizmu w świetle wypowiedzi Magisterium Kościoła
po Soborze Watykańskim II 369

JAN KRZYSZTOF MICZYŃSKI

Towarzystwo duchowe osobom homoseksualnym według Daniela-Ange'a 397

RECENZJE

SYLWESTER JAŚKIEWICZ

Umberto Grassi, *Sodoma. Persecuzioni, affetti, pratiche sociali (secoli V-XVIII)*
(Biblioteca di testi e studi 1249; Roma: Carocci 2019) 419



OD REDAKCJI

Grzech relacji homoseksualnych w Piśmie Świętym. Medialne oskarżenia a rzeczywiste przesłanie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Czym jest człowiek? (Ps 8,5)”. *Zarys antropologii biblijnej* (2019)

The Sin of Homosexual Relations in the Sacred Scripture.

Media Accusations and Real Message of the Pontifical Biblical Commission's "What is Man?" (Ps 8:5). *An Itinerary of Biblical Anthropology* (2019)

HENRYK WITCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

henwit@kul.lublin.pl, ORCID: 0000-0003-4451-0697

Streszczenie: Natychmiast po ogłoszeniu w dniu 16 grudnia 2019 roku dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Czym jest człowiek? (Ps 8,5). *Zarys antropologii biblijnej* w wielu mediach dokonano manipulacji dotyczącej jego treści. Autor artykułu przedstawia na wybranych przykładach zaczerpniętych z prasy i portali internetowych, na czym polegała ta nierzetelna i wprowadzająca w błąd prezentacja. Ponieważ wypływa ona w dużej mierze z powierzchownej i wycinkowej lektury dokumentu, autor artykułu przedstawił jego, wbrew zarzutom, bardzo bogatą pod względem treści, aczkolwiek z uwagi na gatunek literacki tego rodzaju publikacji, syntetycznie zaprezentowaną katolicką wykładnię głównych tekstów Pisma Świętego, które mówią o żeńskich i męskich relacjach homoseksualnych (Rdz 19; Sdz 19; Kpł 18,22 i 20,13; Rz 1,26-28; 1 Kor 6,9-10; 1 Tm 1,9-10). Autor dochodzi do wniosku, że Papieska Komisja Biblijna obiektywnie odczytała zawartą w nich ocenę tych aktów jako sprzecznych z planem (celowością) stworzenia (Rdz 1,26-28), z objawionym Prawem Bożym (Kpł 18,22 i 20,13) i prawdą wpisaną w naturę stworzeń (Rz 1,26-27), a także z chrystologią, pneumatologią i eklezjologią Nowego Testamentu (1 Kor 6,9-10; 1 Tm 1,9-10).

Słowa kluczowe: dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (2019), homoseksualizm, celowość stworzenia, porządek stworzenia, „ciało dla Pana”

Abstract: On December 16, 2019, the Pontifical Biblical Commission released a document entitled *What is man? (Ps 8:5). A Journey through Biblical Anthropology*. Almost immediately, many media sources began misrepresenting its content, their misstatements stemming largely from a superficial and fragmentary reading of the work. However, the document is rich in content that deserves an honest hearing. Therefore, the present article has two main aims. First, it seeks to present and critically evaluate the media commentaries dealing with the document. Secondly, taking into consideration the literary genre of this type of pontifical publication, the article synthetically presents the Catholic interpretation of the main texts in Scripture that speak of female and male homosexual relationships (Gen 19; Judg 19; Lev 18:22 and 20:13; 1 Cor 6:9-10; 1 Tim 1:9-10; and Rom 1: 26-28). The author concludes that the Pontifical Biblical Commission has objectively interpreted the biblical assessment of these

acts as being antithetical to revealed truth, along multiple dimensions: the plan (teleology) of creation (Gen 1:26-28); the revealed law of God (Lev 18:22 and 20:13); the truth inscribed within the nature of creatures (Rom 1:26-27); and the Christology, pneumatology and ecclesiology present in the New Testament (1 Cor 6:9-10; 1 Tim 1:9-10).

Keywords: Pontifical Biblical Commission's Document (2019), homosexuality, teleology of creation, order of creation, "body for the Lord"

W dniu 17 grudnia 2019 roku we włoskim dzienniku *La Repubblica* ukazał się komentarz do kilku wyrwanych z kontekstu zdań dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Czym jest człowiek?*¹, ogłoszonego i zaprezentowanego papieżowi Franciszkowi 16 grudnia 2019 roku². W przywołanej publikacji prasowej nie brak skrótów myślowych, przemilczeń i nadinterpretacji. Komentarz ten jest w istocie misterną manipulacją. Ten włoski tekst stał się podstawą dla polskiego komentarza na łamach portalu *Breviarium Historiae Ecclesiae Postconciliaris*, który już 19 grudnia 2019 roku przypisał Papieskiej Komisji Biblijnej „rozpoczęcie walki o afirmację homoseksualizmu i związków jednopłciowych”, z pogardliwym tagiem: „Pontyfikalna Komisja Biblijna wydała kolejnego gnioła”³, chociaż komentowany tekst we włoskiej *La Repubblica* jest w tytule bardziej stonowany: „Kościół prosi o większą troskę duszpasterską nad związkami homoseksualnymi”. Trzeba przyznać, że włoski tytuł, jakkolwiek mało precyzyjny, przynajmniej nie przekręca – i to o 180 stopni – zasadniczego przesłania Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, jak czyni to wspomniany wyżej polski portal związany z „Kościołem posoborowym”. Równie nierzetelna i pełna nieuzasadnionych oskarżeń była kolejna polska internetowa prezentacja dokumentu, a mianowicie artykuł Marcina Jendrzeczaka na portalu *PCh24.pl*, nosząca alarmujący tytuł: „Sodoma spłonęła przez niegościnnosć? A co z homoseksualizmem? Analiza”, opublikowana 22 grudnia 2019 roku⁴. W poniższym artykule szukamy odpowiedzi na pytanie: Na czym polega manipulacja dokonywana w prezentacji dokumentu na łamach *La Repubblica* oraz na portalach *Breviarium Ecclesiae Postconciliaris* i *PCh24.pl*?

1 „*Che cos'è l'uomo?*” (Sal 8,5). *Itinerario antropologico*; tł. polskie: „*Czym jest człowiek?*”. *Zarys antropologii biblijnej*.

2 Pełny tekst komentarza zob.: „La Chiesa chiede «attenzione pastorale» alle unioni omosessuali”.

3 Zob. <http://breviarium.blogspot.com/2019/12/papieska-komisja-biblijna-rozpoczyna.html> [dostęp: 27.05.2021].

4 Zob. <https://pch24.pl/sodoma-splonela-przez-niegoscinnosc-a-co-z-homoseksualizmem-analiza/> [dostęp: 27.05.2021].

1. Relatywizacja głównej prawdy Biblii o małżeństwie przez jej fałszywe obramowanie kontekstowe

Pierwszym zafałszowaniem jest wypaczenie sensu zasadniczego passusu: „instytucja małżeństwa, ustanowiona przez stabilny związek między mężem i żoną, jest stale przedstawiana jako oczywista i normatywna w całej tradycji biblijnej” (nr 185)⁵, wyrażającego podstawową i niezmienną prawdę o małżeństwie, która opiera się na dwóch biblijnych opisach stworzenia mężczyzny i kobiety (Rdz 1,26-28; 2,28-25); w Biblii nie ma też „przykładów legalnie uznanego związku między osobami tej samej płci” (nr 185)⁶. Deformacja tego przesłania Biblii w komentarzu zamieszczonym na łamach *La Repubblica* dokonana została poprzez obramowanie go z jednej strony napisanym dużymi literami tytułem: „Kościół prosi o troskę duszpasterską o *związki homoseksualne*”, będącym kluczem dla interpretacji. Tymczasem w przytoczonym tekście dokumentu Papieska Komisja Biblijna wyraźnie i bez najmniejszego cienia wątpliwości stwierdza, że Pismo Święte nie podaje „przykładów legalnie uznanego związku między osobami tej samej płci” (nr 185). Co to znaczy? Otóż Objawienie w sposób ciągły i bardzo wyraźny mówi o małżeństwie jako związku mężczyzny i kobiety, których łączy sam Bóg Stworzyciel i im błogosławi, a Jezus Chrystus tę więź ustanawia sakramentem, czyli czyni wspólne życie małżonków drogą wiodącą do zbawienia i rozwinięcia w pełni tego talentu, którym jest bycie mężczyzną i bycie kobietą. Jeżeli Objawienie nie podaje przykładu żadnego „legalnie uznanego związku między osobami tej samej płci”, to znaczy, że takie związki nie są zgodne z Prawem Boga (Torą), czyli z Jego wolą jako Stworzyciela, a w Nowym Testamencie z Ewangelią Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela.

⁵ Janusz Lemański („Człowiek jako mężczyzna i kobieta”, 97–118), komentując pierwszy opisy stworzenia człowieka (Rdz 1,26-28), podkreśla różnicę biologiczną i wręcz fizjologiczną między mężczyzną i kobietą, mocno zaznaczoną w tekście oryginalnym w Rdz 1,27: „W istocie tradycja P stosuje dwa «pojęcia biologiczne» określające fizjonomicznie aspekt męskości (*zākār*) i kobiecości (*neqēbā*). Zwyczajowe tłumaczenie «mężczyzną i kobietą» stanowi raczej praktyczne rozwinięcie obu pojęć. Takie płciowe rozróżnienie odnosi się zarówno do człowieka (jeszcze w Rdz 5,2), jak i do zwierząt (Rdz 6,19; 7,3.9.16). Choć więc niewątpliwie P ma tu zapewne także na uwadze społeczne różnicowanie płci (ang. *gender*), to jednak w pierwszym i podstawowym znaczeniu obu użytych terminów – i to należy podkreślić – P [autor kapłański] akcentuje przede wszystkim różnice biologiczne i fizjonomiczne. Człowiek został stworzony zatem jako egzemplarz męski i żeński”.

⁶ W najnowszych komentarzach i artykułach poświęconych opisom stworzenia człowieka w Rdz 1,26-30 i w Rdz 2,18-25 podkreśla się, że „człowiek” (jako gatunek) został stworzony jako mężczyzna i kobieta. Podwójny rodzaj płciowy rodzaju ludzkiego jest akcentowany zarówno w aspekcie biologicznym, religijnym (por. Rdz 1,26-28), jak i społecznym (Rdz 2,18-25). Obydwie płci są uznawane za równe sobie w każdym z tym wymiarów. Ludzie w pełni realizują swe powołanie do życia i współpracy z Bogiem tylko jako mężczyzna i jako kobieta – powołani do życia w monogamicznym małżeństwie otwartym na prokreację. Jedynie w takim związku człowiek jest w stanie panować nad światem w sposób godny obrazu Boga, który nosi w sobie jako istota żyjąca w płodnej relacji: mężczyzna – kobieta. Por. Janowski, „Die lebendige Statue Gottes”, 183–214.

Z drugiej strony manipulacja dopełnia się przez to, że w komentarzu *La Repubblica* cytowany wyżej tekst dokumentu *Czym jest człowiek?* otoczony jest informacją, że „Papieska Komisja Biblijna zauważa jednak również głosy, które nie zgadzają się i domagają się akceptacji – na równi z akceptacją dla związków heteroseksualnych – *homoseksualizmu i związków homoseksualnych jako prawowitego i godnego wyrazu człowieczeństwa*”. Nie pisze się wyraźnie, że nie są to głosy członków Papieskiej Komisji Biblijnej, a komentator nie zadał sobie trudu, aby to doprecyzować. Zestawienie tych głosów z cytowaną wyżej podstawową tezą dokumentu wyraźnie relatywizuje jego treść, a zwłaszcza przedstawiony w nim stwórczy (pochodzący od Boga Stwórcy) i odkupieńczy (pochodzący od Chrystusa), nienaruszalny i ponadczasowy charakter małżeństwa jako nierozzerwalnego związku jednego mężczyzny i jednej kobiety, wpisanego nieodwołalnie w historię zbawienia⁷.

Właściwym kontekstem dla prawdy o małżeństwie w Biblii – podanym w dokumencie – jest wprowadzenie do tej problematyki ujętej w paragrafie pod znamienym tytułem: „Związek małżeński w historii ludzkości: problemy, normy, wykroczenia”. W punkcie nr 171 czytamy, że:

perspektywa antropologiczna, którą propaguje Biblia, uznaje w miłosnym związku mężczyzny i kobiety realizację projektu, który chce dla człowieka Stwórca (Rdz 1–2). Stałe i jednomyślne docenianie relacji małżeńskiej, z jej ukoronowaniem w postaci prokreacji i wychowania dzieci, staje się podstawowym elementem etycznych i religijnych ram tekstu natchnionego.

Ale równocześnie, jako zagrożenie dla tego kreacyjnego modelu związku małżeńskiego, dokument *Czym jest człowiek?* przywołuje te strony Biblii, które uwidaczniają, jak na przestrzeni wieków ludzie go wypaczali poprzez „niewłaściwe podejścia i transgresywne zachowania, które wykoślawiają doskonałą formę związku małżeńskiego zaplanowaną przez Boga (*modalità improprie e comportamenti trasgressivi che deturpano la forma perfetta dell'unione sponsale predisposta da Dio*)”. Następnie wskazuje się w dokumencie na różne przyczyny tych wypaczeń: czynniki natury ekonomicznej i prestiżu społecznego, wpływ kultur inspirowanych bałwochwalczymi kultami płodności, czy wręcz „żądze ludzkiego serca tak łatwo skłaniającego się ku głupocie i przemocy”. Jednak zapisana w Biblii historia zbawienia i Bożej pedagogii „prowadzi do stopniowej, ale zarazem ostatecznej afirmacji związku mężczyzny i kobiety jako jedyne go modelu „związku” małżeńskiego. Jednocześnie, w kontraście

⁷ Por. Gross, „Gen 1,26.27”, 11–38; Neumann-Gorsolke, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung*; Napora, „Odpowiednia dla niego pomoc?”, 33–48; Napora, „Wąż, ‘życie’, czy ‘matka wszystkiego, co żyje’?”, 15–27.

do niego, z rosnącą surowością Biblia wyraża potępienie praktyk transgresywnych (w sferze seksualnej) sprzecznych z prawem Bożym” (nr 171)⁸.

2. Próba przypisania Papieskiej Komisji Biblijnej opinii przez nią cytowanych, z którymi się nie zgadza

Manipulacją jest kolejny fragment komentarza w *La Repubblica*, w którym przypisuje się Papieskiej Komisji Biblijnej, niemal jako jej własne, te opinie, które ona jedynie referuje, odnotowując rzetelnie to, co w publicznej debacie na temat homoseksualizmu pojawia się jako roszczenie.

Nie przeszkadza to autorowi komentarza czynić podobnych sugestii, nawet w odniesieniu do wyraźnie brzmiącego zdania, które jest wprowadzeniem do prezentacji tych poglądów, z którymi Biblia, a co za tym idzie także Papieska Komisja Biblijna, się nie zgadza.

A brzmi ono: „Od jakiegoś czasu, zwłaszcza w kulturze zachodniej, ujawniły się głosy sprzeciwu (*dissenso*) względem poglądów antropologicznych zawartych w Piśmie Świętym, tak jak one są rozumiane i przekazywane przez Kościół w ich normatywnym znaczeniu” (nr 185). Natomiast w komentarzu dziennika *La Repubblica* czytamy dosadne stwierdzenie, że „Papieska Komisja Biblijna zauważa jednak również głosy sprzeciwu, które domagają się akceptacji – na równi z akceptacją dla związków heteroseksualnych – homoseksualizmu i związków homoseksualnych jako prawowitego i godnego wyrazu człowieczeństwa”. Pominięto informację o tym, że są to głosy, które nie ujawniły się w łonie Papieskiej Komisji Biblijnej, ale „zwłaszcza w zachodniej kulturze”, komisja zaś stanowczo z nimi polemizuje. Już we wprowadzeniu do całego paragrafu – o znamienym brzmieniu „zachowania transgresywne” (*modalità trasgressiva*) – podaje w odniesieniu do związku małżeńskiego (nr 181–195) bardzo

⁸ Por. Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27”, 197–222. Trudno zgodzić się z interpretacjami tych autorów, którzy natchnione teksty Biblii, krytycznie osądzające praktyki homoseksualne (Rdz 9,20-27; 19,1-11; Kpł 18,22; 20,13; Rz 1,26-27; 1 Kor 6,9-10; 1Tm 1,10), relatywizują, twierdząc, że odnoszą się one do starożytnych praktyk kulturowych, a nie do współczesnej kondycji i samoświadomości ludzi, którzy praktykują relacje seksualne z osobami tej samej płci. Zob. Esler, „The Sodom Tradition in Romans 1:18-32”, 4–16; White, „Does the Bible Speak about Gays or Same-Sex Orientation?”, 14–23; Gnuse, „Seven Gay Texts”, 68–87. Miałkość i nieadekwatny charakter przywoływanych w powyższych artykułach argumentów, które dekonstruują lub odrzucają Pawłową i biblijną krytykę postaw homoseksualnych, wykazuje Marcin Kowalski („Odrzucenie praw Stwórcy”, 255–280), który ich pozycje podzielił na trzy kategorie: argumenty z pozycji współczesnej psychologii i starożytnych praktyk homoseksualnych (także kulturowych), argumenty z rozumienia natury u Pawła oraz argumenty z kontekstu retoryczno-literackiego Rz 1,18-32. Autor krytycznie ustosunkowuje się do wymienionych argumentów, wskazując także na ich anachroniczność, błędne zawężenie kontekstu argumentacyjnego apostoła, nieuprawnione zrównanie pojęcia natury z normą kulturową oraz zlekceważenie uniwersalistycznego charakteru Pawłowego dyskursu w Rz 1,18-32.

ważny klucz interpretacyjny do takich wykroczeń przeciw objawionemu Prawu Bożemu, jak kazirodztwo, cudzołóstwo, prostytutka, homoseksualizm: „Pismo Święte nie tylko wspomina o problematycznych aspektach instytucji małżeństwa, ale potępia także postawy uwłaczające dobru, które będąc przeciwnymi woli Bożej, podlegają zatem (uważanym za) proporcjonalne karom” (nr 181). A konkludując passus, w którym przytoczone zostały roszczenia współczesnej kultury zachodniej dotyczące homoseksualizmu i związków homoseksualnych (nr 181 – otwierający większy fragment nt. homoseksualizmu, nr 181–195), stwierdza: „Wydaje się zatem koniecznym przebadanie fragmentów Pisma Świętego, w których porusza się problematykę homoseksualną, w szczególności tych, w których praktyki te są ganione i potępiane” (nr 185). Natychmiast należy podkreślić, że Biblia nie mówi o inklinacji erotycznej do osoby tej samej płci, a tylko o aktach homoseksualnych. Po tych słowach następuje szczegółowa analiza tekstów biblijnych Starego Testamentu (Rdz 19; Sdz 19; Kpł 18,22 i 20,13), dopełniona analizą najważniejszych w tej materii fragmentów ksiąg nowotestamentowych (Rz 1,26-27; 1 Kor 6,9-10 i 1 Tm 1,9-10)⁹.

3. Odwrócona i zawężona interpretacja homoseksualizmu i „związków” homoseksualnych w tekście portalu PCh24.pl

Na portalu PCh24.pl w dniu 22 grudnia 2019 r. ukazał się – wspomniany już wyżej – artykuł Marcina Jendrzeczaka pod alarmującym tytułem: „Sodoma spłonęła przez niegościnnosć? A co z homoseksualizmem? [ANALIZA]”. Autor zadał sobie trud, aby przedstawić krytykę dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, jaką zamieściła Diane Montagne na portalu lifesitenews.com (19.12.2019), popierając jej argumenty swoimi dopowiedzeniami¹⁰. Według tej autorki Papieska Komisja Biblijna sugeruje, że

⁹ Te i kilka innych tekstów Biblii, jako ganiące i potępiające akty homoseksualne, analizuje Marcin Kowalski („Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma”, 223–254) na tle starożytnej kultury, zasadzającej się na poczuciu honoru i wstydu. Na bazie bogatej literatury stwierdza, że kategorie honoru i wstydu były obowiązujące w świecie hellenistycznym. To do nich najpierw odwołuje się św. Paweł, opisując żeńskie i męskie relacje homoseksualne jako powodowane „hanielnymi namiętnościami” i rozpalonymi „żądzeniami”, a w konsekwencji prowadzące do „bezwstydu” (Rz 1,26-27). Następnie apostoł opiera się na prawie naturalnym, które pojmuje nie jako normę kulturową, ale – podobnie jak niektórzy autorzy grecko-rzymscy i żydowski – jako porządek stworzenia przeniknięty Bożym zamysłem. I wreszcie podstawowym punktem odniesienia dla apostoła pozostają Pisma oraz szeroko pojęta tradycja żydowska (Kpł 18,22; 20,13; Pwt 4,16-19; Ps 105,20; Jr 2,11; Mdr 12–15), a zwłaszcza Rdz 1–3 (ze szczególnym naciskiem na Rdz 1,27-28). Wiążą one homoseksualizm z idolatrią, przekraczaniem porządku stworzenia i zacieraniem różnic płciowych między mężczyzną i kobietą. Różnice te służą prokreacji, ale także wzajemnemu zrozumieniu się i uzupełnianiu mężczyzny i kobiety. Por. także Klän, „Das Gesamtdasein Menschlichen Geschlechts”, 91–105.

¹⁰ Montagne, „Vatican Publishes New Book Reducing ‘Sin of Sodom’ to ‘Lack of Hospitality’”. W podobnym duchu komentuje tekst inny portal fsspx.news, gdzie w omówieniu medialnych doniesień („Pontifical

to nie homoseksualizm ściągnął na Sodomę karę Bożą. Jak pisze Montagne, według teologów komisji opisana w Księdze Rodzaju „historia nie służy jednak przedstawieniu wizerunku całego miasta zdominowanego przez niepohamowane homoseksualne żądze, lecz potępia postępowanie społecznych i politycznych instytucji niezamierzających witać przybysza z szacunkiem, upokarzających go [...]”. Cytując powyższy fragment, Marcin Jendrzeczak dopowiada doń: „Interpretację tę wspiera według autorów fragment Księgi Mądrości, wskazujący, że to właśnie nienawiść wobec przybyszy przyczyniła się do kary wymierzonej Sodomie i Egiptowi”. Cytując amerykańską autorkę, Jendrzeczak pisze również: „Komisja stosuje wedle dziennikarki «strategię retoryczną służącą przesunięciu obserwowanego (ang. *perceived*) nauczania Kościoła w kierunku radykalnej ideologii gender naszych dni, bez jednoczesnego dążenia do odrzucenia całego tego dystansu (dzielącego Kościół od genderyzmu – przyp. MJ) za jednym posunięciem»”.

A dalej już Jendrzeczak stawia pytanie: „Czy jednak usprawiedliwione jest redukcowanie grzechu sodomskiego do niegościnnosci?”. Powołując się na autorów książki *W obronie wyższych praw*, stwierdza:

Pogarda dla ubogich i przybyszów wpisuje się w grzech mieszkańców Sodomy – ten jednak nie sprowadza się wyłącznie do niego. Mieszkańcy ukaranego miasta dopuszczali się nie tylko jej. Popelniali nieprawość na najrozmaitsze możliwe sposoby. Wybitny egzegeta Korneliusz a Lapide (1567–1637) stwierdzał, że wśród rozlicznych grzechów, jakich dopuszczali się mieszkańcy Sodomy, znajdują się pycha, przesyt i obfitość, lenistwo i brak miłosierdzia. To właśnie niemilosierna postawa wywołała w konsekwencji nienaturalne zachowania seksualne.

W każdym razie, jak twierdzą autorzy książki *W obronie wyższych praw*, „jest zatem jasne, że chociaż mieszkańcy Sodomy dopuszczali się różnych wzajemnie ze sobą powiązanych grzechów, to grzechem, który sprowadził na nich karę Bożą, był homoseksualizm. Tak brzmi jednomyślna interpretacja Ojców Kościoła i wszystkich egzegetów pozostających w zgodzie z Tradycją” – wyrokuje M. Jendrzeczak¹¹.

Kończąc swoje wywody, M. Jendrzeczak formułuje oskarżenie skierowane pod adresem Papieskiej Komisji Biblijnej, mające zdemaskować jej szkodliwe dla prawdy i Tradycji działanie:

Dążenia do zmiany tej narracji, do uwolnienia jej od kulturowego kontekstu czy głębszego wydobycia treści biblijnej stanowią raczej przejaw ulegania współczesnym modom

Biblical Commission Issues Gravely Confusing Study”) treść dokumentu oceniona jest jako „dangerous confusion”.

¹¹ Interpretacja Rdz 19,1-11 św. Augustyna, czołowego Ojca Kościoła na Zachodzie, zob. Jaśkiewicz, „Złe czyny mieszkańców Sodomy (Rdz 19,1-11)”, 353–368.

niż głębszego poznania Pisma. Rozmywanie przesłania biblijnej historii o Sodomiczkiej koniec końców także samym grzesznikom, którym przykład zniszczonego miasta – dzięki swemu dramaturgowi – służy za wezwanie do nawrócenia i szczęścia, którego Bóg pragnie dla wszystkich. Także dla zmagających się z problemem homoseksualizmu.

Ale czy rzeczywiście Papieska Komisja Biblijna zmienia narrację Rdz 19, rzekomo wskazując jedynie na niegościnnosć jako przyczynę zagłady Sodomy? Czy rozmywa przesłanie biblijnej historii o Sodomiczkiej? Czy rzeczywiście stosuje strategię retoryczną, służącą przesunięciu nauczania Kościoła w kierunku radykalnej ideologii gender naszych dni – jak na podstawie pobieżnej analizy jednego punktu autorytatywnie zawyrokowała D. Montagne? Aby rzetelnie odpowiedzieć na te oskarżenia, wykazać ich nietrafiony, jedynie powierzchowny i pozorny „uzasadniony” charakter, należy przeprowadzić szczegółową i wnikliwą analizę wszystkich fragmentów dokumentu *Czym jest człowiek? (Ps 8,5)* poświęconych homoseksualizmowi (nr 181–195).

Z analiz tekstów biblijnych dotyczących Sodomy (Rdz 19) i pokolenia Beniaminitów w Gaba (Sdz 19) wynika, że do bardzo ciężkiego grzechu braku otwartości na przybyszów (złamanie prawa gościnności, uznawane przez niektórych komentatorów rzeczywiście za jedyny grzech w tym fragmencie) dołącza się „śmiercionośna przemoc” seksualna (*violenza mortifera*), która podlega odpowiednio surowej karze (nr 188; dokument podaje także tę drugą interpretację). W tym drugim kluczu teksty te interpretował już Kościół apostołski, o czym świadczą przywołane w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej teksty z 2 P 2,6-10 i Jud 7¹². W dokumencie *Czym jest człowiek?* czytamy, że w Rdz 19

miasto Sodoma jest obwiniane za nieprzyzwoitą praktykę seksualną, zwaną „sodomią”, polegającą na związkach natury erotycznej z osobami tej samej płci. W Rdz 19 mówi się o dwóch „aniołach” (w. 1), którzy nocowali w domu Lota, a którzy zostali otoczeni przez „mężczyzn z Sodomy” (w. 4), młodych i starych, całą społeczność, chcącą wykorzystać seksualnie tych cudzoziemców (w. 5). Użyty tu hebrajski czasownik to „poznać”, eufemizm relacji seksualnych, co potwierdza propozycja Lota, który w celu ochrony gości jest gotów poświęcić dwie córki, które jeszcze „nie po znały mężczyzny” (w. 8) (nr 186).

I chociaż – jak czytamy dalej w tymże dokumencie – na pierwszy plan w analizie Rdz 19 wysuwa się brak otwartości na przybyszów, to jednak kanoniczna reinterpretacja

¹² Stosunkowo wolną od tendencji ideologizujących według zasad poprawności politycznej analizę i syntezę najnowszych badań nad tymi dwiema perykopami podaje Dorota Muszytowska („Kwestia homoseksualizmu w Listach Powszechnych”, 307–322).

tacja tego tekstu w świetle 2 P 2,6-9 i Jud 7, gdzie ewidentnie wskazuje się na przemoc doświadczaną przez sprawiedliwego Lota, kazała w podsumowaniu stwierdzić, że:

opowiadanie (Rdz 19) nie ma jednak na celu przedstawienia obrazu całego miasta zdominowanego przez nieokiełznane żądze natury homoseksualnej; potępia się raczej zachowanie podmiotu społecznego i politycznego, który nie chce z szacunkiem przyjąć obcego, zmierzając do poniżenia go, zmuszając go siłą do znoszenia odbierającej honor podległości (nr 187).

Jak widać praktyki homoseksualne łączone są z określonym „podmiotem społecznym i politycznym” (miasto), który nie dlatego nie toleruje „obcego”, bo jest przybyszem i szuka chleba, ale dlatego, że nie podziela panującego w nim modelu transgresywnych relacji. Co więcej, ta nietolerancja przechodzi w przemoc seksualną, zmierzającą do poniżenia i podeptania honoru i ludzkiej godności przybyszów¹³.

Jeszcze wyraźniej tę nietolerancję – tym razem zepsutego przez bałwochwalstwo pokolenia Beniamina – i poniżająco-agresywną, wręcz niosącą śmierć przemoc natury seksualnej, widać w Sdz 19. Ostatecznie zatem podana w dokumencie *Czym jest człowiek?* interpretacja Rdz 19 i Sdz 19 – łącząca element wrogości wobec obcych (głównie z uwagi na ich model życia małżeńskiego niedopuszczający relacji homoseksualnych) z dominującymi w zepsutym mieście (w jego kulturze) zachowaniami transgresywnymi, rozumianymi wręcz jako „śmiercionośna przemoc” depcząca honor i godność oraz nastająca na życie człowieka (i to gościa, który winien być specjalnie chroniony!) – jest dwakroć mocniejsza niż te interpretacje, które widzą w tych tekstach jedynie grzech sodomii lub tylko grzech braku gościnności.

A krytykowi dzielnie strzegącemu „jednomyślnej interpretacja Ojców Kościoła i wszystkich egzegetów pozostających w zgodzie z Tradycją” dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (nr 186) przytacza nauczanie nie tylko Księgi Mądrości, ale i pro-

¹³ Szeroką panoramę interpretacji Rdz 9,1-12 prezentuje Krzysztof Napora („«Mieszkańcy Sodomy byli zli...» [Rdz 13,13]”, 119–136). Zob. także komentarze do Rdz 19,1-12, w których dostrzega się zło relacji homoseksualnych jako gwałcących święte prawo gościnności, a więc jako grzech wyjątkowo ciężki: Morschauer, „Hospitality, Hostiles and Hostages”, 461–485; z kolei Simon Parker („The Hebrew Bible and Homosexuality”, 4–19) przekonuje, że agresja mieszkańców Sodomy w odniesieniu do gościa Lota miała ewidentnie charakter seksualny, ale zastrzega, że nie brali oni pod uwagę typowej dla współczesności klasyfikacji na orientacje seksualne, czyli nie miało dla nich znaczenia, czy to są mężczyźni. Temu jednak nie odpowiadają dane tekstowe: oni wyraźnie odrzucają propozycję Lota, że odda im swoje córki dziewice. Ostatecznie cały komentarz sprowadza się do wniosku, że dla Lota, źle traktującego swoje córki, ważniejsze było prawo gościnności niż moralne dobro rodziny. Tego rodzaju konkluzja każe ostatecznie stwierdzić, że Lot – postawiony w sytuacji dramatycznej bezsilności – postrzega gwałt w zakresie męskich relacji homoseksualnych (do tego w odniesieniu do niczemu niewinnych gości) za czyn gorszy niż nierząd z jego własnymi córkami; z kolei Ellen F. Davis („Reasoning with Scripture”, 516) twierdzi, że wspólnoty protestanckie nie mogą z jednej strony rozmazywać nauczania Biblii na temat świętości życia (por. Kpł 18,22; 20,13; Rdz 19,1-12), a z drugiej głosić najwyższy autorytet tejże Biblii w ich kościelnym życiu.

roków. To nie dopiero Korneliusz a Lapide wyliczał inne grzechy Sodomy, ale czynili to już tacy prorocy, jak: Izajasz (zdrada Boga – 1,10; złe postępowanie – 3,9), Jeremiasz (cudzołóstwo, kłamstwo, złoczyńcy, brak nawrócenia – 23,14), Ezechiel („Oto taka była wina siostry twojej, Sodomy: ona i jej córki odznaczały się wyniosłością, zachłannością i spokojną beztróską, ale nie wspierały biednego i nieszczęśliwego, co więcej, uniosły się pychą i dopuszczały się tego, co wobec Mnie jest obrzydliwością” – 16,49-50; por. Syr 16,8). Jak widać znacząca tradycja prorocka używała nazwy Sodoma (i Gomora) jako emblematycznego, ale mającego szerokie znaczenie, tytułu określającego miasto niegodziwe, podłe i radykalnie zepsute (*città malvagia*; por. Pwt 32,32-34). Zanim się rzuci oskarżenie, należy jednak sięgnąć do pełnego tekstu dokumentu. Więcej, należy przeczytać te teksty Pisma Świętego, które są w nim przywołane jedynie w formie referencji (i bardzo skrótowo zasygnalizowane), jak w przypadku nauczania proroków o Sodomie.

Z kolei odnosząc się do tekstów Księgi Kapłańskiej (18,22 i 20,13)¹⁴, będącej sercem Tory, według których akty homoseksualne winny być karane śmiercią, Papieska Komisja Biblijna stwierdza: „Nie mamy informacji, że kara ta była kiedykolwiek wykonana. Pozostaje jednak faktem, że takie działania są uważane za ciężkie przestępstwo w świetle Prawa starotestamentowego i są surowo zakazane” (nr 189). Co więcej, dodaje się, że jakkolwiek Prawodawca

nie podaje motywacji ani samego zakazu, ani surowej kary, to możemy twierdzić, że podana w Księdze Kapłańskiej norma ma na celu ochronę i promocję życia seksualnego otwartego na prokreację, w zgodzie z przykazaniem danym przez Stwórcę istotom ludzkim (Rdz 1,18), i troszcząc się naturalnie o to, żeby takie życie seksualne było wpisane w zgodny z Prawem model małżeństwa (nr 190).

O tej interpretacji i retoryce Papieskiej Komisji Biblijnej nie wspomina ani D. Montagne, ani M. Jendrzejczak.

Bez wątpienia najmocniejszym, nowym, podanym przez Papieską Komisję Biblijną argumentem, który ukazuje istotę zła „związków” jednopłciowych, jest odniesienie ich do dzieła stworzenia, ujętego w Rdz 1,1-2,4a, oparte na schemacie „rozdzielania”, inaczej mówiąc, rozróżniania (*diversità*), na którym zasada się cała logika dzieła stworzenia zawarta w stwórczym Słowie Boga. Poszczególne stworzenia powoływane są do istnienia parami w kolejne dni: dzień i noc; niebo i ziemia itd. Tak objawione w Rdz 1 „działanie stwórcze Słowa Boga znajduje swe zwieńczenie w rozróżnieniu między mężczyzną i kobietą (*maschio e femina*); a jego symboliczny walor zostaje zanegowany i zagrożony przez współżycie seksualne osób tej samej płci” (nr 190). W świetle tego stwierdzenia akty homoseksualne są nie tylko czynami

¹⁴ Teksty te wnikliwie analizuje Barbara Strzałkowska („Homoseksualizm w prawodawstwie biblijnego Izraela”, 137–162).

naruszającymi Dekalog jako Prawo Przymierza z Bogiem, ale czymś co neguje najbardziej podstawowe dobro, jakim jest samo dzieło Bożego stworzenia, a nawet mu zagraża. Czyny homoseksualne nie tylko są buntem względem Boga Stworzyciela, ale także aktami radykalnie destrukcyjnymi i niszczącymi najważniejszy wymiar Jego dzieła, jakim bez wątpienia jest płodność, dzięki której mężczyzna i kobieta przekazują życie nowym pokoleniom i mogą panować nad ziemią¹⁵. Całe dzieło stworzenia, ukoronowane takim dynamizmem współ-stwarzającym życie i na nim osadzone, sam Stwórca uznał za bardzo dobre, co autor natchniony podkreśla z retoryczną emfazą (Rdz 1,31)¹⁶.

4. Przemilczane nauczanie św. Pawła – wnikliwie analizowane w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej

Apostoł Paweł kilka razy zabiera głos w sprawie homoseksualizmu. Jego nauczanie zostało wnikliwie przeanalizowane w dokumencie *Czym jest człowiek?*. Niestety ani w artykule na łamach *La Repubblica*, ani w opracowaniu Marcina Jendrzeczaka na

¹⁵ Por. Twardziłowski, „The Command to Rule over the Creation”, 9–32. Autor, konkludując (s. 26) prezentację dawnych i najnowszych interpretacji Rdz 1,26-28 w odniesieniu do miejsca i roli człowieka w całym dziele stworzenia, podsumowuje badania kierunku zwanego neo-ortodoksyjnym słowami: „Supporters of the neo-orthodox current claim that the fragment of Gen 1:26-28 read in the context of Gen 1-9 does not motivate, let alone allow, any excessive or arbitrary exploitation of the world by humans, but constitutes a criticism of human behaviour towards creation, and of the evil which lies at its foundation. In their opinion, God’s command in Genesis 1:26-28 for man to rule over creation has a prophetic character and appears as an ideal that should be pursued. It is an invitation to create a community capable of living in the Word according to God’s intention”. Por. Suchy, „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, 13–23; Szymik, „Czyńcie sobie ziemię poddaną» (Rdz 1,28)”, 21–44.

¹⁶ Ocena „bardzo dobre” łączy się z faktem, że autor natchniony pierwszego opisu stworzenia przechodzi od wielości „gatunków” i „rodzajów” roślin oraz zwierząt (por. Rdz 1,11-12.21) do jednego gatunku, który otrzymuje godność stworzenia na „obraz Boży”, mającego panować nad pozostałymi stworzeniami i zaludniać ziemię dzięki ustanowionej przez Stwórcę jedynej różnicy (mężczyzna – kobieta) i ukierunkowaniu ich na prokreację poprzez monogamiczny i heteroseksualny związek (por. Rdz 1,26-28). Janusz Lemański („Człowiek jako mężczyzna i kobieta”, 106) trafnie zauważa, że różnica pod względem płci między mężczyzną i kobietą jest w istocie jedyną różnicą decydującą o rozwoju jednego gatunku „człowiek”, a nie np. dwóch, różnych pod względem gatunku ludzi. Píše: „Człowiek – mężczyzna i kobieta – stanowią przedstawicieli wyłącznie jednego gatunku. Tylko on w swojej męskiej i żeńskiej wersji zasługuje na miano *imago Dei* i zawierzenie mu wspomnianych powyżej zadań. Także tylko to płciowe rozróżnienie ma tu też jakiegokolwiek znaczenie w sposobie patrzenia na drugiego człowieka. Akcentuje się tym samym najpierw fakt, że jest ono wyrazem stwórczej woli Boga, a potem także, że stanowi ono uzdolnienie umożliwiającej realizację zadania: bycie płodnym i zaludnienie ziemi (w. 28). Ma to potem dalsze konsekwencje. Płciowość stanowi jedyną istotną różnicę pomiędzy ludźmi. Wszystkie inne różnice: geograficzne, antropologiczne, etniczne, rasowe i kulturowe nie stanowią i stanowić nie mogą o większej lub mniejszej godności człowieka (por. Ga 3,28)”.

portalu PCh24.pl nie zostało ono nawet wspomniane, poza jednym zdaniem o karze wpisanej w sam grzech.

Tymczasem św. Paweł – jak pisze Papieska Komisja Biblijna – zalicza stosunki homoseksualne (męskie i żeńskie) do grzechów ciężkich i umieszcza na listach przestępstw, które wykluczają człowieka z królestwa Bożego (1 Kor 6,9-10)¹⁷. Listy te są podobne do Dekalogu (Wj 20,1-17; Pwt 5,6-21) i innych starotestamentowych wykazów grzechów łamiących Przymierze z Bogiem (Kpł 18,22; 20,23; por. nr 191)¹⁸. Drugą listę grzechów (1 Tm 1,8-10) Paweł umieszcza w bardzo znaczącym kontekście, w którym mówi o czynach tak strasznych jak matko- czy ojcobójstwo, a zarazem uwodzicielskich, będących przeciwieństwem „Ewangelii chwały błogosławionego Boga” (1 Tm 1,11)¹⁹. Dla chrześcijan stosunki homoseksualne są grzechem ciężkim²⁰. Dla św. Pawła nie ma znaczenia fakt, że poza wspólnotami chrześcijańskimi mogły w niektórych środowiskach starożytnego świata istnieć inne opinie, jakkolwiek i w nich bardzo ważną rolę odgrywały takie wartości moralne, jak honor i wstyd. Akty homoseksualne są według Apostoła Narodów czynami sprzecznymi z prawdą o Bogu Stwórcy i stworzeniu oraz poważnie łamią Prawo Boże zakorzenione w Przymierzu (por. nr 192)²¹. Co więcej, z kontekstu, w którym św. Paweł umieszcza te dwie listy grzechów, jasno wynika, że postawione w ich centrum grzechy homoseksualne zrywają jedność chrześcijanina, który się ich dopuszcza, z Kościołem i Chrystusem (1 Kor 6,12-20), łamią w istotny sposób Dekalog i są radykalnym zaprzeczeniem przykazania miłości (1 Tm 1,8-10;

17 Katalog ten nie jest jakimś obcym ciałem w Pierwszym Liście do Koryntian, rysującym do tego negatywny obraz życia chrześcijańskiego, ale doskonale wpisuje się w najbliższy kontekst (1 Kor 5,1-13 oraz 1 Kor 6,12-20), w którym św. Paweł zarysowuje podstawowe linie chrześcijańskiej etyki seksualnej. Syntetycznie streszcza ją M. Kowalski („Katalogi wad”, 281–306), pisząc: „Katalog wad w 1 Kor 6,9-10 wpisuje się w oryginalną etykę Pawłową, związaną z życiem w Chrystusie. Ciało ludzkie staje się w niej częścią Ciała Chrystusa i świątynią Ducha, służy oddawaniu czci Bogu. Tego chrystologicznego horyzontu nie było w Rz 1,26-27, gdzie argumentacja Pawła została oparta na możliwie szerokiej podstawie teologii stworzenia i prawa naturalnego, będąc ukierunkowaną także na pogan i Żydów”. Zob. także Bailey, „Paul’s Theological Foundation for Human Sexuality”, 27–41; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 266–267.

18 Por. Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, 83; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 238.

19 W tym kontekście cudzołóstwo i relacje homoseksualne przyjmują szczególnie negatywne konotacje. Prócz Dekalogu wiążą się one w sposób oczywisty z Księgą Kapłańską. Por. Kowalski, „Katalogi wad”, 295–297.

20 W kontekście interpretacji relatywizujących ciężar tych grzechów poprzez ograniczanie szerokiego zasięgu znaczeniowego greckich rzeczowników *μαλακός* i *ἀρσενικοίτης* w 1 Kor 6,9 oraz *ἀρσενικοίτης* w 1 Tm 1,10 do pederastii i prostytucji, a także poprzez odwoływanie się do nieaktualnych dzisiaj norm kulturowych, uniwersalne znaczenie tych słów, opisujących osoby praktykujące wszelkie akty homoseksualne, precyzyjnie wykazuje David F. Wright („Homosexuals or Prostitutes?”, 125–153; „Translating ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ”, 396–398).

21 Por. DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 429–441; Springett, *Homosexuality in History*, 141; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 79–80; Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, 115–116.

por. 1 Tm 1,5; Rz 13,8-10; Kpł 19,18)²². Pawłowych list grzechów ciężkich nie można relatywizować, sprowadzając do norm dawnej kultury, albo przeciwstawiać tych czynów współczesnej wrażliwości jako niezrozumiałych i obraźliwych dla niej. Mają one bowiem ten sam walor uniwersalizmu co przykazania Dekalogu, prawo miłości Boga i bliźniego czy dokonane przez Jezusa odkupienie z niewoli grzechów, o którym mowa w ich bezpośrednim kontekście.

Nade wszystko jednak św. Paweł w obydwu katalogach wad łączy swoją etykę seksualną z chrystologią i pneumatologią. Najwyraźniej widać to w komentarzu do 1 Kor 6,9-10, w którym – posługując się obrazem monogamicznego i heteroseksualnego małżeństwa z Rdz 2,24 – stwierdza przynależność ochrzczonego człowieka i jego ludzkiego ciała (tworzącego część Kościoła – *eklesia*) do Pana i mówi o jego przyszłym zmartwychwstaniu mocą Ducha (1 Kor 6,13-14)²³. Członki ciała wierzących są członkami ciała Chrystusa, nie można ich zatem używać do prostytuowania się ani uprawiania innych relacji, które zrywają więź z Panem (1 Kor 6,15-16). Chrześcijanin włączony w ciało Chrystusa, zjednoczony z Panem, jest z Nim jedno Duchem, który przenikając ciało Chrystusa i ciało wierzącego, spaja je w jeden organizm (1 Kor 6,17). Grzeszący wykroczeniami natury seksualnej, grzeszy przeciw własnemu ciału, które nie jest już tylko jego ciałem (1 Kor 6,18). Jest mieszkaniem Ducha Świętego, którego chrześcijanie otrzymują na zasadzie więzi z Bogiem i Chrystusem (1 Kor 6,19). Odkupienie ciała i całego człowieka, nabyte za wielką cenę krwi Chrystusowej, sprawia, że wierzący winni żyć jak On – w duchu miłości ofiarnej, zwyciężającej grzech i służącej życiu, a ostatecznie budującej Ciało Chrystusa poprzez rodzenie nowych wierzących w Niego.

Najobszerniej problem aktów homoseksualnych oraz osób dopuszczających się tych czynów św. Paweł przedstawia w Rz 1,18-32, gdzie denuncjuje homoseksualizm jako ciężki grzech przeciw najwyższej wartości świata judaizmu, czyli Prawu Bożemu (a co tym idzie, uznaje go za *niesprawiedliwość* – grec. *ἀδικία*, por. w. 18). Równocześnie widzi w nim grzech przeciw Prawdzie, która była najwyższą wartością w świecie greckim. Dlatego uznaje go za głupotę (*μωραίνω*) i fałsz (*ψεύδος*) (por. w. 21-22.25), które są owocem „zdeprawowanego rozumu” (*ἀδόκιμος νοῦς* – w. 28) i teorii usprawiedliwiających zło (w. 32). Apostoł dostrzega i w mocnych słowach opisuje powszechne zepsucie człowieka żyjącego w świecie po grzechu Adama (1,18-32), ale wskazuje też, że Bóg odpowiada na nie, otwierając przed wszystkimi ludźmi – tak przed Żydami mającymi Prawo, jak i przed Grekami szukającymi Prawdy – jedyną drogę usprawiedliwienia: przez wiarę w Jego Syna (Rz 3,21-26). Również w kontekście Rz 1,18-32 punktem odniesienia Pawłowego nauczania o grzechach ludzi oraz ich przewyciężeniu jest chrystologia, a dokładniej mówiąc Chrystus i Jego Ofiara

²² Por. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 129.

²³ Zob. May, *The Body for the Lord*, 89-145.

dająca moc przemiany grzeszników w sprawiedliwych (posłusznych woli i mądrości Boga)²⁴. Paweł przedstawia szerzący się w ludzkim świecie grzech (Rz 1,19-32), w tym także żeńskie i męskie relacje natury homoseksualnej, jako dynamizm radykalnie destrukcyjny i niszczący dzieło stworzenia. Według apostoła wiąże się on ściśle z zakwestionowaniem Bożego porządku stworzenia i pozycji Boga jako Stwórcy i wynika z ubóstwienia świata stworzonego i obraca się przeciw człowiekowi, skutkując zbezczeszczeniem ludzkiego ciała (Rz 1,24).

Praktyki homoseksualne jako grzech przeciw Prawu i Prawdzie św. Paweł łączy (podobnie jak jest to w Rdz 19) z brakiem prawdziwego poznania źródła Prawa i Prawdy, czyli Boga, przez ludzi, do których nie dotarło jeszcze światło Objawienia, jakkolwiek winni oni rozpoznać Boga i uznać Go na drodze tzw. objawienia naturalnego wpisanego w stworzony świat, a dostępnego dla wszystkich, także dla pogan (por. Rz 1,18-32). Nie rozpoznawszy Stworzyciela, oddawali cześć „obrazom i rzeźbom” ludzi i zwierząt (Rz 1,20-25). Nie zrozumieli istotnej różnicy między stworzeniami a Stwórcą, pomieszali rzeczywistości odmienne, stąd fałszywa religia (idolatria). „Ten brak rozumu – według Pawła – ma swoje konsekwencje natury antropologicznej, przede wszystkim *wypaczenia natury seksualnej (distorioni sessuali)*” (nr 194). Są one manifestacją „nieczystości” (ἀκαθαρσία), rozumianych jako „zbezczeszczenie własnych ciał”, a wszystko to objawia się w emblematyczny sposób w homoseksualnych praktykach żeńskich i męskich. Zamiana wiary w Boga prawdziwego w bałwochwalstwo ma skutek w postaci „zmiany w relacjach seksualnych”, i z tego też powodu określone są one jako „przeciwnie naturze” (Rz 1,26). Papieska Komisja Biblijna wyjaśnia to słowami:

Określenie to winno być rozumiane jako wskazanie na coś, co kontrastuje z rzeczywistością stworzoną, a mianowicie rzeczywistością ciał obdarzonych różnorodnymi cechami płciowymi (*corpi sessuati, che hanno in loro stessi una differenza*) i celowością, która nie jest rozpoznawana. Co więcej, tej różnorodności i tej celowości wpisanej w ciało mężczyzny i ciało kobiety nie okazuje się posłuszeństwa, gdy się praktykuje relacje seksualne z osobami tej samej płci (nr 194)²⁵.

²⁴ Zob. Aletti, *God's Justice in Romans*, 62–65; Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 232–233.

²⁵ Pawłowe wyrażenie „przeciwnie naturze” ma przede wszystkim sens teologiczny i oznacza działania sprzeczne z porządkiem stworzenia, które przenika boski Logos – ten sam, który przenika prawo Boże. Zgodne z „naturą” jest natomiast to, co wpisuje się w Boży plan stworzenia, w jego celowość – w tym przypadku w stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety, powołanych do przekazywania życia. Dla św. Pawła „natura” nie oznacza po prostu zwyczaju czy panującej w danym okresie i w konkretnym środowisku normy kulturowej, ale ma rangę prawa Bożego o charakterze uniwersalnym, które apostoł także w innych tekstach aplikuje do całej ludzkości, a nie tylko do adresatów swoich listów. W Rz 1,26-28 pojęcie „natura” obejmuje ten wymiar porządku stworzenia, jakim jest właściwe dla człowieka rozróżnienie na płeć męską i żeńską. Por. Brooten, *Love Between Women*, 272–280; Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 192–194; Malick, „The Condemnation of Homosexuality”, 335; Moo, *The Epistle to the Romans*, 114–115; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 25; Springett, *Homosexuality in History*, 129.

Według apostoła Pawła stosunki homoseksualne manifestują nieuporządkowane namiętności, gdzieindziej określone jako „żądze cielesne” (por. Ga 5,16-17; Ef 2,3). Zostają one dalej zakwalifikowane jako „bezcne namiętności” (Rz 1,26), „bezwstyd” (Rz 1,27), „aberracja” (Rz 1,27). W ten sposób Paweł, aktualizując nauczanie Księgi Kapłańskiej, po pierwsze znosi sankcję za te akty w postaci kary śmierci, choć pisze dalej o śmierci wiecznej, jaką one sprawdzają. A to oznacza głęboką zmianę perspektywy: z jurydycznej i doczesnej na soteriologiczną i wieczną; po drugie widzi rzeczywiste wykroczenie przeciw logice zawartej w stworzeniu, a zatem przeciw Rozumowi (Logosowi – por. J 1,1-3)²⁶, a co za tym idzie także przeciw własnemu rozumowi. Dlatego widzi w tych aktach przejaw głupoty pojmowanej jako świadome wypaczenie prawdy stworzenia i sprzeniewierzenie się jej, oparte na zafałszowanym jej obrazie²⁷. Z tej racji czytamy w dokumencie: „Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezcnych namiętności [...] tak że na samych sobie ponoszą zapłatę należną za zboczenie» (Rz 1,26-27). Tak więc człowiek winien widzieć w życiu seksualnym, które nie uznaje «naturalnych» różnic, symptom wypaczenia prawdy” (nr 194)²⁸.

²⁶ W komentarzu do J 1,1 Benedykt XVI pisze, że ów boski Logos, który był na początku, „oznacza zarówno Rozum, jak i Słowo – Rozum, który jest twórczy i zdolny do samokomunikowania, właśnie jako rozum”. Zob. Scott, *Przymierze i komunია*, 49.

²⁷ Szczegółowy wywód Pawła pozwala zobaczyć całą głębię tego znieprawienia rozumu (i sumienia – „zaciemnienie serca”), które doprowadza człowieka do czegoś więcej niż głupota – do szaleństwa: „Albowiem gniew Boży objawia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta. To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuiста Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się *oni* wymówić od winy, ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaciemnione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych, stali się głupimi” (ἐπιπαύθησαν – co przekład Biblii Gdańskiej trafnie oddaje jednym czasownikiem: „zglupieli”, który wyraża rzeczywistość bardziej cało-osobowo [obejmuje także szaleńcze zachowania], a nie tylko w odniesieniu do samego rozumu) (Rz 1,18-22). Szczegółową analizę pojęć, które św. Paweł aplikuje do opisanja żeńskich i męskich relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27 przeprowadza M. Kowalski („Odrzucenie praw Stwórcy”, 256–264).

²⁸ Akty homoseksualne są sprzeczne nie tylko z Prawem (Torą – por. Rdz 1,26-27; Kpł 18,22; 20,23 – co jest bardzo ważne dla wierzących Żydów), ale także z rozumem, którym kierują się przede wszystkim poganie, odkrywający boski Logos porządkujący stworzony świat. Akty te manifestacją znikczemnienia ludzkiego rozumu: „Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaciemnione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki. Amen” (Rz 1,21-25). Jak widać Apostoł Narodów kieruje swe nauczanie zarówno do pogańskich, jak i żydowskich odbiorców. Relacje homoseksualne, podobnie jak grzechy opisane w Rz 1,29-31, są efektem idolatrii, która wynika z radykalnego zepsucia procesu poznawania Boga-Stwórcy z analizy całego stworzenia. W kontekście Rz 1,26-27 św. Paweł nie prezentuje wąskiego, kultycznego rozumienia idolatrii, ale głęboko uniwersalne – powiązane z właściwą dla każdego człowieka zdolnością analizy skutkowo-przyczynowej i odkrywaniem powszechnie obowiązującej Prawdy.

W dalszej części swego wykładu na temat stosunków między osobami tej samej płci św. Paweł wyciąga wnioski natury społecznej. Brak poznania prawdziwego Boga prowadzi w życiu społecznym do zachowań niszczących porządek i do przemocy. Dotyczy to wszystkich relacji interpersonalnych, także małżeństwa i rodziny (por. 1 Kor 11,2-6)²⁹. W Rz 1,29-31 Paweł podaje całą ich listę, na podstawie której poznajemy, w jak ciężkiej sytuacji znajduje się świat widziany oczami apostoła oświeconego światłem Prawa i Ewangelii. Dochodzi nawet do zuchwałego odwrócenie do góry nogami najważniejszych wartości dobra i zła: „Oni to, mimo że dobrze znają wyrok Boży, iż ci, którzy się takich czynów dopuszczają, winni są śmierci, nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią” (Rz 1,32). Przyczyną główną tego odwrócenia jest kłamstwo dotyczące Boga Stworzyciela: ludzie ci chcą samych siebie uznawać za bogów (idąc za podszeptem kusiciela z Rdz 3) i nazywać dobrem to, co jest wypaczeniem dzieła Stwórcy.

Umieszczając grzechy żeńskiego i męskiego homoseksualizmu pośród innych grzechów (tak w Rz 1,18-32, jak i w 1 Kor 6,8-10 oraz 1 Tm 1,9-10) św. Paweł ich nie relatywizuje. Przeciwnie, sugeruje wyraźnie, że są one mocno powiązane z powszechnym zepsuciem jednostki oraz społeczności, do którego właśnie prowadzą jako jedna z głównych przyczyn. Według starożytnych filozofów, gdyby nie były one przewyżczone przez cnoty, mogłyby nawet doprowadzić do destrukcji struktur społecznych, zaniku porządku moralnego i zniszczenia rodziny³⁰. Odpowiada za to tkwiące w nich hołdowanie przyjemności, odrzucenie Bożych praw oraz rozumu odkrywającego uniwersalną prawdę i celowość dotyczącą stworzenia.

Konkluzja

Przytaczana przez mnie w powyższych paragrafach medialna krytyka dokumentu *Czym jest człowiek?* bodaj najlepiej uzasadnia zawarty w nim apel o inteligentną interpretację tekstów Pisma Świętego i jego ponadczasowego orędzia antropologiczno-zbawczego. Ma to być interpretacja wolna od fundamentalistycznej i powierzchownej dosłowności, zonglującej wyrwanymi z kontekstu, pojedynczymi tekstami czy nawet fragmentami świętego tekstu, w ich oderwaniu od całości przesłania Biblii oraz jej rozumienia obecnego już w tradycji religijnej ludu Przymierza (np. prorocy, mędrcy) i w Kościele apostoelskim, bez uwzględniania ich gatunków literackich i szerokiego – a nie wybiórczego – ich kulturowego zakorzenienia w określonym

²⁹ Ważne implikacje zachowywania prawa Bożego w odniesieniu do relacji między mężczyzną i kobietą w zakresie kształtu małżeństwa i rodziny analizuje M. Kowalski („Między darem Bożym a konstruktem społecznym”, 59–104).

³⁰ Zob. Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 99–105; Kowalski, „Odrzucenie praw Stwórcy”, 273–275; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 284–289.

miejscu i czasie, które nie zagrażają ponadczasowemu przesłaniu Pisma Świętego, ale pozwalają je głębiej rozumieć w ich uniwersalnym znaczeniu i owocniej aplikować w Kościele i świecie współczesnym. W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej przywołane zostały wszystkie teksty biblijne, w których bezpośrednio podejmowana jest kwestia żeńskich i męskich praktyk homoseksualnych. Wszystkie one bez wyjątku wyrażają najpierw stanowczy sprzeciw wobec tych aktów, co w dokumencie zostało wyraźnie zaznaczone przez tytuł paragrafu: „Relacje transgresywne”. Obok homoseksualizmu analizowane są w nim takie wykroczenia przeciw ustanowionemu przez Stwórcę związkowi małżeńskiemu, jak kazirodztwo, cudzołóstwo i prostytutka (nr 181–195). Akty homoseksualne są najpierw przedstawiane jako radykalnie sprzeczne z prawdą dotyczącą stworzenia człowieka mężczyzną i kobietą oraz ściśle związaną z tą prawdą celowością tak właśnie zróżnicowanego stworzenia. Są one widziane jako czynniki destrukcyjne zarówno w odniesieniu do samych osób powołanych do życia w monogamicznej i heteroseksualnej relacji miłości, jak i prokreacji gwarantującej rozwój dziejów zbawienia i „panowania” człowieka na ziemi. Następnie akty homoseksualne są – zarówno w optyce ST, jak i NT – dowodem „znikczemnienia” ludzkiego rozumu, który świadomie wypacza najgłębszą prawdę i logikę (boski i ludzki sens) stworzenia. Z kolei surowo zakazywane przez Torę – i to w najbardziej podstawowym prawodawstwie dotyczącym „czystości” i „świętości” wyznawcy Jedynego Boga (Księga Kapłańska) – są osądzane jako praktyki niszczące tę „świętość” i „czystość”, czyli wykluczające wierzącego ze wspólnoty z Bogiem i ze wspólnoty kultowej ludu Przymierza. Dla podkreślenia wagi tej destrukcji Prawodawca nakłada sankcję w postaci kary śmierci. Kościół apostołski widzi w aktach homoseksualnych – oprócz wymienionych wyżej czynników niszczycielskich – czyny, które są bezczeszczeniem ciała chrześcijanina. Od chwili chrztu jest ono świątynią Ducha Świętego i żywą częścią Ciała Chrystusa. Bezczeszczenie tej świątyni nie tylko pozbawia go świętej Obecności Ducha – Miłości, ale także oddala od zmartwychwstałego Chrystusa i Jego Kościoła – i dlatego jest grzechem przeciw Bogu w Trójcy Osób, i jako taki łamie Przymierze z Nim i ludem nowego i wiecznego Przymierza (por. Ap 22,11.15).

Z powyższej analizy dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej oraz jego medialnych prezentacji rodzi się apel, a nawet wezwanie do całościowej, a nie wrywkowej lektury. Co więcej, jak to podkreślono w zakończeniu tegoż dokumentu, niezwykle ważne, wręcz konieczne dla jego poprawnego zrozumienia, jest sięganie do tekstów Pisma Świętego, które w dokumencie przywoływane są jedynie w nawiasach. Wówczas każdy uważny czytelnik będzie mógł w dużej mierze samodzielnie poznać, jaki jest plan Boży i prawda Boża dotycząca człowieka jako mężczyzny i kobiety. Prawda ta wpisana jest także w logikę stworzenia.

Każdy, kto przybliży w mediach naukę zawartą w Biblii i dokumencie Kościoła na ten temat, ponosi odpowiedzialność za jej prezentację w sposób wolny od wypaczeń,

manipulacji czy niedomówień. Do takiej odpowiedzialności za osoby o inklinacjach homoseksualnych bądź osoby, zwłaszcza młode, wystawiane na próby przez zepsute środowiska, bądź kuszone mirażami wolności od prawdy wzywa nas Ewangelia i dokumenty Magisterium Kościoła. Jest to w gruncie rzeczy – jak wynika z powyższych analiz tekstów Pisma Świętego – odpowiedzialność i troska o ich (i każdego z prezynterów lub interpretatorów) szczęście doczesne i wieczne zbawienie.

Tylko pełna i dogłębna interpretacja wymienionych w dokumencie (i jeszcze innych, w mniejszym lub większym stopniu paralelnych tekstów Pisma Świętego) pomoże moralistom, pastoralistom, duszpasterzom i wiernym świeckim w podejmowaniu zbawczej troski o osoby dopuszczające się praktyk homoseksualnych, w obronie kultury i antropologii chrześcijańskiej przed nacierającą ideologią radykalnie sprzeczną z prawdą Objawienia i prawdą rozumu, odczytującego dzieło i zamysł Boga Stwórcy dotyczący mężczyzny i kobiety.

Bibliografia

- Aletti J-N., *God's Justice in Romans. Keys for Interpretating the Epistle to the Romans* (Subsidia Biblica 37; Rome: Gregorian & Biblical Press 2010).
- Bailey, K.E., „Paul's Theological Foundation for Human Sexuality. 1 Cor 6:9-20 in the Light of Rhetorical Criticism”, *Theological Review* 3/1 (1980) 27–41.
- Brooten, B.J., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society; Chicago, IL: University of Chicago Press 1996).
- „La Chiesa chiede «attenzione pastorale» alle unioni omosessuali. La Pontificia Commissione biblica ha realizzato uno studio antropologico di 300 pagine sul testo cristiano: «La relazione erotica omo non va condannata» (17.12.2019)”, *La Repubblica*, https://www.repubblica.it/cronaca/2019/12/17/news/e_la_chiesa_chiede_attenzione_pastorale_alle_unioni_omosessuali-243723693/ [dostęp: 27.05.2021].
- Ciampa, R.E. – Rosner, B.S., *The First Letter to the Corinthians* (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010).
- Davis, E.F., „Reasoning with Scripture”, *Anglican Theological Review* 90 (2008) 513–519.
- DeYoung, J.B., „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1 and Its Implications for Biblical Proscriptions of Homosexual Behavior”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 31/4 (1988) 429–441.
- Esler, P.F., „The Sodom Tradition in Romans 1:18-32”, *Biblical Theology Bulletin* 34/1 (2004) 4–16.
- Fee, G.D., *The First Epistle to the Corinthians* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2014).
- Fredrickson, D.E., „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27. Paul and the Philosophic Critique of Eros”, *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (red. D.L. Balch) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 197–222.
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice* (Nashville, TN: Abingdon 2002).

- Gnuse, R.K., „Seven Gay Texts. Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality”, *Biblical Theology Bulletin* 45/2 (2015) 68–87.
- Gross, W., „Gen 1,26.27; Gen 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000) 11–38.
- Guzik, D., „Genesis 19 – Sodoma and Gomarrah”, *Enduring Word Bible Commentary*, <https://enduringword.com/bible-commentary/genesis-19/> [dostęp: 27.05.2021].
- Hahn, S.W., *Przymierze i komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI* (Kraków: Esprit 2021).
- Hays, R.B., „Relations Natural and Unnatural. A Response to J Boswell’s Exegesis of Rom 1”, *Journal of Religious Ethics* 14/1 (1986) 184–215.
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality, Homosexuality* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012).
- Horvat, J. (red.), *W obronie praw wyższych. Dlaczego mamy przeciwstawiać się legalizacji związków homoseksualnych?* (Kraków: Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi 2009).
- Janowski, B., „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte”, *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (red. M. Witte) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345/1; Berlin – New York: De Gruyter 2004) 183–214.
- Jaśkiewicz, S., „Złe czyny mieszkańców Sodomy (Rdz 19,1-11) w interpretacji św. Augustyna”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 353–368.
- Klän, W., „Das Gesamtdasein Menschlichen Geschlechts mit allen den Geschichtlich Gewordenen Zuständen. Schöpfungsordnung und Lebensverhältnisse”, *Lutherische Theologie Und Kirche* 27/1–2 (2003) 91–105.
- Kowalski, M., „Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 203–249.
- Kowalski, M., „Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma. Podstawy Pawłowej argumentacji na temat żeńskich i męskich relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 223–254.
- Kowalski, M., „Katalogi wad, Dekalog i relacje homoseksualne w 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 281–306.
- Kowalski, M., „Odrzucenie praw Stwórcy i relacje homoseksualne w Rz 1,26-27”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 255–280.
- Kowalski, M., „Między darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2-16”, *Biblica et Patristica Thorunensia* 13/1 (2020) 59–104.
- Lemański, J., „Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 97–118.
- Malick, D.E., „The Condemnation of Homosexuality in Romans 1:26-27”, *Bibliotheca Sacra* 150/3 (1993) 327–340.
- Malina, B.J. – Pilch, J.J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis, MN: Fortress 2006).

- May, A.S., *The Body for the Lord. Sex and Identity in 1 Corinthians 5–7* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 278; London: Clark 2004).
- Moo, D.J., *The Epistle to the Romans* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996).
- Morschauer, S., „‘Hospitality’, Hostiles and Hostages. On the Legal Background to Genesis 19:1–9”, *Journal for the Study of the Old Testament* 27/4 (2003) 461–485.
- Mueller, E., *Homosexuality, Scripture, and the Church* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute 2010).
- Muszytowska, D., „Kwestia homoseksualizmu w Listach Powszechnych i w Apokalipsie św. Jana”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 307–322.
- Napora, K., „‘Wąż’, ‘życie’, czy ‘matka wszystkiego, co żyje’? Znaczenie imienia נָח i jego funkcja w Rdz 3”, *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (red. A. Kubiś – K. Napora) (Analecta Biblica Lublinensia 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 15–27.
- Napora, K., „«Mieszkańcy Sodomy byli źli...» (Rdz 13,13). Na czym polegał występek mieszkańców Sodomy”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 119–136.
- Napora, K., „Odpowiednia dla niego pomoc? Kobieta w Rdz 1–2”, *Symposium* 21 (2017) 33–48.
- Neumann-Gorsolke, U., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 101; Neukirchen: Neukirchener Verlag 2004).
- Parker, S., „The Hebrew Bible and Homosexuality”, *Quarterly Review* 11 (1991) 4–19.
- Pontificia Commissione Biblica, „*Che cos’è l’uomo?*” (Sal 8,5). *Itinerario antropologico* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2019); tł. polskie H. Witczyk: „*Czym jest człowiek?*” (Ps 8,5). *Zarys antropologii biblijnej* (Kielce: Jedność 2020).
- Springett, R.M., *Homosexuality in History and the Scriptures. Some Historical and Biblical Perspectives on Homosexuality* (Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1988).
- Strzałkowska, B., „Homoseksualizm w prawodawstwie biblijnego Izraela”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 137–162.
- Suchy, J., „Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami”, *Zeszyty Naukowe KUL* 36/1–4 (1993) 13–23.
- Szymik, S., „«Czyńcie sobie ziemię poddaną» (Rdz 1,28). Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11”, *Verbum Vitae* 31 (2017) 21–44.
- Towner, P.H., *The Letters to Timothy and Titus* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Twardziłowski, T., „The Command to Rule over the Creation (Gen 1:26–28) in the Ecological Hermeneutics of the Bible”, *Collectanea Theologica* 90/5 (2020) 9–32.
- White, L.J., „Does the Bible Speak about Gays or Same-Sex Orientation? A Test Case in Biblical Ethics”, *Biblical Theology Bulletin* 25/1 (1995) 14–23.
- Wright, D.F., „Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10)”, *Vigiliae Christianae* 38/2 (1984) 125–153.
- Wright, D.F., „Translating ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10)”, *Vigiliae Christianae* 41/4 (1987) 396–398.
- Yarbrough, R.W., *The Letters to Timothy and Titus* (Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 2018).

STARY TESTAMENT



Homoseksualizm w starożytnej Mezopotamii. Przegląd źródeł

Homosexuality in Ancient Mesopotamia. A Survey of Sources

MACIEJ MÜNNICH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

munnich@kul.pl, ORCID: 0000-0003-0063-2799

Streszczenie: Homoseksualizm był znanym, choć rzadkim zjawiskiem w społeczeństwach starożytnej Mezopotamii. Jednocześnie różnił się od współczesnego, był to bowiem wyraz dominacji jednego mężczyzny oraz pohańbienia drugiego. Jeśli miał miejsce w odniesieniu do osoby równej, wówczas był karalny, jednak na przykład wrogowi można było życzyć, by stał się męską prostytutką. Inną formą homoseksualizmu była prostytutka sakralna w ramach kultu Inanny/Ishtar. Jednak i w tym wypadku personel świątynny, zaangażowany (jako partner pasywny) w taką formę kultu, miał status niższy aniżeli wolni mężczyźni. Brak jakichkolwiek wzmianek o zachowaniach homoseksualnych wśród kobiet.

Słowa kluczowe: homoseksualizm, prostytutka, nierząd sakralny, Mezopotamia

Abstract: Homosexuality was a known, though rare, phenomenon in ancient Mesopotamia. Ancient expressions of homosexuality differed significantly from modern ones, because in antiquity it usually meant the domination of one man and the disgrace of the other. For this reason, an enemy could be wished to become a male prostitute. If homosexual acts took place between persons of equal status, then it was punishable. Another form of homosexuality was sacred prostitution as part of the cult of Inanna/Ishtar. The male temple personnel involved (as passive partners) in such a form of worship possessed a social status lower than that of free men. There are no known records or depictions of homosexual behavior among women.

Keywords: homosexuality, prostitution, religious harlotry, Mesopotamia

Najbardziej znanym spośród źródeł starożytnego Bliskiego Wschodu odnoszących się do homoseksualizmu jest w naszym kręgu kulturowym Biblia. Wystarczy wspomnieć o przepisach prawnych zawartych w Księdze Kapłańskiej: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość!” (18,22) oraz „Ktokolwiek obcuje cieleśnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, popełnia obrzydliwość. Obaj będą ukarani śmiercią, ich krew [spadnie] na nich” (20,13)¹.

Inny fragment zdecydowanie negatywnie odnoszący się do homoseksualizmu to opis wizyty aniołów w Sodomie. Zostali oni opisani jako mężczyźni (*ʾanāšim*). Mieszkańcy występłego miasta chcą „poznać” gości Lota. Charakter owego „poznania”

¹ Cytaty biblijne za *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5 (Warszawa: Pallottinum 2006) (=BT).

(*yd'*) jest oczywisty², a Lot – chcąc zachować święte prawo gościnności – proponuje nawet, że da mieszkańcom swoje dziewicze córki, byleby oszczędzono gości. Nie trzeba dodawać, że zachowanie mieszkańców Sodomy zostało ukarane.

Z pewnością szczegółowe rozważania o biblijnych tekstach odnoszących się do homoseksualizmu czytelnik znajdzie w innych artykułach tego tomu. Z tego względu źródła biblijne nie będą tutaj omawiane. Można jednak zadać pytanie: Na ile starotestamentowe podejście do homoseksualizmu jest typowe w świecie starożytnego Bliskiego Wschodu? Jakie wnioski można wyciągnąć, stykając się z innymi źródłami? Niniejszy artykuł ma za zadanie przedstawić źródła bliskowschodnie, pochodzące z terenów Mezopotamii i poruszające temat homoseksualizmu. Zbiór źródeł (wraz z wymienionymi ważniejszymi edycjami i tłumaczeniami) i ich analiza mają w zamierzeniu stanowić materiał ułatwiający osadzenie tekstu biblijnego w szerszym kontekście.

1. Prawa asyryjskie

Wobec istnienia biblijnych norm prawnych dotyczących zachowań homoseksualnych, najbardziej oczywiste wydaje się zwrócenie uwagi na mezopotamskie zbiory praw, które jakże często są przywoływane w różnych porównaniach z tekstem Starego Testamentu. Należy jednak już na początku zaznaczyć, że problematyka homoseksualizmu pojawia się w tych źródłach wyjątkowo rzadko. Najstarsze zbiory (np. tzw. kodeks Urnammu, kodeks Lipitisztara, kodeks z Esznunny, kodeks Hammurabiego) w ogóle nie wspominają o takim zagadnieniu. Jednocześnie problem zdrady małżeńskiej występuje w nich dość często. Brak przepisów prawnych odnoszących się do homoseksualizmu można zrzucić na karb uszkodzeń tekstu pierwszych trzech zbiorów (choć oczywiście *argumentum ex silentio* jest zawsze dość wątpliwe metodologicznie). Jednak kodeks Hammurabiego zachował się praktycznie w całości i nie ulega wątpliwości, że po prostu nie zawiera regulacji prawnych dotyczących tego rodzaju zachowań. Po raz pierwszy zagadnienie homoseksualizmu pojawia się dopiero w zbiorze praw średnioasyryjskich, pochodzącym z XIV w. przed Chr. (zachowana kopia z XI w.):

[A19:] Jeśli człowiek ukradkiem rozpuscita pogłoski o swym towarzyszu mówiąc: „Każdy go scudzołożył”, albo podczas kłótni wobec (innych) ludzi mówi: „Każdy cię scudzołożył. Wniosę oskarżenie przeciwko tobie”, ale nie może oskarżenia udowodnić, (wówczas) po-

² BT nie tłumaczy tutaj *yd'* przez „poznać” ani też „zbliżyć się”, jak to zwykle czyni w innych miejscach, gdzie wyraz ten ma ewidentnie seksualne znaczenie, lecz daje „obcować”, a w czwartym wydaniu było „poswawolić”.

winni tego człowieka uderzyć 50 razy kijem. (Człowiek ten) powinien przez miesiąc odbywać służbę dla króla; powinni ostrzyc go i powinien zapłacić 3600 szekli cyny.

[A20:] Jeśli człowiek cudzołoży swego towarzysza i wniosą oskarżenie przeciwko niemu i uznają za winnego, (wówczas) powinni go cudzołożyć i zrobią z niego eunucha³.

Powyższe przepisy wymagają krótkiego komentarza. Kluczowy termin „cudzołożyć” to w oryginale czasownik *nāku*, który oznacza „nielegalnie współżyć, cudzołożyć”⁴. Występuje on zarówno w koniugacji czynnej, jak i zwrotnej, a w odniesieniu do kobiet w biernej. Dlatego też w tłumaczeniu zdecydowano się na archaizm „cudzołożyć” występujący w dawnej polszczyźnie, choć obecnie już nieużywany. We współczesnym języku polskim dobrym odpowiednikiem, biorąc pod uwagę możliwą łatwą zmianę stron gramatycznych, byłby czasownik wywodzący się od popularnej przyprawy, jednak wydaje się, że taki przekład byłby nazbyt pikantny i z uwagi na charakter prezentowanych rozważań – niewłaściwy. Natomiast tłumaczenie „cudzołożyć”, „dopuścić się cudzołóstwa” nie w pełni odpowiada w tym kontekście znaczeniu czasownika akadyjskiego. Takie tłumaczenie zakłada bowiem zgodne działanie obu stron i w języku polskim wprowadza negatywną ocenę moralną obu osób współżyjących płciowo⁵. Jednak w przypadku A20 oznaczałoby to karanie tylko jednego z „cudzołożników”⁶, a co gorsza, dopuścić się cudzołóstwa mieliby także sami sędziowie. Na dodatek w tym drugim przypadku mowa jest z pewnością o akcie seksualnym przeprowadzonym wbrew woli skazanego. W takim kontekście „cudzołożyć” lepiej odpowiada oryginałowi, ponieważ może sugerować użycie przemocy, gwałt. Warto zaznaczyć, że czasownik *nāku* – użyty tutaj w odniesieniu do kontaktów homoseksualnych – w zdecydowanej większości źródeł odnosi się do kontaktów heteroseksualnych⁷. Jest to oczywiste wobec absolutnej dominacji wzmianek o relacjach seksualnych pomiędzy mężczyzną a kobietą w stosunku do źródeł wspominających o kontaktach homoseksualnych.

W pierwszym z podanych przepisów prawnych pojawia się także czasownik *gadāmu*, „obciąć”, „ostrzyc”. Wbrew dawniej przyjmowanym propozycjom, nie jest tu

³ Zob. Roth, *Law Collections*, 160; por. ANET 181; Lipiński, *Prawo bliskowschodnie*, 179.

⁴ CAD NI, 197–198. Czasownik ten nie wskazuje po prostu na samo współżycie seksualne, lecz raczej na jego formę ocenianą jako niedozwoloną. Dla „zwykłego” współżycia język akadyjski stosował wiele czasowników, przede wszystkim *rehu* („współżyć”, „płodzić”), ale też *edū* („poznać”), *ekēpu* („zbliżyć się”), *lapātu* („dotknąć”), *nakāpu/naqābu* („penetrować”), *qerēbu* („zbliżyć się”), *sinnišutu* („mieć sprawę kobiecą”), *šalālu* („leżeć”), *tehu* („zbliżyć się”).

⁵ Wyrazy „cudzołożyć”, „cudzołożnik” są bez wątpienia nacechowane negatywnie.

⁶ Wbrew praktyce prawa (por. A13), gdzie mowa jest o karze śmierci dla obojga cudzołożących – mężczyzny i kobiety.

⁷ Czasownik ten, dość szeroko używany, z pewnością nie ma znaczenia „uprawiać seks jako dominujący [tj. penetrujący] partner” (tak: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 6–7), co sugerowałoby przede wszystkim kontakty homoseksualne.

mowa o kastracji⁸, ponieważ czasownik ten odnosi się wyłącznie do włosów⁹. Zresztą byłoby czymś zadziwiającym, że kara za pomówienie byłaby surowsza (chłosta, roboty przymusowe, kastracja, grzywna), aniżeli za sam gwałt homoseksualny (gwałt i kastracja). Zresztą ta sama kara występuje także w poprzedzającym ten przepis paragrafie A18, gdzie jest przewidziana za fałszywe oskarżenie cudzej żony o niewierność. Jedyną różnicą w sankcjach jest zwiększenie o dziesięć liczby uderzeń w przypadku oskarżenia mężczyzny. Z pewnością zatem kastracja mężczyzny nie mogła być wyznaczona za przewinienie polegające na rzuceniu fałszywego oskarżenia.

Rzeczywista kastracja jest natomiast przewidziana w paragrafie A20, gdzie ma dotknąć gwałciela innego mężczyzny. Użyty termin *ša rēši*, w tym kontekście „eunuch”, ma szersze znaczenie, ponieważ – szczególnie we wcześniejszych tekstach – oznacza ogólnie żołnierza, oficera, urzędnika¹⁰. Dopiero w niektórych tekstach średnioasyryjskich i późniejszych pojawia się znaczenie „eunuch”, choć nie wypiera nigdy zupełnie podstawowego sensu. Najprawdopodobniej wynika to z tego, że w haremach władców część strażników musiała być eunuchami, dla zapewnienia absolutnej pewności nieskalania żon królewskich.

Warto przy tym zauważyć, że w omawianym zbiorze praw karą za świadomy gwałt na mężatce jest kara śmierci dla mężczyzny (A12). Zatem gwałt homoseksualny jest traktowany łagodniej aniżeli heteroseksualny. W przepisach nie podano przesłanek takiego stanu rzeczy. Można jedynie domniemywać, że gwałt na mężatce jest nie tylko aktem zamachu na własność innego mężczyzny (tak w zasadzie jest traktowana żona we wszystkich prawach starożytnego Bliskiego Wschodu, łącznie z Dekalogiem), ale może także przynieść trwałe skutki, obniżające wartość tej własności, czyli ciężę z obcym mężczyzną. W takiej sytuacji – w oczach mieszkańców Asyrii – strata właściciela jest znaczna. Natomiast w przypadku gwałtu homoseksualnego zagrożenie takie nie występuje. Podstawową stratą jest w tym wypadku uchybienie godności mężczyzny. W stosunku do mężczyzn o równych prawach – co wyraźnie zaznacza tekst, określając sprawcę jako „człowieka wolnego, obywatela” *a'ilu*, zaś drugiego jako jego „towarzysza, sąsiada” *tappû* – takie zachowanie dowodzi upokorzenia jednego z nich. Dlatego też posądzenie zawarte w A18, że mężczyzna został „scudzołożony”, traktowane jest jako pohańbienie i – jeśli nie jest prawdziwe – godne jest kary. Dodatkowo gwałcieli upokarzający innego mężczyznę ma zostać według paragrafu A19 najpierw pohańbiony w ten sam sposób, a dopiero potem wykastrowany, co z jednej strony zapewnia, że już swego niecznego czynu nie powtórzy, z drugiej zaś – sprawdza go do rzędu kobiet, czyli osób mających mniejsze prawa niż mężczyźni. Możemy jedynie domyślać się, że w odniesieniu do nierównorzędnych członków społeczeń-

⁸ Tak tłumaczył Theophile J. Meek w ANET 181, a za nim przyjął m.in. David F. Greenberg (*The Construction of Homosexuality*, 125, przyp. 4).

⁹ CAD G, 8.

¹⁰ CAD R, 292–296.

stwa, czyli człowieka wolnego i niewolnika, taki problem prawny dla prawa asyryjskiego nie istniał. Pan mógł wszak ze swym niewolnikiem zrobić, co mu się podobało, w tym także zgwałcić, podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do niewolnic. Nie ulega zatem wątpliwości, że prawo asyryjskie, podobnie jak inne zbiory praw, nie wypowiada się na temat samego aktu homoseksualnego (np. z niewolnikiem czy jeńcem). Natomiast współżycie między równoprawnymi członkami społeczeństwa traktuje jako formę upokorzenia osoby biernej i jednocześnie jako formę dominacji przez osobę dokonującą penetracji.

2. Złorzeczenia królewskie

Podobne podejście widoczne jest także w kolejnym źródle. W nowoasyryjskich zbiorach zaklęć można znaleźć takie królewskie złorzeczenie wobec niejakiego Bel-eṭira:

„Bel-eṭir, scudołożony jeniec (*hibtu niku*) – podwójnie, o wypływającym oku – podwójnie, zezowaty – podwójnie. ... Nie wypuszczę go, dopóki go nie scudołożę” (SAA 3 30:1.7)¹¹.

Nie ulega zatem wątpliwości, że gwałt homoseksualny miał być upokorzeniem dla przeklinanego, a dowodem tryumfu przeklinającego. Inne królewskie zaklęcie dotyczące tegoż samego Bel-eṭira potwierdza takie postrzeganie homoseksualizmu:

Otwórz pojemnik na tabliczki i przeczy[taj] stelę, [określ przeznaczenie] Bel-eṭira, syna Iby, jak psa. ... Niewolnik poddany Szamasz-ibniemu, syn podłego rybaka, 'nie' [godzien] 'króles'twa, zbiornik fajna Zeru-kina, nadęty, scudołożony towarzysz Nummuraja (SAA 3 29:1.3–4)¹².

Zatem jeśli władca chciał kogoś obrazić, to wyzywał go od najgorszych, w tym życząc mu homoseksualnego stosunku w roli podporządkowanego partnera, czyli zrównując go z kobietą, co oczywiście było obrazą dla mężczyzny. Osoba taka była przy tym określona mianem psa (*kalbu*). Ten termin przypomina biblijne określe-

¹¹ Livingstone, *Court Poetry*, 030:1; por. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 35, przyp. 33, gdzie autor próbuje zidentyfikować Bel-eṭira. Przykład tego złorzeczenia pokazuje, że w omawianych przypadkach czasownika *nāku* nie sposób tłumaczyć przez zwykłą formę „cudołożyc”. Bel-eṭir nie jest bowiem „cudołożony” ani też „cudołożący” (użyty tu jest przymiotnik *niku*, pochodzący od czasownika *nāku*), lecz „poddany cudzołóstwu”, czyli właśnie „scudołożony”, „zgwałcony”. Podobnie forma *attikūšu* lepiej oddana jest przez „scudołożę go”, co zakłada użycie przemocy, aniżeli „dopuszczę się z nim cudzołóstwa”, co zakładałoby raczej zgodę obu partnerów. Z pewnością tekst mówi jednak o życzeniu gwałtu homoseksualnego, a nie o zgodnym współżyciu.

¹² Livingstone, *Court Poetry*, 029:1,3–4.

nie męskiej nierządniczy kultowej (*keleb*) pojawiające się w Pwt 32,18-19¹³. Być może mamy więc tutaj paralelę dla określenia znanego z Biblii, choć należy również zaznaczyć, że akadyjski termin *kalbu* był często używany dla określenia w pełni podporządkowanego, wiernego sługi/niewolnika, co także pasuje do kontekstu przekleństwa.

3. Złorzeczenie w traktacie

Oczywiście nie ma wątpliwości co do samego istnienia męskich prostytutek na starożytnym Bliskim Wschodzie. Jednak zawsze jest to osoba pogardzana, o niskim statusie społecznym. Takiego losu można życzyć wrogowi, np. władcy, który złamie przymierze. W traktacie zawartym przez asyryjskiego króla Aszszur-nirariego V (755–745 przed Chr.) z królem Arpadu Mati'-ilu w maledykcji znajduje się następujące przekleństwo:

Jeśli Mati'-ilu zgrzeszy przeciwko traktatowi (zawartemu) z Aszszur-nirarim, królem Asyrii, niech Mati'-ilu stanie się nierządnicą (*harimtu*), [jego] żołnierze] kobietami, niech otrzymują [podarek] na placu miasta jak jakaś nierządnicza; z kraju do kraju niech będą pędzeni; niech pożycie Mati'-ilu będzie jak u muła, a jego żony będą bardzo stare. Niech Isztar, pani mężczyzn i pani kobiet, weźmie ich łuk¹⁴, a przyniesie im hańbę. Niech gorzko zawodzą mówiąc: Zgrzeszyliśmy przeciwko traktatowi (zawartemu) z Aszszur-nirarim, królem Asyrii (SAA 2 5:8–15).

W całym ciągu złorzeczeń wobec łamiących przymierze na pierwszym miejscu pojawia się przekleństwo, mówiące, że niewierny władca ma zostać nierządnicą. Termin „nierządnicza” (*harimtu*) odnosi się w pierwszym rządzie do kobiet i określa zarówno zwykle prostytutki, jak i nierządnicze sakralne, często związane z kultem Isztar¹⁵. W tym jednak wypadku nie ma wątpliwości, że taką prostytutką ma zostać król, a wraz z nim wszyscy jego wojownicy (dosł. „mężczyźni”). Obok tego pozostałe przekleństwa dotyczą zupełnego zaniku potencji tak u króla, jak i u wszystkich mężczyzn. Oznacza to, że w wyniku złamania przymierza wszyscy mają stracić swą pozycję mężczyzn (dominującą) i przyjąć rolę kobiet (poddaną). Nie ulega zatem wątpliwości, że w przytoczonym tekście stosunek homoseksualny jest dla penetrowanego

¹³ Zob. ABD s.v. „Prostitution, B. Cultic Prostitution in OT”.

¹⁴ Wyraz „łuk” (*qaštu*), oprócz zwykłego znaczenia, jest także używany w odniesieniu do męskiej potencji; zob. Biggs, ŠA.ZI.GA, 18:3: „niech jego [ko]łczan nie będzie pusty, niech jego łuk nie będzie zwiotczyły!”. W kontekście omawianego złorzeczenia, które dotyczy wyłącznie sfery erotycznej, takie właśnie znaczenie „łuku” wydaje się być najwłaściwsze.

¹⁵ CAD H, 101.

mężczyzny upokorzeniem. Z kolei ten, kto dokonuje penetracji, w ten sposób wyraża swą dominację.

4. Zbiór wróżb *šumma ālu*

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w nowoasyryjskich tekstach wróżebnych z serii *šumma ālu*. Omina o charakterze seksualnym, zawarte na tabliczkach 103–104, zbudowane są w układzie binarnym, dotyczącym hierarchii (dominacja/podporządkowanie), płci (męskie/żeńskie) i seksualności (strona penetrująca/strona pasywna)¹⁶. Wśród wróżb na tabliczce 104 znajdują się następujące:

[13:] Jeśli człowiek współżyje (*iṭēḫḫe*) z równym sobie (*mēḫrišu*) od tyłu, zostanie przywódcą wśród rówieśników i braci.

[32:] Jeśli człowiek współżyje z męską nierządnicą (*assinnu*), ciężki los zostanie uwolniony na niego (?).

[33:] Jeśli człowiek współżyje z dworzaniem świątynnym/pałacowym (*gerseqqû*), lęki ogarną go przez cały rok, ale później go opuszczą.

[34:] Jeśli człowiek współżyje z niewolnikiem urodzonym w domu (*dušmu*), dopadnie go ciężki los¹⁷.

Pierwszy z cytowanych ominów pokazuje wyraźnie, że dominującą pozycję wśród innych równych mu mężczyzn (*mēḫru* „równy”, „taki sam”; w tekstach nowoasyryjskich „kolega”¹⁸) zajmuje ten, który jest w stanie doprowadzić do homoseksualnego współżycia. Jest ono określone w tym tekście przy pomocy powszechnie używanego czasownika *ṭēḫû* „zbliżyć się”, w kontekście seksualnym „współżyć”. Kolejne omina już nie są tak oczywiste, ponieważ osoba, która jest partnerem przy stosunku homoseksualnym należy do specyficznej grupy społecznej, niemającej równego statusu prawnego z człowiekiem wolnym. W pierwszym przypadku jest to *assinnu*, czyli męski czło-

¹⁶ Zob. Guinan, „Auguries of Hegemony”, 464.

¹⁷ Zachowana kopia pochodzi z czasów Aszurbanipala (669–631), jednak sam zbiór kształtował się przez wiele wieków i z pewnością jest dużo starszy. Publikacja oryginału: CT 39, pl. 44–45. Por. tłumaczenia: Guinan, „Auguries of Hegemony”, 469; Nissinen, „Are There Homosexuals”, 75; nieco wcześniejsze: Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 27. Ciągle jeszcze nie ma nowego tłumaczenia i komentarza autorstwa Sally Freedman, *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlê Šakīn*, ponieważ ukazały się dotychczas tylko trzy tomy, które obejmują tekst do 63 tabliczki. Natomiast dawne wydanie Friedricha Nötschera z 1930 roku nie obejmowało interesujących nas tabliczek. Greenberg (*The Construction of Homosexuality*, 126–127) posługiwał się popularnym tłumaczeniem: Grayson – Redford, *Papyrus and Tablet*, 149.

¹⁸ CAD M2, 57–58.

nek kultowego personelu świątyni Isztar¹⁹. Z reguły jest on traktowany jako męska nierządnicą, a jego status społeczny jest niski (zob. poniżej). Tekst jest niejasny, niektórzy traktują go jako omen pozytywny²⁰, inni zaś jako negatywny²¹. Trudno na tej podstawie wyciągać dalej idące wnioski. W kolejnym wersie partnerem seksualnym jest *gerseqqû*, czyli członek grupy społecznej pełniący służbę w pałacu królewskim albo w świątyni, ewentualnie u jakiegoś właściciela dużej posiadłości. Nie jest to niewolnik, jednak nie ma statusu równego człowiekowi wolnemu²². Można tłumaczyć to jako „dworzanin”, „służba dworska”. Omen jest negatywny, jednak nie nazbyt dokuczliwy, zapowiadane bowiem nieszczęście mija po roku. Być może wskazuje to na pewne nadużycie ze strony sprawcy, jednak nie jest ono oceniane zbyt surowo. Wreszcie trzeci wers mówi o specyficznej kategorii niewolników, czyli takich, którzy urodzili się w domu swego właściciela. Oznacza to, że potencjalnym ojcem może być sam właściciel albo na przykład ojciec właściciela, co oznaczałoby swego rodzaju kazirodztwo²³. Wydaje się, że to jest podstawą do wyraźnie negatywnego omenu, nie zaś sugestii, że „seksualny związek osłabiał autorytet pana wobec niewolnika”²⁴. Taka interpretacja więcej mówi o współczesnym autorze aniżeli o starożytnym źródle, ponieważ najwyraźniej uznaje ona współzycie dwóch mężczyzn za przejaw bliskości i więzi pomiędzy nimi (stąd osłabienie hierarchiczności w relacji pan – niewolnik), zamiast – tak jak to widać było w poprzednich źródłach – za upokorzenie i pohańbienie jednego z nich. W takiej sytuacji współzycie homoseksualne raczej podkreślało przepaść dzielącą pana i niewolnika²⁵. Wydaje się, że do pewnego stopnia zbiór powyższych ominów zawiera pewną ocenę moralną, choć jej treść nie jest wyrażona wprost i wymaga naszej interpretacji. Należy jednocześnie zaznaczyć, że teksty wróżebne ze swej natury nie muszą wiązać się z wartościowaniem etycznym czynów. Ich budowa jest prosta: takie-a-takie działanie oznacza takie-a-takie wydarzenie w przyszłości.

19 CAD A2, 341–342. Jest także żeński odpowiednik *assinmatu*.

20 Tj. człowiek zostanie uwolniony od ciężkiego losu; zob. Nissinen „Are There Homosexuals”, 75.

21 Tj. ciężki los spadnie na człowieka; zob. Guinan, „Auguries of Hegemony”, 464. Por. wahanie w pracy Phyllisa A. Birda (*Faith, Feminism, and the Forum of Scripture*, 160–161).

22 CAD G, 94–96. Termin ten określa obie płcie, jednak kontekst wskazuje tutaj na rodzaj męski. Zdecydowanie nie ma racji Greenberg (*The Construction of Homosexuality*, 127), widząc tutaj, podobnie zresztą jak w przypadku *assinmu*, osoby o wysokim statusie społecznym.

23 Nieco podobnie argumentował Martti Nissinen (*Homoeroticism in the Biblical World*, 28), który wskazywał na przynależność takiego niewolnika do rodziny.

24 Zob. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 127; za nim rozważa taką interpretację Robert A.J. Gagnon (*The Bible and Homosexual Practice*, 8).

25 W tę stronę zmierzał w swej interpretacji Donald J. Wold (*Out of Order*, 48), jednak doprowadził ją *ad absurdum*, ponieważ sugerował, że współzycie z niewolnikiem byłoby umniejszeniem statusu człowieka wolnego. Jednak oznaczałoby to, że człowiek wolny nie powinien w ogóle współżyć z niewolnikami/niewolnicami, co w oczywisty sposób jest sprzeczne ze źródłami. Wydaje się, że w takiej argumentacji pobrzmiewają echa poglądu z przełomu XIX i XX w. o wyższości klasy/rasy, której nie godzi się brudzić kontaktami z osobami niższego rzędu. W starożytnej Mezopotamii było przeciwnie: właściciel jak najbardziej miał prawo do współzycia ze swą własnością, jaką byli niewolnicy, a dzieci zrodzone ze związku z niewolnicą i pana miały nieco wyższy status niż dzieci niewolników.

5. Zbiory onejromantyczne

Podobna sytuacja zachodzi w przypadku ominów sennych, jednak ich tłumaczenie jest problematyczne zarówno ze względu na zły stan zachowania tabliczek, jak i na trudność w rozumieniu kluczowego znaku UM/DUB/DÍH. Wydawca tekstów wstrzymał się wprowadzić od jego tłumaczenia jako zbyt niepewnego²⁶, jednak może on oznaczać współżycie seksualne²⁷. Wówczas mielibyśmy tam omen dotyczący na przykład snu o współżyciu z królem („Jeśli on czyni UM z królem, ręka króla pochwyci [go]”), z wysoko postawioną osobą („Jeśli on czyni UM z ważną osobą, ważna osoba [...]”) albo z młodym człowiekiem („[Jeśli] on czyni UM z młodym człowiekiem, będzie się martwił”). Należy jednak zaznaczyć, że większość omenów dotyczących snów o relacjach seksualnych mówi o kontaktach heteroseksualnych (np. „Jeśli on czyni UM z córką króla: pomyślność przez rok”). Niestety nie sposób ustalić, czy sen o kontaktach homoseksualnych zwiastuje niepomyślność, zaś sen o kontaktach heteroseksualnych jest omenem pomyślnym, ponieważ zdecydowana większość tekstów wróżb ma uszkodzoną drugą kolumnę, przez co w ogóle nie wiadomo, co zapowiada. Jedyne co można powiedzieć na ich podstawie – przy założeniu, że UM oznacza współżycie – to fakt, że kontakty homoseksualne istniały, choć z pewnością nie w takiej formie, jaka występuje we śnie (np. współżycie z królem!). Nawet jednak w takich wróżbach, opartych na snach, zawsze jest mowa o współżyciu mężczyzn. Brak jest choćby jednego przykładu relacji lesbijskich.

6. Męska prostytutka kultowa

W powyżej przedstawionych tekstach pojawiał się termin *assinnu*. Warto przyjrzeć mu się bliżej oraz podobnym jemu terminom *kurgarrû*, *kalû* i *kulu'û*²⁸. Osoby określane w ten sposób są zawsze związane z kultem Inanny/Isztar, czyli wojowniczej bogini miłości, płodności i seksu. Sama bogini – mimo bez wątpienia płci żeńskiej – łączy w ten sposób cechy właściwe kobietom (płodność) i mężczyznom (wojowniczność). Dlatego też także jej służba cechuje się pomieszaniem funkcjami kulturowymi mężczyzny i kobiety. Już mitologiczna opowieść o początkach *assinnu*, *kalû* i *kurgarrû* wskazuje na ich niejasną płciowość. Terminy te pojawiają się w sumeryjskim i aka-

²⁶ Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, 290–291, 333–334 (K 6705, 6768, 6824); Oppenheim, „Divination and Celestial Observation”, 156–157 (K 9169, 13642).

²⁷ Riecke Borger (*Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, 95 [134]) łączy ten znak z czasownikiem *tehû*.

²⁸ Szersze omówienie tych terminów oraz ich funkcji: Bottéro – Petschow, „Homosexualität”, 463–466; Maul, „*kurgarrû* und *assinnu*”, 159–172; Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 29–36; Teppo, „Sacred Marriage”, 75–92; Peled, „*assinnu* and *kurgarrû* Revisited”, 283–297; a szczególnie Peled, *Masculinities and Third Gender*, 91–202, tam także literatura.

dyjskim micie o zejściu Inanny/Isztar do świata podziemnego i określają osoby stworzone przez Enki/Ea w celu uratowania bogini, która została uwięziona (czyli umarła) w podziemnym królestwie Ereszkigal. Ponieważ droga do świata podziemnego jest dla każdego człowieka drogą bez powrotu, zatem bóg mądrości tworzy istoty (odpowiednio w wersji sumeryjskiej *kurgarra* i *galaturra*²⁹, zaś w akadyjskiej *assinnu*), które z racji niejasnego statusu, nie mogą być zakwalifikowane jako kobieta albo mężczyzna i dzięki temu mogą one opuścić świat umarłych³⁰. W kulcie *assinnu*, *kalû*, *kurgarrû* i *kulu'u* spełniali różne funkcje: byli tancerzami, muzykami i śpiewakami świątynnymi. Ubierali się przy tym jak kobiety i nosili makijaż. W tańcu posługiwali się bronią (szczególnie *kurgarrû* w celu samookaleczenia[?] samokastarcji[?]), ale jednocześnie mogli trzymać wrzeciono. Określani byli jako kochankowie bogini i brali udział w rytuałach związanych z erotyką (np. w rytuale przeciwko rywalowi o wdzięki kobiety). Niekiedy pełnili także funkcje prorockie, pomagali w leczeniu, wznosili lamentacje. Wymienione funkcje wskazują na połączenie ról męskich i kobiecych, charakterystyczne dla bogini Isztar. Wydaje się, że najpełniej oddaje je przeciwstawny charakter *assinnu* i *kurgarrû*, z których pierwszy miał funkcje wyraźnie kobiece, natomiast drugi wykazywał cechy wojownicze³¹. Te różne kategorie męskiego personelu kultowego wymieniane są jednocześnie z kobiecą służbą w świątyni (*ḥarimtu*, *kezertu*, *sekretu*, *šamḥātu*), która pełniła między innymi funkcję nierządnic sakralnych. Stąd przyjmuje się, że przynajmniej niektórzy z nich także brali udział w prostytucji sakralnej w roli biernych mężczyzn/eunuchów(?). Dobrze oddaje to fragment eposu o bogu Erra, pochodzący z VIII w. przed Chr.:

Co do Uruk, siedziby Anu i Isztar, miasta nierządnic sakralnych, kurtyzan i prostytutek świątyn[nych] (*āl kezrēti*, *šamḥātu u ḥarimat[ī]*),
które Isztar pozbawiła mężów i wzięła do siebie:
Sutejczycy i Sutejki wydali okrzy[k].
Prowadzą z E-anny tancerzy (*kurgarrû*) i męskie prosty[tutki] (*isin[nī]*),
którym Isztar zamieniła męskość na kobie[cość], aby ludziom zaszcześcić bojaźń,
(a także) nosicielei mieczy, brzytw, noży i ostrzy krzemienych,
którzy czynią to, co zakazane, by zadowolić Isztar³² (IV:52–57)³³.

²⁹ Można je oddać jako *kurgarrû* i młody *kulu'u*. Są one tworzone z brudu spod paznokcia boga, co wskazuje na niską pozycję społeczną.

³⁰ Zob. dla tekstu sum.: *ETCSL* 1.4.1; dla tekstu akad.: Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke*, II, 86–93. Najpopularniejsze tłumaczenia obu tekstów: *ANET* 52–57; 106–109; Jacobsen, *The Harps that Once*, 205–232; *CoS* I, 381–384; *TUAT AF* III, 458–495, 760–766; Foster, *Before the Muses*, 498–505. Tłumaczenia polskie: Szarzyńska, *Eposy sumeryjskie*, 83–101; Drewnowska-Rymarz *et al.*, *Mity akadyjskie*, 86–91.

³¹ Peled, „*assinnu* and *kurgarrû* Revisited”, 283–297.

³² Ostatni wers brzmi dosłownie: „Którzy zjadają tabu (*asakku*), by zadowolić wątrobę Isztar”. Termin *asakku* oznacza to, co jest zakazane ze względów kultowych. Wyrażenie „zjadać *asakku*” oznacza „złamać tabu, zakaz” i wywodzi się z zakazów pokarmowych, jednak powszechnie oznacza złamanie każdego rodzaju zakazu; zob. *CAD* A2, 326–327. Wątroba jest z kolei siedzibą uczuć i emocji (podobnie jak w Biblii, często w tej funkcji pojawiają się nerki).

Tekst nie jest jasny co do funkcji konkretnych wymienionych grup, a tłumaczenia ich nazw są przybliżone. Można jednak być pewnym, że to, co robiła grupa *assinnu*, *kurgarrû*, *kalû* i *kulu'u*, przekraczało normy przyjęte w społeczeństwie. Nie wiemy, czy polegało to tylko na noszeniu szat kobiecych przez mężczyzn, czy też na samookaleczaniu się, być może samokastracji, na co może wskazywać używanie ostrych narzędzi podczas rytuału³⁴. Nie ulega jednak wątpliwości, że elementem ich powinności kultycznych były także stosunki homoseksualne. Na przykład nazwa kapłanów *kalû*, zwykle tłumaczona jako „śpiewacy wznoszący lamentację”, zapisywana była między innymi przy pomocy znaków uš.ku, czyli sumerogramów GÌŠ oraz DÚR, oznaczających odpowiednio „penis” i „odbyt”³⁵. Sama nazwa pokazuje więc jasno, że nie chodziło tu tylko o śpiewanie. Na związek *kalû* z homoseksualną prostytutką sakralną wskazuje także przysłowie: „Śpiewak lamentacji wytarł swój odbyt: »Nie można usunąć tego, co należy do mej pani Inanny«” (2.100)³⁶. Z kolei nazwę *assinnu/kulu'u* zapisywano sumerogramami UR i MUNUS, co najczęściej tłumaczy się jako „on-kobieta”. Nazwa taka wyrażała podwójną płciowość męsko-żeńską. Inną możliwością jest odczytanie znaku ur jako „pies”, co oznaczałoby nazwanie

³³ Zob. najnowszą edycję tekstu eposu: Taylor, *The Erra Song*, 375–376 (*kurgarrû* i *assinnu* odpowiednio jako „członkowie personelu kultowego i męskie prostytutki”. Inne najpopularniejsze tłumaczenia: CoS I, 413 („chłopcy na imprezę, świętujący ludzi”); *TUAT AF III*, 795 („kultowi śpiewacy i tancerze”); Foster, *Before the Muses*, 904 („aktorzy i śpiewacy”, choć autor widzi w tekście zarówno żeńskie, jak i męskie prostytutki kultowe). W tłumaczeniu polskim *kurgarrû* i *assinnu* oddani są jako „eunuchy i przebierańcy”; zob. Drewnowska-Rymarz *et al.*, *Mity akadyjskie*, 105. Sugeruje to rozumienie *kurgarrû* jako kastratów, zob. niżej. Na związek z nierządem sakralnym wskazuje także tekst zestawiający obok siebie *kulu'u* i *harimtu* (*CAD K*, 529)

³⁴ Na samookaleczanie zdaje się wskazywać tekst sumeryjskiego hymnu króla Iddin-Dagana: „Ze sztyletami w swych rękach ... kurgarra wstępują przed nią, czystą Inannę. Ci, którzy unurzali swe miecze w rozlanej krwi, gdy wstępowali przed nią, czystą Inannę. Krew rozlewa się na podstawę tronu” (zob. *ETCSL* 2.5.3.1:76–80). Może to wprawdzie być krew ofiar zwierzęcych, jednak należy zauważyć, że *kurgarrû* pojawiają się w asyryjskim wykazie żeńskiej służby pałacowej, mimo swego męskiego rodzaju (*SAA* 7 24:11.24). Ewentualne samookaleczenie przywodzi oczywiście na myśl małoazjatycki kult Kybele i Adonisa, który z pewnością nawiązywał do kultu Isztar i Dumuziego oraz kapłanów *galli*, dokonujących samokastracji w ramach rytuału. Należy pamiętać, że gdy Isztar w micie schodzi do podziemia, gdzie umiera, cała przyroda (w tym zwierzęta i ludzie) traci swą płodność i pogrąża się w żałobie. Taki kontekst mityczny sugeruje, że podczas rytuału mogło dochodzić do samokastracji, a eunuchowie pełnili później pasywną rolę we współżyciu homoseksualnym. Nie ulega przy tym wątpliwości sam fakt istnienia kastratów (*ša rēši*) w społeczeństwie mezopotamskim i ich bliski związek z kultem bogini Isztar. Na swych pieczęciach są oni często przedstawiani jako oddający cześć właśnie Isztar lub jej symbolom; zob. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 31; Peled, *Masculinities and Third Gender*, 203–238.

³⁵ Zob. Borger, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, 110 (211), 186 (536).

³⁶ Zob. *ETCSL* 6.1.02:165–166. W starszym wydaniu nieco inaczej oddawano problematyczny czasownik z drugiego wersu: „Nie można cieszyć się z tego, co należy do mej pani Inanny” (zob. Gordon, *The Sumerian Proverbs*, 248–249). Można domyślać się, że „tym, co należy do Inanny” (dosł. „rzeczą”) jest nasienie pozostałe w odbycie *kalû* po stosunku homoseksualnym.

mężczyzny właśnie psem³⁷. Może być to podobne do – wspomnianego już powyżej w przekleństwie dotyczącym Bel-eṭira – określenia mianem „psa” męskiej prostytutki. Takie odczytanie sugerowałoby funkcję męskiej prostytutki świątynnej, która podczas stosunku pełni rolę kobiety. Oczywiście jednocześnie wskazywałoby to na niski status społeczny osoby, ponieważ określenie mężczyzny zarówno jako psa i jako kobiety musiało być traktowane jako uwłaczające.

Z pewnością żaden spośród *assinnu*, *kurgarrû*, *kalû* czy *kulu’u* nie był traktowany w społeczeństwie jako pełnoprawny mężczyzna. Jeśli chciało się kogoś obrazić, można było o nim powiedzieć: „On jest *kulu’u*, a nie mężczyzną”³⁸. Brak jest wzmianek, by członkowie tych grup mieli żony, choć z rzadka są wspomniane ich dzieci, nie wiadomo jednak, czy naturalne (sprzed wstąpienia na służbę Isztar?), czy też adoptowane (jak to było w przypadku kapłanek *sekretu* czy też dworzan/dwórek *gerseqqû*, którzy własnych dzieci mieć nie mogli). Nie ulega także wątpliwości, że współżycie z nimi miało również wymiar sakralny, podobnie zresztą jak współżycie z żeńskimi nierządnicami świątynnymi. Źródła wskazują, że do takich kontaktów dochodziło nie tylko na terenie świątynnym, ale także w karczmach, które od dawna pełniły także funkcję domów publicznych³⁹. Zatem mowa jest tu o wyjątkowej formie kultu, połączonej z prostytutką, gdzie nie było stałych partnerów, zaś seks był także formą oddania czci bóstwu. Dotyczyło to zarówno aktywnego podczas stosunku mężczyzny, który w ten sposób chwilowo włączał się w kult Isztar, jak i ze strony mężczyzny (eunucha[?]) pasywnego, który – będąc członkiem personelu świątynnego – dokonywał wyboru całej swej drogi życiowej. Należy zaznaczyć, że poza kontekstem kultowym *assinnu*, *kurgarrû*, *kalû* czy *kulu’u* budzili raczej strach, a nawet odrazę. W źródłach pojawiają się niekiedy jako podejrzeni o zabójstwa czy kradzieże⁴⁰.

7. Epos o Gilgameszu

Innym źródłem, w którym niektórzy dostrzegają przekaz na temat kontaktów homoseksualnych w Mezopotamii, jest powszechnie znany epos o Gilgameszu. Analizowane w tym kontekście są relacje pomiędzy Gilgameszem a Enkidu⁴¹. Pierwszym

³⁷ Zob. Borger, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, 197 (575); Bottéro – Petschow, „Homosexualität”, 465. Znaczenie „pies” jest zdecydowanie częstsze i stosowane w szerszym przedziale czasowym; zob. *EPST* s.v. „UR [dog]”, 725 przykładów, głównie od okresu Ur III do okresu nowoasyryjskiego, zaś UR [he] tylko 262 przykłady niemal wyłącznie z okresu starobabilońskiego.

³⁸ Weidner, „Aus den Tagen”, 3.

³⁹ Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 33.

⁴⁰ Zob. szerzej Teppo, „Sacred Marriage”, 87–88.

⁴¹ Np. Horner, *Jonathan Loved David*, 15–19 (autor ten widział zresztą relacje homoseksualne nie tylko między Gilgameszem i Enkidu, ale także między Dawidem i Jonatanem, Noemi i Rut itd.); Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 112–113; Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, 75–87;

przycyżanym w tym kontekście fragmentem jest sen opowiadany przez Gilgamesza swej matce przed przybyciem Enkidu:

Gilgamesz w Uruk miał widzenia senne:
 Gilgamesz powstał, by opowiedzieć sen, mówiąc do swej matki:
 „Matko, tej nocy miałem sen –
 ukazały mi się gwiazdy z nieba,
 jakby kamienie spadały przede mną.
 Schyliłem się, by podnieść jedną z nich, lecz była za ciężka dla mnie.
 Chciałem ją toczyć, lecz nie mogłem jej ruszyć.
 Mieszkańcy Uruk stali wokół,
 [cały kraj zgromadził się] przy niej.
 Tłum [tłoczył się] przed [nią],
 [rzesza ludzi] cisnęła się wokół niej.
 Całowali jej stopy [jak małemu] dziecku.
 [Ukochałem ją] jak żonę i pieściłem, i obejmowałem ją.
 [Podniosłem ją i] złożyłem u [twych] stóp,
 [a ty sama] zrównałaś ją ze mną!” (I:244–258)⁴².

Odpowiadając, matka Gilgamesza wyjaśniła mu sen:

Przyjdzie do ciebie potężny towarzysz, wybawca (swego) przyjaciela.
 Jest on najmocniejszy w kraju, posiada siłę;
 jego siła jest tak wielka jak skały niebiańskiej.
 Będiesz go kochał jak żonę, pieszcząc go i obejmując;
 on, będąc mocny, często będzie cię wybawiał (I:268–272)⁴³.

Tekst następnie powtarza się, z tym że zamiast „gwiazdy”, we śnie jawi się Gilgameszowi „siekiera”. Ostatecznie Gilgamesz cieszy się, mówiąc:

Otrzymam przyjaciela, doradcę,
 przyjaciela, doradcę otrzymam!⁴⁴ (I:296–297).

Leick, *Sex and Eroticism*, 254–269; Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 20–24; Wold, *Out of Order*, 49–50; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 10–11.

⁴² Zob. podstawowe wydanie eposu: George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 553. Tłumaczenie polskie za: Tronina, *Epos o Gilgameszu*, 43. Por. Łyczkowska – Puchta – Kapeliś, *Epos o Gilgameszu*, 9. Inne popularne tłumaczenia: ANET 76; TUAT AF III, 679–680.

⁴³ Tronina, *Epos o Gilgameszu*, 44.

⁴⁴ Tronina, *Epos o Gilgameszu*, 45.

Nie ulega wątpliwości, że oba sny zapowiadają przybycie Enkidu, który zresztą już w tekście eposu się pojawił. Dla badaczy widzących związek homoseksualny łączący Gilgamesza i Enkidu kluczowe znaczenie mają słowa: „Będziesz go kochał jak żonę, pieszcząc go i obejmując”. Oczywiście zawierają one w sobie element erotyczny. Jednak interpretacja widząca w obu bohaterach pierwszą gejowską parę napotyka istotne problemy. Po pierwsze mowa jest o śnie, zatem mamy do czynienia z pewną wróżbą, zapowiedzią. Powyżej już przedstawiane były przykłady ominów sennych, np. mówiące o współżyciu z królem (inne mówią o współżyciu z bogiem itd.). Czy jednak oznacza to, że ktoś, kto zgłaszał się do wróżbity, opisując taki sen, rzeczywiście doprowadził do homoseksualnego stosunku z królem albo z bóstwem? Odpowiedź jest oczywista – nie. Z identyczną sytuacją mamy do czynienia i tutaj. Omen senny nie opisuje rzeczywistości, ale jest jej umowną zapowiedzią, wymagającą wytłumaczenia przez osobę wykwalifikowaną, w tym wypadku przez matkę Gilgamesza Ninsun, która była boginią. Gilgamesz doskonale rozumie wytłumaczenie snu, ponieważ z radością wykrzykuje „Otrzymam przyjaciela, doradcę!”. Nie określa Enkidu żadnym sformułowaniem, które mogłoby sugerować jakiś związek homoseksualny. Co jeszcze ważniejsze, obaj bohaterowie są wyraźnie przedstawieni jako osoby heteroseksualne. Gilgamesz obficie korzysta z *ius primae noctis* wobec młodych żon swych poddanych, zaś Enkidu oddaje się namiętnej miłości z Szamchat, którą tekst określa jako *harimtu*, czyli „nierządnicę”. Żaden z kolejnych fragmentów tekstu nie wskazuje na związek homoseksualny pomiędzy Gilgameszem a Enkidu, chyba że ktoś chciałby wyraźnie nadinterpretować opis, gdy obaj bohaterowie, zmęczeni po walce, godzą się i obejmują oraz na znak przyjaźni trzymają za ręce (II:182–183). Podobnie starobabilońska wersja tekstu, przechowywana obecnie w Yale, mówi o relacji pomiędzy bohaterami: „Pocałowali się i zawarli przyjaźń” (I:18–19)⁴⁵. Gdyby tego typu sygnały traktować jako przejaw związku homoseksualnego, wówczas wszystkich mężczyzn na Bliskim Wschodzie należałoby dziś nazywać gejami, ponieważ powszechny jest wśród nich pocałunek na powitanie⁴⁶.

Wreszcie całe opowiadanie zwraca uwagę na równorzędną pozycję Gilgamesza i Enkidu, co jest podkreślone przez „remis” w ich pojedynku. Natomiast wszystkie teksty mezopotamskie wspominające o współżyciu homoseksualnym wyraźnie wskazują na nierówną pozycję obu partnerów, z wyraźnym zaznaczeniem dominacji jednego i poddania drugiego. Z pewnością taka sytuacja nie ma miejsca w Eposie o Gilgameszu i nie sposób widzieć w głównych bohaterach pary gejów⁴⁷.

⁴⁵ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 196–197. Por. Łyczkowska – Puchta – Kapelański, *Epos o Gilgameszu*, 72; Tronina nie tłumaczy innych zachowanych fragmentów poza standardową wersją eposu.

⁴⁶ Przemiany etniczne nic tutaj nie zmieniły, podobnie było w starożytności, por. pocałunek Judasza witającego Jezusa.

⁴⁷ Przeciwno takiemu pojmowaniu relacji między Gilgameszem i Enkidu opowiadają się: Wold, *Out of Order*, 49–50; George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 452–454; Tronina, *Epos o Gilgameszu*, 132. Charakterystyczne jest, że Krystyna Łyczkowska nawet nie wspomina o Gilgameszu i Enkidu w swym

8. Inne błędne przykłady

Nie można też doszukiwać się homoseksualizmu, naciągając inne źródła. Dobrym przykładem takiego nieuzasadnionego podejścia jest apodyktyczne stwierdzenie Davida F. Greenberga, że zarówno król Zimri-Lim z Mari (1775–1761 przed Chr.), jak i król Hammurabi z Babilonu (1792–1750 przed Chr.) mieli swych męskich kochanków⁴⁸. Gdy jednak lepiej przyjrzeć się źródłom przywoływanym przez Greenberga, okazuje się, że żona Zimri-Lima w liście przestrzegającym go przed możliwą rebelią pisze między innymi: „Strzeż się! Otocz się sługami, swymi zaufanymi, których kochasz! Niech oni stoją (przed tobą) i niech cię chronią! Nie wychodź samemu!”⁴⁹. Z pewnością tekst nie mówi o jakichkolwiek męskich kochankach, ale o zaufanych sługach króla, mających go bronić przed niebezpieczeństwem. Nie można budować zupełnie sprzecznej z całością źródła interpretacji opartej na jednym słowie („kochasz”). Miłość między mężczyznami pojawia się w listach z Mari w zupełnie nieseksualnym kontekście, choćby w typowym rozpoczęciu listu skierowanym do skryby, który miał list odczytać adresatowi: „Do X mów! Y, który cię kocha, mówi...”⁵⁰. Nie sposób przecież twierdzić, że wszyscy nadawcy i adresaci tych listów byli kochankami. Nie można tego twierdzić także o autorze i odbiorcy następującego listu: „[Do] Aszquduma mów! Hulalum (mówi): »Niech Szamasz i Marduk darzą cię zdrowiem przez długi czas! [Wśród] naszych braci, (ilu) ich jest, my się kochamy [i] nie ma nikogo, kto kocha mnie tak, jak ty! [I] nie ma nikogo, kto kocha ciebie, jak ja!«”⁵¹. Jednak ciąg dalszy tego listu bynajmniej nie mówi o miłości między dwoma mężczyznami, ale o... setkach owiec i o handlu cyną! Ckliwo-pompatyczny początek listu jest typowy dla stylu listów z południa Babilonii w tym okresie i z pewnością nie ma żadnego związku z homoseksualizmem. Argumentację Greenberga zupełnie dyskwalifikuje jego wzmianka o kochanku Hammurabiego. Autor ten powołuje się przy tym na cytowany już artykuł William L. Morana. Jednak rzeczony tekst wspomina doskonale znany fragment z prawa Hammurabiego, w którym jest mowa o miłości Hammurabiego do E-sagili, czyli do... świątyni Marduka w Babilonie!⁵²

rozdziale pracy poświęconej miłości i seksowi na starożytnym Bliskim Wschodzie (Szarzyńska *et al.*, *Miłość i seks*, 45–83).

⁴⁸ Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 126. Autor ten odwołuje się przy tym do niżej cytowanego artykułu Williama L. Morana, choć nie podaje stron.

⁴⁹ Moran, „New Evidence from Mari”, 30–31; zob. także: Heimpel, *Letters to the King of Mari*, 260 (26.213).

⁵⁰ Np.: Heimpel, *Letters to the King of Mari*, 189 (26.24); 208 (26.78); 294 (26.309); 307 (26.335); 308 (26.340); 407 (25.538); 409 (26.545); 410 (26.549, 26.550); 518 (FM 2.61).

⁵¹ Heimpel, *Letters to the King of Mari*, 206–207 (26.75).

⁵² Kodeks Hammurabiego XLVIII:1–2. Zob. Richardson, *Hammurabi's Laws*, 122–123; por. najnowsze polskie tłumaczenie: Tyborowski, *Prawa Hammurabiego*, 159.

9. Źródła ikonograficzne

Na koniec warto wspomnieć o źródłach ikonograficznych wskazywanych jako przedstawienia aktów homoseksualnych⁵³. Niestety praktycznie wszystkie przywoływane w literaturze przykłady to małe plakiety terakotowe, przedstawiające *coitus a tergo*. Zwykle jednak widać na nich wyraźnie mężczyznę i kobietę, przy czym najczęściej kobieta podczas stosunku pije przez rurkę jakiś napój z naczynia. Czasami w scenie pojawiają się jakieś instrumenty muzyczne. Niekiedy, ze względu na małe wymiary i dość prostą formę plaketek, trudno jest określić płeć przedstawionych osób. Warto zauważyć, że nawet gdy określenie płci osoby pasywnej jest utrudnione, to jednak zawsze jest ona przedstawiana bez brody typowej dla przedstawień mężczyzn. Podobny typ przedstawień, ukazujący *coitus a tergo*, znany jest z pieczęci stemplowych i cylindrycznych z okresów Uruk, Dżamdat Nasr oraz wczesnodynastycznego, gdzie także – o ile można rozpoznać płeć – mamy do czynienia z mężczyzną i kobietą⁵⁴. Biorąc pod uwagę powtarzający się schemat przedstawień, należy przyjąć, że plakiety przedstawiają współzycie heteroseksualne⁵⁵. Typowe przykłady ukazano poniżej.



Fig. 1. Gliniana plakietka z okresu starobabilońskiego. Berlin VA 06214.
© Staatliche Museen zu Berlin - Vorderasiatisches Museum. Zdjęcie: Olaf M. Tessmer.

⁵³ Zob. Bottéro – Petschow, „Homosexualität”, 460.

⁵⁴ Zob. Winter, *Frau und Göttin*, 340–344.

⁵⁵ Winter, *Frau und Göttin*, 349.



Fig. 2. Gliniana plakietka z okresu starobabilońskiego. British Museum 116731.
© The Trustees of the British Museum

10. Źródła hetyckie

Poza Mezopotamią niemal brak jest wzmianek o zachowaniach homoseksualnych na starożytnym Bliskim Wschodzie (pomijając Egipt). Jedynie w prawach hetyckich pojawia się informacja o takim zachowaniu, ale w kontekście kazirodczego współżycia z własnym dzieckiem, co oczywiście jest karane:

§189: Jeśli człowiek współżyje z własną matką – jest to niedozwolona relacja seksualna; Jeśli człowiek współżyje z własną córką – jest to niedozwolona relacja seksualna; Jeśli człowiek współżyje z własnym synem – jest to niedozwolona relacja seksualna (CTH 292)⁵⁶.

⁵⁶ Roth, *Law Collections*, 236.

W źródłach hetyckich być może mamy także do czynienia ze swego rodzaju magicznym leczeniem homoseksualizmu w przypadku mężczyzny przyjmującego pasywną rolę we współżyciu. Taką sugestią, odnoszącą się do tekstu tzw. Rytułu Paskuwatti (CTH 406), uważanego dotychczas raczej za rytuał przeciwko impotencji, zgłosił niedawno Jared L. Miller⁵⁷. Podczas takiego terapeutycznego rytuału należało przez kilka dni wzywać boginię Ulilijaszi. Następnie badane były sny pacjenta. Jeśli śniła mu się bogini bądź nawet współżycie z nią – był to korzystny znak. Na koniec pacjent miał przejść przez bramę z trzciny, co miało zapewnić mu oczyszczenie. Jeśli przyjąć tradycyjną interpretację, wówczas chory miałby odzyskać męską potencję. Jeśli natomiast przyjąć ostatnio sugerowane rozwiązanie, wówczas pacjent miałby pozbyć się swych zniewieściałych cech i odzyskać męską rolę w społeczeństwie. Nie ulega wątpliwości, że w takiej interpretacji pasywna rola we współżyciu homoseksualnym była uważana za niewłaściwą dla mężczyzny.

Poza tym brak jest jakichkolwiek wzmianek w źródłach hetyckich. Milczenia źródeł nie można wszakże interpretować jako pełnej akceptacji dla zachowań homoseksualnych⁵⁸. Raczej należy przyjąć, że tego typu praktyka nie występowała (zob. szerzej we wnioskach). Podobnie jest np. w Ugarit, gdzie w źródłach jest mowa o różnego rodzaju zachowaniach i wykroczeniach seksualnych, jednak żaden przykład zachowań homoseksualnych się nie pojawia⁵⁹.

11. Wnioski

Podsumowując powyższy przegląd źródeł mezopotamskich, należy stwierdzić, że pojawiają się w nich wzmianki o zachowaniach homoseksualnych, choć są one stosunkowo rzadkie. Istotniejsze jest jednak, że zachowania takie są ograniczone do dwóch typów. Pierwszy z nich to relacja mężczyzny dominującego i podporządkowanego. Mężczyzna, który dokonuje penetracji jest postrzegany jako silny i nadający się na przywódcę. Mężczyzna odgrywający w relacji rolę kobietą jest traktowany jako nie-mężczyzna i traci swą pozycję społeczną. Wydaje się, że w przypadku nierównoprawnych członków społeczeństwa (służba, niewolnicy) stosunki homoseksualne są możliwe, a im większa różnica statusu społecznego, tym bardziej są one akceptowalne, oczywiście z właścicielem jako osobą dominującą. W przypadku skrajnym,

⁵⁷ Miller, „Paskuwatti's Ritual”, 83–89; HPM 406. Najnowsze tłumaczenie tekstu zob. Mouton, *Rituels, mythes et prières hittites*, 230–251.

⁵⁸ Wbrew sugestii D.J. Wold (*Out of Order*, 54).

⁵⁹ Nie sposób widzieć lesbijskiej pary w KTU 1.23:31–32, 35–36. Wbrew dawnemu, niezbyt szczęśliwemu tłumaczeniu, mówiącemu o dwóch kobietach poruszających się w górę i w dół (zob. Gibson – Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 125), zapewne mowa jest o wznoszącym się członku boga Ila (zob. Park, „El's member in KTU 1.23”, 617–627).

przy pokonaniu wroga, wprost można oczekiwać, że triumfator „scudzołozy” przegranego, co będzie dopełnieniem zwycięstwa jednego i klęski drugiego z nich. Los biernego partnera może być przekleństwem używanym w złorzeczeniach. W związku z tym za niegodziwe uznaje się traktowanie osoby o równym statusie społecznym jako partnera biernego, a nawet sugerowanie, że mógł on pełnić taką rolę.

Drugi typ zachowania homoseksualnego wiąże się z kultem bogini Inanny/Ishtar. Jest on ograniczony do grupy męskiego personelu świątynnego, noszącego nazwy *assinnu*, *kurgarrû*, *kalû* i *kulu'u*. Ten typ zachowań jest o tyle podobny do pierwszego, że także i w tym przypadku mężczyźni (kastraci[?]), będący bierni podczas stosunku, nie mają w społeczeństwie pozycji równorzędnej z mężczyzną dokonującym penetracji, lecz ich status jest wyraźnie niższy. Jednak poprzez fakt, że w ich przypadku akt homoseksualny jest jednocześnie formą kultu, nie są z tego społeczeństwa wykluczeni. Stanowią oni jego niewielką, niższą od wolnych mężczyzn warstwę, jednak mieszczą się w nim, stanowiąc jego specyficzny element. Jest on podobny w wielu aspektach do pozycji żeńskich prostytutek świątynnych. Obok sakralnej prostytucji homoseksualnej do obowiązków członków wymienionej grupy należały inne czynności kultowe, takie jak: śpiew, taniec, niekiedy prorokowanie, pomoc w leczeniu. Ubierali się oni przy tym i nosili makijaż na sposób kobiety.

Całość źródeł mezopotamskich trafnie podsumowuje Martti Nissinen⁶⁰. Według niego w starożytnej Mezopotamii nie ma homoseksualizmu w naszym tego słowa znaczeniu, choć jest tam miłość (niefizyczna) między mężczyznami, jest seks homoseksualny pod przymusem, są także przypadkowe kontakty homoseksualne, szczególnie w ramach kultu Inanny/Ishtar. Należy zaznaczyć, że podstawową cechą aktu homoseksualnego w oczach mieszkańców Mezopotamii jest nierównorzędność partnerów, z wyraźnym zaznaczeniem dominacji jednego z nich. Żadne ze źródeł nie wspomina o jakichkolwiek, mniej lub bardziej trwałych, związkach homoseksualnych pomiędzy mężczyznami. Nie można przy tym wysnuwać wniosku, że skoro źródła o takich relacjach nie wspominają, to były one zapewne normą, po prostu oczywistością, i stąd brak jest wzmianek o nich. Trudno także przyjąć, że ze względu na brak wzmianek o parach gejów, nic na ten temat nie można powiedzieć, w tym wykluczyć ich istnienia. Źródła mezopotamskie wielokrotnie i w różnych układach opisują współżycie heteroseksualne (z małżonką, z niewolnicą, cudzołóstwo, gwałt, pomiędzy ludźmi, pomiędzy bogami itd.). W żaden sposób nie wzdragają się także wspominać o relacjach homoseksualnych, nie jest to temat tabu, choć z pewnością daleki od powszechności. Źródła ograniczają się jednak do wymienionych powyżej dwóch typów (pohańbienie, prostytucja sakralna). Nie sposób przyjąć, że z niewiadomych przyczyn źródła przemilczały istnienie par gejów, czyli domniemany trzeci typ (równorzędni partnerzy). Takie założenie, oparte na wnioskowaniu z milczenia źródeł, byłoby równie prawdopodobne, jak przyjęcie, że wprawdzie źródła nie wspo-

⁶⁰ Nissinen, „Are There Homosexuals”, 76.

minają nam o demokracji parlamentarnej albo o ruchu feministycznym w starożytnej Mezopotamii, ale ponieważ nie zaprzeczają temu wprost, to nie można wykluczyć ich istnienia. Należy zatem przyjąć, że żadnej innej formy relacji homoseksualnych poza pohańbieniem i prostytutką sakralną starożytna Mezopotamia nie znała, ze względu na swój kulturowy wzorzec męskości ugruntowany w patriarchalnym społeczeństwie. W ten sposób wyraźnie różniła się od współczesnego pojmowania homoseksualizmu. Warto także zaznaczyć, że żadne źródło bliskowschodnie nie wspomina o relacjach lesbijskich.

W kontekście przedstawionych źródeł należy rozumieć przytoczone na wstępie biblijne zakazy praktykowania homoseksualizmu zawarte w Księdze Kapłańskiej. Można przyjąć, że taki zakaz nawiązywał do znanych w Izraelu form homoseksualizmu praktykowanych w sąsiedniej, a zarazem bardziej rozwiniętej kulturze mezopotamskiej. Oznacza to, że Biblia zakazuje ukazywania swej dominacji poprzez wymuszone współżycie/gwałt na słabszym męskim partnerze (Kpł 18,22). Warto także zaznaczyć, że w żadnym z biblijnych złorzeczeń nie pojawia się życzenie gwałtu homoseksualnego. Oczywiście Biblia zakazuje także dobrowolnych kontaktów homoseksualnych (Kpł 20,13), ponieważ – jak wskazują źródła mezopotamskie – kontekst religijny takiego współżycia był jednoznaczny. Oznaczałoby to związek z kultem innego boga, a raczej bogini, czyli odwrócenie się od Jahwe.

Bibliografia

- Biggs, R.D., ŠÀ.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Sources 2; Locust Valley, NY: Augustin 1967).
- Bird, Ph.A., *Faith, Feminism, and the Forum of Scripture. Essays on Biblical Theology and Hermeneutics* (Eugene, OR: Cascade Books 2015).
- Borger, R., *Assyrisch-babylonische Zeichenliste* (Alter Orient und Altes Testament 33; Kevelaer: Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1978).
- Borger, R., *Babylonisch-Assyrische Lesestücke*, wyd. 3 (Analecta Orientalia 54; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006) I–II.
- Borger, R. et al. (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, wyd. 2 (Gütersloh: Mohn 2004) I–III (=TUAT AF).
- Bottéro, J. – Petschow, H., „Homosexualität”, *Reallexikon der Assyriologie* (red. E. Ebeling et al.) (Berlin: De Gruyter 1972–1975) 459–468.
- Drewnowska-Rymarz, O. et al. (tł.), *Mity akadyjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa: Agade 2000).
- Black, J.A. et al., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> [dostęp: 4.12.2020] (=ETCSL).
- Foster, B.R., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, wyd. 3 (Bethesda, MD: CDL Press 2005) I–II.

- Freedman, D.N. (red.), *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday 1992) I–VI (=ABD).
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville, TN: Abingdon Press 2010).
- Gadd, C.J., *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* (London: British Museum 1926) XXXIX (=CT 39).
- George, A.R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford: Oxford University Press 2003) I–II.
- Gibson, J.C.L. – Driver, G.R., *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh: Clark 1978).
- Gordon, E.I., *The Sumerian Proverbs. Glimpses in Everyday Life in Ancient Mesopotamia* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press 1959).
- Grayson, A.K. – Redford, D.B., *Papyrus and Tablet* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1973).
- Greenberg, D.F., *The Construction of Homosexuality* (Chicago, IL: University of Chicago Press 1988).
- Guinan, A.K., „Auguries of Hegemony: The Sex Omens of Mesopotamia”, *Gender & History* 9 (1997) 462–479.
- Hallo, W.W., *The Context of Scripture* (red. K.L. Younger Jr.) (Leiden: Brill 1997–2002) I–III. (=CoS)
- Halperin, D.M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York – London: Routledge 1990).
- Heimpel, W., *Letters to the King of Mari. A New Translation, with Historical Introduction, Notes and Commentary* (Mesopotamian Civilization 12; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003).
- Horner, T., *Jonathan Loved David. Homosexuality in the Biblical Times* (Philadelphia, PA: Westminster 1978).
- Jacobsen, T., *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translations* (New Haven, CT: Yale University Press 1987).
- Leick, G., *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature* (London – New York: Routledge 1994).
- Lipiński, E., *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Livingstone, A., *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3; Helsinki: Helsinki University Press 1989).
- Łyczkowska, K. – Puchta, P. – Kapelański, M. (tł.), *Epos o Gilgameszu* (Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa: Agade 2003).
- Maul, S.M., „*kurgarrû* und *assinnu* und ihr Stand in der Babylonischer Gesellschaft”, *Außen-seiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (red. V. Haas) (Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen 32; Konstanz: Universitätsverlag 1992) 159–171.
- Miller, J.L., „Paskuwatti’s Ritual: Remedy for Impotence or Antidote to Homosexuality?”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 10 (2010) 83–89.
- Moran, W.L., „New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica* 50 (1969) 15–56.
- Mouton, A., *Rituels, mythes et prières hittites* (Paris: Cerf 2016).
- Nissinen, M., „Are There Homosexuals in Mesopotamian Literature?”, *Journal of the American Oriental Society* 130 (2010) 73–77.
- Nissinen, M., *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress 1998).

- Oppenheim, A.L., „Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire”, *Centaurus* 14 (1969) 97–135.
- Oppenheim, A.L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Transactions of the American Philosophical Society 46/3; Philadelphia: American Philosophical Society 1956).
- Park, G.J., „El’s member in KTU 1.23”, *Ugarit-Forschungen* 39 (2007) 617–627.
- Parpola, S. (red.), *State Archives of Assyria*, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus> [dostęp: 4.12.2020] (=SAA).
- Peled, I., „*assinnu* and *kurgarrú* Revisited”, *Journal of Near Eastern Studies* 73 (2014) 283–297.
- Peled, I., *Masculinities and Third Gender. The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 435, Münster: Ugarit-Verlag 2016).
- Pritchard, J.B. (red.), *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, wyd. 3 (Princeton, NJ: Princeton University Press 1969) (=ANET).
- Reisman, D., „Iddin-Dagan’s Sacred Marriage Hymn”, *Journal of Cuneiform Studies* 25 (1973) 185–202.
- Richardson, M.E.J., *Hammurabi’s Laws. Text, Translation, and Glossary* (Biblical Seminar 73, Semitic Texts and Studies 2; Sheffield: Clark 2000).
- Roth, M.T. (red.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago 1956–2006) (=CAD).
- Roth, M.T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, wyd. 2 (Writings from the Ancient World Series 6; Atlanta, GA: Scholars Press 1997).
- Schwemer, D. (red.), *Hethitologie Portal Mainz*, <https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/HPM/> [dostęp: 4.12.2020] (=HPM).
- Szarzyńska, K., *Eposy sumeryjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa: Agade 2003).
- Szarzyńska, K. et al., *Miłość i seks w kulturach Wschodu starożytnego* (Warszawa: Agade 1996).
- Taylor, K., *The Erra Song. A Religious, Literary, and Comparative Analysis* (Dys. Harvard University; Cambridge, MA 2017).
- Teppo, S., „Sacred Marriage and the Devotees of Ištar”, *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity* (red. M. Nissinen – R. Uro) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2008) 75–92.
- Tinney, S. (red.), *The Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary*, <http://oracc.museum.upenn.edu/epsd2> [dostęp: 1.12.2020] (=EPSD).
- Tronina, A., *Epos o Gilgameszu* (Kraków–Mogilany: Enigma 2017).
- Tyborowski, W., *Prawa Hammurabiego* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2019).
- Weidner, E.F., „Aus den Tagen eines assyrischen Schattenkönigs”, *Archiv für Orientforschung* 10 (1935–1936) 1–48.
- Winter, U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 53; Freiburg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983).
- Wold, D.J., *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East* (Grand Rapids, MI: Baker 1998).



Homoseksualizm w starożytnym Egipcie

Homosexuality in Ancient Egypt

ANDRZEJ CŹWIEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

cwiek@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-7877-1820

Streszczenie: Zagadnienie homoseksualizmu w starożytnym Egipcie od kilkudziesięciu lat jest przedmiotem badań naukowych. Zmieniał się zarówno stosunek do przedmiotu badań, jak i ich metodologia. Autor przedstawia krytyczny przegląd literatury przedmiotu, uzupełniony o własne interpretacje. Omawia najważniejsze źródła, stosunkowo nieliczne, a często niejednoznaczne. Wśród źródeł pisanych są teksty religijne i literackie, m.in.: opowiadanie *Horus i Seth*, historia króla Nefer-ka-Ra i „generała” Sa-seneta, wzmianki w maksymach Peteh-hetepa, *Księżde Umarłych* („spowiedź negatywna” w rozdziale 125), Tekstach Sarkofagów i sennikach. Analiza tekstów ujawnia wiele kwestii dyskusyjnych dotyczących kontekstu przekazów, a także frazeologii i właściwego znaczenia terminów odnoszących się do seksualności. Wyraźnie wyróżniają się dwie kategorie: gwałt homoseksualny, mający na celu zdominowanie i upokorzenie wroga, i relacja emocjonalna, prowadząca do zachowań o charakterze seksualnym. Źródła ikonograficzne są jeszcze mniej liczne, a ich interpretacja mocno dyskusyjna. Należą do nich przede wszystkim przedstawienia Ni-anch-Chenemu i Chenemu-hetepa we wspólnym grobowcu w Sakkarze, wizerunki par jedнопłciowych, *graffiti* i rysunki na ostrakonach, ukazujące (homoseksualne?) pary w trakcie stosunku płciowego. Znaczna część źródeł jest niejednoznaczna (a w przypadku żeńskiego homoseksualizmu po prostu niepewna). Dane na temat stosunku starożytnych Egipcjan do relacji homoseksualnych są co najmniej ambiwalentne. Niewątpliwie były one społecznie postrzegane jako niewłaściwe, ale nie były penalizowane.

Słowa kluczowe: starożytny Egipt, homoseksualizm, teksty, ikonografia, Horus, Seth

Abstract: The issue of homosexuality in ancient Egypt has been studied for less than a century. Both the attitude towards, and the methodology regarding, this issue changed constantly over time. The author presents a critical review of the literature, together with some original interpretations. The most important sources, which are relatively not numerous and often ambiguous, are described. The written sources include religious and literary texts e.g. the tale *Horus and Seth*, the story of King Nefer-ka-Ra and “General” Sa-senet, mentions in the instructions of Peteh-hetep, the *Book of the Dead* (the “negative confession” in the Chapter 125), the *Coffin Texts* and dream-books. Analysis of the texts reveals many controversial questions concerning the context of the message, as well as the phraseology and proper meaning of the terms related to the issue of sexuality. Two categories clearly appear: homosexual rape, with the intention to dominate and humiliate an enemy, and an emotional relationship leading to sexual acts. The iconographic sources are less numerous, and their interpretations much disputable. They include the images of Ni-ankh-Khenemu and Khenemu-hetep in their shared tomb at Saqqara, the depictions of same-sex couples, graffiti, and drawings on ostraca depicting (homosexual?) couples having sex. A large part of the sources is unequivocal, and in the case of lesbian love simply vague. Data on the attitude of the ancient Egyptians towards homosexual relations are ambivalent at best. They were considered socially incorrect but not penalized.

Keywords: ancient Egypt, homosexuality, texts, iconography, Horus, Seth

Autor pragnie wyrazić swoją wdzięczność anonimowym recenzentom za wnikliwe i cenne uwagi, które pozwoliły na istotne uzupełnienia niniejszego tekstu.

Zagadnienie istnienia, charakteru i stosunku do homoseksualizmu w starożytnym Egipcie pojawiło się w egiptologii stosunkowo późno, bo dopiero w latach 30. XX w., gdy Alan H. Gardiner opublikował tekst opowiadania *Horus i Seth*, zapisany na Papi-rusie Chestera Beatty'ego I¹, oraz gdy ukazała się praca Charlesa Maystre'a na temat „spowiedzi negatywnej”². W tym czasie stosunek badaczy do kwestii seksualności, mimo świadomości ogromnej roli, jaką różne jej aspekty odgrywały w religii i życiu codziennym Egipcjan, był naznaczony ograniczeniami typowymi dla epoki. Jak ujęła to Lise Manniche: „[...] erotic aspects of the civilisation of ancient Egypt have been treated with the utmost discretion, the published comments most often reflecting the moral attitude of the authors or of their period, and not that of the ancient Egyptians themselves”³. Większość wzmianek w tekstach stanowiących odniesienia do homoseksualnej aktywności interpretowanych było jako pejoratywne. Podkreślana była głównie bierna rola pokonanych wrogów lub aktywna rola Setha, ukaranego w magiczny sposób za homoseksualny akt, będący naruszeniem tabu. Niestandardowa ikonografia niektórych władców postrzegana była jako wyraz „zбочenia”, niewykluczone, że wynikającego z choroby. Rozważano, czy Achenaton wziął swego enigmatycznego koregenta Semencha-Ra⁴ za kochanka, co doprowadziło do odsunięcia jego małżonki Nefertiti. Powodem miałyby być problemy hormonalne Achenatona. Z kolei władczyni o imieniu Hatszepsut zostawiła po sobie podejrzane męskie zaimki w tekstach i zmaskulinizowane przedstawienia, chociaż przyznawano, że brak decydujących dowodów na *anomalous sexual behaviour*⁵. Opublikowany w 1967 r. artykuł Hansa Goedickego, szczegółowo analizujący fragmenty tekstów (nauki Peteh-hetepa i „spowiedzi negatywnej”) w centrum rozważań umieścił kwestię terminologii i frazeologii odnoszącej się do relacji o charakterze homoseksualnym. Wiele jego tez było bardzo dyskusyjnych, jednak po raz pierwszy podjęto próbę osadzenia tego zjawiska w szerszym kontekście kulturowym.

W roku 1991 ukazał się artykuł Silke Schreiber, w którym szczegółowo omówiona została frazeologia dotycząca życia seksualnego, w tym także relacji i zachowań

1 Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty*; Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, 37–60. W literaturze anglojęzycznej używany jest tytuł *Contendings of Horus and Seth*.

2 Maystre, *Le déclaration d'innocence*.

3 Manniche, „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 11.

4 Kwestia zapisu egipskich imion w języku polskim jest dość złożona. W niniejszym artykule przyjęta jest, powszechna w nowszej literaturze egiptologicznej, zasada jak największej zgodności z transliteracją, a także zastosowane jest podkreślenie konstrukcji imienia; imiona bogów są przy tym zapisane wielką literą (cf. Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 59–60). Dla czytelnika, który nie musi orientować się w zawiłościach transkrypcji egipskich imion i może mieć wątpliwość, czy chodzi o tę samą osobę, podajemy formy alternatywne lub nieaktualne, występujące w starszej literaturze: Nefer-ka-Ra = Neferkara, Neferkare; Sa-senet = Saset, Sisenet; Peteh-hetep = Ptahhotep, Ptah-hotep; Ni-anch-chenemu = Ni-anch-chnum, Nianchchnum; Chenemu-hetep = Chnum-hotep, Chnumhotep; Achenaton = Echnaton; Semencha-Ra = Semenckara, Semenckare; Anch-Szeszeneq = Onch-Szeszonka, Anchszeszonzk.

5 Deakin, „Evidence for Homosexuality in Ancient Egypt”.

homoseksualnych⁶. Kamieniem milowym badań był opublikowany w 1995 r. artykuł Richarda Parkinsona⁷. Analizując podstawowe teksty źródłowe (m.in. opowiadanie *Horus i Seth*, historię Sa-seneta i króla Nefer-ka-Ra, maksymy Peteh-hetepa i teksty religijne), doszedł on do wniosku, że opisywany w oficjalnych tekstach stosunek homoseksualny miał z reguły charakter dominacyjny, natomiast w tekstach literackich dopuszczano zaangażowanie uczuciowe, chociaż były to zachowania nieakceptowane społecznie.

Kwestii homoseksualizmu poświęcono rozdziały w monografiach Lise Manniche i Dominica Montserrat, szeroko omawiających kwestie seksualności w Egipcie faraonskim i grecko-rzymskim⁸. Źródła koptyjskie opracowała z kolei Heike Behlmer⁹. Temat homoseksualizmu w Egipcie podjęła w 2004 r. Alessia Amenta, która szczegółowo przeanalizowała historię homoseksualnej relacji Horusa i Setha¹⁰. Najpełniejszym, jak do tej pory, ujęciem tematu był artykuł Beate Schukraft „Homosexualität im alten Ägypten”, opublikowany w 2007 r., w którym autorka zebrała i przeanalizowała wszystkie potencjalne źródła dotyczące tego zagadnienia. Zawiera on obszernie wprowadzenie, w którym omówiona została kwestia rozumienia i definicji homoseksualizmu w kulturze Zachodu i w starożytności (w Grecji i Rzymie)¹¹. W 2008 r. ukazała się publikacja konferencji w Swansea, poświęconej zagadnieniom *sex and gender* w starożytnym Egipcie¹², w której temat homoseksualizmu dyskutowany jest w kilku artykułach.

Polska literatura egiptologiczna dotycząca homoseksualności w Egipcie faraonów obejmuje pewne partie książek Karola Myśliwca i Agnieszki Krzemińskiej¹³. Odniesienia do nowszych studiów i oryginalne interpretacje można znaleźć w szczegółowych komentarzach do tekstów w książce Filipa Taterki z tłumaczeniami dzieł literatury okresu Średniego Państwa¹⁴.

Rozwój nauk społecznych i nowe teorie nie pozostają bez wpływu na studia egiptologiczne. Nowe podejście (i impuls do badań) pojawiło się w związku z publikacją studium Michela Foucalta¹⁵, który dowodził, że seksualność i homoseksualizm są współczesnymi konstruktami, nieznanymi w starożytności, kiedy istniały tylko społeczne zachowania, bez moralnych osądów, a sam termin „homoseksualizm” jest nowożytny. David Halperin, rozwijając myśl Foucalta, dowodził, że w Grecji było

6 Schreiber, „Keusch wie kaum ein anderes Volk?”; cf. Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 152–153.

7 Parkinson, „‘Homosexual’ Desire”.

8 Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt*, 22–27; Montserrat, *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*, 136–162.

9 Behlmer, „Koptische Quellen zu (männlicher) ‘Homosexualität’”.

10 Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”.

11 Schukraft, „Homosexualität im alten Ägypten”, 298–304.

12 Graves-Brown, *Sex and Gender in Ancient Egypt*.

13 Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 47–53; Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie, passim*.

14 Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 299–303, 314–315.

15 Foucault, *Histoire de la sexualité*.

to zjawisko bez szczególnego emocjonalnego znaczenia, obyczaj społeczny podobny do innych¹⁶. W niedawnym artykule Beryl Büma i Martin Fitzenreiter, wychodząc z założenia, że tożsamość seksualna i podział na dwie wzajemnie się wykluczające seksualności to nowożytny konstrukty, a współczesne definicje i sztywne koncepcje ograniczają właściwe zrozumienie tych kwestii przez starożytnych, zaproponowali nowe ujęcie zagadnienia homoseksualizmu w Egipcie. Autorzy analizują źródła z okresu Starego Państwa (przedstawienia w grobowcu Ni-anch-Chenemu i Chenemu-hetepa oraz fragment z Tekstów Piramid, mówiący o wzajemności relacji Horusa i Seta). Według nich wyrażają one dyskurs społeczny na temat „bliskości” między mężczyznami, znajdujący odzwierciedlenie w opisach relacji typu *sn* (między „braćmi”), którą cechowała intencjonalna wieloznaczność¹⁷.

Zmianie uległo podejście do kwestii homoseksualizmu nie tylko w badaniach naukowych w ramach egiptologii i *gender studies*, lecz także w działalności muzealnej. Współczesne muzea realizują zadania daleko bardziej złożone niż tylko ekspozycja obiektów, a ich rola kulturalna i edukacyjna jest przedmiotem publicznej dyskusji; coraz częściej podejmują też tematy tradycyjnie unikane (jak różne aspekty seksualności w starożytności) i odpowiadają na zainteresowania i potrzeby różnych grup społecznych¹⁸.

Homoseksualizm, postrzegany dzisiaj w szerszym spektrum zagadnień orientacji, tożsamości i zachowań seksualnych (by wspomnieć np. toczące się obecnie, zarówno na poziomie ogólnym, jak i w odniesieniu do starożytności, dyskusje o różnicach między „homoseksualizmem” a „homoerotyzmem”), nie jest tematem tak kontrowersyjnym jak niegdyś. Egiptologia, która posługuje się aktualnymi paradygmatami nauki i neutralną terminologią, nie operuje już dzisiaj pojęciami „dewiacji”, „zbożenia” czy „parafilii”¹⁹.

Liczba źródeł pisanych i ikonograficznych, które dostarczają informacji na temat stosunku Egipcjan do kwestii erotyki, seksu i płodności, tak w kontekście życia codziennego i ról społecznych, jak i bogatej symboliki religijnej, jest ogromna. Jednak relatywnie niewiele z nich przynosi pewne dane na temat homoseksualności; wiele tekstów i przedstawień jest przedmiotem zbyt daleko idących lub niepewnych interpretacji.

¹⁶ Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*.

¹⁷ Büma – Fitzenreiter, „Spielt das Lied der beiden göttlichen Brüder”.

¹⁸ Challis, „Queering Display”; wykład na YouTube pod egidą University College London: *Mini-Lecture: LGBT in Ancient Egypt*, <https://www.youtube.com/watch?v=zqb7E2nor34> [dostęp: 30.03.2021].

¹⁹ Dotyczy to również polskich opracowań, chociaż zdarzają się sformułowania typu: „Poza homoseksualizmem i kazirodztwem znane były w Egipcie także perwersje erotyczne innego rodzaju” (Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 53). Jeszcze w 2004 r. Agnieszka Krzemińska (*Miłość w starożytnym Egipcie*, 68), omawiając tekst z sennika z papiirusu Carlsberg XIII, mówiący o współżyciu kobiety z kobietą, użyła pojęcia „dewiacja”. Jest to jednak wyjątek w jej książce, przedstawiającej w dość neutralny sposób wszystkie możliwe emocjonalne i fizyczne aspekty miłości mieszkańców kraju faraonów.

1. Horus i Seth

Mit o Horusie i Secie jest jedną z najbardziej znanych egipskich opowieści. Należy ona do cyklu ozyriańskiego i opowiada o wydarzeniach, które miały miejsce po zmartwychwstaniu Ozyrysa. O schedę po bogu, który nie mogąc powrócić do świata żywych, został władcą krainy umarłych, walczą między sobą jego brat Seth, który podstępnie zabił Ozyrysa, pozbawiając go tronu, oraz Horus, syn i prawowity dziedzic Ozyrysa²⁰. Opowieść o śmierci i zmartwychwstaniu Ozyrysa znana jest z różnych źródeł, poczynając od tych sięgających czasów Starego Państwa, chociaż jedynym tekstem przekazującym całą historię od początku do końca jest dopiero dzieło Plutarcha *O Izydzie i Ozyrysie*. Natomiast przebieg walki Horusa z Sethem opisany został na pochodzącym z czasów Nowego Państwa Papirusie Chestera Beatty'ego I²¹. Stawką walki była władza nad Egiptem, a obaj adwersarze starali się zdobyć przewagę w procesie sądowym, odbywającym się przed boskim trybunałem w Heliopolis. Jednym ze sposobów na pognębienie przeciwnika i wykazanie swojej wyższości był gwałt, którego na Horusie dopuścił się jego stryj:

Wtedy Seth powiedział do Horusa: „Chodź, urządzimy sobie piękny dzień w moim domu!” Wtedy Horus powiedział do niego: „Tak zrobię! Spójrz, tak zrobię, tak zrobię!”. Po tym, w porze wieczornej, przygotowano dla nich posłanie (i) położyli się we dwóch. Po tym, w nocy Seth sprawił, (że) stwardniał członek jego (i) włożył członek swój między uda Horusa. Wtedy Horus włożył swe ręce między uda swe (i) chwycił nasienie Setha.

Wtedy Horus poszedł, aby powiedzieć matce swej Izydzie: „Chodź do mnie, Izido, moja matko, chodź (i) zobacz to, co uczynił mi Seth!”²².

Interesująca jest frazeologia tej relacji. Według tekstu Seth włożył swój członek między uda (*mn.tj*)²³ Horusa, a nie jego pośludki (*ph.wj*). Chociaż z innych źródeł wynika jednoznacznie, że chodziło o penetrację analną (*cf. infra*), sformułowanie użyte w tym wypadku może opisywać stosunek międzyudowy (*coitus femoralis, coitus intercruralis*).

W dalszej części opowieści Seth, próbujący wykorzystać swoją przewagę, mówi do bogów zasiadających w trybunale: „wykonałem na nim dzieło wojownika

²⁰ Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*; Niwiński, *Mity i symbole*, 203–212.

²¹ Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty*. Papirus ten pochodzi z czasów Ramzesa V z XX dynastii. Polskie tłumaczenia: Andrzejewski, *Opowiadania egipskie*, 158–184; Marciniak – Lipińska, *Mitologia starożytnego Egiptu*, 116–142; Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 311–315 (fragment dotyczący gwałtu na Horusie).

²² pChester Beatty I, rt. 11,1–5 (Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 312–313).

²³ Egipskie słowa podawane są zgodnie z międzynarodowym systemem transliteracji (*cf. Ćwiek, Hieroglify egipskie*, 108–109; Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 58–59).

(tj. zgwałciłem go)²⁴. Magiczna interwencja Izydy pozwoliła Horusowi wyjść jednak z tej sytuacji obronną ręką, zaś podstęp Setha obrócił się przeciwko niemu²⁵.

Wyłaniający się z tej opowieści (a także innych epizodów walki) obraz silnego, aktywnego, dominującego, męskiego Setha i słabego, biernego, dającego się zdominować, kobiecego Horusa jest w pewnym sensie archetypiczny i pojawia się również w innych okolicznościach: w sennikach, w których przeciwstawne typy psychologiczne przypisane są obu bogom, ikonografii (zniewieściały Harpokrates), a nawet w piśmie hieroglificznym, gdzie forma i kolorystyka paralelnych znaków *hr* i *tp*, przedstawiających głowę *en face* i z profilu, może być aluzją do Horusa i Setha²⁶.

Gwałt dokonany przez Setha na Horusie nie jest oczywiście aktem miłosnym, lecz typowym zachowaniem dominacyjnym. W dodatku, jak się wydaje, nie sama penetracja była postrzegana jako upokorzenie, lecz przyjęcie nasienia „zapładniającego” biernego uczestnika aktu²⁷. Niszczyło to męskość gwałconego. Wskazuje na to ambiwalencja znaczeniowa słowa *mtwt*, mogącego oznaczać zarówno spermę, jak i truciznę. Z drugiej strony tak użyte nasienie nie służyło do tworzenia życia, lecz było wylewane „bezpłodnie”²⁸.

Nasienie Horusa, wprowadzone do ciała Setha, dzięki podstępowi Izydy, na żądanie Thota ukazało się na głowie tego boga w postaci złotego dysku, który Thot przejmuje jako swój atrybut. Geneza owego lunarnego dysku sugeruje, że istnieje „drugie dno” pewnych wątków opowieści. Zarówno utrata męskości przez Horusa, jak i uzdrowienie jego zranionego oka (*udžat*) przez Thota mogą być związane z konotacjami astronomiczno-kalendarzowymi mitu²⁹.

Natomiast zdaniem Karola Myśliwca „we wczesnej fazie rozwoju egipskich pojęć religijnych stosunki homoseksualne mogły być uważane za akt przekazania potencji seksualnej, płodności i energii życiowej. Reminiscencją tych pojęć byłyby «narodziny» księżycy z boga Setha”³⁰.

Znaczenie homoseksualnego epizodu w wersji przekazanej na Papirusie Chestera Beatty’ego I (wykazanie siły i dominacji gwałcącego oraz słabości gwałconego) jest jasne. Jednak inne źródła wprowadzają tu zupełnie nową perspektywę.

24 Taterka, *Opowieści z Nilu*, 313. Cf. tłumaczenie Tadeusza Andrzejewskiego: „Horusowi [...] zrobiłem złą rzecz” (*Opowiadania egipskie*, 177) oraz Marka Marciniaka: „ja zrobiłem jemu męską czynność” (Marciniak – Lipińska, *Mitologia starożytnego Egiptu*, 135). Kluczowe sformułowanie *k3.t ḥ3.tj* zawiera słowo *ḥ3.tj*, które może oznaczać wojownika, ale także przymiotnik „męski” (np. *šrj ḥ3.tj* „męski potomek”).

25 Szczegółowe omówienie całego epizodu zawarte jest w Broze, *Les aventures d’Horus et Seth*, 90–100; cf. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 46–47; Niwiński, *Mity i symbole*, 303–304.

26 Myśliwiec, „À propos des signes hiéroglyphiques «*hr*» et «*tp*»”; Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 12–13, 49.

27 Manniche, „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 14; Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 174; Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 50.

28 Robins, „Ancient Egyptian Sexuality”. Cf. *infra* na temat roli króla w historii Nefer-ka-Ra i Sa-seneta.

29 Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”, 10.

30 Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 50.

We fragmencie Tekstów Piramid, odkrytym w piramidzie Pepiego I w Sakkarze³¹, relacja obu bogów opisana jest w kategoriach wzajemności: „Przewiółł Horus nasienie swe do odbytu Setha. Przewiółł Seth nasienie swe do odbytu Horusa”³².

Tekst jednoznacznie wyraża symetrię relacji³³. Jak zauważa Alessia Amenta, ta wzajemność i użycie onomatopiecznych czasowników wskazuje, że jest to magiczny/liturgiczny tekst, a nie mitologiczne opowiadanie; późniejsze magiczne teksty często odwołują się do opozycji Horus – Seth jako motywu walki dobra/zdrowia ze złem/chorobą³⁴. Symetria działania obu bogów jest wyrażona na papirusie magicznym, gdzie uszkodzenie i uzdrowienie oka Horusa oraz uszkodzenie jąder Setha, osadzone są w kontekście ich homoseksualnego stosunku³⁵. Relacja o charakterze emocjonalnym jest wyrażona jednoznacznie także w tekście papirusu z okresu Średniego Państwa, gdzie Seth mówi do Horusa: „Jak piękne są twoje poślądki...” (*nfr.wj ph.wj.kj*)³⁶. Również frazeologia aluzyjnych wzmianek o seksualnej relacji bogów sugeruje analogię do stosunków heteroseksualnych: „Oto Seth poznał (*rh*) mnie”³⁷.

2. Teksty Sarkofagów

W jednym z zakłęb Tekstów Sarkofagów, wspomniany jest stosunek analny, w którym stroną aktywną jest zmarły, a stroną pasywną sam bóg-stwórca. „Ra nie ma mocy nade mną, gdyż ja wydycham jego powietrze, Atum nie ma mocy nade mną, gdyż ja penetruję jego odbył”³⁸. Jak się wydaje, ten brzmiący obrazoburczo fragment jest magicznym tekstem, który ma zapewnić bezpieczeństwo zmarłego przez symboliczne odwołanie do odwrócenia porządku rzeczy i powrót do pierwotnego stanu w momencie stworzenia świata.

³¹ Leclant, „Les textes de la pyramide de Pépi Ier”, 270.

³² Teksty Piramid, Zakłęb 501C, 5–6 (Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 314).

³³ Barta, „Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung”.

³⁴ Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”, 9–10.

³⁵ pLeiden 348 nr 4 (Westendorf, „Ein neuer Fall der «homosexuellen Episode»”).

³⁶ Papirus UCL 32158 (= pKahun VI.12) z 2. połowy XII dynastii (Barta, „Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung”).

³⁷ Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”, 9. Słowo *rh*, oznacza „wiedzieć”, „znać”, „poznać”, ale także w sensie przenośnym „współżyć (z kimś)”, „przespać się (z kimś)”. Szerzej o terminologii dotyczącej relacji homoseksualnych: Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt*, 121; Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 152–153.

³⁸ Manniche, „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 14.

3. Król Nefer-ka-Ra i dowódca piechurów Sa-senet³⁹

Tekst opowiadania jest znany z drewnianej tabliczki, datowanej na czasy XVIII lub XIX dynastii, przechowywanej obecnie w zbiorach Oriental Institute of the University of Chicago (nr inw. OIC 13539), oraz z Papirusu Chassinata I (Louvre E 25351), datowanego na czasy XXV dynastii. Opisana jest tu historia przybycia, zapewne na dwór królewski, człowieka z Men-nefer (Memfis), który pojawił się tam, aby złożyć skargę. Tekst nie mówi jednoznacznie, czego dotyczyć miała ta skarga, wydaje się jednak, iż człowiek ów chciał zadenuncjować niemoralne zachowanie władcy i jednego z jego oficerów: król Nefer-ka-Ra każdej nocy udawał się do domu Sa-seneta, dowódcy swoich oddziałów. Nie byłoby jasne, co właściwie działo się na tych spotkaniach, gdyby nie sformułowanie, iż „uczynił Jego Majestat to, czego zapragnął z nim”⁴⁰. Identyczna fraza pojawia się w świątyniach z czasów Nowego Państwa, w tekstach towarzyszących scenom z cyklu boskich narodzin. Opisuje ona sytuację, kiedy bóg Amon-Ra pojawia się nocą w sypialni Wielkiej Małżonki Królewskiej, aby spłodzić przyszłego króla Egiptu. Zdanie to opisuje zatem relację o charakterze seksualnym, w tym przypadku między dwoma mężczyznami⁴¹.

Według Georgesa Posenera opowiadanie to miałyby być satyrą na stosunki na dworze władcy Starego Państwa⁴². Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by taki jawnie antykrólewski tekst mógł powstać i być rozpowszechniany. Opowieść o nocnych wędrownikach króla Nefer-ka-Ra ma głębsze znaczenie i nawiązuje do złożonych treści teologicznych. Jakobus van Dijk zauważył⁴³, że kluczem do odkrycia głębszego wymiaru opowieści jest fragment:

Udał się zaś Jego Majestat do domu dowódcy piechurów Sa-Seneta, gdy (już) 4 godziny przebiegły w (czasie) nocy (i) spędził następne 4 godziny w domu dowódcy piechurów Sa-Seneta; wchodził (zaś) do Wielkiego Domu, gdy (jeszcze tylko) 4 godziny były do (czasu) rozjaśnienia się ziemi⁴⁴.

Pora, kiedy faraon udaje się do domu Sa-seneta (między piątą a ósmą godziną nocy), odpowiada czasowi zjednoczenia Ra z Ozyrysem w *Księdze Am-Duat*, co było kluczowym momentem słonecznej podróży przez zaświaty, skutkującym pokonaniem Apopisa i odrodzeniem słońca. Dowódca piechurów Sa-senet, który dopuszczał się homoseksualnego stosunku z królem i przez to marnotrawił jego nasienie,

³⁹ W starszych publikacjach nazywany, nieco niewłaściwie, „generałem” (np. Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 152).

⁴⁰ pChassinat I 3.9 (Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 299).

⁴¹ Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 300

⁴² Posener, „Le conte de Néferkaré”, 136–137.

⁴³ Dijk, „The nocturnal wanderings”, 389–391.

⁴⁴ pChassinat I 3.10–13 (Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 302).

wchodził niejako w rolę boga Setha, próbującego zapobiec zmartwychwstaniu Ozyrysa⁴⁵. Uczynek króla Nefer-ka-Ra jest zatem działaniem niezgodnym z *ma'at*, stosunek homoseksualny nie pozwala bowiem królowi na spłodzenie potomka, co jest warunkiem utrzymania kosmicznego porządku⁴⁶.

4. Maksymy Peteh-hetepa

Jedna z maksym (nauk, eg. *sb3.jj.t*) przypisywanych Peteh-hetepowi, spisanych na Papirusie Prisse'a, mówi o relacji seksualnej:

Nie powinienes współżyć [ze] zniewieściałym chłopcem, [albowiem] wiadomym ci jest, [że] to, co jest godne potępienia, [jest] wodą na pierś jego [tzn. wiesz, że to, co jest godne potępienia, przynosi mu radość]. Nie [ma zaś] ochłody dla tego, co jest w brzuchu jego [tzn. dla jego pragnień]. [Dlatego] nie powinien [on] spędzać nocy na czynieniu tego, co jest godne potępienia, [lecz] znajdzie [on] ochłodę po tym, jak poskromi serce swoje⁴⁷.

Tekst ten był interpretowany jako przestroga przed pedofilią, skutkującą seksualnym rozbudzeniem nieletniego. Kluczowe sformułowanie „nie powinienes współżyć ze zniewieściałym chłopcem” (*jm.k nk hmt-hrd*) w starszych opracowaniach było rozumiane jako odnoszące się do dziewczynki, co wiązało się z dosłownym tłumaczeniem terminu *hmt-hrd* jako „kobieta-dziecko” („lolita”). Podobną interpretację, ale z podkreśleniem, że chodzi o chłopca, zaproponował w 1967 r. Hans Goedicke⁴⁸. Dokonawszy przeglądu dotychczasowych tłumaczeń, zaproponował szereg nowych znaczeń kluczowych terminów. Słowo *hmt-hy* (występujące m.in. w „spowiedzi negatywnej”; cf. *infra*) zasadniczo oznaczało kobietę uprawiającą seks z mężczyznami, która nie jest formalną żoną, co mogło obejmować zarówno konkubiny, jak i prostytutki. Jednak pozornie skonstruowany w podobny sposób termin *hmt-hrd* według Goedickego nie oznacza „kobiety-dziecka”, lecz może być oddany jako „chłopiec z pochwą” czy też „chłopiec-pochwa”, tj. chłopiec, z którym dokonywany jest akt seksualny. Pozwala to porównywać 32. maksymę ze wzmiankami o pederastii i pedofilii w 125 rozdziale *Księgi Umarłych*. Nauka Peteh-hetepa nie występuje przeciw homoseksualnej relacji jako takiej, lecz przeciw molestowaniu i zmuszaniu; ważna jest tu postawa partnera. Porównanie z utworem *Rozmowa człowieka z własnym ba*,

⁴⁵ van Dijk, „The Nocturnal Wanderings”, 391. Jak zauważa Taterka (*Opowieści znad Nilu*) trudno się zgodzić z van Dijkem, jak również z Parkinsonem („Homosexual’ Desire”, 71–74), że aluzje do wędrowki Słońca przez zaświaty i zjednoczenia Ra z Ozyrysem, obecne w tej opowieści, mają charakter parodystyczny.

⁴⁶ Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 303. Na temat koncepcji *ma'at* patrz Assmann, *Maat*.

⁴⁷ pPrisse 14,4–6 (nr 32) (Taterka, *Opowieści znad Nilu*, 300).

⁴⁸ Goedicke, „Unrecognized Sportings”.

gdzie (równieŝ w kontekście seksualnym) jest mowa o chłopcach, który „należał do tego, którego nienawidzi”, sugeruje, ŝe niemoralnoŝć takich czynów nie była związana z samym aktem, lecz brakiem emocjonalnego usprawiedliwienia. Maksyma jest zatem napomnieniem, by powstrzymać się przed czynieniem „pederastycznych awansów”, gdy wcześniejsze próby spotykają się z niechętnym odbiorem.

Nieco inaczej rozumie to R. Parkinson, wedłg którego maksyma Peteh-hetepa jest przestrog przed wykorzystywaniem młodzinca w celu zaspokojenia swoich seksualnych pragnień, gdyŝ dokonanie aktu potępianego przez społeczeństwo nie przyniesie satysfakcji⁴⁹.

Zupełnie inną interpretacj opublikował w 2015 r. Mikhail Chedodaev⁵⁰. Powołał się na badania Olega Berleva, który udowodnił, ŝe słoo *hrdw* moŝe oznaczać nie tylko „dziecko”, lecz takŝe „słuŝcego”, „ucznia” lub „domownika”. Maksyma Peteh-hetepa byłaby więc nie potępieniem pedofilii czy homoseksualizmu, lecz przestrog przed naduŝywaniem stosunku zaleŝnoŝci.

Przestrog przed homoseksualną relacj zawierają równieŝ nauki Anch-Szeszeneqa, spisane w Okresie Ptolemejskim⁵¹.

5. Spowiedź negatywna

Egipski „sąd ostateczny” odbywał się indywidualnie i bezpoŝrednio po ŝmierci. Zmarły trafiał przed trybunał Ozyrysa, któremu asystowało 42 boskich ławników. Najwaŝniejszym elementem sądu była „spowiedź negatywna”, czyli wyparcie si 42 „grzechów”⁵². Prawdomonoŝć zmarłego była następnie sprawdzana podczas *psychostasis* („waŝenia duszy”). Na liŝcie złych uczynków były równieŝ zachowania o charakterze seksualnym: „Nie współŝyłem z chłopcem”, „Nie byłem bezwstydny w ŝwityni mojego boga”, „Nie współŝyłem z ŝon (innego) mŝczyzny”, „Nie masturbowałem się”, „Nie współŝyłem z (męskim) kochankiem”⁵³. Dwa ostatnie zaprzeczenia ujęte są razem w sformułowaniu *n nwh N n nk.fnkk*. Wedłg Hansa Goedickego, oba odnoszą się do aktywnoŝci homoseksualnej, a poniewaŝ występujący tu czasownik *nwh* moŝe oznaczać m.in. „pić”, „upić się”, mamy do czynienia z rozróżnieniem dwó rodzajó seksu: seksu oralnego i stosunku analnego⁵⁴. Zdanie *n nk.j hmt-t3y* „nie współŝyłem

⁴⁹ Parkinson, „Homosexual Desire”, 8–70.

⁵⁰ Chedodaev, „Is Whether Ptahhotep Condemned Pedophilia?”.

⁵¹ Papyrus British Museum 10508, kol. 13/24 (Manniche, „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 14).

⁵² Jan Assmann (*Maat*, 134–148) szczególowo analizuje wykazy „grzechów” na tzw. liŝcie A (skierowanej do przewodniczącego boskiego trybunału) i liŝcie B (skierowanej do 42 „ławników”). Cf. Lapp, *Totenbuch Spruch*, 125; Ritner, „Negative Confession”, 267–277; Stadler, „Judgement after Death”.

⁵³ Ritner, „Negative Confession”, 270–272.

⁵⁴ Goedicke, „Unrecognized Sportings”.

z żoną innego (mężczyzny)” według Goedickego powinno być rozumiane jako „nie współżyłem z prostytutką”⁵⁵. Uważa on, że ponieważ dla niektórych Egipcjan zdanie to mogło brzmieć dziwnie (na co dzień nie postrzegano w tym niczego zdroźnego), dlatego pojawiały się warianty *n nk.j hmt n ky* „nie współżyłem z żoną innego” oraz *n nk.j t3y* „nie współżyłem z mężczyzną”, które miały umożliwić stwierdzenie właściwego postępowania bez groźby krzywoprzysięstwa.

Koncepcje Goedickego zostały poddane krytyce przez Matthieu Heerma van Vossa, który bronił tradycyjnego tłumaczenia terminu *hmt-t3y* jako „zamężna kobieta”, występującego w 125 rozdziale *Księgi Umarłych*. Dowodził również, że tylko *nkk* w tym samym tekście odnosi się do homoseksualizmu, zaś *nwh* oznacza masturbację, a połączenie obu słów w jednym zdaniu wynika z faktu, że oba związane są z aktem seksualnym bez żeńskiej partnerki⁵⁶.

Według R. Parkinsona frazeologia rozróżnia aktywną i pasywną rolę uczestników homoseksualnego stosunku. Czasownik *nk* oznacza „to have penetrative sex (with)”, zaś rzeczownik *nkk.(w)* „a man on whom a sexual act is performed”⁵⁷. To drugie słowo może oznaczać wprost „męską prostytutkę”⁵⁸.

6. Papirus Insingera

Sodomia opisana w Rdz 19 ma paralelę w egipskim tekście demotycznego Papirusu Insingera (I w. n.e.), który jest zbiorem ponad 800 „nauk”. W rozdziale 22 wspomniany jest homoseksualny gwałt na obcych, określony jako *bt3 n shmt*, co można przetłumaczyć jako „zbrodnia prze-kobiecenia” (sformułowanie pochodzące od sprawczego czasownika *shm*, „zrobić [z kogoś] kobietę”)⁵⁹. W licznych tekstach na stelach królewskich trudno znaleźć sformułowania, które mogłyby sugerować przemoc seksualną w stosunku do pokonanych wrogów, mimo frazeologii wykorzystującej słowo „nasienie” („[król] pozostawia swe nasienie tak, jak chce, w przeklętym kraju Hatti”, etc.). Przekonanie, że gwałt miał być karą dla pokonanych wrogów⁶⁰, nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Słowo *hmtj*, pochodzące od *hmt* „odeprzeć (wroga)”, mogło być zapisane ze znakiem fallusa jako determinatywem. Według niektórych badaczy może to oznaczać dosłownie „odwróconych” i spenetrowanych wrogów. Słowo to stało się potem synonimem tchórze, ponieważ pierwotnie oznaczało zgwałconego

⁵⁵ Goedicke, „Unrecognized Sportings”, 99; cf. Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 170.

⁵⁶ Heerma van Voss, „Drie Egyptische Geboden”.

⁵⁷ Parkinson, „‘Homosexual’ Desire”, 61–62.

⁵⁸ Schreiber, „Keusch wie kaum ein anderes Volk?”, 320; Hannig, *Grosses Handwörterbuch*, 437–438. Cf. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 52, gdzie jako „męska prostytutka” zinterpretowany jest termin *hmt-t3y*.

⁵⁹ Brunner, „Gen. 19 und das «Frauerverbrechen»”, 21–22.

⁶⁰ Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*, 44

mężczyznę⁶¹. W Okresie Ptolemejskim pojawia się podobnie brzmiące słowo *hm*, oznaczające gwałt homoseksualny⁶².

7. Seth i Anat

W późnym opowiadaniu, w którym Seth pokonuje boginię Anat, jego dominacja wyrażona jest stosunkiem seksualnym. Anat, „ubrana jak mężczyzna i stanowcza jak kobieta”, i „zachowująca się jak mężczyzna”, wykazuje cechy biseksualne. Nie jest zatem kwestią przypadku, że Seth gwałci ją analnie (*hr ph.s*)⁶³.

8. Sennik (Papiirus Carlsberg XIII)

W „senniku” zapisanym na Papiirusie Carlsberg XIII, podającym liczne wyjaśnienia motywów pojawiających się w snach, wspomniane jest współżycie kobiety z kobietą⁶⁴. Taki sen nie wróży dobrze: „Jeśli spółkuje z nią zamężna kobieta, przypadnie jej w udziale nędzny los”⁶⁵. Senniki wspominają, z negatywną konotacją, także kazirodztwo (stosunki z matką i siostrą). Potwierdza to, że takie zjawiska istniały i nie były uważane za specjalnie dobre, ale o szczegółach oceny moralnej czy ewentualnej penalizacji nic nie wiemy. Wydaje się, że fakt, iż w tekstach senników występują „akty kazirodcze, nierządne, gwałty, a także sodomia”⁶⁶, nie oznacza, że takie zachowania były powszechne, lecz raczej, że autorzy przedstawiali wszystkie możliwe warianty i asocjacje. Nie bez znaczenia jest fakt, że wzmianka o uprawianiu seksu z kobietą pojawia się po odniesieniu do relacji z własnym mężem (interpretowanej negatywnie!) i długiej wylizance zwierząt, z którymi kobieta może spółkować we śnie, wśród których są: koń, osioł, koziół, krokodyl i wąż (co wróży źle) oraz baran, wilk, lew i ibis (co wróży dobrze)⁶⁷.

61 Kadish, „Eunuchs in Ancient Egypt?”, 59–60; Parkinson, „‘Homosexual’ Desire”, 66; Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”, 16. Claude Obsomer (*Les campagnes de Sésostris dans Hérodote*, 68–70) szczegółowo analizuje słowo *hmt*, w kontekście stel królewskich z Semna i Uronarti.

62 Schukraft, „Homosexualität im alten Ägypten”, 304; Schreiber, „Keusch wie kaum ein anderes Volk?”, 333.

63 Schukraft, „Homosexualität im alten Ägypten”, 315; Schreiber, „Keusch wie kaum ein anderes Volk?”, 332, n. 80.

64 Volten, *Demotische Traumdeutung*; Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt*, 22; Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 68.

65 Tłumaczenie: T. Andrzejewski, za: Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 218.

66 Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 175.

67 Andrzejewski, „Egipskie księgi snów”, 380–381.

9. Ni-anch-Chenemu i Chenemu-hetep

Dwaj dostojnicy z czasów V dynastii, pochowani zostali we wspólnym grobowcu w Sakkarze, na którego dekoracji są przedstawieni w sposób sugerujący bliskie relacje o wyjątkowym charakterze. Grobowiec został odkryty w 1964 r., a jego publikacja, która ukazała się w 1977 r., dała asumpt do wysunięcia hipotezy o ich homoseksualności, która nie daje się potwierdzić ani zaprzeczyć, co prowadzi do wciąż aktualnych kontrowersji i dyskusji. Ni-anch-Chenemu i Chenemu-hetep, pełniący podobne funkcje na dworze władcy (m.in. królewskich manikiurzystów), w wielu scenach w swej mastabie ukazani są w bliskim kontakcie⁶⁸. Trzymają się za ręce lub obejmują, a także stoją blisko siebie, niemal stykając się twarzami (fig. 1). Taka pozycja „nos w nos” tradycyjnie interpretowana była przez badaczy jako wyrażająca relację intymną (co rozumiane było często jako relacja o charakterze erotycznym).



Fig. 1. Ni-anch-Chenemu i Chenemu-hetep. Przedstawienie w ich wspólnym grobowcu w Sakkarze (za: Moussa – Altenmüller, *Das Grab*, pl. 73)

⁶⁸ Moussa – Altenmüller, *Das Grab*, pl. 50, 68–69, 72–73, 90–91.

W grobowcu przedstawieni są także w towarzystwie swych żon i dzieci⁶⁹. Wydaje się, że Ni-anch-Chenemu przeżył swojego towarzysza i on decydował o ostatecznym kształcie dekoracji.

Przez różnych autorów dostojnicy identyfikowani są jako dwaj geje⁷⁰, bracia⁷¹, bliźniacy⁷², a nawet bliźniacy syjamscy⁷³. Nie odnaleziono ich mumii, zatem kwestia ich ewentualnego biologicznego pokrewieństwa jest otwarta. Ich identyfikacja jako dwóch mężczyzn w homoseksualnym związku jest niezwykle popularna i często prezentowana (również, a właściwie zwłaszcza) poza literaturą egiptologiczną jako jedyny pewny przykład takiej relacji w starożytnym Egipcie. W rzeczywistości jednak ta interpretacja jest dość wątpliwa. Pełnione przez nich funkcje oznaczają wysoki status i bezpośredni dostęp do króla, a nie „kobiecy” czy „gejowskie” zajęcie. Szczególny charakter przedstawień także nie dowodzi wprost homoseksualnej relacji. Według Johna Bainesa istniało tabu związane z bliźniakami, a wyrażenie ich rzeczywistej relacji możliwe było tylko *implicite* poprzez sceny intymnej bliskości. Greg Reeder kwestionuje tezę Bainesa, wskazując na paralele z przedstawieniami małżeństw za V dynastii, które mogą według niego potwierdzać, że dostojnicy byli w związku⁷⁴. W kontekście tej dyskusji istotna jest interpretacja przypadku Sutiego i Hora, i właściwego rozumienia ich relacji, opisaney na wspólnej steli (*cf. infra*).

Linda Evans i Alexandra Woods w niedawnym artykule⁷⁵ zwróciły uwagę na szczególnie częste występowanie w mastabie Ni-anch-Chenemu i Chenemu-hetepa symetrycznych kompozycji, zawierających obrazy ukazane w lustrzanym odbiciu. Wiele z tych motywów występuje w tym grobowcu po raz pierwszy lub w ogóle pojawia się tylko tam, nie mając analogii w innych grobowcach członków elity z tego okresu. Te wyjątkowe cechy dekoracji mastaby Ni-anch-Chenemu i Chenemu-hetepa są istotnym argumentem na rzecz tezy, że dwaj dostojnicy byli bliźniakami. Autorki zwróciły także uwagę na fakt, że przedstawienie „nos w nos”, zgodnie z zasadami aspektywy w sztuce egipskiej, nie oznacza pozycji *face to face*, lecz układ ciał zwróconych w tę samą stronę, nie powinno być więc interpretowane jako scena pocałunku⁷⁶.

69 Moussa – Altenmüller, *Das Grab*, pl. 25–44

70 Reeder, „United for Eternity”; Westendorf, „Homosexualität”, 1273; Parkinson, „‘Homosexual’ Desire”, 62, n. 44. Cf. eufemistyczne „grób dwóch przyjaciół” (Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 174).

71 Moussa – Altenmüller, *Das Grab*.

72 Baines, „Egyptian Twins”, 464–470.

73 Taką tezę postawił David O’Connor na konferencji w Swansea (Reeder, „Queer Egyptologies”, 152).

74 Baines, „Egyptian Twins” *versus* Reeder, „Queer Egyptologies”; *cf.* Dowson, „Queering Sex and Gender in Ancient Egypt”, 33–43; Parkinson, „Boasting About Hardness”, 117–121.

75 Evans – Woods, „Further Evidence”.

76 Taka interpretacja może być potwierdzona przez fakt, że w świątyniach grobowych władców Starego Państwa król bywa przedstawiony „nos w nos” z bogami, wśród których są m.in. sokologłowy Ra i lwiołgłowa Sechmet.

Znanych jest kilka innych przypadków relacji dwóch mężczyzn, które mogły mieć charakter związku homoseksualnego: Ra-mes i Upi-mes (lub Upuaut-mes) ze steli Salakhana CM004 oraz Suti i Hor ze steli BM EA 826⁷⁷. Być może o takiej relacji mówi też tekst aramejskiej inskrypcji w grobowcu w Szejch Fadl z VI lub V w. p.n.e., w której jeden z partnerów pisze o drugim: „nie mogę go opuścić, pozostanę z nim, bardzo kocham Lekii”⁷⁸.

10. Graffiti i ostraka figuralne

W zboczu wzgórza nad świątynią Hatszepsut w Deir el-Bahari znajduje się niedokończony grobowiec MMA 504, którego ściany pokryte są licznymi graffiti (*dipinti*)⁷⁹. Ze względu na szczególny charakter niektórych z nich, grobowiec zwany jest powszechnie Świńską Grotą (ang. *Dirty Grotto*). Jeden z rysunków przedstawia parę w trakcie stosunku *a tergo*, przy czym pochylona osoba z przodu ma wyraźnie zarysowany trójkąt łonowy, ale nie ma zaznaczonych piersi⁸⁰, a na głowie ma coś, co przypomina *nemes*, królewskie nakrycie głowy, chociaż mogą to być też długie włosy lub peruka (fig. 2)⁸¹.

⁷⁷ Co ciekawe, w 1910 r. znany okultysta Aleister Crowley, zainspirowany stelą, napisał wiersz „Bliźniacy”, w którym zasugerował, że „Hoor i Set” byli „incestuous men” (Parkinson, *A Little Gay History*, 38–39). Wydaje się jednak, że Suti i Hor nie byli parą gejów, lecz bliźniakami, co przekonująco wykazał John Baines („Egyptian Twins”, 461–463), analizując szczegółowo frazeologię tekstu i ikonografię steli. Próbę obrony „homoseksualnej” interpretacji związku Sutiiego i Hora podjął Greg Reeder („Queer Egyptologies”, 143–144).

⁷⁸ Meltzer, „Gender Roles in Ancient Egypt”.

⁷⁹ Ragazzoli, *La grotte des scribes*.

⁸⁰ Chloé Ragazzoli podkreśla ten pierwszy element, pisząc: „une femme bien identifiée par son triangle pubien peint en noire conformément aux conventions égyptiennes” (*La grotte des scribes*, 166). Z kolei według Joyce Tyldesley „jego większa i dziwnie androgyniczna towarzysza ma ciemne kobiece włosy łonowe, ale pozbawiona jest piersi” (*Hatszepsut*, 195–196).

⁸¹ Ragazzoli, *La grotte des scribes*, 32, 166; Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 164 (jako Hatszepsut i Senenmut); zdjęcie tej sceny (nr 35) jest odwrócone.



Fig. 2. Domniemane przedstawienie Hatszepsut i Senenmuta.
Graffito w „Świńskiej Grocie” w Deir el-Bahari (fot. Jakub Śliwa)

Scena ta jest od dawna interpretowana jako domniemane przedstawienie Hatszepsut i Senenmuta, demonstrujące ich relację, a być może komentujące ją w sposób satyryczny, podkreślający dominację dostojnika nad władczynią. Taka interpretacja, chociaż niezwykle popularna, jest jednak bardzo wątpliwa⁸². Nie jest jasne, jaki związek ze wspomnianą sceną ma sąsiednie *dipinto*, ukazujące dwóch mężczyzn, z których jeden, mniejszy, ukazany z wielkim fallusem w stanie erekcji, podąża za drugim (fig. 3)⁸³.

⁸² Według Ragazzoli w kontekście innych graffiti w „Świńskiej Grocie” jest to „représentation grivoise, assez caractéristique de scribes de cette époque en particulière en contexte de fête religieuse » (*La grotte des scribes*, 166, cf. 114–117). Szczegółowo na temat wotywniej funkcji tych przedstawień związanej z płodnością pisze Christine Hue-Arcé („*Les graffiti érotiques de la tombe 504*”).

⁸³ Ragazzoli, *La grotte des scribes*, 32, 147–152 (graffiti E.2.6, E.2.7); Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, zdjęcie 36.



Fig. 3. Przedstawienie dwóch mężczyzn w dwuznacznej sytuacji.
Graffito w „Świńskiej Grocie” w Deir el-Bahari (fot. Jakub Śliwa)

Przedstawienie to stanowiło jednak poszlakę do interpretacji sceny kopulacji jako stosunku „homoseksualnego”. Według Edwarda Wente nie tylko osoby w scenie seksu to Senenmut i Hatszepsut, lecz także dwie męskie postacie to królowa i jej dworzanie. Hatszepsut to większy z mężczyzn (na co może wskazywać nakrycie głowy, chociaż brak tam ureusza), a Senenmut – mniejszy, podążający za nią w jednoznacznym celu. Byłaby to satyra na pretensje Hatszepsut do występowania oficjalnie w męskiej roli, podczas gdy w rzeczywistości jest kobietą, łatwą do zdominowania przez mężczyznę. Pozycja *a tergo* jest tu wybrana świadomie do ukazania parodii ich relacji. Tak przedstawiony stosunek heteroseksualnej pary miałby nawiązywać do homoseksualnego gwałtu z opowiadania *Horus i Seth*⁸⁴. Stąd już tylko krok do sugestii, że kopulująca para może przedstawiać dwóch gejów, co wprawdzie nie zostało wyrażone *expressis verbis* w literaturze egiptologicznej, ale było w swoim czasie dość popularną motywacją wizyt w „Świńskiej Grocie”⁸⁵.

⁸⁴ Wente, „Some Graffiti from the Reign of Hatshepsut”, 52–54. Wprawdzie nic nie wskazuje na to, że przedstawiony jest stosunek analny, na co zwraca uwagę Manniche („Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 22).

⁸⁵ Oczywiście „Świńska Grota” przyciągała swoją zawartością wielu turystów, niezależnie od ich tożsamości, wśród nich jednak wyróżniały się „pielgrzymki” gejów, zwłaszcza amerykańskich. Autor miał okazję

Również inne przedstawienia ukazujące kopulujące pary bywają interpretowane jako sceny homoseksualnego seksu. Przykładem jest ostrakon z British Museum EA 50714 (fig. 4)⁸⁶.



Fig. 4. Ostrakon z British Museum EA 50714
© The Trustees of the British Museum

Nie ma to jednak żadnych podstaw, oprócz subiektywnych wrażeń. Niewątpliwie takie interpretacje ułatwia fakt, że *coitus a tergo* był, jak się wydaje, ulubioną pozycją seksualną starożytnych Egipcjan⁸⁷.

Wśród licznych ostrakonów pochodzących z osady artystów w Deir el-Medina wiele jest ilustracjami do bajek lub obrazami ludzkich zachowań przeniesionych do świata zwierzęcego. O homoseksualnych relacjach wśród zwierząt wspomina ostrakon

obserwować to zjawisko w trakcie swojej pracy w Deir el-Bahari między 1995 a 2010 r. Wizyty te zostały ograniczone po zabudowaniu wejścia do grobowca MMA 504 po badaniach w 2013 r.

⁸⁶ "Homosexuality in Ancient Egypt": „A Ramesside period ostrakon, depicting a homosexual couple in coitus (two men having sex together)”. W rzeczywistości scena na ostrakonie przedstawia (heteroseksualny) akt seksualny dokonywany w kontekście religijnym, o czym świadczy towarzyszący tekst, który głosi: *radość (Święta) Doliny*.

⁸⁷ Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 53–54; cf. Ragazzoli, *La grotte des scribes*, 114–116, fig. 3.27–3.29. Myśliwiec (*Eros nad Nilem*, 135) rozróżnia dwa rodzaje *coitus a tergo*: stosunek analny (homo- lub heteroseksualny) i stosunek do pochwy (określany jako *coitus anterior in situ posteriore*).

DeM 1598 I z tekstem mówiącym o stosunku dwóch (samców) szakali, który wydaje się związany z ostrakonem IFAO 2218, przedstawiającym dwa kopulujące szakale⁸⁸.

11. Amenhotep III i Achenaton

Domniemany biseksualizm Amenhotepa III i Achenatona⁸⁹, którego wyrazem miałyby być pewne „kobiece” lub androgyniczne przedstawienia, jest bardzo wątpliwy. Również przedstawienia Achenatona i Semencha-Ka-Ra głaszczących się pod brodą nie dowodzą homoseksualnych relacji; nie tylko dlatego, że konwencja w sztuce epoki panowania Amenhotepa III i Okresu Amarnańskiego obejmowała również ukazywanie intymnych sytuacji i czułych gestów⁹⁰, ale przede wszystkim dlatego, że większość wizerunków atrybuowanych niegdyś Semencha-Ka-Ra, w rzeczywistości przedstawia Nefertiti⁹¹.

12. Homoseksualizm kobiecy

Właściwie brak jest jednoznacznych źródeł dotyczących miłości lesbijskiej. Pewne poszlaki na temat istnienia relacji homoseksualnych między kobietami można znaleźć w tekstach z Deir el-Medina⁹², a także w dokumentach późnoantycznych⁹³. Zaprzeczenie jednego z „grzechów” z 125 rozdziału *Księgi Umarłych* może być wyrażone zdaniem *n nk.j t3yt hmwt*⁹⁴. Według Hansa Goedickego jest to szczególnie charakterystyczny wariant, nie dający się wytłumaczyć inaczej jak tylko przez odniesienie do miłości lesbijskiej, a samo słowo *t3yt* oznacza tu dildo⁹⁵. Większość badaczy przyjmuje jednak, że jest to kalka z wersji tekstu odnoszącej się do mężczyzny (cf. *supra*)⁹⁶. Kwestię istnienia dildo w starożytnym Egipcie przeanalizowała Lise Manniche⁹⁷. W odróżnieniu od starożytnej Grecji, gdzie zaświadczonych jest wiele

⁸⁸ Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”, 17–18.

⁸⁹ Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 51–52.

⁹⁰ Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 175.

⁹¹ Dotyczy to również przywoływanej najczęściej w tym kontekście steli Berlin ÄM 17813.

⁹² Toivari-Viitala, *Women at Deir el-Medina*, 159–161.

⁹³ Wilfong, „Friendship and Physical Desire”.

⁹⁴ „Spowiedź negatywna” na papirusie Nesinebtaszera córki Pinodzema II (= *Papyrus Greenfielda*) (Maystre, *Les déclarations d’innocence*, 81); cf. Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 153.

⁹⁵ Goedicke, „Unrecognized Sportings”, 99 n 22.

⁹⁶ E.g. Manniche, „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 15; Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt*, 22; Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 53.

⁹⁷ Manniche, „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 15.

takich artefaktów, znane egipskie modele fallusów są wotywnymi przedmiotami związanymi z kultem hathoryckim. Wydaje się jednak prawdopodobne, że w życiu codziennym podobne przedmioty, sztucznie wykonane lub pochodzenia naturalnego (np. warzywa o odpowiednim kształcie), były używane przez pary lub jednostki (na przykład w haremach). Znana scena na Papiusie Erotycznym z Turynu, przedstawia kobietę siedzącą okrakiem na odwróconej wazie; towarzyszący jej mężczyzna podtrzymuje naczynie ręką, sięgając drugą w kierunku narządów płciowych kobiety⁹⁸. Według Manniche nie ma wątpliwości, że waza pełni tu rolę dildo.

Źródła ikonograficzne, przede wszystkim przedstawienia dwóch obejmujących się kobiet, bywają interpretowane jako wyrażające relacje homoseksualne⁹⁹; nie ma jednak żadnych podstaw, żeby upatrywać w tym coś więcej niż wyrażanie bliskich relacji rodzinnych (wizerunki sióstr lub matki z córką). Możliwe natomiast, że istnieją lesbijskie podteksty w scenach uczt w grobowcach tebańskich z okresu Nowego Państwa, gdzie wyobrażone są dotykające się sugestywnie i podające sobie erotyczne symbole kobiety (fig. 5)¹⁰⁰.



Fig. 5. Fragment sceny uczt. Malowidło w grobowcu Nachta (TT 52)
(za: https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/nakht52/e_nakht_01.htm [dostęp: 30.04.2021])

⁹⁸ Omlin, *Der Papyrus 55001*, pl. V.

⁹⁹ Przykładem może być ilustracja w haśle „Homosexuality in ancient Egypt” w Wikipedii, przedstawiająca diadę Idet i Ruju z Museo Egizio w Turynie.

¹⁰⁰ Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt*, 22–24, fig. 12, 13; cf. Eissa, „Eine metaphorische Geste der sexuellen Vereinigung”.

Późniejsze źródła, w odróżnieniu od dość niepewnych danych z okresu farańskiego, są bardziej jednoznaczne. Bernadette J. Brooten w swojej pracy, w której omawia zagadnienie miłości lesbijskiej w świecie wczesnochrześcijańskim, cytuje pochodzące z Egiptu greckie zaklęcia miłosne. Wśród nich są zaklęcia, w których jedna kobieta rzuca czar na inną kobietę, by ta się w niej zakochała; co ważne, w tekstach tych pojawiają się zarówno greckie, jak i egipskie imiona żeńskie, a także odwołania do egipskich bogów, np. Anubisa¹⁰¹.

Podsumowanie

Dzisiaj homoseksualizm jest zazwyczaj postrzegany jako element sfery LGBT (*lesbian, gay, bisexual, transgender*)¹⁰², której różnymi aspektami są seksualna orientacja, tożsamość i zachowania. Istnienie osób nieheteronormatywnych w starożytnym Egipcie można uznać za pewne (tak jak w odniesieniu do społeczności innych czasów i obszarów), jednak nie wszystko znajduje swoje potwierdzenie w źródłach. Próby doszukiwania się orientacji biseksualnej (Achenaton względem Nefertiti i Semencha-Ra) czy transpłciowości (*casus* Hatszepsut)¹⁰³, niezależnie od tego, czy podejmowane w duchu potępienia, czy afirmacji, nie wytrzymują konfrontacji z osadzonymi w odpowiednim kontekście źródłami i należy je jednoznacznie uznać za interpretacje błędne. Jeśli chodzi o męski homoseksualizm to jego pojawianie się w źródłach pisanych nie ulega wątpliwości, chociaż jego kontekst i ocena są dyskusyjne. Według Agnieszki Krzemińskiej „w życiu codziennym akty homoseksualne postrzegano jako czyny niemoralne”¹⁰⁴. Z kolei Karol Myśliwiec uważa, że „czynem moralnie obojętnym, oficjalnie akceptowanym, było współżycie dorosłych mężczyzn za obopólną zgodą”¹⁰⁵. Jednoznaczne stwierdzenia typu „starożytni Egipcjanie potępiali homoseksualizm”¹⁰⁶ są zdecydowanie uproszczeniem. Potwierdza to również fakt, że w niektórych nomach istniał zakaz praktyk homoseksualnych¹⁰⁷, funkcjonujący na analogicznej zasadzie tabu jak rytualne zakazy, np. polowania na hipopotama, w innych nomach; zakazy te ewidentnie dotyczyły rzeczy, które w innych okolicznościach były akceptowane społecznie.

¹⁰¹ Brooten, *Love between Women*, 73–114.

¹⁰² Należy zwrócić uwagę, że określenie to dotyczy grupy społecznej; w dyskursie naukowym nie ma mowy o „ideologii LGBT”.

¹⁰³ Na ten temat: Matić „(De)queering Hatshepsut”.

¹⁰⁴ Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, 152.

¹⁰⁵ Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 52–53.

¹⁰⁶ Hawass, „Ancient Egyptians Denounced Homosexuality”.

¹⁰⁷ Manniche, „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, 14.

Wydaje się, że u podstaw pojawiającej się negatywnej oceny homoseksualnych relacji leżało założenie, że stosunek seksualny jest zawsze relacją dominacji i podporządkowania, zatem mężczyźni może być przypisana penetracja i dominacja, ale pasywna rola, naturalna dla kobiet, nie jest społecznie akceptowalna w odniesieniu do mężczyzny¹⁰⁸. Było to niewłaściwe społecznie ze względu na naruszenie tradycyjnych ról, a także marnowanie nasienia, ale nie opierało się na jakiegokolwiek religijnych uzasadnieniach. Jak podsumowuje to Alessia Amenta: „We can only say that ‘homosexuality’ was condemned by the society and ignored in the official literature”¹⁰⁹. Z pewnością nie ma tu mowy o penalizowaniu z mocy prawa¹¹⁰, nie mówiąc o karze głównej, występującej w Biblii (Kpł 18,22). Przestępstwa o charakterze seksualnym z zasady były ścigane z oskarżenia prywatnego. Postępowanie w takich sprawach dopuszczało arbitraż i ugodę, co odzwierciedla różnicę między deliktem, czynem niedozwolonym, a przestępstwem w sensie prawnym¹¹¹.

Męski homoseksualizm jest w Biblii i w żydowskim dyskursie religijnym wiązany z Sodomą, Gomorą i Amalekitami, ale nie z Egiptem. Ciekawe jednak, że miłość lesbijska jest przez Majmonidesa określona jako „czyny egipskie”¹¹².

Bibliografia

- Alpert, R.T., *Like Bread on the Seder Plate. Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition* (New York: Columbia University Press 1997).
- Amenta, A., „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse between Horus and Seth”, *Göttinger Miscellen* 199 (2004) 7–21.
- Andrzejewski, T., *Opowiadania egipskie* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958).
- Andrzejewski, T., „Egipskie księgi snów”, *Przegląd Orientalistyczny* 4 (1959) 369–381.
- Assmann, J., *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2019).
- Baines, J., „Egyptian Twins”, *Orientalia* 54 (1985) 461–482.
- Barta, W., „Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung zwischen Horus und Seth”, *Göttinger Miscellen* 129 (1992) 33–38.
- Behlmer, H., „Koptische Quellen zu (männlicher) ‘Homosexualität’”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28 (2000) 27–53.

¹⁰⁸ Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”, 15.

¹⁰⁹ Amenta, „Some Reflections on the ‘Homosexual’ Intercourse”, 16.

¹¹⁰ Co sugeruje Goedicke („Unrecognized Sportings”, 102), powołując się na tekst z okresu herakleopolitańskiego, mówiący: „Nie chciałem kochać młodzieńca. Jeśli chodzi o przyzwoitego syna, który tak czyni, jego (własny) ojciec opuści go przed sądem”. Taka interpretacja wydaje się jednak bardzo niepewna, również ze względu na użyty w tekście termin *nḏs*, którym określani są m.in. młodzi rekruci.

¹¹¹ Eyre, „Crime and Adultery in Ancient Egypt”.

¹¹² Alpert, *Like Bread on the Seder Plate*, 17–36.

- Brooten, B.J., *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 1996).
- Broze, M., *Mythe et roman en l'Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I* (Leuven: Peeters 1996).
- Büma, B. – Fitzenreiter, M., „«Spielt das Lied der beiden göttlichen Brüder»: Erotische Ambiguität und «grosse Nähe» zwischen Männern im Alten Reich”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 44 (2015) 19–42.
- Brunner, H., „Gen 19 und das «Frauenverbrechen»”, *Biblische Notizen* 44 (1988) 21–22.
- Challis, D., „Queering Display. LGBT History and the Ancient World”, *Sex, Knowledge, and Receptions of the Past* (red. K. Fisher – R. Langlands) (Oxford: Oxford University Press 2015) 45–64.
- Chegodav, M.A., „Осуждал ли Птаххотеп педофилию? Is Whether Ptahhotep Condemned Pedophilia?”, *Aegyptiaca Rossica* 3 (2015) 294–309.
- Ćwiek, A., *Hieroglify egipskie. Mowa bogów* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2016).
- Deakin, T.J., „Evidence for Homosexuality in Ancient Egypt”, *International Journal of Greek Love* 1 (1965) 31–38.
- van Dijk, J., „The Nocturnal Wanderings of King Neferkarē”, *Hommages à Jean Leclant* (red. C. Berger – G. Clerc – N.-C. Grimal) (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale 1994) IV 387–393.
- Dowson, T.A., „Queering Sex and Gender in Ancient Egypt”, *Sex and Gender in Ancient Egypt: 'Don your wig for a joyful hour'* (red. C. Graves-Brown) (Swansea: Classical Press of Wales 2008) 27–46.
- Eissa, A., „Eine metaphorische Geste der sexuellen Vereinigung”, *Göttinger Miszellen* 184 (2001) 7–13.
- Evans, L. – Woods, A., „Further Evidence that Niankhkhnum and Khnumhotep were Twins”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 102 (2016) 55–72.
- Eyre, C.J., „Crime and Adultery in Ancient Egypt”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 70 (1984) 92–105.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir* (Paris: Gallimard 1976) (wydanie pol.: *Historia seksualności. I. Wola wiedzy* [Warszawa: Czytelnik 1995]).
- Gardiner, A.H., *The Library of A. Chester Beatty – Description of Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs and Other Miscellaneous Texts, The Chester Beatty no. I* (London: Oxford University Press 1931).
- Gardiner, A.H., *Late-Egyptian Stories* (Bibliotheca Aegyptiaca 1; Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth 1932).
- Goedicke, H., „Unrecognized Sportings”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 6 (1967) 97–102.
- Graves-Brown, C. (red.), *Sex and Gender in Ancient Egypt: 'Don Your Wig for a Joyful Hour'* (Swansea: Classical Press of Wales 2008).
- Griffiths, J.G., *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology* (Liverpool: Liverpool University Press 1960).
- Halperin, D.M., *One Hundred Years of Homosexuality. And Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge 1990).
- Hannig, R., *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch* (Mainz: von Zabern 1995).

- Hawass, Z., „Ancient Egyptians Denounced Homosexuality”, <https://www.egypttoday.com/Article/4/25825/Hawass-Ancient-Egyptians-denounced-homosexuality> [dostęp: 30.03.2021].
- Heerma van Voss, M., „Drie Egyptische Geboden”, *Symbolae biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae* (red. M.A. Beek et al.) (Leiden: Brill 1973) 185–187.
- Hue-Arcé, C., „Les graffiti érotiques de la tombe 504 de Deir el-Bahari revisités”, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 113 (2013) 193–202.
- Kadish, G.E., „Eunuchs in Ancient Egypt?”, *Studies in Honor of John A. Wilson* (Studies in Ancient Oriental Civilization 35; Chicago, IL: University of Chicago Press 1970) 55–62.
- Krzemińska, A., *Miłość w starożytnym Egipcie* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2004).
- Lapp, G., *Totenbuch Spruch 125* (Totenbuchtexte – Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches 3; Basel: Orientverlag 2008).
- Leclant, J., „Les textes de la pyramide de Pépi Ier (Saqqara): reconstitution de la paroi Est de l'antichambre”, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres* (1976) 269–286.
- Lipińska, J. – Marciniak, M., *Mitologia starożytnego Egiptu* (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1980).
- Manniche, L., „Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life”, *Acta Orientalia* 38 (1977) 11–24.
- Manniche, L., *Sexual Life in Ancient Egypt* (London – New York: Kegan Paul International 1987).
- Matić, U., „(De)queering Hatshepsut. Binary Bind in Archaeology of Egypt and Kingship Beyond the Corporeal”, *Journal of Archaeological Method and Theory* 23 (2016) 810–831.
- Maystre, C., *Les déclarations d'innocence (Livre des Morts, chapitre 125)* (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire 8; Le Caire: Institut français d'archéologie orientale 1937).
- Meltzer, E.S., Gender Roles in Ancient Egypt, *Newsletter of the Society for the Studies of Egyptian Antiquities*, Summer 2006.
- Montserrat, D., *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt* (London – New York: Kegan Paul International 1996).
- Moussa, A.M. – Altenmüller, M., *Das Grab des Nianchnum und Chnumhotep* (Old Kingdom Tombs at the Causeway of king Unas at Saqqara, Archäologische Veröffentlichungen [Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo] 21; Mainz am Rhein: Zabern 1977).
- Myśliwiec, K., „À propos des signes hiéroglyphiques «hr» et «tp»”, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 98 (1972) 85–99.
- Myśliwiec, K., *Eros nad Nilem* (Warszawa: Pruszyński i S-ka 1998).
- Niwiński, A., *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, wyd. 2 (Warszawa: Pro Egipt 1992).
- Obsomer, C., *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote. Essai d'interprétation de texte grec à la lumière des réalités égyptiennes* (Bruxelles: Safran 1989).
- Omlin, J.A., *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (Torrino: Edizioni d'Arte Fratelli Pozzo 1973).
- Parkinson, R.B., „'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 81 (1995) 57–76.

- Parkinson, R.B., „Boasting About Hardness’: Constructions of Middle Kingdom Masculinity”, *Sex and Gender in Ancient Egypt: ‘Don Your Wig for a Joyful Hour’* (red. C. Graves-Brown) (Swansea: Classical Press of Wales 2008) 115–142.
- Parkinson, R.B., *A Little Gay History. Desire and Diversity across the World* (London: British Museum Press 2013).
- Posener, G., „Le conte de Neferkarê et du général Siséné (recherches littéraires, VI)”, *Revue d’égyptologie* 11 (1957) 119–137.
- Ragazzoli, C., *La grotte des scribes à Deir el-Bahari. La tombe MMA 504 et ses graffiti* (Le Caire: Institut français d’archéologie orientale 2017).
- Reeder, G., „United for Eternity: Manicurists & Royal Confidantes, Niankhkhanum and Khnumhotep in Their Fifth Dynasty Shared Mastaba-Tomb at Sakkara”, *KMT* 4/1 (1993) 22–31.
- Reeder, G., „Same-Sex Desire, Conjugal Constructs, and the Tomb of Niankhkhnum and Khnumhotep”, *World Archaeology* 32 (2000) 193–208.
- Reeder, G., „Queer Egyptologies of Niankhkhnum and Khnumhotep”, *Sex and Gender in Ancient Egypt. ‘Don Your Wig for a Joyful Hour’* (red. C. Graves-Brown) (Swansea: Classical Press of Wales 2008) 143–155.
- Ritner, R.K., „Book of the Dead 125: ‘The Negative Confession’”, *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, wyd. 3 (red. W.K. Simpson) (New Haven – London: Yale University Press 2003) 267–277.
- Robins, G., „Ancient Egyptian Sexuality”, *Discussions in Egyptology* 12 (1988) 61–72.
- Schreiber, S., „«Keusch wie kaum ein anderes Volk?» Einige Anmerkungen zum Sexual-Vokabular der alten Ägypter”, *Ägypten im Afro-Orientalischen Kontext. Aufsätze zur Archäologie, Geschichte und Sprache eines unbegrenzten Raumes. Gedenkschrift Peter Behrens* (red. D. Mendel – U. Claudi) (Köln: Institut für Afrikanistik, Universität Köln 1991) 315–335.
- Schukraft, B., „Homosexualität im alten Ägypten”, *Studien zur altägyptischen Kultur* 36 (2007) 297–331.
- Stadler, M.A., „Judgment after Death (Negative Confession)”, *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (red. J. Dieleman – W. Wendrich) (Los Angeles, CA 2008) <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mg4>.
- Taterka, F. (tł. i red.), *Opowieści znad Nilu. Opowiadania egipskie z okresu Średniego Państwa* (Warszawa: Agade Bis 2017).
- Toivari-Viitala, J., *Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen’s Community during the Ramesside Period* (Egyptologische Uitgaven 15; Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten 2001).
- Volten, A., *Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso)* (Analecta Aegyptiaca 3; Kopenhagen: Munksgaard 1942).
- Wente, E.F., „Some Graffiti from the Reign of Hatshepsut”, *Journal of Near Eastern Studies* 43 (1984) 47–54.
- Westendorf, W., „Homosexualität”, *Lexikon der Ägyptologie* (red. E. Otto – W. Westendorf) (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1977) II, 1272–1274.
- Westendorf, W., „Ein neuer Fall der «homosexuellen Episode» zwischen Horus und Seth? (pLeiden 348 no.4)”, *Göttinger Miszellen* 97 (1987) 71–77.

ANDRZEJ CŹWIEK

„Homosexuality in ancient Egypt”, https://en.wikipedia.org/wiki/Homosexuality_in_ancient_Egypt [dostęp: 31.03.2021]

Wilfong, T.G. „Friendship and Physical Desire’: The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt”, *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World* (red. N.S. Rabinowitz – L. Auanger) (Austin, TX: University of Texas Press 2002) 304–329.



Homoseksualność według starożytnych Greków

Homosexuality According to the Ancient Greeks

ŁUKASZ ŁASKOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej
luca.laskowski@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0087-300X

Streszczenie: Artykuł przedstawia problem homoseksualności w starożytnej Grecji. *Paidēraſtía* jako relacja między dorosłym mężczyzną i chłopcem to szczególny element wychowania. Niekiedy wiąże się z opresją seksualną i natarczywością właściwą społeczeństwu patriarchalnemu. Relacje homoseksualne między rówieśnikami i dorosłymi były znane i akceptowane, o ile nie przekraczały ustalonych przez *polis* zasad. Nie mogły naruszać cnoty umiaru oraz sprowadzać mężczyzn do roli przypisywanej kobietom, a partner bierny nie mógł odczuwać przyjemności z seksualnej relacji. Kobiety nie mogły przejmować roli męskiej, gdyż oznaczałoby to osiągnięcie przyjemności właściwej mężczyznom. Przyczyn homoseksualizmu doszukiwano się w pozytywnej woli boga, tłumacząc ją jako pragnienie zjednoczenia się także z tym, co podobne, a także w naturze i wychowaniu, a później w fizjologii człowieka.

Słowa kluczowe: homoseksualizm, starożytna Grecja, polis, seks, paideia, paidēraſtía, Safona, Alkman, Anakreont, Arystofanes, Platon, Ksenofont, Arystoteles, Teokryt

Abstract: The article presents the issue of homosexuality in ancient Greece. Pederasty as a relationship between an adult male and a boy was a special part of mentoring. It is sometimes associated with the sexual oppression and intrusiveness relevant to a patriarchal society. Homosexual relations between peers and adults were known and accepted as long as they did not exceed the rules set by the polis. They could not violate the virtue of moderation and reduce men to the role ascribed to women, and the passive partner did not experience pleasure in the sexual relationship. Women could not take on the male role because it would mean achieving the pleasure inherent in men. The causes of homosexuality were sought in the positive will of god, explaining it as a desire to unite also with what is similar, as well as in nature and upbringing, and later in human physiology.

Keywords: homosexuality, ancient Greece, polis, sex, paideia, pederasty, Sappho, Alcman, Anacreon, Aristophanes, Plato, Xenophon, Aristotle, Theocritus

Badając postawiony w tytule problem trzeba zwrócić uwagę najpierw na sam termin „homoseksualizm”. Ponieważ powstał on w XIX wieku, niektórzy uczeni twierdzą, że nie nadaje się on do opisu zjawisk należących do świata starożytnego¹. W związku z tym uważają, że lepiej byłoby mówić o homoseksualności². Sygnalizuje się wówczas czytelnikowi, że sięgając po dorobek antyku ma do czynienia ze zgoła odmiennym zjawiskiem od zwyczajów obserwowanych współcześnie. Choć Kenneth J. Dover

¹ Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 57–69.

² Szeroko na temat terminologii Sieradzan, „Bez paidēraſtía nie ma paideia”, 19–22.

swojej pomnikowej książce nadał tytuł *Homoseksualizm grecki* i z powodzeniem go bronił³, ujmijmy i my tę problematykę ostrożniej, posługując się terminami „homoseksualność” względnie „homoerotyzm”.

Trzeba jednak pamiętać, że starożytni Grecy nie wypracowali jednolitego podejścia do homoseksualności. Platon pisał, że

w Elidzie i u Beotów, i tam, gdzie nikt porządnie mówić nie umie, prawo powiada po prostu, że oddawać się miłośnikom jest rzeczą dobrą i nikt, ani młody, ani stary nie śmiałby powiedzieć, że to coś złego; ale z pewnością dlatego tylko, żeby nie mieli kłopotu, gdyby który próbował słowami młodych ludzi uwodzić; oni przecież nie umieją mówić. W Jonii natomiast i wielu innych stronach uważają to za zbrodnię: tam, gdzie barbarzyńskie ludy mieszkają. Naturalnie, dla barbarzyńców to jest zbrodnia, podobnie jak filozofia i zamięłowanie do gimnastyki⁴.

Należy również zauważyć, że zachowane teksty to w przeważającej mierze opisy relacji między mężczyznami. Świadczenia dotyczące kobiet pojawiają się rzadko, co stawia badaczy w trudnej sytuacji i każe skoncentrować się na stosunkowo enigmatycznych przekazach, pojawiających się głównie w poezji. Istnieje również szereg zabytków ikonograficznych, które zawierają motywy homoerotyczne dotyczące mężczyzn, a tylko wyjątkowo kobiet⁵. Grecy bowiem bez skrępowania ozdabiali ceramikę scenami seksualnymi. Mają one charakter zarówno mitologiczny, jak i społeczny, często żartobliwy i frywolny, dla współczesnego człowieka niekiedy nawet pornograficzny⁶. Do niektórych z tych zabytków odwołamy się jako do źródeł pomocniczych.

Temat homoseksualności był i jest szeroko dyskutowany⁷. Badacze początkowo wskazywali, że świat homerycki był jeszcze pozbawiony tego fenomenu. Późniejsze analizy wykazały, że jest to obserwacja pobieżna, oparta przede wszystkim na argumentach z milczenia, dziś nie do utrzymania. Erich Bethe, szukając źródeł i najpierwszych świadectw, zwrócił uwagę na Dorów. Ich wojskowe, spartańskie wychowanie zdaje się bowiem sprzyjać miłości do chłopców – painerastii, w zakresie Erosa homoseksualnego najszerzej znanej⁸. Co prawda na Krecie zachowały się dorockie inskrypcje zdające się potwierdzać tę teorię, lecz rozbieżność świadectw nie

³ Lengauer, „Eros, polis, obywatel”, 130.

⁴ Plato, *Symposium* 182 B-C (Platon, *Dialogi*, 82).

⁵ Kenneth J. Dover (*Homoseksualizm*, 209, 273) odnosi się do attyckiej wazy czerwonofiguralnej (R207), na której kobieta pieści drugą kobietę; nazywa wazę zupełnie wyjątkową.

⁶ Dopiero w III wieku n.e. Atenajos pierwszy użył słowa pornografia, gdy opisywał artystów malujących prostytutki (πόρναι).

⁷ Analizę wyników badań praktycznie do końca XX wieku przedstawił Włodzimierz Lengauer („Od haniebnego występku”).

⁸ Bethe, „Die dorische Knabenliebe”, 438–475.

pozwała na wyciągnięcie ostatecznych wniosków⁹. Tak więc uczeni początkowo badali homoseksualność grecką w zakresie *paiderastii*, widząc w niej element systemu wychowania wojskowego, a następnie także inicjacji w życie obywatelskie¹⁰. Kamieniem milowym była wspomniana już książka Douglasa Dovera *Homoseksualizm grecki* (1978, wyd. polskie 2004), która przyniosła nowe, rozszerzone o kwestie antropologiczno-kulturowe, spojrzenie na problem. Jednakże dopiero Michel Foucault¹¹ swoją *Historią seksualności* (1976, 1984, wyd. polskie 1995) zwrócił uwagę na to, że seksualność ludzka jest także działaniem, które każda wspólnota ujmuje w swoim wyjątkowym kontekście. Określa zarazem, które zachowania są dopuszczalne, a które nie do przyjęcia. To przede wszystkim dzięki tej pracy Eros homoseksualny stał się przedmiotem zainteresowania historyków. Lata 80. XX wieku przyniosły rozwój badań nad społecznym uwarunkowaniem roli płci (*gender studies*). Eva C. Keuls w pracy o znaczącym tytule *The Reign of the Phallus [Królestwo fallusa]* (1985) dostrzegła i doceniła rolę przywódczą dojrzałych mężczyzn w Atenach. Doszła do wniosku, że działalność seksualna mężczyzn była jednym z przejawów ich władzy w *polis*. Autorka zamieszcza liczne i cenne świadectwa ikonograficzne. Śladem Keuls poszedł J. Winkler, badając w książce *The Constraints of Desire* (1990) zależność między płcią i rolą społeczną w greckiej *polis*. Trzeba również przywołać uzasadniony postulat, który wysunęła włoska badaczka antyku klasycznego Eva Cantarella, autorka książki na temat biseksualizmu w Grecji i Rzymie. Według niej również w zakresie Erosa homoseksualnego najczęściej chodziłoby o zachowania biseksualne¹². Ostatnie lata przyniosły edycję przekładów tekstów źródłowych dla poruszanego tu problemu *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents* (2003), opracowaną przez Thomasa H. Hubbarda, oraz szereg szczegółowych artykułów, stanowiący bogactwo materiału, który w najistotniejszym zakresie trzeba przywołać w aparacie naukowym.

Podjęcie samych Greków do miłości wymaga zatem uwagi i zastosowania sławnej maksymy Tacyta: *sine ira et studio*. Poniżej w kilku etapach nakreślimy główne zagadnienia związane z homoseksualnością. Wychodząc od wychowania przez inne sposoby jej wyrażania i oceny autorstwa samych Greków, dojdziemy do antycznych refleksji na temat jej pochodzenia i siły. Nazwiska tłumaczy tekstów źródłowych czytelnik znajdzie w bibliografii.

⁹ Lengauer, „Od haniebnego występku”, 317.

¹⁰ B. Sergent, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. Książkę tę poprzedza jego *L'homosexualité dans la mythologie grecque*.

¹¹ Tom II (*Użytek z przyjemności*), to nasyciona faktografią pozycja, ważna dla podejmowanego tu tematu.

¹² Cantarella, *Selon la nature*.

1. Paidierastia

W ramach greckiego wychowania, zwanego *paideia*, funkcjonowała miłość do wychowanków, *paidierastia*. Było to kochanie (ἐρᾶν) dorastającego chłopca (παῖς) przez mężczyznę-obywatela. Strony tej relacji literatura przedmiotu opisuje terminami *eromenos* (dosł. „ukochany”, pojęcie dotyczy młodzieńca) i *erastes* („kochający”, był nim dorosły)¹³. Instytucja ta była ściśle regulowana prawami tradycji i zwyczaju. Wychowywano pełnego propanstwowych cnót obywatela, a jednocześnie dzielnego i wstrzemięźliwego wojownika. To dzięki zaznanej wtedy miłości młody człowiek miał nauczyć się postępować szlachetnie oraz stawiać czoło wrogowi w walce. Taką rolę Erosa homoseksualnego docenił i przedstawił w języku swej filozofii Platon¹⁴, a praktycznie wykorzystali Beoci, powołując do życia Świątę Zastęp złożony wyłącznie z mężczyzn pozostających w relacjach miłosnych¹⁵.

Erastes musiał być pełnoprawnym obywatelem, więc zarazem pełnoletnim¹⁶. Nie był jednak ograniczony zaawansowanym wiekiem. Niektóre świadectwa podkreślają, że miłość do chłopców rozpalala serca także starszych mężczyzn. Z epoki archaicznej pochodzi enkomion Pindara (fr. 123) na cześć Theoksenosa z Tenedos, który był jego eromenosem; według *Księgi Suda* osiemdziesięcioletni poeta miał umrzeć w jego ramionach¹⁷. Podobnie było w epoce klasycznej. W relacjach z dwóch spraw sądowych zachowały się interesujące wzmianki na ten temat. Dwaj obywatele w średnim wieku oświadczyli wobec sędziów, że oni również się zakochują, choć są statecznymi mężami i ojcami. Pierwszy z nich to Ajschynes. Oskarżając Timarchosa o nieobyczajne zachowania, nie chciał uchodzić za barbarzyńcę gardzącego *paidierastia*. Zarzekał się więc, że i jemu zdarza się zakochiwać w chłopcach, choć jest już człowiekiem czterdziestopięcioletnim. Druga postać to nieznany z imienia Ateńczyk. Bronił się przed sądem mową napisaną dla niego przez Lizjasza, a sprawa dotyczyła pobicia i zranienia współobywatela imieniem Simon. Przyczyną sporu był Eros. Obaj panowie poszli bowiem w konkury do tego samego chłopaka. Sprawy te są świadectwem istnienia społecznie powszechnie akceptowanego zwyczaju wchodzenia w relacje miłosne

¹³ Na ten temat np. Dover, *Homoseksualizm*, 27–19.

¹⁴ Plato, *Symposium* 178 C-D (Platon, *Dialogi*, 79): „Otóż powiadam, że kiedy człowiek kocha, a wyda się jakiś jego szpetny postępek albo się pokaże, że się dał użyć do jakiejś podłej rzeczy, bo się nie bronił przez swoje tchórzostwo, wtedy najgorzej człowieka boli, gdy go oblubieniec zobaczy; wolałby już, żeby go widział ojciec albo przyjaciele, albo ktokolwiek inny. Podobnie widzimy, że i oblubienicy wstydzą się najwięcej swoich miłośników, kiedy się który da przychwycić na jakim lotrostwie. Więc, gdyby to można było stworzyć państwo lub wojsko złożone z miłośników i oblubieńców, z pewnością nie znalazłoby lepszego pierwiastka porządku społecznego, jak wzajemne powstrzymywanie się od postępów złych, chęć odznaczenia się w oczach drugiego i współzawodnictwo wzajemne. Tacy, choćby ich mało było, zwyciężyliby, powiem, cały świat.”

¹⁵ Np. Ludwig, *Eros and Polis*, 341. Trudno jednak w przypadku oddziały wojskowego mówić o *paidierastii*.

¹⁶ Po osiągnięciu pełnoletniości każdy eromenos mógł stać się erastesem.

¹⁷ Danielewicz, *Liryka grecka*, 426–427.

mężczyzn w średnim wieku z młodymi chłopcami¹⁸. Nieustanne zaś zakochiwanie się jest pośrednim świadectwem na to, że Eros paiderastyczny nie oznaczał związków ani trwałych, ani monogamicznych.

Odminną formę paiderastii, prawdopodobnie najstarszą uwzględnioną w prawodawstwie *polis*, wypracowali Lacedemończycy. Również tu każdy dorosły obywatel mógł pełnić rolę wychowawczą. Ksenofont nadmienił, że Spartanie „uważają, że ten, kto pożąda ciała innego mężczyzny, nie potrafi dokonać żadnego dobrego i chwalebnego czynu”¹⁹. Czynnikiem kształtującym młodzież miała być zatem miłość na wzór rodzicielskiej bądź braterskiej, ale wzbogacona o karność. Według zaś późnego świadectwa Plutarcha²⁰ istniała wspólnota erastesów, która sprawowała nadzór nad młodszymi obywatelami. Nie ma jednak dowodów, żeby w jej ramach podejmowano współżycie seksualne. Z odmienności lacedemońskich tradycji Ateńczycy wyciągali wniosek, że w rzeczywistości Spartanami rządziły ich kobiety²¹. Jest to jednak świadectwo o charakterze anegdotycznym. Omawiając ten temat Włodzimierz Lengauer wnioskuje, że specyfika Sparty polegała na nieobecności w tamtejszej paiderastii miłości „w jej zmysłowym aspekcie”²². Skądinąd jednak wiemy, że niektórzy ze Spartiatów wchodziłi w związki uczuciowe z mężczyznami, co nie przeszkadzało im w pełnieniu istotnych ról społecznych.

Uznając paiderastię za instytucję wpisaną w homoseksualność, trzeba zaznaczyć, że ujmowano ją jako miłość między dorosłym mężczyzną i dorastającym chłopcem (do czasu pojawienia się u niego zarostu na twarzy), miłość idealizującą. Łączyła się ona z ryzykiem, ponieważ młodzieniec, wiążąc się z zabiegającym o jego miłość erastesem, mógł dokonać złego wyboru. Jednak powinien podjąć takie ryzyko. Jeśli trafi na mężczyznę wartościowego, wiele zyska. Lecz jeśli uwiódłby go obywatel czyhający tylko na cielesny powab, to – według argumentacji Platona – choć został zwiedziony, nie straci zalet ducha, ponieważ oszukał się pięknie²³. Doceniając zaś prawość erastesa, Ksenofont chwali jego miłość do młodzieńca o wielkich zaletach ponieważ do wyboru takiego eromenosa zdolny jest tylko odpowiednio szlachetny mężczyzna²⁴.

Niebezpieczeństwa paiderastii, leżące w jej związku z erotyką, dostrzegali sami Ateńczycy. Ślady tego dostrzegamy przede wszystkim w okresie klasycznym. Znana jest zapisana przez Ksenofonta sokratejska jeszcze krytyka Kritiasza, który zapałał żądzą do pięknego Eutydema i – co miał mu wprost zarzucić Sokrates – pragnął się

¹⁸ Lengauer, „Eros Among Citizens”, 81–83; Lengauer, „Od haniebnego występku”, 320.

¹⁹ Xenophon, *Convivium* 8, 35 (Ksenofont, *Pisma*, 293).

²⁰ Plutarchus, *Lycurgus* 17, 1.

²¹ Znana jest historia „o Gorgo, żonie Leonidasa. Oto kiedy jakaś kobieta, zapewne cudzoziemka, powiedziała: «Wy, Lakonki, jako jedyne kobiety władacie mężczyznami», ona odrzekła: «Bowiem tylko my rodzimy prawdziwych mężczyzn»” (za Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów*, 212).

²² Lengauer, „Od haniebnego występku”, 319.

²³ Plato, *Symposium* 185 A–B (Platon, *Dialogi*, 85).

²⁴ Xenophon, *Convivium* 8, 8 (Ksenofont, *Pisma*, 286).

„otrzec o niego jak świnia o kamień”²⁵. Ta złośliwa uwaga stała się kamieniem węgielnym wrogości Kritiasza do filozofa. Platon początkowo akceptował paiderastię połączoną ze zmysłowym aspektem miłości. Później jednak wycofał się z tego stanowiska. Platoński Sokrates²⁶, kuszony przez ślicznego Alkibiadesa, miał spać z nim pod jednym płaszczem jak z własnym synem, co pijany piękniś ze zdziwieniem wyznaje na uczcie u Agatona²⁷. Ostatecznie filozof odrzuca dotychczasowe zwyczaje i pisze, że „wolno kochać i obcować z kochankiem, i dotykać go jak syna”²⁸. Tak wysokie wymagania nie były zapewne zbyt popularne, skoro prawie pół tysiąca lat później Lukian z Samosat wyznaje ustami Lykinosa, że „miłość chłopięca, która ma na celu święte prawa przyjaźni, jest dziełem jedynie filozofii. Dlatego wszyscy powinni wstępować w związki małżeńskie, ale mędrcom należy zostawić kochanie chłopców”²⁹.

Paiderastia była miłością niesymetryczną. Eromenos był zawsze stroną podległą, więc nie był partnerem we właściwym tego słowa znaczeniu. Powinien się odwdzięczać godziwą służbą za to, że w takiej miłosnej relacji staje się mądry³⁰. Wśród tych usług mogły znajdować się również elementy zmysłowe, o ile chłopak nie pozwalał erastesowi na seks analny i oralny, oraz nie odczuwał przyjemności ze współżycia, czyli nie upodabniał się do kobiety³¹. Te zachowania były uważane za sprowadzające hańbę. Same sugestie co do pełnienia biernej roli, zwłaszcza obojętnej, w homoseksualnych związkach mężczyzn były obrażą. Przykład takiej mentalności znajdujemy w historii Periandra z Ambrakii, który zapytał swego eromenosa, czy przypadkiem nie jest w ciąży, i za tę obelgę został zabity³².

By pozyskać względy młodzieńców, mężczyźni mieli zwyczaj wręczania im prezentów. Były to dary podkreślające tradycyjnie rozumianą męskość: konie, psy myśliwskie, koguty; te ostatnie były dla Greków symbolem potencji i waleczności. Ze względu na podobieństwo tych praktyk do prostytucji Arystofanes do niej właśnie porównał paiderastię: „A bo się wstydzą jawnie brać pieniądze. To samo draństwo, tylko nazwa inna”³³.

²⁵ Xenophon, *Memorabilia Socratis* 1, 2, 29 (Ksenofont, *Pisma*, 34).

²⁶ *Phaedrus* 231 A-B (Platon, *Dialogi*, 20–21). Dywagacje na temat seksualnej orientacji Sokratesa należy uznać za osobliwe. Wiemy bowiem, że zanim się ożenił i miał dzieci, swój apetyt erotyczny zaspokajał bez hybris, to znaczy bez gwałtu i naruszania związków małżeńskich; por. Arystoksenos, fr. 55, na który powołuje się Dover, *Homoseksualizm*, 187.

²⁷ Plato, *Symposium* 217 A – 219 D (Platon, *Dialogi*, 116–119).

²⁸ Plato, *Res publica* 403 B (Platon, *Państwo*, 101).

²⁹ Lucianus Samosatensis, *Amores*, 51 (Lukian, *Dialogi*, 44).

³⁰ Plato, *Euthydemus* 282 B (Platon, *Eutydem*, 101).

³¹ Teoretycznie dopuszczalny był stosunek między udami młodszego partnera, choć zabytki plastyczne prezentują zgoła bogatsze wersje seksualności między osobami tej samej płci.

³² Plutarchus, *Amatorius*, 23 (Plutarch, *Moralia*, 311). Według Anthony'ego Birley'a, na którego powołuje się John B. Burns („The ‘Dog’ [Keleb] in Ancient Israel”, 6, przyp. 7), przyczyną samobójstwa Antinousa było osiągnięcie przez chłopaka wieku, w którym utrzymywanie intymnych relacji z mężczyzną było uważane za wykraczające poza ramy paiderastii, co mogło sprowadzić na młodego Greka hańbę.

³³ Aristophanes, *Plutos*, 158–159 (Arystofanes, *Komedie*, II, 416–417).

Zdawano sobie również sprawę z tego, że w gimnazjonach i instytucjach, gdzie młodzi mężczyźni ćwiczyli nago, bywali również nie tyle miłośnicy sportu, co męskich ciał lub podglądacze. Ślady takich problemów – bo było to problemem dla samych Greków – znajdujemy między innymi w komedii attyckiej. Przywołany wyżej Arystofanes chwali młodzieńców, którzy umieją zachować się tak, by siadając nie odsłaniać części intymnych, a wstając zacierają ślady własnych pośladek. Zauważył bowiem, że męska młodzież, świadoma swej ponętności, skłonna jest do uwodzenia wpływowych i majątnych mężczyzn, a w konsekwencji popadania w zniewieściałość (w sensie przejmowania tradycyjnej roli kobiecej)³⁴. Oczywiście są to ujęcia komiczne, wyolbrzymiające negatywne aspekty osób i wyśmiewanych sytuacji. Nie narodziły się jednak bez powodu, zwłaszcza że w ich kontekstach pojawiają się konkretne imiona postaci historycznych. Przyczyną jest przekonanie, że pragnienie zapanowania nad partnerem lub kochanie jedynie piękna ciała (z pominięciem innych aspektów osoby) sprowadzały hańbę³⁵. Paiderastia jawi się więc jako forma sprzyjająca wytworzeniu się zależności seksualnej młodego mężczyzny od dorosłego obywatela, zależności sankcjonowanej tradycją i prawem. Podejmując próbę jej interpretacji, trzeba docenić nie kategorie związane z płcią biologiczną, lecz z jej społeczną rolą³⁶. Eros w paiderastii kształtował bowiem duszę eromenosa i określał jego postawę obywatelską, zaś elementy zmysłowe były sposobem korzystania z przyjemności przez erastesa, częstokroć natarczywego i przekonującego do siebie prezentami, niekiedy drogimi. Tak więc choć Grecy dość swobodnie korzystali z rozkoszy zmysłowych także ze swoimi eromenosami, nie można widzieć tu prostego odniesienia do homoseksualnego seksu. Owe czasy nie znały jeszcze pojęcia oznaczającego współżycie mężczyzn (ἀρρενομιξία). Pojawiło się ono dopiero u Sekstusa Empiryka (II–III w. po Chr.) w jego opisie zwyczajów Persów i Germanów³⁷.

2. Szczególny przypadek kobiet

Mamy niewiele świadectw dotyczących homoseksualnych relacji wśród kobiet. Najbardziej znanym świadectwem z epoki archaicznej są aluzje do relacji miłosnych Safony (VII–VI w. przed Chr.). Wiemy, że była arystokratką i prowadziła rodzaj wspólnoty (z grecka *thiasos*) dla dziewcząt. Była to zapewne jedna z uznanych grup religijnych przygotowujących młode kobiety do roli żony³⁸ albo – co wydaje się bliższe prawdy – typ prywatnego stowarzyszenia kobiet zjednoczonych wokół tajemnicy re-

³⁴ Aristophanes, *Nubes* 973–984 (Arystofanes, *Komedie*, I, 227–228).

³⁵ Np. Xenophon, *Convivium* 8, 23.26 (Ksenofont, *Pisma*, 289–290).

³⁶ Winkler, *The Constraints of Desire*; za nim Lengauer, „Od haniebnego występku”, 322.

³⁷ Lengauer, „Od haniebnego występku”, 315–316.

³⁸ Np. Calame, *Choruses of Young Women*, 212.

ligijnej lub wokół charyzmatu liderki³⁹. Charakter *thiasos* określa kontekst powstania i wpływa na interpretację utworów Safony. Trzeba zauważyć również, że spośród jej utworów są i takie, które napisała językiem analogicznym do tego, którym posługiwali się mężczyźni wobec swoich ukochanych chłopców w ramach *paidierastii*⁴⁰. Mimo to trudno przyjąć, by jej poezja była wyznaniem o charakterze wyłącznie osobistym. Raczej wykonywała ją wraz ze swoimi wychowankami publicznie, zapewne z okazji formalnych lub prywatnych uroczystości.

Próby interpretacji niektórych utworów Safony w kluczu homoseksualnym podejmowano od starożytności. Pierwszy i zarazem najbardziej znany z jej utworów to oda do Afrodyty, w którym podmiot liryczny, najpewniej sama Safona (choć można przyjąć również inne możliwości), żali się bogini na miłosne udręki w duszy. Zaklinana Afrodyta odpowiada pytaniem, kim jest ukochana (1, 19: φιλότατα), by mogła ją, choćby bezwolną (1, 24: κωὺκ ἐθέλοισα⁴¹), poddać swej mocy. Niewątpliwie utwór ten podkreśla moc Erosa (jest to więc *erotikon*). Nie jest jednak jasne, co ma się stać z dziewczyną: czy swoim uczuciem będzie ścigać Safonę, czy zwróci się ku innej kobiecie⁴². Być może rację ma André Lardinois, który dostrzega tu zamierzone podkreślenie wszechwładzy miłości i tego, że ufać jej nie można. W tym świetle utwór nabiera cech tak ogólnych, że trzeba w nim widzieć szeroki opis siły miłości i przyjaźni⁴³.

Inne poezje Safony są bardziej enigmatyczne. Przykładem jest oda „patograficzna” (fragment 31). Wachlarz jej interpretacji waha się od miłości autorki do zakochanego w innej młodzieńca po jej wzdychanie do dziewczyny, w którą wpatrzony jest oblubieniec. Próby odnalezienia w utworze śladów homoseksualności za pomocą analiz psychologicznych okazują się złudne, ponieważ wykazano w nim konwencjonalny charakter literacki wzorowany na Homerze⁴⁴. Jeszcze bardziej niejasne są przywoływane w kontekście możliwej homoseksualności Safony utwory zawierające opisy jej rozstań: fragment 16 nosi echa tęsknoty za piękną Anaktorią, która opuściła już saficki *thiasos*, zaś fragment 94 to pieśń wspominająca pożegnanie z nieznaną z imienia wychowanką. Podtrzymać zatem należy ostrożną opinię, że w zachowanych utworach poetki nie pojawia się nic, co dałoby się zinterpretować jako echo podjętego przez nią współżycia, chociaż niewątpliwie są to dzieła pełne żarliwego

³⁹ Np. Stehle, *Performance and Gender*, 265–270.

⁴⁰ Dover, *Homoseksualizm*, 211.

⁴¹ Tekst jest krytycznie niepewny. Mimo to poprawka przyjęta w wydaniu, na którym opiera się komentarz Jerzego Danielewicza (*Liryka grecka*, 137), wydaje się uzasadniona.

⁴² Trudno bowiem uznać za akceptowalną w epoce archaicznej inicjatywę kobiety w związku z mężczyzną. Inaczej było w epoce cesarskiej; Plutarch *Dialog o miłości erotycznej* skomponuje odnosząc się do mitu o Alkestis i nakaże Ismenodorze ubiegać się o względy Bakchona.

⁴³ Lardinois, „Lesbian Sappho Revisited”, 27.

⁴⁴ Danielewicz, *Liryka grecka*, 161.

uczucia⁴⁵. W konsekwencji na tej podstawie nie można potwierdzić istnienia zwyczajowo lub prawnie usankcjonowanych związków miłosnych kobiet⁴⁶.

Status kobiet na Lesbos w świetle tradycji attyckiej był wyjątkowy. Demokracja ateńska nie wydała ani jednej kobiety, która mogłaby się równać z Safoną. Samodzielność mieszkanek tej wyspy wyrażała się także w przeprowadzaniu konkursów piękności kobiet dla kobiet⁴⁷. Ze wzmianek Plutarcha⁴⁸ wiemy, że w okresie Cesarstwa Spartanki wchodziły z młodymi kobietami w relacje miłosne, co zinterpretował on przez analogię do ateńskich zwyczajów panujących między mężczyznami⁴⁹. Być może zatem opinie o seksualnych relacjach Safony z jej wychowankami trzeba uznać za ślad niezrozumienia tradycji pielęgnowanych w safickim *thiasos* oraz za owoc skojarzeń z ateńską paiderastią. Jeszcze później zaś wpływ reputacji Safony sprawił, że każdą poetkę (np. Korynnę) kierującą wspólnotą dziewcząt uznawano za wchodzącą z nimi w relacje seksualne⁵⁰. Z kolei z pragnienia umieszczenia Safony w sferze określonej tradycyjną rolą kobiet płyną próby dobrania jej męża (miałyby to być Kerkyłas z Andros; dosłownie imię jego jest komiczną trawestacją greckiego terminu κέρκος – prącie, Adros zaś to dopełniacz od greckiego άνήρ – mężczyzna), o czym jednak nie mamy wystarczająco wiarygodnego przekazu.

Powyższe spostrzeżenia trzeba uzupełnić o inne świadectwa. Wśród nich pierwsza jest poezja Alkmana, mniej więcej współczesnego Safonie poety doryckiego. Utwór w edycjach jego dzieł oznaczany numerem jeden (gatunkowo jest to *partheneion*, dzieło opiewające dziewicę) wspomina o grupie kobiet poświęcających się muzyce i tańcom. Opisując relację między nimi, poeta używa terminologii, którą ówczesni mężczyźni stosowali do wyrażenia homoerotycznych pasji, przede wszystkim paiderastycznych. Zauważają to *expressis verbis* już scholia do Teokryta (Αλκμάν ἐπεράστους αἴτιας λέγει κόρας)⁵¹. Jeśli zatem przyjmujemy te spostrzeżenia za słuszne, wówczas ten *partheneion* Alkmana staje się wręcz *epithalamion*, pieśnią weselną wyśpiewywaną na cześć zawarcia związku dwóch kobiet, Hagesichory i Agido. Formalny lub nie charakter tej relacji jest już dalszym problemem⁵².

⁴⁵ Tezy o zaistnieniu w życiu Safony takich związków zawierają wprost późniejsze testimonia z okresu hellenistycznego i Cesarstwa; Lardinois, „Lesbian Sappho Revisited”, 21–25.

⁴⁶ Tak we fragmencie 213 Gorgo (prawdopodobnie sama poetka) kocha inną kobietę. Według Gentilego (*Poetry and Its Public*, 78) jest to świadectwo homoseksualnego małżeństwa. Koncepcję tę słusznie krytykuje Claude Calame (*Choruses of Young Women*, 213, przyp. 23), zauważając, że Safona stosuje tu aparat pojęciowy opisujący bliską przyjaźń Orestesa i jego szwagra Pyladesa.

⁴⁷ Alcaeus, fr. 130b, 16–20 (Danielewicz, *Liryka starożytnej Grecji*, 212); Żok – Lisiak, „Początki refleksji teoretycznej o homoseksualizmie”, 29–30.

⁴⁸ Plutarchus, *Lycurgus* 18, 9.

⁴⁹ Lardinois, „Lesbian Sappho Revisited”, 15.

⁵⁰ Np. Flavius Philostratus, *Vita Apollonii* 1, 30 (Flawiusz Filostratus, *Żywot*, 72).

⁵¹ Parker, „Sappho Schoolmistres”, 162, przyp. 57. Podobnie w Tesalii αἴτιας był zwany ἐρώμενος.

⁵² André Lardinois („Lesbian Sappho Revisited”, 16), powołując się na Bruno Gentilego (*Poetry and Its Public*, 72). Danielewicz (*Liryka grecka*, 68) twierdzi, że mimo obszernej literatury przedmiotu, nie jest możliwe ustalenie relacji między bohaterkami fragmentu 1.

Jednakże Eva Cantarella uważa, że Alkman używa tu słownictwa dotyczącego piękna i erotyki w sensie ogólnym⁵³. Potwierdza to uwagami na temat języka utworów oznaczonych numerami 26 i 34, w których opisana miłość dziewczęcia nie musi być skierowana ku kobiecie. Wieloznaczność fragmentu 26 dopuszcza jego interpretację jako opis skutków działania Erosa heteroseksualnego, a fragmentu 34 nawet jako symbolicznej miłości samego poety do struny, przy której drzeniu śpiewa⁵⁴. By dostrzec w nich ewidentne ślady homoseksualności, potrzeba założeń, które z kolei pozostają w sferze hipotez⁵⁵.

Nie oznacza to, że Alkman nie zaobserwował miłości kobiety do kobiety. Znaczącym świadectwem w tym zakresie jest fragment 3. Oto piękna przewodniczka chóru imieniem Astymelojsa przebiega wśród ludzi, tańcząc. Patrzą na nią z podziwem mężczyźni i kobiety, zadając sobie pytanie, czy mogłaby ich pokochać. Poeta celebryje jej piękno, podkreślając pragnienie zjednoczenia z nim. Astymelojsa jest bowiem słodka (3, 63), w jej obecności pożądanie obezwładnia widzów (3, 62), wreszcie staje się ucieleśnieniem piękna, budząc „westchnienia powszechne” (werset 74 zawiera stwierdzenie, że jest ukochaną ludu: μέλημα δάμωι) i z którą sam chór dziewcząt chce nawiązać relację, padając jej do stóp niczym błagalnica (3, 79-81). Język erotyczny tego utworu jest jasny, a tekst zachowany na tyle dobrze, że mimo luk, wątpliwości interpretacyjne nie przybierają takiej skali, jaką widzieliśmy poprzednio. Jednakże proponowane jako wyłączne homoerotyczne interpretacje pieśni bazują na zbyt kruchych podstawach⁵⁶. Tłum i chór zlewają się bowiem w jeden głos na cześć piękna *choragis*. Jeśli działała w ramach kobiecej *paidei* jako wzór dla młodych kobiet z chóru, nie musiało to oznaczać korzystania z rozkoszy erotycznej. Możliwe rozwiązania tych zagadnień pozostają jeszcze w obszarze przyszłych szczegółowych badań.

Nieco inne nawiązania erotyczne znajdujemy u jońskiego poety Anakreonta (VI–V w. przed Chr.). Ważny i zarazem sugestywny jest utwór 13. Oto starzejący się już autor został trafiony piłką złotowłosego Erosa (symbol pożądania) i wzdycha do pewnego dziewczęcia z Lesbos (czy siedł w konkury do samej Safony, po-

53 Niejasność interpretacji fragmentu 1 potwierdza nasza niewiedza na temat kolejnej bohaterki utworu, Ajnesimbroti, która ma władzę nad chórem i bohaterkami, ale nie wiadomo, jakiego charakteru jest to władza. Trudno widzieć tu również echa analogiczne do ateńskiej *paidierastii*. Wszystkie zastrzeżenia w: Lardinois, „Lesbian Sappho Revisited”, 19–20.

54 Lardinois, „Lesbian Sappho Revisited”, 16.

55 Dotyczy to także utworów 59a i b. Jeśli fragment 59a był przeznaczony do śpiewania przez chór kobiet i był zaadresowany również do kobiety, co nie jest wcale pewne, mógłby być śladem kobiecej homoseksualności. Fragment 59b, który koncentruje się wokół złotowłosej Megalostraty, posiadaczki daru Muz (prawdopodobnie chodzi o śpiew i taniec), w zaginionej części mógł wspominać o jej pożądaniu. Obie hipotezy są dziś *de facto* nie do udowodnienia. Trzeba jednak wspomnieć istnienie przekazu Atenajosa, który utrzymuje, że fragment 59a opowiada o miłości samego poety do Megalostraty z powodu jej wielkiego talentu muzycznego; por. Lardinois, „Lesbian Sappho Revisited”, 16.

56 Lardinois, „Lesbian Sappho Revisited”, 17–18, 20.

zostanie dla nas zagadką). Ta jednak, rozglądając się, rozdziawia usta szukając kogoś innego:

[...] Lecz ona – Lesbos
pięknego córa – spogląda wyniośle
na mą siwiznę; gdzie indziej
patrzac rozdziawia usta⁵⁷.

Temat jest dość banalny, lecz został ubrany w dzieło kunsztowne dzięki aluzyjności, autoironii i dowcipowi. Gramatyka tekstu niewiele nam pomoże w jego interpretacji, ponieważ utwór jest żartem o cechach arystofanejskich: finał rozjaśnia właściwe znaczenie żartu. Pierwszym elementem jest sam poeta: oto poniósł klęskę w zalotach. Możliwe, że ratuje właśnie własną reputację kochanka⁵⁸: nie z powodu wieku został odrzucony, lecz miłosnych preferencji ukochanej, dla niego niedostępnej, bo wiążącej się z kobietami⁵⁹. Jednak ostatecznie nie dowiemy się, czy piękność z Lesbos zamiast siwego poety wyglądała innego, czy wyczekiwała na kobietę, a być może wdychała do innych włosów⁶⁰. Utwór jest zatem celowo wieloznaczny, a zamieszczone tu interpretacje jednymi z możliwych⁶¹.

3. Homoerotyczne relacje między dorosłymi i rówieśnikami

Pomimo powyższej zamieszczonych świadectw, Grecy w znakomitej większości odrzucali seksualne związki między kobietami. Popularny stereotyp mówił, że kobieta nie powinna odczuwać przyjemności ze współżycia. Eros kobiety poważanej w społeczeństwie musiał być poddany ograniczeniom, które nie dotyczyły mężczyzn poza jednym wyjątkiem: brak przyjemności eromenosa w ramach paiderastii czynił stosunek z erastesem dopuszczalnym. Wejście w relację homoseksualną dwóch kobiet od-

⁵⁷ Przekład Danielewicz, *Liryka starożytnej Grecji*, 249.

⁵⁸ W dorobku Anakreonta znajduje się utwór (PMG 417) do dziewczyny, która odrzuciła jego zaloty jak nieujarzmione źrebię. Autor wykorzystuje tu popularny język erotyki, powszechnie bowiem porównywano kobiety do źrebiąt/klaczy.

⁵⁹ Już u Homera kobiety z Lesbos uchodziły za najpiękniejsze wśród Greczynek (*Il.* 9, 129–130). Być może – jak pisze Danielewicz (*Liryka grecka*, 306) – argument etniczny ma podkreślić, że wybranka poety była świadoma własnej wartości lub wręcz zarozumiała.

⁶⁰ Czasownik λεσβιάζειν oznaczał *fellare*; np. Łuka, „Nie tylko Gaius”, 96, przyp. 9. Nie ma jednak pewności, że w czasach Anakreonta funkcjonował stereotyp właściwy komediopisarzom, że kobiety z Lesbos specjalizują się w seksie oralnym i bywają prostytutkami. Liczne literackie świadectwa na ten temat zestawiała Komornicka, „A la suite de la lecture *La Ragazza di Lesbo*”, 37–41.

⁶¹ Danielewicz, *Liryka grecka*, 302–304.

rzucano, interpretując ją jako skoncentrowaną na przyjemności. Przyczyny takiego podejścia były kulturowe.

Zachowane źródła potwierdzają istnienie związków miłosnych między dorosłymi mężczyznami. Nie wpisują się one w paiderastię. Już w *Iliadzie* zawarte są aluzje, które wskazują na miłość między Achillesem i Patroklosem oraz Telemachem i Peisistratosem⁶²: płacz, tęsknota i bezsenność, a także wspólne łoże to toposy wątków miłosnych. Reinterpretując w tym kluczu wojnę trojańską, Eubulos szyderczo zauważa, że wojsko greckie nie korzystało z usług heter i ostatecznie wróciło „do domów z zadkami bardziej rozwalonymi niż bramy, które zdobyli”⁶³. Z epoki klasycznej znana jest anegdota z życia Eurypidesa, którego kochankiem był piękny i już dojrzały Agaton: „Kiedy Eurypides w czasie uczy obejmował i całował pięknego Agatona, który wówczas miał już brodę, Archelaos powiedział do przyjaciół: «Nie dziwicie się: w przypadku ludzi pięknych piękna jest również jesień»”⁶⁴. W Beocji czczono grób homoseksualnego towarzysza Heraklesa, Iolaosa, przy którym pary kochanków składali sobie obietnice wierności⁶⁵. Wymienić trzeba także, jako paralele antropologiczne, niektóre mity, w których treści zawarte są wzmianki o związkach homoseksualnych między ludźmi dojrzałymi (np. o Orfeuszu, który po utracie Eurydyki wiązał się z mężczyznami, oraz o Dafne, która w oczach starającego się o jej rękę Leukipposa preferowała współżycie z kobietami). Liczne świadectwa ikonograficzne przedstawiają także pary homoseksualne mężczyzn, w tym oddających się różnym zabawom o charakterze seksualnym, w tym stosunkom analnym. Partnerzy bywają przedstawiani jako mniej więcej rówieśnicy, na innych z kolei zabytkach prezentujących mężczyzn w różnym wieku młodszy bywa stroną aktywną. Tego typu zabytki nie są li tylko śladem indywidualnych i starannie skrywanych upodobań klienta. Zamówione naczynia były raczej używane przy nadarzających się okazjach, nie budząc sprzeciwu. Także artysta musiał być zapoznany z tematyką, a ta nie mogła wywoływać u niego sprzeciwu czy szoku⁶⁶.

Wydaje się jednak, że takie związki nie wpisywały się w standardy życia obywatelskiego. Wspomnianych wyżej Achillesa i Patroklosa Platon w *Uczcie* zinterpretował w kluczu podyktowanym paiderastią, kontynuując zresztą dyskusję na ten temat prowadzoną od *Myrmidonów* Ajschylosa⁶⁷. Jak zaznacza W. Lengauer, również przedstawienia Tyranobójców ateńskich, chociaż byli w podobnym wieku, dostosowano się do wymogów paiderastii. Aristogejtona zatem przedstawiano z brodą, a Harmodiosa z gładkim podbródkiem. W ich osobach ateńska paiderastia zyskała

62 Cantarella, *Selon la nature*, 23–28; Laguna-Mariscal – Sanz-Morales, „Was the Relationship between Achilles and Patroclus Homoerotic?”, 120–123.

63 Cyt. za Dover, *Homoseksualizm*, 165.

64 Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów*, 51.

65 Lengauer, „Od haniebnego występku”, 318–328.

66 Taki wniosek wyciąga Lengauer, „Eros, polis, obywatel”, 132.

67 *Symposium*, 180 A–B (Platon, *Dialogi*, 80–81); Platon, *Biesiada*, 53–58.

wielkich patronów, historycznie istniejących obywateli, którzy mogli stać się wzorem nie tyle ze względu na wyeliminowanie tyrana (co zresztą miało miejsce później), lecz trwałą i piękną miłość⁶⁸.

Mimo to obecność związków homoseksualnych w Grecji zdaje się nie budzić większego zainteresowania ani kontrowersji. Dwa czynniki powodowały jednak sprzeciw. Pierwszym z nich był czysto biologiczny aspekt, gdyż homoseksualne współżycie nie niesie ze sobą zrodzenia nowych pokoleń⁶⁹. Drugi zaś to obowiązek spoczywający na każdym Greku. Było to podjęcie tradycyjnej męskiej roli w społeczeństwie, którą to rolę miała cechować cnota umiaru (σωφρονεῖν). Sumaryczne odniesienie do elementów jej przeciwnych znajdujemy u Arystofanesa⁷⁰. Komediodpisarz wymienia jednym tchem: chłopcy, dziewczęta, jedzenie, picie, gra w kości i śmiech, a kończy znamiennym „Jaką wartość ma życie bez tego wszystkiego?” Odwracając to wyliczenie dostrzegamy elementy, które uchodziły ówczesnie za zagrażające cnotom obywatelskim. W aluzji do chłopców trzeba widzieć brak powściągliwości i opanowania w zażywaniu rozkoszy, tu ukierunkowanej homoerotycznie⁷¹.

Oskarżenia o niektóre praktyki homoseksualne służyły do zneutralizowania politycznych oponentów. Najślynniejsza jest bodaj wspomniana wyżej sprawa Timarchosa, którego Ajschynes oskarżył o męską prostytutkę, stręczycielstwo wolno urodzonych kobiet i chłopców, a także sprowadzenie wolnych Ateńczyków do roli niewolników (w kontekście seksualnym). Takie przestępstwa karano karą główną⁷². Przywołana wyżej w kontekście paiderastii historia Periandra z Abrakii potwierdza, że oskarżenia o pełnienie roli biernej w akcie homoseksualnym były obraźliwe. Podobną treść, już poza kontekstem wychowania, zauważyć można w jednej z sielanek Teokryta, w której poeta żartuje z seksualnej relacji pasterza kóz z pasterzem owiec:

Komatas:

Pomnisz, jakem cię dosiadł? Ze zgrzytaniem zębów
I tego kuprem wierząc trzymałeś się dębu.

Lakon:

Tego jakoś nie pomnę, ale jak cię spętał
Eumaras i wyćwiczył, dobrze to pamiętam⁷³.

Widzimy po raz kolejny, że oskarżenie o czerpanie przyjemności z pełnienia roli biernej służyło polemikom i wykpiwaniu oponentów. Partner aktywny w takim związku nie miał powodów do okazywania wstydu.

⁶⁸ Lengauer, „Eros, polis, obywatel”, 132.

⁶⁹ Np. Lucianus Samosatensis, *Amores* 19 (Lukian, *Dialogi*, 31).

⁷⁰ Aristophanes, *Nubes* 1071–1074 (Arystofanes, *Komedie*, I, 231).

⁷¹ Foucault, *Historia seksualności*, 217.

⁷² Dover, *Homoseksualizm*, 31–149.

⁷³ Theocritus, *Viatores seu Bucoliastae* 116–119 (Teokryt, *Sielanki*, 51).

W kontekst pogardy skierowanej ku partnerowi biernemu wpisuje się również element przemocy. Zauważyła go E.C. Keuls, pisząc książkę o władztwie fallusa. Penetracja mężczyzny przez partnera tej samej płci była jednym z elementów potwierdzenia nadrzędnej pozycji napastnika. Mogło się to wydarzyć wobec obcokrajowców, niewolników i tych, którzy nie posiadali praw obywatelskich⁷⁴. Potwierdza to zachowany materiał ikonograficzny. Carola Reinsberg⁷⁵ zamieszcza opis malowidła na wazie sporządzonej po wygraniu przez Helladę bitwy nad Eurymedonem (465 r. przed Chr.). Oto Grek grozi pokonanemu Persowi gwałtem analnym. Czynnikiem homoseksualny stał się więc ostatecznym argumentem odstrasającym i poniżającym przeciwną stronę konfliktu, choć nie były jedynie retorycznym popisem. Niektórzy bibliści przypuszczają, że są tłem izraelskiego przepisu zabraniającego składać w świątyni zapłaty psa (Pwt 23, 19), czyli mężczyzny będącego bierną stroną we współżyciu homoseksualnym⁷⁶.

W przypadku trwałego preferowania miłości z osobami tej samej płci dopuszczano możliwość pozostawania w stanie bezzennym (taką drogę wybrał Platon, choć nie można tej decyzji uznać za świadectwo wprost jego preferencji seksualnych, mimo że takie sugestie się pojawiają) lub wybór relacji z osobą tej samej płci⁷⁷. Jasne było bowiem, że niektóre osoby preferują relacje miłosne z osobami tej samej płci. Próbowano wyjaśnić także to zjawisko.

4. Konteksty przyczynowe homoseksualności

Boskie działanie Erosa wiąże się z przyjemnością. Grecy zostawili nam szereg tekstów, z których związki homoerotyczne wyłaniają się jako rozkoszne dary Afrodyty⁷⁸. Według Platona są szalem Erosa, najlepszym ze wszystkich⁷⁹. Pod jego wpływem był działający w okresie archaicznym Teognis (VI w. przed Chr.). Druga księga jego liryków to utwory opiewające miłość do chłopca, którego piękno dla poety było darem bogini miłości. W epoce klasycznej Ksenofont przytacza wypowiedź Izokratesa, który stwierdził, że miłość mężczyzny do chłopca należy do dziedziny Afrodyty i daje taką przyjemność, że „niełatwo znaleźć nadzieje i zająć rozkoszniejsze

⁷⁴ Burns, „The ‘Dog’ (Keleb) in Ancient Israel”, 6. Autor ten uznaje, że również młodzi ludzie mogli być penetrowani, z czym nie sposób bez zastrzeżeń się zgodzić. Foucault (*Historia seksualności*, 253) zaznacza, że relacje społeczne i seksualne między mężczyznami były wręcz izomorficzne.

⁷⁵ Reinsberg, *Obyczaje seksualne*, 133, ilustracja 98a-b.

⁷⁶ Tak np. wspomniany wyżej Burns.

⁷⁷ Lengauer, „Eros among citizens”, 74.

⁷⁸ Za wynalazcę homoseksualności uchodził ojciec Edypa, Lajos, który uwiódł Chryzypa, syna Pelopsa. Doprowadzenie do śmierci kochanka, a nie sama pasja erotyczna była winą i przyczyną klątwy rodu Labdakidów.

⁷⁹ Np. Plato, *Phaedrus* 265 B (Platon, *Dialogi*, 54).

od tych, które dają chłopcy (παιδικά)⁸⁰. Z kolei wiele lat później Meleager z Gadary (I w. przed Chr.), mając wybrać między kobietą i chłopcem, skonsultuje się poetycko z Afrodytą i stwierdzi, że zwycięzcą w tym pojedynku jest chłopak⁸¹.

Grecy nie sankcjonowali wyborów seksualnych prawem ani ludzkim, ani boskim. Dumą Ateńczyków było to, że co do życia prywatnego obywateli (τὰ ἴδια, τὰ ἰδιωτικά) byli wyrozumiali. Regulowali tylko sprawy publiczne (τὰ δημοσία). Do nich jednak należała sfera Erosa⁸². Pod kontrolą *polis* były niektóre sprawy seksualne (w tym nakaz współżycia trzy razy w tygodniu z żoną, która była dziedziczką), a także domy publiczne, w których pracowali także mężczyźni. Ateny pobierały podatek od prostytutki, zwany πορνικὸν τέλος. Jednocześnie broniły obywateli, formułując prawa przeciwko stręczycielom i gwałcicielom, ich ofiary uwalniając od winy, choć zgwałconych nie uwalniały od konsekwencji przewidzianych dla współżyczących w sposób nieakceptowany przez *polis* (w tym zakazu obejmowania urzędów państwowych, jak w przypadku sprawy Timarchosa)⁸³. Co jest osobliwe, prawo chroniło także zgwałconych niewolników⁸⁴. Mężczyzna mógł zatem utrzymywać legalne relacje seksualne z osobami tej samej płci, była to kwestia jego decyzji, byleby podjętej w zgodzie z prawem i zwyczajem. Wybory miłosne podlegały bowiem takiej samej ocenie jak wszystkie inne aspekty życia obywatela⁸⁵. Jeśli działalność erotyczna była niezgodna ze sprawami publicznymi (τὰ δημοσία), wówczas preferencje (προαίρεσις) mężczyzny i sposób (τρόπος) osiągania przez niego satysfakcji seksualnej nie mogły uzyskać akceptacji. Eros nie miał bowiem bezwzględnej władzy nad obywatelem. Skoro nawet samej konieczności można było się przeciwstawić stanowczością, tym bardziej piękno ani zmysłowa przyjemność (ἄφροδισία) nie zmuszały do uległości⁸⁶.

Skąd jednak płynie siła Erosa homoseksualnego? Również filozofowie zaobserwowali, że niektórzy preferują relacje miłosne z osobami własnej płci, które to relacje nie dają się zakwalifikować jako painerastia. Pierwszą propozycją wyjaśnienia pragnienia dopełnienia z osobą tej samej płci jest ujęte w języku mitu⁸⁷ opowiadanie Arystofanesa, zapisane przez Platona w *Uczcie*⁸⁸. Według tego komediopisarza ludzie pierwotnie mieli istnieć jako istoty androginiczne: każdy posiadał na jednej głowie

⁸⁰ Xenophon, *Oeconomicus*, 12 (Xenophon, *Xenofonta Ekonomik*, 52).

⁸¹ Meleagerus, 18, 3-4: ποῖ ῥέψω; ποῖ παῖδ' ἢ ματέρα; φάμι δὲ καὶ τὰν / Κύπριν εἶρεῖν: νικᾷ τὸ θρασὺν παιδάριον (Paton, *The Greek Anthology*, 4, 324).

⁸² Lengauer, „Eros, polis, obywatel”, 133; Nowak, „Uwagi o prostytutce w Atenach”, 330.

⁸³ Dover, *Homoseksualizm*, 45-48; Nowak, „Uwagi o prostytutce w Atenach”, 335-336, 348. Według tej ostatniej prostytutką trudnili się młodzi mężczyźni, czasem nawet bardzo młodzi chłopcy.

⁸⁴ Jakóbiak, „Kryminalizacja”, 178-179.

⁸⁵ Lengauer, „Eros, polis, obywatel”, 132.

⁸⁶ Dover, *Homoseksualizm*, 46, 80-82.

⁸⁷ Jest to mit o charakterze etiologicznym. Zob. Lamascus, *The Poverty of Eros*, 37-40; Dover („Aristophanes' Speech”, 41-50) identyfikuje całą mowę Arystofanesa jako enkomion Erosa.

⁸⁸ Trzeba tu zaznaczyć, że nie ma powodów, by odmówić Arystofanesowi jego autorstwa. Zob. Allen, *The Dialogues of Plato*, 31-32.

dwie twarze, dwie pary rąk i dwie pary nóg, a także podwójne części płciowe. Ze względu na wielką siłę tych istot Dzeus postanowił je osłabić przez podzielenie tych istot na pół. Wskutek tego

kobiety odcięte od dawnej żeńskiej istoty nie bardzo dbają o mężczyzn, a więcej się interesują kobietami, i stąd się wywodzą trybadki (lesbijki). Ale ci, których od męskiego odcięto pnia, gonią za męskim rodzajem i już jako mali chłopcy lubią te kupony męskie mężczyźni ścisnąć na posłaniu. To są najwybitniejsze jednostki pomiędzy chłopcami i młodymi ludźmi, to są najbardziej męskie natury⁸⁹.

Oto opis pierwotnego stanu człowieka, psychologizująca obserwacja wyjaśniająca przyczyny, dla których potrzebuje on partnera, z którym mógłby stworzyć relację inną niż wszystkie⁹⁰. Odnalezienie monogamicznego dopełnienia w drugim człowieku jest w rzeczywistości rozpoznaniem części pierwotnej istoty. Związek oparty na takim rozpoznaniu ma uleczyć naturę ludzką (191 D: *ιάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην*). W ten sposób autor zaznacza, że jedynie tak rozumiana miłość przywraca pierwotną jedność temu, co wskutek rozdzielenia stało się obce. Jak w języku filozofii pisze Józef Lipiec, „Ja» przenika w »ty«, »ty« jesteś we »mnie« i ze »mną«, jesteśmy dwiema stronami jednej podmiotowej substancji»⁹¹. Co więcej, alegoria Arystofanesa podkreśla, że mężczyzna kochający kobietę w rzeczywistości kocha kogoś, kogo rozpoznaje się jako uzupełnienie własnej istoty. Komedio pisarz nie dziwi się temu: „kochają przecież to, co do nich samych podobne»⁹². Takie jednostki uznaje za najwybitniejsze dzięki ich śmiałości, odwadze i specyficznemu męskiemu zacięciu. Odrzuca zaś interpretacje widzące w takich związkach bezwstyd i bezczelność. Potęgą takiego Erosa nie koncentruje się na rozkoszy i zmysłowej przyjemności (*ἀφοροδισία*)⁹³, choć pełni ona istotną funkcję w związkach oraz wiąże się z płodzeniem potomstwa⁹⁴. Jednakże – jak pisze Artur Pacewicz – „poprzez koncentrację tylko na sferze zmysłowej, w której nie istnieją kryteria ograniczające i regulujące działanie człowieka, dochodzi do pojawienia się hubris «gonienia za przyjemnością wbrew naturze»»⁹⁵.

Rozstrzygnięcie problemu genezy preferencji osób tej samej płci w miłości proponuje również Arystoteles w swojej *Etyce nikomachejskiej*. O relacjach płciowych między mężczyznami pisze, że „skłonność do nich jest u jednych wrodzona, u in-

89 Plato, *Symposium* 189 C – 193 C (Platon, *Dialogi*, 89–93).

90 Nichols, *Socrates on Friendship and Community*, 47–52.

91 Lipiec, „Zaproszenie na ucztę”, 83.

92 Plato, *Symposium* 192 B (Platon, *Dialogi*, 92).

93 Cobb, *Plato's Erotic Dialogues*, 67–68.

94 Anderson, *The Masks of Dionysios*, 43–44.

95 Pacewicz, *Hēdonē*, 127.

nych pochodzi z przyzwyczajenia, jak u tych, co od lat chłopięcych są zhańbieni”⁹⁶. Należy znów zauważyć, że diagnoza ta nie obejmuje paiderastii, nie porusza również problemu winnego na przykład homoseksualnego gwałtu⁹⁷. Podobnie jak w przypadku alegorii Arystofanesa, obserwujemy tu opis sytuacji, w których proporcjonalnie aktywne są obie strony, tworząc trwały związek⁹⁸. Stagiryta wyraża przekonanie, że relacje homoseksualne należą do sfery miłosnej w jej zmysłowym aspekcie (τῶν ἀφροδισίων)⁹⁹. Pragnienie doznawania rozkoszy w takich związkach miałyby być powodowane naturą (φύσει), której bliżej nie doprecyzowuje¹⁰⁰, względnie przyzwyczajeniem (τοῖς δ’ ἔξ ἔθους συμβαίνουσιν) nabytym wskutek *hybris*, której ofiarą można padać od dzieciństwa (οἶον τοῖς ὑβριζομένοις ἐκ παίδων). Do jej sfery należy bowiem również przyjemność o charakterze nieuznawanym prawem i tradycją, w tym niektóre sposoby osiągania satysfakcji seksualnej. Z kontekstu kulturowego wynika, że nie chodzi tu o krytykę paiderastii ani roli aktywnej w takich związkach, lecz o podejmowanie kobiecej, czyli biernej roli. Tę zaś Arystoteles poddał ocenie etycznej, wprowadzając istotny kontekst: jeśli tak realizowane preferencje homoerotyczne wynikają z natury lub są skutkiem uprzednich nadużyć, obniża to ich krytyczną ocenę w świetle cnoty wstrzemięźliwości.

Zachował się również traktat *Zagadnienia przyrodnicze* przypisany Arystotelesowi, a w rzeczywistości wywodzący się z jego szkoły. Autor tego dzieła zainteresował się rolami we współżyciu homoseksualnym, o partnerze aktywnym wspominając jedynie pobieżnie¹⁰¹. Skoncentrował się natomiast na roli biernej, spekulując na temat przyczyn takich preferencji. Wyciągnął fantastyczny wniosek i pisał, że przyczyna tego stanu leży w zwyrodnieniu odbytu, bynajmniej z powodu podjętego współżycia analnego. Ono jest wtórne i wynika z uprzedniego zaniku cech męskich. Narząd ten, upodabniając się do części kobiecych, wymaga bodźców właściwych kobietom¹⁰². Jest to rzadki przykład spekulacji o charakterze anatomicznym i fizjologicznym. Autor w ten sposób kontynuuje myśl wyrażoną w *Etyce nikomachejskiej* i uzasadnia poprawność wniosku, że krytyka etyczna opiera się na nieakceptowanej społecznie biernej roli mężczyzny w akcie homoseksualnym.

⁹⁶ Arystoteles, *Ethica Nicomachaea* 1148 B (Śremska, 219).

⁹⁷ Bardziński, „Pojęcie hybris”, 42.

⁹⁸ Należy pamiętać, że strony takiego związku mogły być związane prawnym małżeństwem, jak np. ateńscy Tyranobójcy. W ich przypadku początkiem konfliktu była próba uwiedzenia żonatego już Harmodiosa, jednocześnie związanego trwałą relacją miłosną z Aristogeitonem.

⁹⁹ Lengauer, „Od haniebnego występku”, 319.

¹⁰⁰ Można jednak, posługując się cytatem z jego *Polityki*, określić naturę jako „właściwość, jaką każdy twór osiąga u kresu swego powstawania” (*Politika* 1252 B [Arystoteles, *Polityka*, 6]).

¹⁰¹ Arystoteles, *Problemata* 879 B – 880 A (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, 531–532).

¹⁰² Dover, *Homoseksualizm*, 204–205. Istniało przekonanie, że część męskiego nasienia wytwarza się w odbycie. Według opinii ówczesnych, by znalazło ono ujście, potrzeba odpowiedniej stymulacji, jaką daje seks analny.

Wieloaspektowość homoseksualności obejmuje najpierw paiderastię. Ujmowano ją jako wyjątkowo korzystną dla rozwoju osobowościowego, mimo braku równości partnerów, a obecności elementów dominacji erastesa. Nie ogranicza się jednak do niej. Mniej lub bardziej trwałe związki osób tej samej płci były zjawiskiem znanym, obejmowały tak rówieśników, jak i osoby dorosłe w różnym wieku. Obywatele podlegał jednak pewnym normom społecznym ustanowionym przez *polis*, także w sferze związków międzyludzkich i osiągnięcia satysfakcji płciowej. Zasady rządzące zachowaniami homoerotycznymi to przykład świadomego działania instytucji państwa i jego tradycji dla podtrzymania cnót obywatelskich, szczególnie powściągliwości, a także wyrugowania z życia politycznego obywateli, którzy owym cnotom nie hołdowali. W tym zakresie przeważa zatem aspekt aretologiczny.

Refleksja teoretyczna obejmowała również analizy przyczyn pragnienia tworzenia związków z osobami tej samej płci zamiast zawierania małżeństw lub podtrzymywania ich jako równoległych. Interpretowano je powszechnie jako przejawy sfery Afrodyty. W tym zakresie istnienie relacji homoerotycznych nie budziło kontrowersji, o ile cechowała je względna trwałość i zachowywanie zwyczajów określonych tradycją. Poza tymi ograniczeniami preferencje i sposoby realizacji miłosnych pasji zależały od decyzji mężczyzny. Filozofowie zaś, obserwując obecne u niektórych ludzi preferencje homoseksualne, podjęli próby wyjaśnienia ich przyczyn. Choć pojęcie orientacji seksualnej było im obce, czasami (zwłaszcza Platon i Arystoteles) treściowo dochodzą do bliskich jej idei.

Ówczesne tradycje widziały w homoseksualnym Erosie moc, której można się było przeciwstawiać, chcąc zachować ramy tradycji *polis*. Ocena etyczna rozkoszy płciowych zgodna była z tradycjami obyczajowymi *polis*. Słuszne jest zatem widzieć homoseksualność w skomplikowanym systemie greckich przekonań jako element życia kulturowego, narzucający obywatelom konieczność podjęcia utrwalonej społecznie roli płci.

Bibliografia

- Allen, R.E., *The Dialogues of Plato. II. The Symposium* (New Haven, CT – London: Yale University Press 1991).
- Anderson, D.E., *The Masks of Dionysios. The Commentary of Plato's Symposium* (Albany, NY: State University of New York Press 1993).
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (red. I. Bywater) (Oxford: Clarendon 1894); tł. D. Śremska: Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (Warszawa: PWN 2012).
- Arystofanes, *Komedie* (tł. K. Ławińska-Tyszkowska) (Biblioteka Antyczna; Warszawa: Prószyński i S-ka 2001–2003) I–II.

- Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki* (tł. i przyp. L. Piotrowicz; wstęp K. Grzybowski) (PWN: Warszawa 1964).
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie* (tł., wstępy i komentarze A. Paciorek – L. Regner – P. Siwek) (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993) IV.
- Bardziński, F., „Pojęcie hybris w kulturze i filozofii greckiej”, *Ethics in Progress* 7/2 (2016) 31–57.
- Bethe, E., „Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee”, *Rheinisches Museum für Philologie* 62 (1907) 438–475.
- Burns, J.B., „The ‘Dog’ (Keleb) in Ancient Israel as a Symbol of Male Passivity and Perversion”, *Journal of Religion and Society* 2 (2000) 1–10, <http://moses.creighton.edu/JRS/2000/2000-6.pdf> [dostęp: 21.10.10].
- Calame, C., *Choruses of Young Women in Ancient Greece, Their Morphology, Religious Role, and Social Function* (Greek Studies, Interdisciplinary Approaches; Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2001).
- Cantarella, E., *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique* (Paris: La Découverte 1991).
- Cobb, W.S., *Plato's Erotic Dialogues* (Albany, NY: State University of New York Press 1993).
- Danielewicz, J. (oprac.), *Liryka grecka. II. Melika* (Warszawa – Poznań: PWN 1999).
- Danielewicz, J. (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji* (Warszawa – Poznań: PWN 1996).
- Dover, K.J., „Aristophanes' Speech in Plato's Symposium”, *Journal of Hellenic Studies* 86 (1966) 41–50.
- Dover, K.J., *Homoseksualizm grecki* (Kraków: Homini 2004).
- Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany* (tł. I. Kania) (Kraków: Oficyna Literacka 1997).
- Foucault, M., *Historia seksualności* (Warszawa: Czytelnik 1995).
- Gentili, B., *Poetry and Its Public in Ancient Greece. From Homer to the Fifth Century* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press 1988).
- Hubbard, T.H., *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents* (Berkeley – Los Angeles, CA: University of California Press 2003).
- Komornicka, A.M., „A la suite de la lecture *La ragazza di Lesbo*”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 21 (1976) 37–41.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta* (tł. L. Jachimowicz) (Biblioteka Klasyków Filozofii; Warszawa: PWN 1967).
- Jakóbiak, S., „Kryminalizacja kontaktów homoseksualnych w starożytnych Atenach”, *Problemy nauk społecznych, humanistycznych, ekonomicznych: konteksty i wyzwania* (red. K. Pujer) (Wrocław: Exante 2017) 173–181.
- Laguna-Mariscal, G. – Sanz-Morales M., „Was the Relationship between Achilles and Patroclus Homoerotic? The View of Apollonius Rhodius”, *Hermes* 133/1 (2005) 120–123.
- Lamascus, L.D., *The Poverty of Eros in Plato's Symposium* (London – New York: Bloomsbury Academics 2017).
- Lardinois, A., „Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos”, *From Sappho to de Sade* (red. J.N. Bremmer) (Moments in the History of Sexuality; London: Routledge 1989) 15–35.
- Lardinois, A., „Lesbian Sappho Revisited”, *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (red. J. Dijkstra – J. Kroesen – Y. Kuiper) (Leiden: Brill 2010) 13–30.

- Lengauer, W., „Eros Among Citizens”, *Palamedes* 1 (2006) 67–83.
- Lengauer, W., „Eros, polis, obywatel”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 58/1–2 (2004) 153–161.
- Lengauer, W., „Od haniebnego występku do gender studies. Badania nad grecką paiderastia w XX wieku”, *Przegląd Historyczny* 98/3 (2007) 315–328.
- Lipiec, J., „Zaproszenie na ucztę”, *Nowa Krytyka* 6 (1995) 67–85.
- Ludwig, P.W., *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press 2002).
- Lukian, *Dialogi* (tł. W. Badyda) (Wrocław: Ossolineum 1966) III.
- Łuka, A., „Nie tylko Gaius. Sensacyjne znaleziska za szafą”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 27/2 (2018) 95–110.
- Nichols, M.P., *Socrates on Friendship and Community. Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysias* (Cambridge: Cambridge University Press 2009).
- Nissinen, M., *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress Press 1998).
- Nowak, M., „Uwagi o prostytutce w Atenach w V i IV wieku p.n.e.”, *Przegląd Historyczny* 98/3 (2007) 329–350.
- Pacewicz, A., *Hēdonē. Koncepcja przyjemności w filozofii Platona* (Wrocław: Oficyna Naukowa PFF 2016).
- Parker, H.N., „Sappho Schoolmistres”, *Re-reading Sappho. Reception and Transmission* (red. E. Greene) (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1996) 146–183.
- Paton, W.R. (red.), *The Greek Anthology with an English Translation* (London: Heinemann 1926).
- Plato, *Symposium. Greek Text with Commentary by Kenneth J. Dover* (Cambridge Greek and Latin Classics; Cambridge: Cambridge University Press 1980).
- Platon, *Biesiada* (tł. i słowo towarzyszące E. Zwolski) (Biblioteka Principia, Stoicheia 1; Kraków: Secesja 1993).
- Platon, *Dialogi* (tł. W. Witwicki) (Libri Mundi; Warszawa: Verum 1993).
- Platon, *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Eutydem* (tł. W. Witwicki) (Biblioteka Europejska; Kęty: Antyk 2002).
- Platon, *Państwo* (tł. W. Witwicki) (Biblioteka Europejska; Kęty: Antyk 2003).
- Plutarch, *Lycurgus*, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Lycurgus*.html [dostęp: 21.20.2020].
- Plutarch, *Moralia (wybór)* (tł. Z. Abramowiczówna) (Warszawa: PWN 1977).
- Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów. Powiedzenia spartańskie* (tł. K. Jażdżewska) (Biblioteka Antyczna; Warszawa: Prószyński i S-ka 2006).
- Reinsberg, C., *Obyczaje seksualne starożytnych Greków* (tł. B. Wierzbička) (Gdynia: Uraeus 1998).
- Sergent, B., *L'homosexualité dans la mythologie grecque* (Paris: Payot 1984).
- Sergent, B., *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne* (Bibliothèque historique; Paris: Payot & Rivages 1986).
- Sieradzan, J., „Bez paiderasteia nie ma paideia. Pedagogiczny aspekt pederastii starogreckiej”, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 21 (2009) 19–34.
- Stehle, E., *Performance and Gender in Ancient Greece. Nondramatic Poetry in its Setting* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1997).

HOMOSEKSUALNOŚĆ WEDŁUG STAROŻYTNYCH GREKÓW

Teokryt, *Sielanki* (tł. A. Sandauer) (Warszawa: PIW 1973).

Winkler, J.J., *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York – London: Routledge 1990).

Xenophon, *Xenofonta Ekonomik* (tł. A. Bronikowski) (Poznań: Księgarnia Żupańskiego 1857).

Żok, A. – Lisiak, H., „Początki refleksji teoretycznej o homoseksualizmie”, *Poznańskie Zeszyty Humanistyczne* 21 (2014) 27–31.



Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje

Humanity as Man and Woman.

Fundamental Biblical Anthropology, its Sources and Consequences

JANUSZ LEMAŃSKI

Uniwersytet Szczeciński

lemanski@koszalin.opoka.org.pl, ORCID: 0000-0002-1512-997X

Streszczenie: W artykule omówione zostały dwa opisy stworzenia człowieka (Rdz 1; 2–3). Akcent w analizie tych wypowiedzi położony jest na fakt, że w obu opisach podkreśla się, iż człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta. Dwupłciowa natura człowieka akcentowana jest w nich zarówno w wymiarze biologicznym i religijnym (tak Rdz 1,26–28), jak i społecznym (tak Rdz 2,18–25). Obie płcie są sobie równe w każdym z tych aspektów. Człowiek w całej pełni realizuje swoje powołanie do życia i współpracy z Bogiem dopiero jako mężczyzna i kobieta. Jego zdolność do nawiązywania relacji wyraża się najpełniej w obrębie płciowego zróżnicowania własnego gatunku. Zachodzi to w wymiarze biologicznym (płodność umożliwiająca poddanie sobie ziemi) oraz intelektualnym i duchowym (kobieta jako „odpowiednia pomoc”).

Słowa kluczowe: człowiek; mężczyzna i kobieta; płęć; Rdz 1–2

Abstract: The article discusses the two descriptions of the creation of man (Gen chap. 1 and chap. 2-3). In analyzing these verses, emphasis is placed on the fact that both descriptions stress that humankind was created as man and woman. The dual-gender nature of mankind is evoked in the two passages in the biological and religious dimensions (Gen 1:26-28) as well as the social (Gen 2:18-25). The two sexes are equal to each other in each of these aspects. People fully achieve their calling to live and cooperate with God only as a man and a woman. One's ability to establish relationships is most fully expressed only within the sexual diversity of our species. This occurs in the biological dimension (fertility enabling us to subdue the earth) as well as the intellectual and spiritual (woman as the "suitable helper").

Keywords: man, man and woman, sex, Gen 1–2

Choć tematy antropologiczne i elementy składowe samej antropologii biblijnej odnaleźć można w różnych miejscach Biblii, to fundamentów dla zrozumienia biblijnej koncepcji człowieka w Starym Testamencie szukać należy niewątpliwie w trzech pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Przez długi czas dzielono je na tekst kapłański (Rdz 1,1–2,3 = P) i nie-kapłański (Rdz 2–3[4] = nie-P), wskazując zarazem, że w obu tych tekstach znajdujemy dwie różniące się pomiędzy sobą koncepcje antropologiczne. Różnice te wynikały – jak słusznie sądzono – z odmiennego czasu i środowiska, w jakim oba teksty powstały, przy czym dominowało uzasadnione

przekonanie, że Rdz 2–3[4] jest tekstem znacznie starszym i bliższym koncepcyjnie „tradycyjnej bliskowschodniej antropologii”, zaś tekst Rdz 1 stanowi pewnego rodzaju innowację antropologiczną (każdy człowiek jako *imago Dei*) zrodzoną w wyniku doświadczenia z okresu wygnania babilońskiego i zaistniałych po nim nowych realiów społeczno-politycznych (brak rodzimej monarchii i króla; kształtowanie się teokratycznej wspólnoty wokół świątyni i powstającej stopniowo Tory). Dziś sposób podejścia do obu tych tekstów jest mniej dychotomiczny. Nie ignorując dotychczasowych przekonań o odmienności środowiskowej i koncepcyjnej istniejącej pomiędzy oboma tekstami, podkreśla się obecnie z jednej strony fakt, że nie stanowią one jedynie prostego zestawienia ze sobą jakichś dwóch odmiennych koncepcji antropologicznych, lecz pozostają ze sobą w ścisłej korelacji i „dialogu”, a z drugiej – że teksty te powstawały etapami i znaleźć w nich można co najmniej kilka warstw redakcyjnych, na czele z ostatnią lub jedną z ostatnich, która wprowadziła wspomnianą korelację. Niewątpliwie tym, co o niej stanowi, jest najpierw kapłańska koncepcja człowieka stworzonego na „obraz i podobieństwo” Boga. Z jednej strony jest ona efektem poszerzenia idei *imago Dei* i przeniesienia jej z samego tylko króla na wszystkich ludzi, a z drugiej stanowi efekt coraz bardziej dominujących przekonań o potrzebie anikonicznego kultu Boga w Izraelu. Proces wprowadzania tych zmian dokonał się w środowisku kapłańskim (P), ale kolejne redakcje Szeście- czy ostatecznie Pięcioksięgu podjęły się z czasem korekty tej koncepcji, co widoczne jest w ostatecznym kształcie Rdz 2–3[4]¹. Z drugiej strony wspomniany proces redagowania pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju nie pozostał bez wpływu również na finalny kształt tekstu kapłańskiego (Rdz 1,1–2,3)².

Oba teksty można nazwać „programowymi”, wytyczają bowiem sposób patrzenia na człowieka i jego rolę w ramach stworzenia³. Zwrócenie uwagi na ten „fundament antropologiczny” w kontekście dyskusji nad kwestią podejścia do zjawiska homoseksualizmu wydaje się niezbędne. Z jednej strony bowiem mamy teksty stawiające tego typu zachowania w złym świetle lub wręcz ich zabraniające, i rodzi się pytanie o rzeczywiste przyczyny takiej ich deprecjacji, a z drugiej strony teksty biblijne poświęcone tej kwestii interpretowane są jako coś wymagającego aktualizacji lub nowego rozumienia. Wskazuje się przy tym na brak jakiś wyraźnych odniesień do tego typu zachowań w nauczaniu Jezusa lub tłumaczy negatywny do nich stosunek brakiem „pozytywnych doświadczeń” i „prawdziwej miłości” w czasach biblijnych (tak na przykład wypowiedzi św. Pawła), a wreszcie także dawnym kontekstem kulturowym czy kontekstem czysto rytualnym (tak zakazy z Księgi Kapłańskiej)⁴. Przypomnienie fundamentów antropologicznych, pomijanych często w tego rodzaju dyskusjach,

¹ Na ten temat szczegółowo por. Lemański, „Imago Dei”, 121–154.

² Por. Lemański, „Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane?”, 75–81.

³ Lemański, „Bóg stwarza”, 13–42.

⁴ Na ten temat szerzej w: Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43, 393–404* [Ekskurs: „Biblia a kwestia homoseksualizmu”].

wyduje się więc niezbędne, gdyż autorzy biblijni to je właśnie musieli mieć najpierw na uwadze, zanim jeszcze decydowały o ich podejściu do tego zagadnienia względny kulturowe, społeczne czy rytualne.

1. Kapłańska koncepcja antropologiczna (Rdz 1,26-31)

Autorzy kapłańscy w ostatecznej wersji swojej „relacji o stworzeniu” przyjęli schemat siedmiodniowy (6 + 1). Opis stworzenia człowieka umieszczony jest w nim jako drugie dzieło Boga dokonane szóstego dnia. W P nie chodzi tylko o oderwany od reszty opis powołania do życia stworzeń lądowych i człowieka, ale o swoiste zwieńczenie dzieła stworzenia (por. w. 31 i podsumowanie całości jako „bardzo dobre”). Takie wieńczące całość usytuowanie kreacji człowieka pozycjonuje go jako kogoś wyjątkowego i kluczowego w ramach dzieła stworzenia. Nie dziwi zatem, że w tym właśnie tekście dostrzeżę się podstawy teologicznego wymogu szanowania godności każdego człowieka, bez względu na jego płeć, pochodzenie, kolor skóry czy status społeczny⁵.

W samym opisie znajdujemy typową dla P sekwencję: rozkaz (w. 26) i jego wykonanie (w. 27). Potem już jednak w detalach pojawiają się liczne ewenementy. Wszystkie one służą podkreśleniu tego, kim jest w istocie człowiek w ramach całego stworzenia i kim jest on dla/wobec Boga. Najpierw więc zwraca uwagę liczba mnoga we wprowadzeniu do aktu stworzenia (tzw. *kohortativus*): „Uczyńmy człowieka...” (w. 26a). Znaczenie tego *pluralis* jest przedmiotem debaty⁶. W ramach wspomnianego siedmiodniowego schematu pojawia się on wyłącznie w tym miejscu. Dotąd i później (wyluczając Rdz 3,22; 11,7) mowa Boga będzie prezentowana w liczbie pojedynczej. Zmiana ta musi zatem mieć tu jakieś istotne znaczenie. Badacze zwykle dostrzegają w takiej formie wypowiedzi wyraz pewnego rodzaju komunikacji Stwórcy ze swoim otoczeniem (dwór niebieski; por. Iz 6,8). Wśród innych propozycji można jeszcze wyróżnić interpretację liczby mnogiej jako *pluralis deliberativus* (C. Westermann) lub – w nawiązaniu do „Ducha Bożego” z Rdz 1,2 – jako rodzaj wezwania skierowanego do samego siebie (U. Cassuto ze wskazaniem na 2 Sm 24,14). Większość badaczy uważa jednak, że ta forma wypowiedzi wyraźnie wskazuje, iż Bóg nie jest sam. Problem w tym, że P raczej nie wspomina nigdy o dworskim otoczeniu Boga. Niemniej opis „(wniebo)wzięcia” Henocha (Rdz 5,24 = P) może sugerować, że tego rodzaju wiedza nie jest mu obca. Idea boskiego dworu pojawia się za to dość często poza tekstami P (por. Ps 29,1–2; 89,6,8), gdzie mowa jest także o „synach Bożych”, stanowiących swego rodzaju radę z otoczenia władcy (Ps 89,1; 1 Krl 22,19-23).

⁵ Frevel, „Gottesbildlichkeit”, 255–274.

⁶ Por. Wenham, *Genesis 1–15*, 27–28; Hamilton, *The Book of Genesis*, 132–134; Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 165; Gertz, *Das erste Buch*, 61.

Wspomina się potem o nich także jako bytach obecnych przy stwarzaniu świata (por. Hi 38,7). W tym samym duchu zapewne myślał autor drugiego opisu stworzenia, gdy wyrażał „boskie obawy”, aby człowiek nie stał się „podobny do *nas*” (Rdz 3,22) w kwestii nieśmiertelności. Za takim komunikatywnym rozumieniem formuły wypowiedzi w liczbie mnogiej przemawia także tradycja bliskowschodnia, umieszczająca stworzenie człowieka w kontekście narady bogów⁷.

Człowiek określony jest przez P mianem *ādām*. Chodzi o rzeczownik mający zasadniczo znaczenie kolektywne – „ludzie”. W P jednak zaczyna on funkcjonować jako określenie jednostki (por. Rdz 5,1a.3.4), a z czasem wręcz jako imię własne (Rdz 5,2). Początkowo mimo wszystko wydaje się on zachowywać swoje pierwotne, kolektywne znaczenie (tak Rdz 1,27-30; Rdz 7; 9). Czy to oznacza pewnego rodzaju ewolucję znaczeniową w ramach szkoły kapłańskiej? Niektórzy badacze sugerują⁸, że P mógł myśleć początkowo o pewnego rodzaju prototypie człowieka, podobnie zresztą jak i o prototypach innych żywych stworzeń. W konsekwencji – jeśli przyjąć tę sugestię – to *ādām* mogło w pierwotnej wersji opisu stanowić określenie męskiego prototypu, który stwarza sam siebie. Wraz z Rdz 5,1.3-5, a więc z tekstem P, który oryginalnie prawdopodobnie następował zaraz za opisem stworzenia człowieka, w istocie taka sekwencja zdarzeń jest możliwa. Niemniej zauważamy w tym tekście także proces indywidualizacji człowieka, zwłaszcza w wierszu drugim, gdzie Adam funkcjonuje już jako imię własne. Zmiana mogła dokonać się pod wpływem lub w konsekwencji połączenia Rdz 1 z Rdz 2-3, gdzie człowiek opisany jest jako mężczyzna i kobieta w aspekcie społecznym. W istocie bowiem ostatecznie dla P człowiek to mężczyzna i kobieta, która – w jednakowym wymiarze jak jej męski odpowiednik – rozumiana jest jako „reprezentantka Boga” na ziemi. Bez niej niemożliwe jest wypełnienie zadań wyznaczonych człowiekowi. W aktualnej wersji P myśli zatem ostatecznie o „prototypowej” pierwszej parze⁹. Tylko w taki sposób środowisko to może przedstawić potem, w ramach swoich genealogii, przynależność wszystkich ludzi do jednego gatunku.

W kanonicznej wersji tekstu człowiek zostaje stworzony przez Boga jako *imago Dei* (ww. 26a.27a), któremu zostaje przekazana władza na ziemi i nad zwierzętami (ww. 26b.28). To przywilej i zarazem zadanie. Człowiek ukazany jest jako stworzenie jednogatunkowe (inaczej niż zwierzęta), ale charakteryzuje go dwupłciowość jego natury (w. 27b) (inaczej niż Bóg). Wszystkie te trzy elementy razem stanowią fundamenty kapłańskiej koncepcji antropologicznej¹⁰, i to im chcemy teraz przyjrzeć się bliżej.

⁷ Mayer, „Ein Mythos”, 55-68.

⁸ Tak Krüger, „Genesis 1:1-2:3”, 133.

⁹ Krüger, „Genesis 1:1-2:3”, 137.

¹⁰ Por. Gertz, *Das erste Buch*, 63-73.

1.1. Imago Dei

Najpierw trzeba zaznaczyć, że chodzi o koncepcję absolutnie unikatową w całej Biblii Hebrajskiej, charakterystyczną wyłącznie dla P, i to tylko w ramach przypisywanej tej szkole wersji prehistorii (por. jeszcze Rdz 5,1; 9,6 = P). Pewne podobieństwa z tą koncepcją wykazuje jedynie Ps 8,5-9. Kwestia pochodzenia i znaczenia tej idei była już przedmiotem licznych analiz¹¹. Dziś można mówić o względnym konsensusie w rozumieniu dwuczłonowego zwrotu *b^ešalmēnū kidmūtēnū*. Partykuły *b^e* i *k^e* bez wątpienia wskazują tu na porównanie, a nie odwzorowanie¹². W obu leksemach nie chodzi potem o żadną kwalifikację człowieka (tak Ireneusz z Lyonu w II w. po Chr.: odpowiednio naturalne i nadnaturalne uzdolnienia człowieka). Hebrajskie *šelem* (gr. *eikōn*; łac. *imago*) i *d^emūt* (gr. *homoiōsis*; łac. *similitudo*) są w istocie bliskoznaczne, a drugie z tych słów służy tu bardziej porównaniu (*k^e*) uwydatniającemu lepiej pierwszą deklarację, niż złagodzeniu jej wymowy czy tym bardziej podkreśleniu jakiegokolwiek różnicy. Z kolei prepozycja *b^e* w pierwszym leksemie akcentuje porównywalność obu zestawianych ze sobą rzeczywistości¹³. Rzeczownik *šelem* oznacza statwę, posąg, stelę, czasem relief lub wyobrażenie czegoś (por. Lb 33,52; 2 Krl 11,18; Dn 2,31-35; 1 Sm 6,5.11), a nawet ryty na ścianie (Ez 23,14) i boskie symbole (Am 5,26)¹⁴. Czynienie tego rodzaju przedstawień Boga było zakazane (Wj 20,4). Zatem określenie człowieka w ten sposób jest czymś niezwykłym. Słowem *šelem* wyraża się jednak nie tyle dokładność reprodukcji, ile sam aspekt skutecznej reprezentatywności¹⁵, co zresztą znajduje potem potwierdzenie w mezopotamskich i egipskich rytuałach „ożywiania boskich posągów”, zwanych także „rytuałem otwarcia ust”¹⁶, a w samym tekście biblijnym w zastosowanych zaimkach „nasz, Jego”. Według P to już nie jakaś statua wykonana przez człowieka, ale sam człowiek stworzony przez Boga staje się jedynym, żywym obrazem Boga na ziemi.

Rzeczownik *d^emūt* jest pochodną od rdzenia czasownikowego *dmh* – „być podobnym” i zwykle wskazuje na dokładność szkicu konstrukcyjnego lub budowlanego (por. 2 Krl 16,10; Ez 1,22-26; 8,2; 10,21). Wyraża też cielesne lub figuratywne podobieństwo (Dn 10,16). Wraz z prepozycją *kaf* stanowi w aktualnej dwuczłonowej konstrukcji część pleonazmu opisującego „coś nam podobnego”. W stosunku

¹¹ Por. Gross, „Die Gottebenbildlichkeit”, 35–48; Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 182–187 [Ekskurs: „Imago Dei”, lit.]; Gross *et al.*, „Image of God”, 885–913; Fischer, *Genesis 1–11*, 152–153.

¹² Por. Rdz 5,3: te same partykuły, ale przypisane odwrotnie użytym rzeczownikom. Zob. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 166; Gertz, *Das erste Buch*, 63.

¹³ Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, 84.

¹⁴ Hans Wildberger („šelem”, 556–563, zwł. 558) pisze, że te różnorodne (wcześniejsze zastosowania) pokazują, iż „dem Begriff eine beachtenswerte Flexibilität eigen ist”.

¹⁵ Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 322–332, zwł. 324: „Representationsbild”; Gross, „Gen 1,26.27”, 11–38, zwł. 19: „machtvolle Repräsentanz”.

¹⁶ Temat omówiony dobrze m.in. w: McDowell, *The Image of God*. Por. także Lemański, „Imago Dei”, 128–129.

do pierwszego członu akcentuje jedynie bardziej właściwe rozumienie tego podobieństwa. O ile bowiem *šelem* uprzytamnia fakt, że chodzi o obrazową reprezentatywność, o tyle *d^emût* wyraża lepiej fakt, że to, co reprezentuje Boga na ziemi, jest najbardziej odpowiednie do wyznaczonej temu roli (por. Iz 40,18)¹⁷. Tę względną synonimiczność obu pojęć potwierdza także dwujęzyczna (asyryjsko-aramajska) stela z IX w. przed Chr. znaleziona w Tell Fekherije¹⁸.

W Rdz 1,26-27 znajdujemy więc koncepcję człowieka (jako mężczyzny i kobiety, o czym za chwilę) w roli reprezentanta Boga na ziemi. Reprezentacja ta opisana jest jako obecność w formie „statuy” dobrze odzwierciedlającej istotę swego Stwórcę. Nie chodzi tu jednak – jak już wspomnieliśmy – o podobieństwo fizyczne, ale reprezentacyjno-funkcyjne. Korzeni tej idei nie trudno doszukać się w ideologii królewskiej, ukazującej króla jako reprezentanta i ucieleśnienie Boga na ziemi. Koncepcję tę znano już w starożytnym Egipcie¹⁹, zwłaszcza w okresie panowania 18. i 19. dynastii (1550–1190 przed Chr.)²⁰. W Izraelu i Judzie znana była zapewne już w czasach monarchii (por. 2 Sm 7; potem także Ps 2; 20–21; 110; 132). Autorzy kapłańscy mogli ją więc nie tyle zapoznać, co w nowy sposób podjąć i zmodyfikować jeszcze podczas pobytu na wygnaniu w Babilonii²¹ lub pod wpływem Persów, którzy uzasadniali aspiracje swoich achemenidzkich królów do władzy na świecie poprzez tego rodzaju ideologię zapożyczoną z Egiptu (zwł. Dariusz I – 549–486 przed Chr.)²². Król przedstawiany jest często w tekstach odzwierciedlających tę ideologię boskiego reprezentanta, jako wyznaczony przez najwyższe bóstwo do pilnowania stwórczego porządku na ziemi i panowania nad chaosem. Taki zakres zadań widać już w prologu do Kodeksu Hammurabiego, jak i w wielu innych mezopotamskich tekstach²³. „Kiedy więc asyryjski król ukazywał się w przedśionku świątyni Assura ozdobiony koroną boga Assura, dla Asyryjczyków było jasnym, że z postacią króla stopił się «przerażający blask» samego Assura”²⁴.

Badacze nie bez powodu zwracają jednak uwagę na to, że ta koncepcja – ograniczona dotąd ideologicznie wyłącznie do władców²⁵ – nabiera w P nowego znaczenia i odnosi się teraz do wszystkich ludzi. Zmiana ta zachodzi wraz z końcem panowania

17 Janowski, „Die lebendige Statue Gottes”, 183–214, zwł. 194–195; Gertz, *Das erste Buch*, 65, przyp.129.

18 TUAT I/6, 634–637. Polskie tłumaczenie i omówienie w: Lemański, „Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane?”, 98.

19 Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit*.

20 Przykład to inskrypcja Tutmoza III (1490–1436 przed Chr.) z Serabit el Chadim; por. Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit*, 109.

21 Taka ideologie w Mezopotamii pojawiają się dość obficie już w XIII w. przed Chr. i potem, zwłaszcza w czasach neoasyryjskich, czego przykładem jest tekst z czasów Asarhaddona (681–669 przed Chr.); por. Angerstorfer, „Ebenbild eines Gottes”, 47–58, zwł. 50.

22 Rütterswörden, *Dominium terrae*, 81–130. Por. TUAT I/6, 610 (Inskrypcja Dariusza I z Suzy).

23 Maul, „Der assyrische”, 65–77.

24 Maul, „Der assyrische”, 77.

25 Wśród nich przywilej ten zyskała także jedna kobieta-faraon: Hatszepsut, opisywana jako obraz boga Re; Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit*, 146–147; Desroches Noblecourt, *Hatszepsut*, 134, 136.

dynastii Dawida, jednak określenie jej mianem „demokratyzacja idei” stanowi pewnego rodzaju przekłamanie. Choć pojęcie demokracji pojawia się już w tym czasie wraz z rozwojem ustroju Aten²⁶, to jednak idea ta po pierwsze nie musi być jeszcze znana autorom kapłańskim, a po drugie – w innych wypowiedziach przypisywanych P wyraźnie widać, że środowisko to nie zamierzało ani odrzucać, ani zastępować instytucji monarchii (por. Rdz 17,6; 35,11). Zresztą – jak słusznie zauważają dalej komentatorzy²⁷ – nawet w Atenach demokracja nie oznaczała, że władza została dana wszystkim, lecz koncepcja ta ograniczała się jedynie do wolnych obywateli i do tego – do samych tylko mężczyzn. W P takie ograniczenia i wykluczenia zostają wyeliminowane. P nie dokonuje zatem transformacji monarchii w demokrację, a raczej transformuje ideę króla jako obrazu Boga w ideę ludzi w roli takiego obrazu. W ten sposób ideologia królewska staje się fundamentem nowej koncepcji antropologicznej, w której dokonuje się „rojalizacja obrazu człowieka” (niem. *Royalisierung des Menschenbild*)²⁸. Tym razem chodzi o funkcję człowieka jako takiego i jego występowanie w roli reprezentanta Boga poprzez egzekwowanie danej mu władzy nad naturą (ww. 26b.28). To właśnie we właściwym realizowaniu tego zadania wyraża się to podobieństwo człowieka do Boga i być może także dokonuje się legitymizacja tej jego godności²⁹. Nie chodzi tu o jakikolwiek nieprzemyślany antropomorfizm, który prowadzi do porównania człowieka z Bogiem, lecz o kwalifikację pewnej ludzkiej właściwości lub danej mu prerogatywy jako „boska”. Nie przynosi tu ujmy samemu Bogu, często zresztą opisywanemu za pomocą antropomorfizmów³⁰. Podkreśla za to wyjątkowy status człowieka wśród innych żywych stworzeń.

1.2. *Dominium terrae et regnum animalium*

Ten aspekt (ww. 26b.28) ma swój prolog nieco wcześniej, kiedy Bóg błogosławi morskim stworzeniom i ptakom (w. 22). Ich przestrzeń życiowa (morza i niebios) nie stanowi jednak przestrzeni życiowej dla człowieka. Ziemia zaś będzie nią zarówno dla zwierząt lądowych, jak i dla ludzi³¹. Tym razem błogosławieństwo dokonuje się nico inaczej. Stwórca zwraca się bezpośrednio do człowieka, co w konsekwencji odróżnia, według P, tego ostatniego od zwierząt (podobnie potem Bóg przemówi do Noego w Rdz 6–9, Abrahama w Rdz 17 czy Mojżesza w Wj 6; 25–31). Fakt więc, że Bóg wcześniej tylko błogosławił (w. 22), a teraz także „mówi do nich” (w. 28a), wskazuje na możliwość nawiązania relacji personalnej pomiędzy Bogiem a człowiekiem³².

²⁶ Martin, *Starożytna Grecja*, 164–168.

²⁷ Gertz, *Das erste Buch*, 67.

²⁸ Janowski, „Die lebendige Statue Gottes”, 193.

²⁹ Gross, „Gen 1,26.27”, 21.

³⁰ Gertz, *Das erste Buch*, 67 ze wskazaniem na Wagner, *Gottes Körper*; Marksches, *Gottes Körper*.

³¹ Fischer, *Genesis 1–11*, 150–151.

³² Wenham, *Genesis 1–15*, 33; Sarna, *Genesis*, 13.

Zatem i błogosławieństwo udzielone ludziom oznacza coś więcej niż to udzielone wcześniej stworzeniom morskim i ptakom (w. 22)³³. Tym razem chodzi o swoiste wezwanie do dawania świadomej odpowiedzi, dobrowolną współpracę, a nie tylko o naturalny proces prokreacji i biologicznej egzystencji.

Tradycja interpretacyjna użytych tu imperatywów, jak i faktu, że Bóg błogosławi płodność morskich stworzeń i ptaków (w. 22), a nie czyni tego wobec zwierząt lądowych, błogosławiąc jedynie człowieka (w. 28), jest bardzo długa. Owe błogosławieństwo ma tu jednak kluczowe znaczenie, gdyż stanowi siłę do życia³⁴, umożliwiającą późniejszą prokreację i wypełnianie nakazu zaludnienia ziemi (por. Rdz 1,28a; 5,1) oraz skuteczny proces dominacji nad nią i nad zwierzętami. Jeśli istniał wcześniej „niezależny dokument P”, to „Księga zrodzeń/potomków Adama” (Rdz 5,1; por. potem Wj 1,7: potomstwo Izraela) znajdować się musiała bezpośrednio po opisie stworzenia człowieka³⁵. Współcześni komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że zadanie wyznaczone człowiekowi nierozzerwalnie powiązane jest z jego płodnością i zadaniem „napełnienia ziemi” (nie wody!). Istnieje więc pewna granica dla wyznaczonego zadania – napełnienie ziemi. Autor kapłański miał prawdopodobnie przed sobą obraz pustej ziemi, wyludnionej i zrujnowanej wojennymi kataklizmami oraz deportacjami ludności; ziemi opanowanej w znacznej mierze przez dzikie zwierzęta; ziemi, którą trzeba było na nowo zagospodarować³⁶. Serii pięciu imperatywów nie należy więc rozdzielać, a nakazu panowania nad ziemią i zwierzętami – odrywać od zadania wynikającego z udzielonego przez Boga błogosławieństwa i gwarantowanej nim płodności. Przy czym podkreślmy, że w tym ostatnim przypadku chodzi wyraźnie o „uzdolnienie”, a nie rozkaz³⁷.

Człowiek ma „wziąć tę ziemię w posiadanie” (*kbš*) i ją „opanować/uczynić sobie poddaną” (*rdh*). W bardziej obrazowym sensie – ta ziemia ma zostać dosłownie zdeptana³⁸. Za pomocą wymienionych czasowników często opisuje się sposób sprawowania władzy. Spór toczy się jedynie o to, czy rozumieć ją w mocniejszym, agresywniejszym sensie: „ujarzmiać, zniewalać, upokarzać”, czy raczej w łagodniejszym znaczeniu: „panować, opiekować się, strzec”³⁹. Poddanie sobie ziemi czyniłoby

³³ Fischer, *Genesis 1–11*, 155.

³⁴ Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 170–171.

³⁵ Z dużym prawdopodobieństwem należy również zakładać, że rytmiczna struktura tekstu (6+1) pojawiła się wtórnie ze względu na dodanie do niego w późniejszej fazie kształtowania się tego tekstu motywu siódmego dnia odpoczynku Boga; por. Lemański, „Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane?”, 75–84.

³⁶ Na temat realiów społeczno-politycznych i ekonomicznych panujących w Judzie w okresie po upadku imperium Noeobabilońskiego por. Lipschits, „Demographic Changes”, 323–276.

³⁷ Gertz, *Das erste Buch*, 68.

³⁸ Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 172; Gertz, *Das erste Buch*, 68–69.

³⁹ Jan C. Gertz (*Das erste Buch*, 68 przypis 143) zwraca uwagę na „ważne głosy” w tej dyskusji. Szczegółowe omówienie argumentów w tej debacie (poza *ibidem*, 70–72) znaleźć można także w: Schellenberg, *Der Mensch*, 49–59. Omówienie zaś pierwszego z tych czasowników w: Neumann-Gorsolke, *Herrschen*, 274–300.

człowieka wprost położonym nad zwierzętami. Taki mocny, agresywny i zarazem imperialno-polityczny charakter rozumienia obu czasowników łągodzi jednak bezpośredni kontekst. Kolejne wiersze (ww. 29-30) opisują bowiem raczej pokojową koegzystencję wszystkich żywych stworzeń, a stan ten zmienia się dopiero po potopie (por. Rdz 9,1-7 = P). Człowiek i zwierzęta nie stanowią zatem dla siebie żadnej agresywnej konkurencji. Wynika to również z rozróżnienia w ramach jarskiej diety. Człowiek spożywać ma bowiem rośliny rodzące ziarno i owoce (w. 29), a zwierzęta trawę (w. 30).

Władza, o jakiej tu mowa, ma w tle bliskowschodni obraz władzy królewskiej. Ta ostatnia oceniana była pozytywnie. Głównym zadaniem króla – jak już wspomnieliśmy – było szeroko rozumiane zapewnienie swoim poddanym życia i pokoju oraz obrona przed wszelkiego rodzaju chaosem. Nie zacierza to faktu, że władza sprawowana była często silną ręką i przemocą. Oba aspekty należy brać więc teraz pod uwagę. Człowiek, według P, ma po prostu wykorzystać swoje uzdolnienia w celu spożytkowania natury, wyznaczenia w jej ramach właściwych granic dla siebie i dla zwierząt lądowych. Mamy zatem do czynienia z religijnie umotywowaną legitymizacją ograniczenia bezwzględności w egzekwowaniu nadanej przez Boga władzy i wymogiem sprawiedliwego oraz odpowiedzialnego jej sprawowania. Niewywiązanie się z tego zadania doprowadzi na powrót do chaosu w obrębie stworzenia (por. Rdz 6,9-13).

1.3. Masculum et feminam

Wiersz 27 zawiera trzy zdania z dominującym czasownikiem *br'* – „stworzyć”. Jego ponowne pojawienie się tu po dłuższej przerwie (por. Rdz 1,1.21) wraz z wyraźnym zaakcentowaniem jego roli (użyty jest tu aż trzy razy) podkreśla nie tylko majestatyczny aspekt aktu stworzenia człowieka (tylko Bóg może *br'*), ale i dodatkowo jego wyjątkowość. Dwa pierwsze zdania mają układ chiazmu akcentującego fakt, że człowiek stworzony jest „na obraz” Boga. Dopiero jednak trzecie zdanie, pozostające w układzie paralelnym do dwóch poprzednich, rozwija motyw obrazu i dodaje informację, że człowiek został stworzony jako (egzemplarz?) *męski* i *żeński*. W istocie P stosuje teraz dwa „pojęcia biologiczne” określające fizjonomicznie aspekt męskości (*zākār*) i kobiecości (*n^eqēbā*). Zwyczajowe tłumaczenie „mężczyzną i kobietą” stanowi raczej praktyczne rozwinięcie obu pojęć. Takie płciowe rozróżnienie odnosi się zarówno do człowieka (jeszcze w Rdz 5,2), jak i do zwierząt (Rdz 6,19; 7,3.9.16). Choć więc niewątpliwie P ma tu zapewne także na uwadze społeczne zróżnicowanie płci (ang. *gender*)⁴⁰, to jednak w pierwszym i podstawowym znaczeniu obu użytych terminów – i to należy podkreślić – P akcentuje przede wszystkim różnice biologiczne i fizjonomiczne. Człowiek został stworzony zatem jako egzemplarz męski i żeński.

⁴⁰ Podkreślana tu różnica płci w jakimś sensie odzwierciedla także relacyjny charakter człowieka i jego samookreślenie się jako mężczyzna i kobieta; por. Schüle, *Die Urgeschichte*, 43.

W istocie w etymologię słowa *zākār* wpisane jest znaczenie „penis”, zaś w etymologię słowa *n^eqēbā* sens „dziura”⁴¹. Obie płcie stworzone są zatem jako *imago Dei* i obu płciom powierzone jest zadanie panowania na ziemi i nad zwierzętami. Mimo że takie różnice płciowe istnieją również wśród zwierząt⁴², to jednak zostały one stworzone każde według swego rodzaju, podobnie jak rośliny (Rdz 1,11-12.21.24-25). Człowiek – mężczyzna i kobieta – stanowią przedstawicieli wyłącznie jednego gatunku. Tylko on w swojej męskiej i żeńskiej wersji zasługuje na miano *imago Dei* i zawierzenie mu wspomnianych powyżej zadań. Także tylko to płciowe rozróżnienie ma tu też jakiegokolwiek znaczenie w sposobie patrzenia na drugiego człowieka. Akcentuje się tym samym najpierw fakt, że jest ono wyrazem stwórczej woli Boga, a potem także, że stanowi ono uzdolnienie umożliwiające realizację zadania: bycie płodnym i zaludnienie ziemi (w. 28). Ma to potem dalsze konsekwencje. Płciowość stanowi jedyną istotną różnicę pomiędzy ludźmi. Wszystkie inne różnice: geograficzne, antropologiczne, etniczne, rasowe i kulturowe nie stanowią i stanowić nie mogą o większej lub mniejszej godności człowieka (por. Gał 3,28). Co istotne, mężczyzna i kobieta są sobie równi w tej godności.

W układzie kanonicznym takie płciowe rozróżnienie aspektów męskich i żeńskich w człowieku zostaje poszerzone potem w Rdz 5,1-3, gdzie mamy do czynienia z „pierwszą prapará” ludzi, od której swój początek bierze cała ludzkość. Temat wraca potem jeszcze w Rdz 9,5-6, gdzie zakazane jest zabicie człowieka – obrazu Boga bez rozróżnienia w nim mężczyzny lub kobiety. Przy tej okazji zwrócić należy uwagę na konsekwentność autora biblijnego. W momencie podziału na męski i żeński egzemplarz człowieka następuje zmiana zaimków. Bóg stwarza człowieka na swój obraz, ale stwarza go jako *ich* – męskiego i żeńskiego (w. 27). Od tego momentu też będzie zwracał się do nich, a nie tylko do niego. Jest to swoiste płciowe rozformowanie człowieka, ale i zaakcentowanie zarazem tej jego dwupłciowej formy. Bóg, który przemówił tu w liczbie mnogiej (w. 26) niezmiennie jest jednym tylko Bogiem (w. 27). Jego *imago* stanowi zaś równorzędnie mężczyzna i kobieta. Co więcej, stanowią i realizują to *imago Dei* razem, a nie każde z osobna. Choć w Biblii generalnie nie ma mowy o „płci” Boga, to zwykle mówi się o Nim jak o mężczyźnie. Nie brak także wielu wypowiedzi i porównań do kobiety, zwłaszcza matki (stąd zakaz z Pwt 4,16!). Być może rzecz w tym, że Stwórca – jako dawca życia – odzwierciedla w sobie oba aspekty, choć żaden z nich dosłownie go nie determinuje. Najistotniejsze jest jednak to, że w przypadku człowieka obie płcie, w jednakowym zakresie i z jednakową godnością, razem reprezentują obraz Boga.

41 Por. odpowiednio Ges¹⁸ II, 302; IV, 842 i 843; DCH III, 110–111; V, 748; KBL I, 258; I, 675. Na ten temat także w: Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 169–170.

42 Poza Rdz 6,19; 7,3.9.16; por. także Wj 13,12 (ogólnie); Wj 13,15; Kpł 1,3.6.10; 4,28.32; 5,6; 22,19 (składane w ofierze).

2. Niekapłańska koncepcja antropologiczna (Rdz 2-3)

Tekst ten był wielokrotnie uzupełniany i poszerzany. Wiele wskazuje, że w swojej podstawowej warstwie literackiej składa się z dwóch niezależnych wcześniej opowiadań – o stworzeniu człowieka (Rdz 2*) i o wydarzeniach w ogrodzie/Edenie (Rdz 3*). Sam opis stworzenia człowieka wydaje się na pierwszy rzut oka lakoniczny. W warstwie podstawowej tekst nawiązuje do znanej choćby z Mezopotamii koncepcji człowieka jako pochodzącego z ziemi (gliny)⁴³. W tekście biblijnym (Rdz 2,7) czytamy więc, że człowiek (*ādām*) został ukształtowany (*j̄sr*)⁴⁴ przez Boga z ziemi/uprawnej gleby (*min-ādāmā*). Prawdopodobnie późniejszy glosator, mając m.in. na uwadze wydarzenia opisane w Rdz 3 (por. Rdz 3,19), rozdzielił oba elementy, umieszczając pomiędzy nimi dodatkowo słowo *āpār*⁴⁵. Jak czytamy dalej, Bóg tchnął w uformowanego z gleby człowieka swój ożywczy oddech (por. Ps 104,30; Hi 27,3) i w ten sposób ten ostatni stał się żywą istotą. W jeszcze dalszej kolejności dowiadujemy się, że ów ożywczy oddech (*nišmat ḥajjim*) nie jest tylko przywilejem samego człowieka. Mają go również zwierzęta (Rdz 7,22 – możliwe jednak, że w P chodzi o późniejsze poszerzenie; por. Ps 150,6; Koh 3,19-21), które tak jak on zasługują na miano żywych istot (*nepeš ḥajjā*)⁴⁶ por. Kpł 11,10.46; Ez 47,9; o zwierzętach por. Rdz 1,20.21.24.30). Opis stworzenia jest więc wyraźnie powiązany z pewnego rodzaju „procesem naturalnym”⁴⁶. Chodzi w nim jednocześnie o jak najściślejsze powiązanie człowieka z ziemią, a zarazem podkreślenie, że w trakcie stworzenia otrzymał on jednak coś ponadto. Wszystko zachodzi zatem dwuetapowo, w procesie, który można opisać dwumianem: *formatio – animatio*. Dopiero w wyniku tych dwóch etapów stworzenia powstaje człowiek określony jako „istota żywa”⁴⁷.

Rzeczownik *ādām* występuje tu z rodzajnikiem, ma zatem sens ogólny „ludzie”, choć w obecnym wypadku lepiej powiedzieć „człowiek”. To określenie gatunkowe stosowane jest także później, już po stworzeniu kobiety (por. Rdz 2,25; 3,8: *hā-ādām wē-’ištō* – „człowiek i jego żona”; 2,23; 3,9: *hā-ādām*). Powiązanie z ziemią/uprawną glebą akcentuje jego stwórcze przeznaczenie: „by uprawiał ziemię” (Rdz 2,5b; 3,19a.23). Dopiero w dalszej fazie kształtowania się tekstu położono akcent na jego przemijalność (stąd wziął się aktualny leksem „proch z ziemi”)⁴⁸. Po tej zmianie w tekście nie chodzi już o materię, z której Bóg stworzył człowieka, ale jego status

⁴³ Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, 217-219; Gertz, *Das erste Buch*, 105-106.

⁴⁴ Czasownik ten ma charakter rzemieślniczy, a dzieło tak wykonane stanowi często wytwór artystyczny (por. Jr 18,4). Często też występuje w parze z czasownikiem *šh* – „zrobić, wyprodukować” (Iz 43,7; 46,11) lub *br* – „stwarzać” (tylko Bóg) (Iz 45,7.18; Am 4,13). Z tego ostatniego powodu Bóg także bywa jego podmiotem (Iz 43,21; 49,5).

⁴⁵ Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, 202, 219.

⁴⁶ Pfeiffer, „Der Baum”, 3.

⁴⁷ Janowski, *Anthropologie*, 49.

⁴⁸ Na ten temat szerzej por. Lemański, „Opis stworzenia”, 5-24; Gertz, *Das erste Buch*, 100-102.

przed powołaniem do życia (por. Rdz 3,19; Ps 104,29). W Biblii mowa jest o tym, że Bóg jest tym, który podnosi z prochu biedaka (1 Sm 2,8; Ps 113,7). W tej kategoryzacji człowieka przed aktem stwórczym Boga jest więc zapowiedź pewnej dozy dostojności, które otrzymuje on poprzez akt stwórczy, ale zarazem uwydatnienie jego przemijalności i kruchości⁴⁹. To jednak nie zebranie tej, przypominającej konsystencją pył, materii w jedną całość (ukształtowanie ciała), ale dopiero ożywcze tchnienie Boga (por. 2 Sm 22,16; Iz 30,33; Hi 32,8; 33,4 i zwł. Iz 42,5) czyni z tego uformowanego prochu żywą istotę. Brak tego tchnienia sprawia, że człowiek uważany jest za martwego (1 Krl 17,17; Koh 12,7).

Jak można sądzić, pierwszy człowiek mimo wszystko pojmowany jest tu męsko. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy naprzeciw niego staje dopiero co stworzona z jego „boku/żebra” kobieta (Rdz 2,23). Autor biblijny za chwilę będzie brał pod uwagę także aspekty społeczno-kulturowe w byciu człowiekiem – mężczyzną (por. Rdz 2,18: nie jest dobrze by był on sam). W obecnym miejscu nie jest on jednak jeszcze uwydatniony.

Opowiadanie o poszukiwaniu „właściwej pomocy” składa się z dwóch zasadniczych części: Bóg stwarza najpierw zwierzęta, spośród których człowiek jednak takiej pomocy nie znajduje (Rdz 2,19-20), a potem – podczas głębokiego snu człowieka-mężczyzny – z jego boku/żebra „buduje” kobietę (Rdz 2,21-23). Etiologiczna w brzmieniu decyzja o byciu razem tej pierwszej pary i deklaracja niewinności (byli nadzy) kończy to opowiadanie o stworzeniu człowieka (Rdz 2,24-25).

2.1. Nie jest dobre, by człowiek był sam

Bliska relacja z Bogiem w ogrodzie Eden i stworzenie zwierząt nie niwelują poczucia osamotnienia i tym samym oceny, że nie jest „dobrze”, aby ten stan rzeczy trwał. Ocena ta staje się jeszcze bardziej wymowna w kontekście relacji z Rdz 1, gdzie poszczególne etapy stworzenia wieńczyła formuła „i widział Bóg, że było dobre”, a po stworzeniu człowieka jako osobników męskiego i żeńskiego całość oceniona została wręcz jako „bardzo dobra”. Tym razem jednak coś „nie jest dobre”. Do swojej pełni człowiek potrzebuje kogoś drugiego, „pomocy” (‘ezer) dla siebie⁵⁰ (Rdz 2,18; por. Koh 4,9-12a). Nie o pomoc w pracy (por. Rdz 2,5) jednak tu chodzi, ale o poczucie samotności (por. Rdz 2,18b; potem też 2,23-25)⁵¹. W Starym Testamencie pojęcie to występuje nade wszystko w kontekście militarnym, w sytuacjach wymagających pomocy. Zwykle też jest wówczas mowa o tym, że udziela jej sam Bóg, który stoi

⁴⁹ Sarna, *Genesis*, 17: „both the glory and the insignificance of man”.

⁵⁰ Leksem *lw* – „dla niego” z nietypowym *dagesz* w pierwszej literze oraz formuła wolitywna (w. 18b) wydają się świadomie nawiązywać do Rdz 1,7.16.25, a zwł. do 1,26; por. Fischer, *Genesis 1-11*, 206. Na temat różnych sposobów interpretacji słowa „pomoc” i danych egzegetycznych por. Napora, „Odpowiednia dla niego pomoc?”, 39-41.

⁵¹ Schellenberg, *Der Mensch*, 192.

przy swoim ludzie (Pwt 33,7.26.29; Ps 121,1-2; 146,5; por. też Wj 18,4: imię jednego z synów Mojżesza). Idea obrony i wsparcia zawarta w tym rzeczowniku w sposób szczególnie wyraża się w tym, że pojawia się on czasem (6 razy) w połączeniu z rzeczownikiem „tarcza” (Pwt 33,29; Ps 33,20). W obecnym kontekście także nie chodzi zatem ani o uzupełnienie w sensie seksualnym (tak św. Augustyn), ani o wspomnianą służebną pomoc w pracy w ogrodzie. Chodzi o coś istotnego, darowanego przez Boga jako wyraz Jego skutecznego wsparcia dla człowieka, aby nie czuł się sam; o dopełnienie jego naturalnych potrzeb (por. Ps 33,20; 70,6). Akcent pada na to, że ta „pomoc” ma być „mu”, tj. człowiekowi, „odpowiednia” (*k^enegdô*). Tak skonstruowany leksem w jego aktualnej formie pojawi się jeszcze tylko raz (w. 20) w całej Biblii Hebrajskiej. Użyty tu w formie prepozycji rzeczownik *neged* oznacza coś, co jest przeciwległe, odpowiada czemuś, a w tym wypadku stanowi po prostu właściwy odpowiednik⁵². Nie mamy więc do czynienia z jakąkolwiek relacją asymetryczną, lecz z równorzędnym stosunkiem. Chodzi zatem o różnicujące, ale zarazem też niezbędne dopełnienie ludzkiej natury. W aktualnym kontekście tę pomoc należy rozumieć więc jako kogoś w niczym nieustępującego człowiekowi⁵³; kogoś, kto wypełni jego samotność swoją obecnością. Innymi słowy: człowiek i potrzebna mu pomoc muszą spotkać się ze sobą na tym samym poziomie potrzeb materialnych, intelektualnych i duchowych. W żadnym elemencie tej wypowiedzi nie ma mowy o relacji poddania kobiety mężczyźnie (por. jednak potem 1 Kor 11,7-12)⁵⁴. Co ciekawe, o stworzeniu kobiety mówi się tu nie w kontekście potrzeby zrodzenia potomstwa, ale właśnie ze względu na zaradzenie owemu poczuciu samotności. Temat ten w sposób szczególnie znajduje swoje odzwierciedlenie w tekstach mądrościowych (Syr 6,5-16; 37,1-6)⁵⁵.

2.2. Zwierzęta jako współtworzenia, lecz pomoc (nie-)odpowiednia (Rdz 2,19-20)

Człowiek na początku jest więc sam (por. Rdz 32,25). To wyraźny kontrast względem opisu z Rdz 1,27. Chcąc zaradzić temu poczuciu samotności, Bóg stwarza najpierw zwierzęta. Chodzi o „temat poboczny”⁵⁶. Mimo wszystko zaskakuje fakt, że Stwórca posługuje się niejako metodą „prób i błędów”. Na pierwszy rzut oka trudno wręcz oprzeć się wrażeniu, że Mu ten pierwszy akt stworzenia „odpowiedniej pomocy” nie wyszedł⁵⁷. To jednak błędne rozumienie. Taka technika opowiadania ma na celu jedynie uwydatnienie, na czym ta „odpowiednia pomoc” polega⁵⁸. Podkreśla też auto-

⁵² KBL I, 627; Schellenberg, *Der Mensch*, 193.

⁵³ Tak już von Rad, *Das erste Buch*, 66.

⁵⁴ Por. Gertz, *Das erste Buch*, 121–122.

⁵⁵ Janowski, *Anthropologie*, 99–102.

⁵⁶ Schellenberg, *Der Mensch*, 203.

⁵⁷ Tak m.in. Gunkel, *Genesis*, 12; Schüle, *Die Urgeschichte*, 68.

⁵⁸ Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 233–234.

nomię człowieka w nadawaniu nazw i ocenie innych żywych stworzeń⁵⁹. To również przejaw inteligencji, która już na tym etapie opisu odróżnia człowieka od zwierząt. Nie ma tu więc mowy o „pomyłce”. Chodzi raczej o budowanie swoistego napięcia przygotowującego na finalny akt stworzenia (kobiety) i zarazem ukazanie w negatywny sposób, czym taka „odpowiednia pomoc” nie jest⁶⁰.

Tak więc Księga Rodzaju, w stylu podobnym do tego z Rdz 2,7, opowiada teraz o tym, że Bóg ukształtował (*jsr*) (por. Rdz 2,7) z ziemi/uprawnej gleby (*’ādāmā*) zwierzęta lądowe i ptaki. Nie ma mowy jednak o ożywiający je, dodatkowym tchnieniu. Nie wspomina się też o morskich stworzeniach. Podobieństwo do stworzenia człowieka wynika z użytej do stworzenia materii, jaką jest ziemia. Dzięki temu informuje jedynie o tym, że zwierzęta i ptaki stają się dla człowieka współstworzeniami, ale niczym więcej (Koh 3,18-21). Człowiek zaraz potem ma nadać im nazwę (w. 19a), czym wyrazi swoją władzę nad nimi, ale też rozpozna w nich tylko i wyłącznie owe współstworzone żywe istoty (w. 20a). Nie znajdzie jednak pośród nich „odpowiedniej dla siebie pomocy” (w. 20b). Ocena jest tu zatem odmienna od tej, która pojawi się za chwilę w reakcji na stworzenie kobiety (w. 23)⁶¹. To kolejny krok ku indywidualizacji, czy jak określił to Bernd Janowski⁶²: „sozialen Geburt”.

2.3. Kość z mojej kości i ciało z mego ciała (Rdz 2,21-23)

Sekwencja stworzenia kobiety zaczyna się teraz od głębokiego snu (*tardēmā*), w jaki Bóg wprowadził człowieka. W jego trakcie Bóg wyjął z niego żebro (lub bok) (*šēlā*), ranę zasklepił ciałem i zbudował (*bnh*) z tego, co wyjął kobietę. Sen, o którym mowa, zwykle rozumie się jako rodzaj głębokiego letargu, niemal narkotycznego odrętwienia umysłu, stan ograniczonej świadomości (1 Sm 26,12). Poza Prz 19,15 zawsze słowem tym opisywany jest sen związany z Bogiem. Teologiczne aspekty zastosowania tego rzadkiego określenia snu (tylko 7 razy) są tu o wiele ważniejsze od prób medycznego wyjaśnienia, o jaką fazę snu chodzi. W obecnym miejscu opisuje się nim stan odrętwienia lub nieświadomości w czasie niemal chirurgicznej interwencji Boga dokonanej w ludzkim ciele. W innych zastosowaniach również zakłada się brak samodzielnej aktywności ze strony ludzi zapadających w taki sen, choć już niekoniecznie brak świadomości (por. Rdz 15,12; Iz 29,10; Hi 4,13; 33,15). Nie zmienia to

⁵⁹ Westermann, *Genesis. Kapitel 1-11*, 311.

⁶⁰ Napora, „Odpowiednia dla niego pomoc?”, 42.

⁶¹ Motyw pełnego uczłowieczenia poprzez relację z kobietą (w tym wypadku nierządnicą) znajdujemy również w przypadku Enkidu w Eposie o Gilgameszu (*Gilgamesz I*, 195-198; por. Rdz 3,7). Tam również bohater żył początkowo wśród zwierząt i dopiero relacja ze wspomnianą kobietą wprowadziła go do ludzkiej społeczności.

⁶² Janowski, *Anthropologie*, 69-70.

jednak faktu, że ten rodzaj snu czyni z ludzi wyłącznie biernych uczestników całego zdarzenia⁶³.

Sam opis stworzenia kobiety odbiega znacząco od tradycyjnych opisów stworzenia człowieka. Nie ma tu mowy o żadnym dodatkowym ożywieniu, a i kobieta pochodzi z ciała/kości człowieka/mężczyzny, a nie z ziemi/uprawnej gleby. Ponadto słowo *šēlā'* zwykle oznacza bok konstrukcji architektonicznej, często dla niej kluczowy. Nie mniej często chodzi o element świątyni (1 Krl 6,15-16; por. 1 Krl 7,3)⁶⁴. Badacze są więc podzieleni w kwestii, czy w obecnym miejscu to słowo należy tłumaczyć jako „żebro”, czy „bok”⁶⁵. Stwórca nie przypomina tu już w każdym razie rzemieślnika lepiącego/kształtującego swoje stworzenia, jak garncarz lub kowal swoje wyroby (*jšr*; Rdz 2,7: człowiek; 2,19: zwierzęta), lecz budowniczego (*bnh*). Trzeba zauważyć, że czasownik ten występuje tylko raz w kontekście stworzenia, gdzie opisuje założenie niebiańskiego pałacu (por. Am 9,6). W języku akadyjskim czasownik *banūm* oznacza już jednak równorzędnie zarówno „stwarzać”, jak i „budować”, stąd znacznie częściej stosowany jest w opisach stworzenia⁶⁶. W języku akadyjskim znajdujemy także dobry ekwiwalent dla słowa *šēlā'*: Jest nim słowo *šē'īlu(m)*, mające anatomiczny sens „żebro”⁶⁷. W Biblii obecny tekst to jedyne miejsce, gdzie rzeczownik *šēlā'* przyjmuje takie znaczenie. Niemniej następujące w wersecie 23 entuzjastyczne powitanie („kość z mojej kości...”), a wcześniej także fakt zasklepienia ubytku ciałem, sugerują, że właściwszy jest sens „żebro”. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że autor biblijny mimo wszystko miał na uwadze zamierzoną dwuznaczność i chciał, by akt stworzenia, tj. zbudowania kobiety, przypominał jednak czytelnikom budowę świątyni⁶⁸.

W opisie nie ma potem wprost mowy o ożywieniu kobiety, choć za chwilę będzie ona uznana za „krzewicielkę życia” (por. Rdz 3,20)⁶⁹. Być może autor biblijny zakłada, że „ciało” wzięte z człowieka (wraz z krwią?) zawiera w sobie już życie. Kobieta została więc stworzona w drugim etapie stwarzania człowieka.

Połączenie „żebro” i „życie”, obecny w biblijnym tekście, jak również późniejszy motyw nadania imienia kobiecie (Rdz 3,20) znaleźć można już w sumeryjskim micie „Enki i Ninhursanga”⁷⁰. W końcowej części tego mitu śmiertelnie chory bóg Enki (zjadł rośliny, które wyrosły z jego nasienia) jest podtrzymywany przy życiu przez Ninhursangę, która stwarza kolejne, niższe rangą bóstwa w reakcji na bolące boga kolejne części jego ciała. Z żebra stworzona jest tu bogini Ninti (^dNin.ti) „pani ti”.

63 Lemański, „Rola snów”, 21–27.

64 Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 235. Por. też K. Napora, „Odpowiednia dla niego pomoc?”, 43–44.

65 Na ten temat por. Fischer, *Genesis 1–11*, 211.

66 CAD II, 83–90, zwł. 87–89 – jako termin stosowany w opisach stworzenia.

67 Ges¹⁸ V, 1120; KBL II, 105. Por. też CAD XVI, 124–126.

68 Por. K. Napora, „Odpowiednia dla niego pomoc?”, 43–44.

69 Napora, „Wąż, 'życie'”, 15–27.

70 Szarzyńska, *Mity sumeryjskie*, 28–38. Nowsze tłumaczenie TUAT III/3, 363–386.

Znak „ti” w języku sumeryjskim oznacza zarówno „życie” (ak. *balātu*), jak i „żebro” (ak. *šēlu*). Problem w tym, że choć paralela jest uderzająca, to jest wątpliwe, aby autor biblijny znał takie podwójne znaczenie sumeryjskiego słowa⁷¹.

Inna propozycja interpretacyjna sugeruje, aby wszystkie „anomalie” związane z opisem stworzenia kobiety postrzegać w świetle poezji miłosnej z Mezopotamii. W tekstach tego rodzaju po wielokroć znajdujemy przykłady, jak zakochany mężczyzna (głównie w kontekście mitu o Innanie i Dummuzim) opiewa wdzięki swej umiłowanej, patrząc na jej statuetkę wykonaną z delikatnego materiału, zazwyczaj z białej kości. Analogia ta mogłaby wyjaśnić na przykład brak wzmianki o ożywieniu nowostworzonej kobiety⁷². W mezopotamskich pieśniach kobieta opiewana jest jako „żywa statuetka/figurka bogini” (*dim.ma.ti.la*) i „perfekcyjne dzieło”⁷³. Takie porównanie jest jednak nie tylko z wielu względów problematyczne, ale i niekonieczne⁷⁴. Owszem, przywołane pieśni mają motyw poetyckiego ożywienia statuetki ukochanej, ale opiewający je kochanek nie wspomina nawet o ich stworzeniu. Wyjątkowe detale obecnego opisu nie wyjaśniają się więc w jakiejś przekonującej analogii znalezionej w tekstach z Lewantu czy z Mezopotamii.

Jak tłumaczyć zatem to, że taki opis stworzenia kobiety wyalienowany jest nawet w kontekście biblijnym? Dobrze wyjaśnienie owa „nietykowość” znajduje jednak już w swoim najbliższym kontekście, a ściślej mówiąc, we wspomnianym już radosnym, wręcz entuzjastycznym okrzyku Adama na widok dopiero co stworzonej kobiety⁷⁵. Oto jest ona „kością z mojej kości i ciałem z mego ciała” (w. 23a) – woła pierwszy człowiek. Mamy do czynienia z tzw. „formułą pokrewieństwa”, poprzez którą uznaje się kogoś nieznanego za kogoś bliskiego lub podkreśla takie pokrewieństwo z kimś już znanym (por. Rdz 29,14: Laban i Jakub; potem także 2 Sm 5,1; 19,13.14; 1 Krn 11,1)⁷⁶. Niemniej, co do brzmienia, klasyczna formuła została tu zmodyfikowana na potrzeby wspomnianego kontekstu. Wprowadza ją zwrot „ta dopiero jest...”, który akcentuje, że chodzi tym razem o stworzenie daleko inne niż zwierzęta stworzone i – podobnie jak teraz kobieta – przyprowadzone do człowieka/mężczyzny. Ponadto słowa „kości” i „ciało” zostają tu powtórzone⁷⁷. Dzięki temu uzyskuje się nie tylko podkreślenie ich tożsamościowej jedności, ale zarazem wskazuje na ich jedność przed Bogiem, czego konsekwencją będzie niedługo także wspólne osądzenie obojga w Rdz 3⁷⁸.

71 Bühner, *Am Anfang*, 229, przyp. 289.

72 Ta propozycja w: Uehlinger, „Eva”, 90–99; *idem*, „Nicht nur Knochenfrau”, 31–34.

73 Uehlinger, „Eva”, 90–92, 98–99.

74 Krytyczne uwagi por. Bühner, *Am Anfang*, 229, przyp. 290.

75 Tak Bühner, *Am Anfang*, 229–230; podobnie Gertz, *Das erste Buch*, 125.

76 Reiser, „Die Verwandtschaftsformel”, 1–4.

77 Krzysztof Napora („Odpowiednia dla niego pomoc?”, 44) zwraca uwagę, że nie chodzi tu tylko o intensyfikację, ale poprzez dodanie przyimka *mem* o swego rodzaju nowy sens: „pośród moich kości i mego ciała – ta kobieta zajmuje miejsce pierwsze”.

78 Levin, *Der Jahwist*, 85.

Nowa sytuacja prowadzi do zmiany także w aspekcie społecznym. Dotąd w miarę neutralny płciowo rzeczownik *ʾādām*, wraz z odkryciem, że nowostworzona kobieta jest *ʾiššā*, zostaje zastąpiony przez jej odpowiednik *ʾiš*. Poprzez odkrycie kobiety – „swojej odpowiedniej pomocy”, człowiek odkrywa więc siebie jako mężczyznę. Odnajduje w niej już nie kogoś, nad kim ma władzę, lecz kogoś, z kim czuje pokrewieństwo i z kim może nawiązać równorzędne relacje⁷⁹. O ile zatem zwierzęta, jako inne żywe istoty, są postrzegane tu jako współtworzenia – żywe istoty, o tyle kobieta pojmowana jest już jako katalizator pozwalający odkryć dwie odpowiadające sobie i uzupełniające się wzajemnie w wymiarze społecznym strony człowieczeństwa. Odkryciu temu towarzyszy etiologia (w. 24: *ʾal kēn*). Fakt, że deklaracja w niej zawarta, o tym, iż to mężczyzna, a nie kobieta opuszcza dom rodzinny, nie odpowiada realiom (por. Rdz 24), budzi jednak wiele dyskusji i znajduje różne wyjaśnienia⁸⁰. Dla jednych opis może wskazywać na siłę uczucia, które łączy mężczyznę i kobietę i powinno być ono ważniejsze niż wszelkie instytucjonalne zasady, a dla innych jest wręcz swego rodzaju zanegowaniem patriarchalnego porządku panującego w ówczesnym społeczeństwie⁸¹.

Niemniej nie trudno zauważyć, że efektem nietypowej, jak na dotychczasowe standardy, stwórczej aktywności Boga jest w tym wypadku drugi człowiek. Choć akcentuje się teraz, że kobieta jest biologicznie związana z mężczyzną i mu równa, to jednocześnie tym niestandardowym opisem jej stworzenia (zbudowana z żebra, brak ożywiającego tchnienia) zaznacza się, że reprezentuje, mimo tego podobieństwa, coś innego w naturze człowieka. Jednym słowem, w tym opisie akcent jest położony zarówno na to, że coś obie płcie łączy, jak i na to, że coś je od siebie odróżnia. Niemniej to obie płcie razem odzwierciedlają dopiero w pełni ludzką, relacyjną naturę.

Kim był zatem *ʾādām* zanim nastąpiło to rozróżnienie płci? Septuaginta już od wiersza 16 tłumaczy ten rzeczownik jako imię własne – „Adam”. Tłumacz jest potem konsekwentny w takim rozumieniu tego hebrajskiego rzeczownika (por. Rdz 2,19.23a LXX). W tekście hebrajskim obraz jest jednak inny i praktycznie do wiersza 22 brak jest rozróżnienia płci. Dopiero zmiana, która zachodzi w tym wierszu, pozwala widzieć w słowie *ʾādām* sens „mężczyzna”⁸². Nie potrzeba tu jednak spekulować w kwestii, jak autor biblijny mógł rozumieć tego nie „rozdzielonego” jeszcze na płcie człowieka. Pisząc o *ʾādām*, miał na uwadze jedynie to, że chodzi właśnie o „człowieka” *in statu nascendi*. Z drugiej strony trudno oprzeć się wrażeniu, że postrzegał go jednak, mimo wszystko, mając na uwadze trochę bardziej „męski punkt widzenia”.

⁷⁹ K. Napora („Odpowiednia dla niego pomoc?”, 45) słusznie akcentuje w tym miejscu, że poza podkreśleniem pokrewieństwa chodzi tu także o komplementarność.

⁸⁰ Bühner, *Am Anfang*, 230–231.

⁸¹ Gertz, *Das erste Buch*, 126.

⁸² Fischer, *Genesis 1–11*, 212.

3. Konkluzja

Antropologię zawartą w dwóch opisach stworzenia (Rdz 1; 2–3) łączy wspólne przekonanie, że człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta. Tekst kapłański akcentuje jednak bardziej aspekty biologiczne, stosując pojęcia wskazujące na różnice anatomiczne (człowiek jako egzemplarz męski i żeński), zaś tekst niekapłański podkreśla z kolei bardziej rozróżnienie natury społecznej (mężczyzna i kobieta, mąż i żona). W obu opisach stworzenia obecny jest pogląd o równości mężczyzny i kobiety, o ich wzajemnym dopełnianiu się w realizacji powołania Bożego (Rdz 1) i w życiu społecznym (Rdz 2).

Autor kapłański opisuje stworzenie człowieka w sposób majestatyczny (jedyny raz Bóg konsultuje/zastanawia się, mówiąc: „uczynmy człowieka...”; zastosowanie czasownika *br'*) i pojmuje go zarazem jako *imago Dei*. To idea zapożyczona z bliskowschodniej ideologii królewskiej, rozszerzonej teraz na wszystkich ludzi (należy tu jednak myśleć bardziej o rojalizacji człowieka jako takiego niż demokratyzacji samej idei). Bóg daje człowiekowi uzdolnienie (błogosławieństwo) do reprezentowania Go na ziemi, napełniania jej życiem (płodność) i zagospodarowywania, rozumianego tu jako opanowywanie chaosu i przywracanie stwórczego ładu (*imitatio Dei*). Zakres zadań i związane z tym reprezentowanie Boga wobec innych żywych stworzeń niezmiennie związane są tu z faktem, że człowiek stanowi tylko jeden gatunek (inaczej niż zwierzęta), w którym rozróżnialne fizjonomicznie są dwie płcie (inaczej niż Bóg). Obie płcie stanowią tu równorzędnie „obraz i podobieństwo Boga”, obie też równorzędnie realizują wyznaczone człowiekowi zadania. Płodność, która stanowi zadanie fundamentalne (napełnianie ziemi życiem) i umożliwia realizację pozostałych (opanowanie chaosu), pojmowana winna być jednak jako uzdolnienie, dar, a nie nakaz.

Autor niekapłański również zwraca uwagę na status człowieka, ale widzi w nim najpierw proch z ziemi ukształtowany przez Boga i powołany do życia. Opis stworzenia człowieka tym razem podzielony jest na dwa etapy. Pierwszy (Rdz 2,7) przypomina inne bliskowschodnie opisy tego rodzaju. Człowiek powstał z ziemi, aby ją potem uprawiać. Kolejny glosator dodał jednak słowo „proch”, przenosząc akcent na status człowieka – jego przemijalność (Rdz 3,19). Zarazem podkreślił jednak także jego godność jako kogoś powołanego do istnienia i życia przez Boga. Szybko jednak okazuje się, że w naturę człowieka (*ādām*) wpisana jest potrzeba relacyjności, określona tu zwrotem „odpowiednia pomoc”. Bez niej człowiek jest sam, a w ocenie Stwórcy nie jest to dobrze. Mimo że stworzenie człowieka i zwierząt opisane jest w ten sam sposób, wśród tych ostatnich *ādām* nie znajduje „odpowiedniej pomocy”. Odkrywa jedynie, że są one – jak on sam – żywymi istotami, nad którymi ma jednak władzę (nadaje im nazwę) i przewyższa je inteligencją. Odpowiednią pomoc stanowi dopiero kobieta stworzona w drugim etapie tej „antropogenezy” z żebra/boku *ādām*. To

ktos nie tylko w równym stopniu godny bycia postrzeganym jako *alter ego ʾādām*, ale też niezbędny w byciu nim w pełnym tego słowa znaczeniu. Opis samego aktu stworzenia kobiety jest nietypowy (żebro zamiast ziemi; brak ożywienia). W ten sposób akcentuje jednak biologiczną więź i zarazem dwupłciową różnorodność. Stworzenie kobiety prowadzi nie tylko do odkrycia tych faktów przez *ʾādām*, ale i uznania/rozpoznania siebie jako mężczyznę mającego naprzeciw siebie kobietę (mąż i żona).

Autorzy biblijni, którzy wypowiadali się na temat relacji homoseksualnych, niewątpliwie byli ludźmi swojej epoki. Ich spojrzenie na to zjawisko było zatem uwikłane w uwarunkowania historyczne i społeczno-kulturowe właściwe ich epoce. W ocenie ich wypowiedzi na ten temat nie można pomijać zatem i tych aspektów. Niemniej u podstaw tych wypowiedzi leży nade wszystko konkretna wizja antropologiczna: człowiek został stworzony i powołany do współpracy z Bogiem jako mężczyzna i kobieta. W relacji mężczyzna – kobieta realizuje się zatem zarówno wspomniane powołanie, jak i w pełnym wymiarze ujawnia się ludzka natura.

Inna sprawa to sposób, w jaki ta antropologiczna wizja z Rdz 1–2 została zaabsorbowana w praktyce. Starożytny Izrael to społeczność głównie rodzinna i agrarna, w której przynależność do rodziny dawała prawa, ale i nakładała obowiązki. Nade wszystko wymagała jednak solidarności w każdym aspekcie życia⁸³. Rdz 3 pokazuje, jak ten chciany, pierwotny porządek został zakłócony i w konsekwencji czego ideał nie znalazł potem odbicia w życiu codziennym.

Bibliografia

- Angerstorfer, A., „Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten”, *Biblische Notizen* 88 (1997) 47–58.
- Bührer, W., *Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 256; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014).
- Clines, D.J.A. (red.), *Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 1993–2011) I–VIII (= DCH)
- Desroches Noblecourt, C., *Hatszepsut. Tajemnicza królowa Egiptu* (tł. J. Karkowski) (Warszawa: Świat Książki 2007).
- Fischer, G., *Genesis 1–11* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018).
- Frevel, C., „Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament”, *Anthropologische Aufbrüche* (red. A. Wagner) (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 232; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009) 255–274.

⁸³ Janowski, *Anthropologie*, 93.

- Gertz, J.C., *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018).
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, wyd. 18 (red. H. Donner) (Heidelberg – Dordrecht – London – New York: Springer 1987–2012) I–VII (= Ges¹⁸).
- Gross, W., „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnten”, *Biblische Notizen* 68 (1993) 35–48.
- Gross, W., „Gen 1,26.27; Gen 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000) 11–38.
- Gross, W. et al., „Image of God”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (red. D.C. Allison – H.J. Klauck – C. Helmer) (Berlin: De Gruyter 2016) XII, 885–913.
- Gunkel, H., *Genesis*, wyd. 3 (Handkommentar zum Alten Testament 1/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1910), wyd. 9 (1977).
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- Janowski, B., „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte”, *Gott und Mensch im Dialog Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (red. M. Witte) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345/1; Berlin – New York: De Gruyter 2004) 183–214.
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen. I. Die Präposition Beth* (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1992).
- Kaiser, O. (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament* (Gütersloh: Mohn 1985–1993) I/6, III/3 (= TUAT).
- Krüger, T., „Genesis 1:1–2:3 and the Development of the Pentateuch”, *The Pentateuch* (red. T.B. Dozeman et al.) (Forschungen zum Alten Testament 78; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 125–138.
- Lemański, J., „Opis stworzenia jako «conditio humana» w Rdz 2,7?”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39/1 (2006) 5–24.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament 1/1; Częstochowa: Święty Paweł 2013).
- Lemański, J., „Bóg stwarza niebo i ziemię. Pytanie o rolę teologii stworzenia w ramach teologii biblijnej”, *Bóg Stwórca* (red. A. Paciorek) (Scripturae Lumen 6; Tarnów: Biblos 2014) 13–42.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014) 393–404 [Ekskurs: „Biblia a kwestia homoseksualizmu”].
- Lemański, J., „Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 23 (2016) 71–105.
- Lemański, J., „Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36)”, *Sny prorockie, sny wieszczce, objawienia Boże poprzez sny w tradycji starotestamentalnej* (red. G.M. Baran) (Tarnów: Biblos 2017) 9–45.

- Lemański, J., „Imago Dei. W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej”, *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym* (red. T. Maziarka) (Kra-ków: Copernicus Center Press 2019) 121–154.
- Levin, C., *Der Jahwist* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993).
- Lipschits, O., „Demographic Changes in Judah between Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.”, *Judah and the Judeans in the New-Babylonian Period* (red. O. Lipschits – J. Blenkinsopp) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003) 323–376.
- Markschies, C., *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike* (München: Beck 2016).
- Martin, T.R., *Starożytna Grecja. Od prehistorii do czasów hellenistycznych* (tł. J. Szkudliński) (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2016).
- Maul, S., „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung”, *Gerechtigkeit, Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen* (red. J. Assmann) (München: Fink 1998) 65–77.
- Mayer, W.R., „Ein Mythos von der Erschaffung der Menschen und des Königs”, *Orientalia NS* 56 (1987) 55–68.
- McDowell, C.L., *The Image of God in the Garden of Eden. The Creation of Humankind in Genesis 2:5–3:24 in Light of mis pi pit pi and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2015).
- Napora, K., „Waż, ‘życie’, czy ‘matka wszystkiego, co żyje’? Znaczenie imienia *ḥawwā* i jego funkcja w Rdz 3”, *Niewiastę dzielną kto znajdzie?* (Prz 31, 10). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (red. A. Kubiś – K. Napora) (Analecta Biblica Lublinensia 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 15–27.
- Napora, K., „Odpowiednia dla niego pomoc? Kobieta w Rdz 1–2”, *Symposium* 21 (2017) 33–48.
- Neumann-Gorsolke, U., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 101; Neukirchen: Neukirchner Verlag 2004).
- Ockinga, B., *Die Gottebenbildlichkeit in Ägypten und im Alten Testament* (Ägypten und Altes Testament 7; Wiesbaden: Harrassowitz 1984).
- Pfeiffer, H., „Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001) 1–16.
- von Rad, G., *Das erste Buch Mose. Genesis*, wyd. 8 (Das Alte Testament Deutsch 2/4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972), wyd. 12 (1987).
- Reiser, W., „Die Verwandtschaftsformel in Gen 2,23”, *Theologische Zeitschrift* 16 (1960) 1–4.
- Roth, M.T. (red.), *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, (Chicago, IL: Oriental Institute 1956–2005) I–XXI (= CAD).
- Rüterswörden, U., *Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 215; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 1993).
- Sarna, N.M., *Genesis* (JPS Torah Commentary; Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America 1989).

- Schellenberg, A., *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101; Zürich: TVZ 2011).
- Schroer, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Ancient Testament* (Orbis biblicus et orientalis 74; Freiburg – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987).
- Schüle, A., *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Zürcher Bibelkommentare AT 1/1; Zürich: TVZ 2009).
- Szarzyńska, K. (tł.), *Mity sumeryjskie* (Warszawa: Agade 2000).
- Uehlinger, C., „Eva als 'lebendiges Kunstwerk'. Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22/23.24 und 3,20”, *Biblische Notizen* 43 (1988) 90–99.
- Uehlinger, C., „Nicht nur Knochenfrau. Zu einem wenig beachteten Aspekte der zweiten Schöpfungserzählung”, *Bibel und Kirche* 53 (1998) 31–34.
- Wagner, A., *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes* (Gütersloh: Gütersloher 2010).
- Wenham, G.J., *Genesis 1–15* (The Word Biblical Commentary 1; Dallas, TX: Word Book 1987).
- Westermann, C., *Genesis. Kapitel 1–11*, wyd. 3 (Biblischer Kommentar Altes Testament 1/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1983).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski aramejski-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna 30; Warszawa: Vocatio 2008) I–II (= KBL).
- Wildberger, H., „šelem”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann) (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 1976), wyd. 4 (1994) II, 556–563.



„Mieszkańcy Sodomy byli źli...” (Rdz 13,13). Na czym polegał występki mieszkańców Sodomy?

“The people of Sodom were wicked” (Gen 13:13)

What Was the Transgression of the Inhabitants of Sodom?

KRZYSZTOF NAPORA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

krzysztof.napora@kul.pl, ORCID: 0000-0002-7923-4517

Streszczenie: W artykule autor porusza zagadnienie występków mieszkańców Sodomy w Rdz 19. Koncentrując uwagę na Rdz 19,1-11, wskazuje na kompleksowy charakter biblijnego obrazu grzesznego miasta. Wśród głównych rysów tego obrazu na pierwszy plan wysuwają się motywy grzesznych relacji o charakterze seksualnym (w tym również homoseksualnym), przemocy i gwałtu, a także motyw pogwałcenia prawa gościnności.

Słowa kluczowe: Księga Rodzaju, Rdz 19, Sodoma, gościnność, przemoc, akt homoseksualny, grzech Sodomy/sodomski, gwałt

Abstract: The article deals with the issue of the transgression(s) of the inhabitants of Sodom in Genesis 19. While focusing his attention on Genesis 19:1-11, the author points out the complex character of the biblical portrait of the sinful city. Among the main features of this picture, the motifs of sinful sexual relations (including homosexual acts), violence and rape, as well as the motif of the violation of the law of hospitality come to the fore.

Keywords: Genesis, Gen 19, Sodom, hospitality, violence, homosexual intercourse, Sodom's sin, rape

Prawdopodobnie niewiele tekstów biblijnych cieszy się dziś takim zainteresowaniem, prowokuje tak zaciekle dyskusje i wywołuje tak głębokie kontrowersje, jak opowiadanie o zniszczeniu Sodomy zawarte w Rdz 19. Powodem rozbieżności okazuje się być w mniejszym stopniu historyczność opowiadania, skala spowodowanych Bożą interwencją zniszczeń czy też tożsamość podróźnych, których przybycie do Sodomy staje się katalizatorem łańcucha tragicznych wydarzeń. Co ciekawe, w centrum toczonych sporów wydaje się stać interpretacja istoty i natury występków (czy też występków), których dopuścili się (lub tylko pragnęli się dopuścić) mieszkańcy Sodomy.

To nadzwyczajne skupienie uwagi na pobocznym (jak by się wydawało) wątku opowiadania biblijnego, świadczy nie tyle o jakiejś niezwyklej erupcji zainteresowań studiami biblijnymi, ale raczej o temperaturze sporów toczonych współcześnie tam, gdzie stykają się płaszczyzny: religijna, filozoficzna, polityczna i światopoglądowa.

Świadczyć może również o pewnym zamieszaniu, a nawet zagubieniu dotyczącym współczesnego człowieka, szukającego prawdy o sobie samym („Adamie, gdzie jesteś?” – por. Rdz 3,9).

Niniejszy artykuł jest próbą konstruktywnego włączenia się w toczącą się dziś dyskusję i poszukiwania na kartach Biblii elementów prawdy o człowieku. Nasza refleksja na temat występków mieszkańców Sodomy rozwijać się będzie w trzech etapach. W pierwszej części motyw Sodomy i grzechu jej mieszkańców zostanie ukazany w kontekście Księgi Rodzaju i specyficznie Rdz 19. W drugiej części, na podstawie tekstu Rdz 19, zaprezentowane zostaną hipotezy dotyczące istoty występku mieszkańców Sodomy. W części trzeciej naszą uwagę skupimy na recepcji motywu Sodomy i jej występków w literaturze biblijnej i żydowskiej literaturze pozabiblijnej. Całości dopełni próba syntetycznego zebrania głównych wniosków przeprowadzonych badań.

1. Sodoma i grzech jej mieszkańców w kontekście Księgi Rodzaju

Nazwa Sodomy pojawia się 39 razy na kartach Biblii Hebrajskiej, z czego aż 20 razy w Księdze Rodzaju¹. Po raz pierwszy wspomniana jest w Rdz 10,19: „Granica Kanaaneczyków biegła od Sydonu w kierunku Geraru aż do Gazy, a potem w kierunku Sodomy, Gomory, Admy i Seboim – aż do Leszy”². Wzmianka ta, stanowiąc na pozór jedynie fragment opisu geograficznej dystrybucji potomków Noego, wydaje się być jednocześnie elementem negatywnego obrazu Sodomy, który niemal od początku kreśli redaktor biblijny. Należy zauważyć, że według zawartego w Rdz 10 opisu, Sodoma – regularnie wymieniana na kartach Biblii wraz z Gomorą (19 razy!) – stanowi dziedzictwo Kanaana, wnuka Noego, zrodzonego z Chama (Rdz 9,18). To właśnie Kanaan jako pierwszy ponosi konsekwencję występków swego ojca, Chama: zostaje przeklęty przez Noego i określony „najniższym sługą swych braci” (zob. Rdz 9,25-27). Imiona potomków Kanaana, które wymienia Rdz 10,15-18, przywodzą na myśl nazwy narodów, które pokona Izrael wkraczając do Ziemi Obiecanej.

Wspominając Sodomę w Rdz 14, redaktor biblijny ucieka się do pewnej ironii³. W kontekście konfrontacji w dolinie Siddim pomiędzy koalicją pięciu królów, a wojskami czterech królów pod wodzą Kedorlaomera elementem tej ironii wydaje się być fakt klęski koalicji liczniejszej, który może świadczyć o nieprzygotowaniu i pochopnej decyzji o buncie przeciw Kedorlaomerowi. Ponadto spośród pięciu królów ucie-

1 Oprócz Księgi Rodzaju nazwa „Sodoma” pojawia się również w księgach: Ezechiela (6), Izajasza (4), Jeremiasza (3), Powtórzonego Prawa (2), Lamentacji (1), Amosa (1) i Sofoniasza (1)

2 Cytaty biblijne użyte w artykule (o ile nie zaznaczono inaczej) zaczerpnięte zostały z 5 wydania Biblii Tysiąclecia.

3 Zob. Himbaza – Schenker – Edart, *Question of Homosexuality*, 6.

kających w obliczu klęski, to właśnie król Sodomy Bera i król Gomory Birsza skryli się, czy raczej wpadli do dołów, z których wydobywano smołę i w ten sposób dostali się do niewoli. Tekst biblijny wyraźnie wspomina tylko Sodomę i Gomorę jako mia-
sto złupione przez najeźdźców. Ironicznie pobrzmiewa wzmianka o siłach Abrahama, który śpieszy na pomoc uprowadzonemu do niewoli bratankowi na czele trzystu osiemdziesięciu ludzi i jest w stanie pokonać siły, którym nie były w stanie stawić czoła połączone wojska pięciu królów. Całości ironicznego obrazu Sodomy dopełnia fakt, że Abraham odmawia przyjęcia daru wdzięczności za ocalenie od króla Sodomy: „żebyś potem nie mówił: To ja wzbogaciłem Abrama” (Rdz 14,23).

Według Rdz 13,10-12 Dolina Jordanu aż po Soar (wraz z Sodomą i Gomorą) ze względu na swoje walory (okolica ta była „jak ogród Pana, jak ziemia egipska”) stanie się przedmiotem wyboru Lota, gdy ten oddzieli się od Abrama i zamieszka w tej okolicy „rozbiwszy swe namioty aż po Sodomę”⁴. Mimo to redaktor biblijny nie omieszcza wspomnieć, że kres niezwyklej „urodzie” ziemi położy Pan, niszcząc Sodomę i Gomorę (13,10). Zniszczenie to wydaje się naturalną konsekwencją moralnej kondycji mieszkańców Sodomy, o których w Rdz 13,13 redaktor biblijny powie, że „byli źli” i „dopuszczali się ciężkich przewinień (dosł. „grzeszyli bardzo”) wobec Pana”. Zarówno wzmianka o występkach mieszkańców Sodomy, jak i zniszczeniu obu miast wydaje się stanowić zapowiedź opowiadania w Rdz 18–19, które stanowić będzie apogeum negatywnego opisu Sodomy. Obraz zniszczenia miasta, który czytelnik Księgi Rodzaju ogląda oczyma Abrahama w Rdz 19,28, stanowi jednocześnie ostatnią wzmiankę na temat Sodomy w tej księdze: znika ona z jej kart podobnie jak nagle zniknęła z powierzchni ziemi.

Można odnieść wrażenie, że redaktor Księgi Rodzaju przygotowuje opowiadanie o Sodomie, którego centralną część stanowić będzie Rdz 19 poprzez elementy, które od samego początku ukazują miasto i jego mieszkańców w negatywnym świetle. Wiersz Rdz 13,13 wspomina wyraźnie, iż mieszkańcy Sodomy (אנשי סדם) „grzeszyli bardzo przeciw Panu” (רעים והטאים ליהוה מאד, dosł. „źli i bardzo grzeszni wobec Pana”). Wzmianka o „bardzo ciężkich” (כבדה מאד) występkach mieszkańców Sodomy powróci w Rdz 18,20 jako bezpośrednie preludium do opisu wydarzeń, które rozegrają się w Sodomie w Rdz 19. Ich ciężar gatunkowy wydaje się podkreślony przez fakt, że Pan decyduje się na osobistą interwencję, przypominającą do złudzenia Jego zaangażowanie w opowiadaniu o wieży Babel (Rdz 11,1-9): „Głośno się rozlega skarga na Sodomę i Gomorę, bo występkę ich *mieszkańców* są bardzo ciężkie. Chcę więc zstąpić i zobaczyć, czy postępują tak, jak głosi oskarżenie, które do Mnie doszło, czy nie; dowiem się” (Rdz 18,20-21). Pomimo tak mocnych stwierdzeń, redaktor biblijny nie informuje czytelnika na temat szczegółów grzesznego postępowania mieszkańców Sodomy. Powściągliwość w tym względzie zachowuje zarówno Pan, który informuje Abrama o swoich planach, jak i sam patriarcha, który

⁴ Rdz 14,12 informuje, że Lot był mieszkańcem Sodomy.

przystępuje do targu z Panem, pomijając zupełnie szczegóły dotyczące postępowania mieszkańców Sodomy. Być może jest to element strategii narracyjnej redaktora Księgi Rodzaju, który zaprasza w ten sposób swego słuchacza, czy też czytelnika, by w pewnym sensie razem z Bogiem „zszedł do Sodomy”, aby przekonać się o prawdziwości oskarżeń kierowanych przeciw miastu. Zniszczenie Sodomy, opisane w Rdz 19, stanowi jednoznaczny dowód, że skrutynium dokonane przez wysłańców Boga wykazało, iż oskarżenia okazały się prawdziwe. A zatem, aby poznać istotę grzechu mieszkańców Sodomy słusznym wydaje się przede wszystkim zwrócić uwagę na opis wydarzeń, które dokonały się w Sodomie w kontekście wizyty Bożych wysłańców (Rdz 19,1-29).

Naprzeciw wchodzącym wieczorem do Sodomy wysłańcom Boga wychodzi Lot, który o tej porze siedzi w bramie miasta. Szczegół ten wydaje się podkreślać z jednej strony zmianę, która dokonała się w życiu bratanka Abrahama. Z człowieka, który prowadząc koczowniczy tryb życia, wędrował ze swymi stadami, stał się on obywatelem miasta, mającym swój stały dom. Fakt przebywania Lota w bramie miasta – miejscu, gdzie zasiadali ci, którzy sprawowali władzę nad miastem lub cieszyli się poważaniem wśród jego mieszkańców – mogłoby wskazywać na pewien stopień integracji Lota oraz świadczyć o jego pozycji w lokalnej społeczności⁵. Dalsze wydarzenia (zwłaszcza Rdz 19,9) ukażą jednak jasno, że zarówno pozycja ta, jak i ewentualna integracja Lota zbudowane były na bardzo nietrwałych podstawach. W Rdz 19,1-3 Lot, mimo iż sam był przybyszem w Sodomie (a może właśnie dlatego!), w pewnym sensie samotnie reprezentuje miasto, okazując gościnność przybyszom: oddaje im pokłon i zaprasza, aby zechcieli odpocząć, spędzając noc w jego domu. Gościnność Lota zostaje dodatkowo podkreślona poprzez wzmiankę o nacisku, jaki wywiera na posłańców (פצר), którzy początkowo odmawiają przyjęcia gości, decydując się spędzić noc na zewnątrz. Zdaniem niektórych egzegetów, naleganie Lota może być pierwszym delikatnym sygnałem dotyczącym potencjalnego niebezpieczeństwa, jakie mogłoby grozić wysłańcom spędzającym noc w przestrzeni publicznej Sodomy⁶.

Wersety Rdz 19,4-11 wdają się kluczowe w określeniu natury występków mieszkańców Sodomy. Gościnność Lota (przypominająca nieco postawę Abrahama

⁵ Zob. Matthews, „Hospitality”, 4; Lemański, *Księga Rodzaju*, 372. Na integrację tę wydaje się wskazywać wzmianka w Rdz 19,14 o potencjalnych zięciach. Komentarze rabiniczne sugerują, że pełnił w Sodomie funkcję sędziego (zob. Hershon, *A Rabbinical Commentary*, 106) lub nawet najwyższego sędziego (*Gen. R.* 50.3). Zob. Lyons, *Canon*, 215. Nie brak jednak również komentarzy, które zwracają uwagę na fakt, że Lot przebywa w bramie *samotnie*, co może sugerować jego izolację w lokalnej społeczności. Zob. Wenham, *Genesis 16–50*, 54.

⁶ Wenham, *Genesis 16–50*. Jak zauważa Scott Morschauser („Hospitality”, 469), naleganie, by przybysze spędzili noc w domu Lota może również sugerować chęć sprawowania przez Lota kontroli nad nieznanymi podróżnymi.

z Rdz 18)⁷, zostaje w nich radykalnie skontrastowana z postawą mężczyzn zamieszkujących Sodomę. Otaczają oni dom Lota, w którym znaleźli schronienie przybycze, i żądają wyprowadzenia ich na zewnątrz. Co ciekawe, redaktor Księgi Rodzaju dwukrotnie w wersecie 4 używa rzeczownika איש w formie liczby mnogiej (אנשי העיר, „mężczyźni miasta”; אנשי סדם, „mężczyźni Sodomy”), przez co nie tylko nawiązuje do określenia mieszkańców z Rdz 13,13 (אנשי סדם), ale wydaje się również sugerować, że chodzi o męską część społeczności Sodomy. Z kolei użycie meryzmu: „młodzi i starzy” (מנער ועד־זקן, dosł. „od chłopca, aż po starca”) oraz wyrażenia „cały lud z [wszystkich] krańców [miasta]” (כל־העם מקצה) wskazywać mogą pokoleniowy i powszechny charakter czynu, którego pragną się dopuścić mężczyźni Sodomy. Ich pragnienie zostaje skonkretyzowane w pytaniu oraz żądaniu, które adresują do Lota w Rdz 19,5: „Gdzie tu są ci ludzie, którzy przyszli do ciebie tego wieczoru? Wyprowadź ich do nas, abyśmy mogli z nimi obcować!”. Choć wcześniej nieobecni w bramie miasta, mężczyźni Sodomy okazują się jednak doskonale poinformowani na temat wysłanców, czasu ich przybycia do miasta oraz miejsca ich postoju. W tym kontekście pytanie: „Gdzie są ludzie, którzy przyszli do ciebie tego wieczoru?” wydaje się pytaniem retorycznym, choć element poznania nabiera w tej scenie szczególnego znaczenia za sprawą żądania, które formułują otaczający dom Lota mężczyźni. Brzmi ono dosłownie: „wyprowadź ich do nas, *abyśmy ich poznali* (ונדעה אתם)”. Sformułowanie to wydaje się tworzyć nieco ironiczny kontrast w stosunku do Rdz 18,21, gdzie Pan wyraża chęć zejścia do Sodomy, aby „poznać” prawdę o jej mieszkańcach. Charakter owego „poznania”, którego pragną mieszkańcy Sodomy – wyrażonego hebrajskim czasownikiem ידע – stał się jednym z punktów spornych w dyskusjach toczonej wokół zagadnienia istoty grzechu mieszkańców Sodomy.

W obliczu żądania, które przedstawiają mężczyźni Sodomy, Lot, wychodząc do nich na zewnątrz domu, odpowiada najpierw apelem: „Bracia moi, proszę was, nie dopuszczajcie się tego występku!” (Rdz 19,7). Ponieważ, jak się wydaje, nie odnosi on skutku, Lot składa szokującą (przynajmniej według naszych standardów) propozycję: „Mam dwie córki, które jeszcze nie żyły z mężczyzną [dosł. „nie poznały mężczyzny”], pozwólcie, że je wyprowadzę do was; postąpicie z nimi, jak się wam podoba, bylebyście tym ludziom niczego nie czynili, bo przecież są oni pod moim dachem!” (19,8). W zdaniu tym, po raz drugi w tym opowiadaniu pojawia się hebrajski czasownik ידע. Tym razem jednak, bez cienia wątpliwości, wskazuje on na relację o charakterze seksualnym. Propozycja Lota spotyka się z gwałtowną reakcją zgromadzonych wokół domu mężczyzn Sodomy. Nie tylko odrzucają oni ofertę Lota, ale również posuwają się do agresji słownej, przypominając jego niższy status społeczny jako przybysza, oraz gróźb, po których następują konkretne czyny skierowane przeciw Lotowi i wysłannikom, którzy zatrzymali się pod jego dachem: „I rzucili

⁷ Szerzej na temat porównania postaci Abrahama i Lota oraz gościny przez nich udzielonej zob. Lyons, *Canon*, 218–225.

się gwałtownie na tego męża, na Lota, inni zaś przybliżyli się, aby wyważyć drzwi” (19,9). Bezpośrednie zagrożenie Lota oraz ludzi zgromadzonych w jego domu staje się impulsem do podjęcia działania przez wysłańców Boga. Najpierw pomagają oni Lotowi bezpiecznie schronić się za zaryglowanymi drzwiami domu, a następnie, jak czytamy w Rdz 19,11: „mężczyzn u drzwi domu, młodych i starych, porazili ślepotą, tak że próżno usiłowali oni odnaleźć wejście”⁸. Interwencja Bożych wysłańców wy-daje się jednoznacznie wskazywać, że cel ich przybycia do Sodomy został osiągnięty: skrutynium potwierdziło prawdziwość zarzutów podnoszonych przeciw Sodomie. Kolejne wersety rozdziału 19 przynoszą opis Bożej interwencji skierowanej przeciw grzesznemu miastu i gwarantującej jednocześnie ocalenie Lota i jego bliskich. Jak wspomnieliśmy wyżej, wersety Rdz 19,4-11 wydają się skrywać klucz do zrozumienia, na czym w istocie polegał występki mieszkańców Sodomy. Egzegeci wskazują zazwyczaj na trzy elementy, które stanowić mogą rozwiązanie tej zagadki i które jednocześnie różnicują niekiedy opinie badaczy. To one staną się przedmiotem naszej analizy w dalszej części pracy.

2. Istota występku Sodomy – trzy hipotezy czy potrójna hipoteza?

Pierwszym, zasygnalizowanym już wcześniej elementem jest czasownik יָדָע , „znać”, „poznać” w Rdz 19,5⁹. Użyty przez mężczyzn Sodomy w żądaniu skierowanym do Lota, określać miał ich zamiary w stosunku do Bożych wysłańców. „Wyprowadź ich do nas, abyśmy mogli z nimi obcować” – czytamy w Biblii Tysiąclecia, będącej odbiciem tradycyjnego nurtu egzegezy, która przyjmuje, że czasownik יָדָע w Rdz 19,5 wyraża sens „obcowania cielesnego”¹⁰. Warto nadmienić, że dziś takie stanowisko bywa określane jako konserwatywne, a jego zwolennicy nazywani Chrześcijańską Prawicą¹¹. Jego przeciwnicy zwracają uwagę przede wszystkim na fakt, że na blisko 950 wystąpień czasownika יָדָע w Biblii Hebrajskiej, jedynie 15 razy wskazuje on jednoznacznie na „poznanie” mające charakter relacji seksualnej¹². Sugerują oni, że użyty w Rdz 19,5 יָדָע oznacza, że mężczyźni Sodomy chcieli poznać tożsamość przybyłych lub też zapoznać się z przybyszami, których Lot w pewnym sensie zawłaszczył

8 Trudno nie dostrzec w tym kolejnego elementu ironii: ci, którzy żądali „poznania” przybyszów, teraz dotknięci ślepotą, nie są w stanie nie tylko ich „poznać”, ale nawet odnaleźć wejścia do domu.

9 Słowo to ma szerokie pole semantyczne. Może również oznaczać „karać”, „poniżyć”, „być uległym”, „być cichym”.

10 Zob. Skinner, *Genesis*, 307; Wright, „Homosexuality”, 292; Wenham, „Attitude to Homosexuality”, 361; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 301.

11 Zob. Toensing, „Women of Sodom”, 62.

12 Zob. Rdz 4,1.17.25; 19,8; 24,16; 38,26; Lb 31,17.18.35; Sdz 11,39; 19,25; 21,11.12; 1 Sm 1,19; 1 Krl 1,4.

przez swoją gościnę¹³. Scott Morschauser sugeruje, że werset 5 i pragnienie mężczyzn Sodomy, by poznać przybyłych, stają się zrozumiałe w kontekście praktyki potwierdzonej zarówno w tekstach biblijnych (choćby historia Józefa i jego braci przybyłych do Egiptu po żywność), jak i w źródłach pozabiblijnych. Praktyka ta, dotycząca przybyszów szukających schronienia w danej społeczności, wskazywała na konieczność przeprowadzenia swego rodzaju dochodzenia, mającego ujawnić tożsamość i zamiary szukających azylu¹⁴. Morschauser sugeruje, że czasownik וַיִּשְׁאָל w 19,5 może być również elementem terminologii prawnej, wskazującym na procedurę oficjalnego przesłuchania, mającego potwierdzić, że przybyli do Lota wieczorową porą ludzie nie mają złych zamiarów i nie stanowią zagrożenia dla bezpieczeństwa mieszkańców Sodomy. W starożytności procedura taka mogła się wiązać z użyciem wszelkich dostępnych środków przymusu – również tych najbardziej brutalnych – celem uzyskania od przybyszów potrzebnych informacji. Zdaniem Morschausera, to właśnie obawa dotycząca ewentualnej brutalności procedury przesłuchania mogła skłonić Lota do podjęcia kroków mających ochronić gości, którym udzielił schronienia¹⁵. Żądanie mieszkańców Sodomy można jednocześnie odczytać jako zakwestionowanie decyzji Lota, który zasiadając w bramie, wpuścił przybyszów do miasta. Odmowa ich wydania ze strony Lota mogłaby z kolei być odczytana jako nielojalność w stosunku do mieszkańców ze strony człowieka, który sam miał status przybysza.

Można wskazać szereg trudności, które rodzą się w kontekście przytoczonych tu „nie-tradycyjnych” (często „nie-konserwatywnych” i „nie-prawicowych”) prób wyjaśnienia kwestii „poznania”, którego chęć wyrażają mężczyźni Sodomy w Rdz 19,5. Po pierwsze, jak się wydaje, o znaczeniu poszczególnych terminów decyduje nie tyle statystyka – rzadkość występowania danych słów czy znaczeń – ale bezpośredni kontekst ich użycia¹⁶. W przypadku terminu וַיִּשְׁאָל w Rdz 19,5 zwraca uwagę fakt, że redaktor biblijny używa tego czasownika również w wierszu 8, gdzie – jak wspomnieliśmy – wskazuje on jednoznacznie na relację o charakterze seksualnym. Dalej, jeśli czasownik וַיִּשְׁאָל w wersecie 5 miałby oznaczać jedynie chęć poznania tożsamości przybyłych, niezrozumiała wydaje się propozycja Lota, który pragnie wydać w ręce otaczających jego dom dwie swoje córki. Nawet jeśli potraktowalibyśmy jego propozycję jako rodzaj gwarancji bezpieczeństwa oferowanej mieszkańcom Sodomy, w której córki pełniłyby rolę zakładniczek, to niezrozumiałe wydaje się podkreślenie faktu ich dziewictwa („nie znały mężczyzny”) wraz ze wskazaniem, że mężczyźni mogą z nimi uczynić wszystko, „co słuszne jest w ich oczach”. Jeśli żądanie poddania przybyłych przesłuchaniu było zwyczajną procedurą prawną, to jak zrozumieć apel Lota: „Bracia moi, proszę was, nie dopuszczajcie się tego występku!”, który sugeruje

¹³ Zob. Bailey, *Homosexuality*, 3–4; McNeill, *The Church*, 54–55.

¹⁴ Zob. Morschauser, „Hospitality”, 470–471.

¹⁵ Zob. Morschauser, „Hospitality”, 472.

¹⁶ Zob. Grisanti, „Homosexuality”, 120.

jednoznacznie negatywną ocenę tego żądania? Wreszcie na kontekst seksualny żądania mężów Sodomy wydaje się wskazywać paralelne opowiadanie w Sdz 19, gdzie czasownik וָיָדַע , został użyty jednoznacznie w sensie obcowania cielesnego – również w znaczeniu aktu homoseksualnego¹⁷.

Przytoczone wyżej argumenty wydają się jednoznacznie wskazywać, że zamiar mężczyzn Sodomy w stosunku do wysłanników Boga wyrażony w Rdz 19,5 dotyczy sfery seksualnej¹⁸, a czasownik וָיָדַע użyty jest w znaczeniu aktu cielesnego o charakterze homoseksualnym, w którym zarówno podmiotem aktu, jak i jego przedmiotem są mężczyźni. Spostrzeżenie to w połączeniu z informacją z wersetu 4, dotyczącą powszechnego i międzypokoleniowego charakteru zgromadzenia mężczyzn wokół domu Lota, prowadzić może do wniosku, jakoby jedyną albo główną przyczyną zniszczenia Sodomy była homoseksualna skłonność męskiej części jej mieszkańców¹⁹. Stwierdzenie takie w naszym odczuciu nie wyraża jednak w pełni *ministerium iniquitatis* mieszkańców Sodomy i koncentruje uwagę tylko na jednym z elementów opowiadania w Rdz 19.

Aspektem, którego nie sposób pominąć szukając odpowiedzi na pytanie o naturę występku mieszkańców Sodomy jest oczywiście przemoc. Zwróciliśmy wcześniej uwagę na fakt, że odmowna odpowiedź Lota na żądanie otaczających jego dom mężów Sodomy prowokuje wybuch gniewu, który zwraca się przeciw samemu Lotowi oraz jego domowi. Agresja ta, jak widzieliśmy, ma nie tylko wymiar słowny, w którym przypomniany zostaje Lotowi niski status społeczny przybysza, ale również wymiar przemocy fizycznej, przed którą ocala Lota jedynie szybka interwencja jego gości. Szczególny jednak aspekt tej przemocy, która cechuje mężczyzn Sodomy, dotyczyć ma sfery seksualnej. Głównym ich występkiem miała być podjęta próba gwałtu. Zwolennicy poglądu, według którego to nie relacje homoseksualne jako takie, ale właśnie gwałt miałby stanowić istotę występku Sodomy, podkreślają często, że zło tego aktu w żaden sposób nie jest związane z preferencją seksualną sprawców²⁰. Przywołują tu jako przykład paralelne opowiadanie w Księdze Sędziów, gdzie mieszkańcy Gibe'a nie osiągnąwszy celu, jakim był akt homoseksualny, zadawała ją się gwałtem dokonany na kobiecie. Ich zdaniem istoty problemu nie stanowi sam akt homoseksualny, ale jego niedobrowolność. Innymi słowy (ironizując nieco), gdyby wysłańcy Boga dobrowolnie pozwolili się „poznać”, Sodoma mogłaby do dziś być atrakcyjnym kurortem nad Morzem Martwym. W konsekwencji, jak zauważa Phyllis Bird, opowiadanie o Sodomie nie może być traktowane jako punkt odnie-

17 Rozmiar niniejszego opracowania nie pozwala szerzej rozwinąć tematu podobieństw i relacji między opowiadaniem w Rdz 19 i Sdz 19, które wydają się być ewidentne. Pewne elementy podobieństwa zostaną podkreślone w dalszej części artykułu.

18 Przyznają to również autorzy, którzy sądzą, iż główny problem nie dotyczy relacji homoseksualnych. Zob. Nissinen, *Homoeroticism*, 46.

19 Zob. Fields, „The Motif”, 28; Alter, „Sodom”, 248–254; por. Toensing, „Women of Sodom”, 61.

20 Zob. Gnuse, „Gay Texts”, 73.

sienia w dzisiejszych dyskusjach na temat relacji homoseksualnych. Powodem, na który się przy tym powołuje jest właśnie owa „niedobrowolność” aktów homoseksualnych, charakteryzująca kulturę starożytnego Izraela. Jak zauważa: „the Israelite authors could only conceive of participation in male homoerotic acts as forced... [A]ncient Israelites had no experience or conception of male homoerotic relations as consensual”²¹.

Pośród zwolenników tej hipotezy podkreśla się również niekiedy fakt, że gwałt, którego próbują dokonać mężczyźni Sodomy, nie jest wyrazem skłonności homoseksualnej, lecz rozumiany był raczej jako akt dominacji, mający na celu poniżenie i podporządkowanie sobie ofiary²². Akt ten skierowany mógł być zwłaszcza przeciw osobom o niższym statusie – w przypadku opowiadań w księgach Rodzaju i Sędziów przeciw obcym, przybyszom. Jak podkreśla Martti Nissinen, powołując się na George’a R. Edwardsa: „This is the background for understanding the Sodomite men’s rape attempt. George R. Edwards got to the heart of the matter by defining the Sodomite’s activity as phallic aggression generated by xenophobic arrogance”²³.

W ten sposób docieramy do trzeciego elementu, który podkreślany bywa w kontekście dyskusji na temat występku mieszkańców Sodomy, mianowicie pogwałcenia prawa gościnności. Podsumowując swoje badania na temat motywu Sodomy i Gomory w tradycji biblijnej, Weston W. Fields zauważa, że odniesienie do „obcego w twoich bramach” jest głównym powracającym motywem opowiadań o Sodomie (Rdz 19), Gibe'a (Sdz 19–21) oraz Jerychu (Joz 6)²⁴. Warto przy tym zwrócić uwagę, że w opowiadaniu w Rdz 19 w grę wchodzi nie tylko pogwałcenie prawa gościnności w stosunku do Bożych wysłańców, ale również w stosunku do Lota, będącego przybyszem w Sodomie. To jego honor zostaje w pierwszym rządzie naruszony poprzez próbę brutalnego potraktowania przybyszów, którym Lot udzielił schronienia pod swoim dachem²⁵.

Motywy gościnności wydaje się odgrywać istotną rolę w kontekście opowiadania o patriarchach. Wystarczy wspomnieć tylko gościnę Abrahama w Rdz 18. Ten właśnie aspekt bywa dziś mocno podkreślany w interpretacjach sceny w Rdz 19. W opisie występku z całą pewnością nie powinien być on pomijany, nawet jeśli z naszej perspektywy nie wydaje się on szczególnie istotny. Nie zapominajmy, czym było i czym jest święte prawo gościnności na Bliskim Wschodzie. Jego znaczenie z pew-

²¹ Bird, „OT Contributions”, 148.

²² Akt ten był stosowany niekiedy jako element poniżenia i oznaka dominacji w stosunku do pokonanych wrogów i jeńców. Zob. Wenham, „Attitude to Homosexuality”, 361.

²³ Nissinen, *Homoeroticism*, 48; por. Edwards, *Gay/Lesbian*, 46.

²⁴ Zob. Fields, *Sodom and Gomorrah*, 186.

²⁵ Zob. Boyarin, „Are There Any Jews”, 349; Nissinen, *Homoeroticism*, 49. W tym kontekście rodzi się również pytanie, czy Lot, sam będąc przybyszem, miał prawo udzielać gościny w imieniu mieszkańców Sodomy. Zob. Matthews, „Hospitality”, 4.

nością zostaje podkreślone przez fakt, że zarówno w opowiadaniu z Księgi Rodzaju, jak i Księgi Sędziów gospodarze gotowi są na poświęcenie członków własnej rodziny, aby uniknąć pogwałcenia w ich domu prawa gościnności.

Podkreślając wagę naruszenia prawa gościnności, James A. Loader zwraca uwagę, że wszystkie trzy wymienione wyżej elementy razem stanowią istotę grzechu mieszkańców Sodomy. Jak pisze:

Their sin is a three-in-one matter. They violate the sacred law of *hospitality* and in so doing give themselves over to *depravity of a homosexual nature* (cf Lv 18:22, 20:13). At the same time it must be said that the sin here is not just a private homosexual act, but homosexual *mob rape*. [...] It highlights the fact that sexual misdemeanour, even though it certainly is part of the sin of 'sodomy', is not the central or most important part. The Sodomites are engaging in an anti-social act of violence and oppression. It is not for nothing that this is expressed in the motif of *perverse sex*. This is not only to show that the Sodomites wanted to 'humiliate and "demasculinize" the guests' (as Shafer 1984:773 calls it). The Sodomites make natural intercourse impossible by violating the social fibre of the community as represented by the motif of *hospitality*. They *pervert* the natural obligations by which life in ancient communities was made possible²⁶.

Jak się wydaje, żaden z trzech elementów osobno, ale wszystkie trzy razem²⁷ tworzą dopiero całościowy obraz nieprawości mieszkańców Sodomy, która w ten sposób stanie się symbolem i modelem grzesznej społeczności. W następnej części spróbujemy zwrócić uwagę na recepcję tego modelu w księgach biblijnych i wybranej literaturze pozabiblijnej.

3. Motyw Sodomy i jej występki w księgach biblijnych i żydowskiej literaturze pozabiblijnej

Sodoma i Gomora, których występki i zagłada opisane zostały na kartach Księgi Rodzaju, stają się w Biblii symbolem i punktem odniesienia dla autorów biblijnych. Pragnąc wstrząsnąć słuchaczy wizją występkę, porównują go oni do grzechu mieszkańców Sodomy i Gomory. Roztaczając wizję potencjalnej kary, ukazują ją w odniesieniu do zniszczenia, które spotkało Sodomę. Co ciekawe, w niektórych tekstach,

²⁶ Loader, *Two Cities*, 37.

²⁷ Zob. Gagnon, *The Bible*, 75–76, 78. Robert A.J. Gagnon wspomina również możliwy czwarty element obrazu nieprawości mieszkańców Sodomy, jakim jest próba seksualnej relacji między ludźmi a należącymi do sfery boskiej posłańcami Bożymi. Próba ta, podjęta przez mieszkańców Sodomy, wpisywałaby opowiadanie o zniszczeniu Sodomy w obecny na kartach Biblii ciąg opowiadań, w których pojawia się motyw naruszenia granicy dzielącej świat Boski i świat ludzki (zob. Rdz 3; 6,1-4; 11,1-9).

tak Starego, jak i Nowego Testamentu, oprócz zwykłego porównania dotyczącego stopnia zepsucia czy też miary popełnionych występków, pojawiają się również odniesienia do konkretnych grzechów lub – szerzej – postaw mieszkańców Sodomy.

Prorok Izajasz przywołuje przykład Sodomy wskazując na jawność czy też oczywistość złego postępowania chylących się ku upadkowi Jerozolimy i Judy: „Stronniczość ich świadczy przeciw nim, jak Sodoma rozgłaszają swój grzech, nie ukrywają go. Biada im, bo sami sobie gotują nieszczęście” (3,9). Prorok Jeremiasz używa motywu grzesznych miast Sodomy i Gomory, piętnując grzechy duchowej elity mieszkańców Jerozolimy: „A wśród proroków Jerozolimy widziałem obrzydliwość: cudzołóstwo, zatwardziałość w kłamstwie i popieranie złoczyńców, przy czym nikt się nie nawraca ze swej niegodziwości. Stali się oni wszyscy dla Mnie jakby Sodomą, a mieszkańcy ich jakby Gomorą” (23,14). Choć prorok precyzyjnie określa „obrzydliwość”, której dopuszczają się współcześni mu prorocy („cudzołóstwo, zatwardziałość w kłamstwie i popieranie złoczyńców”), odniesienie do Sodomy i Gomory dotyczy, jak się wydaje, przede wszystkim nagromadzenia występków oraz braku jakiegokolwiek chęci nawrócenia („nikt się nie nawraca ze swej niegodziwości”). Ta kumulacja zła oraz niechęć do nawrócenia stają się niekiedy dla autorów biblijnych podstawą nie tylko do porównania z grzesznymi miastami, ale i do określenia dopuszczających się występków mianem mieszkańców Sodomy i Gomory: „Słuchajcie słowa Pańskiego, wodzowie sodomscy, daj posłuch prawu naszego Boga, ludu Gomory!” (Iz 1,10).

Zwolennicy „nie-tradycyjnych” hipotez na temat istoty występków mieszkańców Sodomy powołują się często na Księgę Ezechiela. W rozdziale 16 prorok, kierując swe napomnienie do Jerozolimy, wskazuje na jej duchowe czy też moralne pokrewieństwo z Sodomą. Wyraźnie przy tym podkreśla istotę złego postępowania Sodomy: „Oto taka była wina siostry twojej, Sodomy: ona i jej córki odznaczały się wyniosłością, zachłannością i spokojną beztroską, ale nie wspierały biednego i nieszczęśliwego, co więcej, uniosły się pychą i dopuszczały się tego, co wobec Mnie jest obrzydliwością. Dlatego je odrzuciłem, jak to widziałas” (Ez 16,49-50). Wykaz występków wydaje się wskazywać na szeroko pojęty „grzech społeczny” Sodomy, które apogeum stanowić miałyby brak troski o „biednych i nieszczęśliwych”. I choć w zakończeniu listy pojawia się również wzmianka o „obrzydliwości” (תועבה), którym to terminem w regulacjach zawartych w Kpł 18,22 i 20,13 określa się relacje seksualne między mężczyznami, to jednak zwolennicy interpretacji występków Sodomy w kategoriach grzechu społecznego widzą w nim jedynie rodzaj zbiorczego określenia dla wymienionych wcześniej występków: pychy, zachłanności, beztroski i niesprawiedliwości społecznej. Komentując tę interpretację, Robert A.J. Gagnon zwraca uwagę, że prorok przedstawia podobny wykaz występków w 18,10-13. Lista ta kończy się określeniem: „wszystkie te bezeceństwa” (כל־התועבות האלה). W tym jednak przypadku rzeczownik התועבות („obrzydliwości”, „bezeceństwa”) występuje w formie liczby mnogiej. Jednocześnie w wykazie występków ten sam rzeczownik pojawia się w formie liczby pojedynczej (תועבה – Ez 18,12), wskazując na grzech – różny od

tw. grzechów społecznych (np. ucisku ubogiego i potrzebującego, zatrzymania zastawy) – o którym mowa w Kpł 18; 20. Co ciekawe, jak zauważa Gagnon, w Kpł 18 rzeczownik תועבה również występuje na przemian w liczbie pojedynczej i mnogiej, przy czym forma liczby pojedynczej wydaje się tu wskazywać konkretnie na akty homoseksualne²⁸.

Autor Księgi Mądrości, choć nie wspomina wprost nazwy Sodoma, czyni aluzję do opowiadania w Rdz 19, wspominając grzech mieszkańców Egiptu. W jego interpretacji istotę występku wydaje się stanowić naruszenie prawa gościnności: „A i kary przychodziły na grzeszników nie bez uprzednich znaków – gwałtownych piorunów. Słusznie cierpieli za swe własne złości, bo żywili ku gościom najgorszą nienawiść. Tamci nie przyjęli przybyszów nieznanymi, ci wzięli w niewolę dobroczynnych gości” (Mdr 19,13-14). Podobną aluzję do występku Sodomy (bez wyraźnego wskazania nazwy miasta) autorzy odnajdują również w Syr 10,12-18. Tym razem jednak istotę występku wydaje się stanowić niesprawiedliwość społeczna.

Motywy pogwałcenia prawa gościnności pojawia się w nowotestamentowych nawiązaniach do Sodomy. Posyłając apostołów na misję głoszenia królestwa Bożego Jezus wspomina konsekwencje, jakie poniosą miasta, które nie przyjmą posłańców i odrzucą ich nauczanie: „A jeśli by was gdzieś nie chciano przyjąć i nie dano posłuchu słowom naszym, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych! Zaprawdę, powiadam wam: Ziemi sodomskiej i gomorejskiej lżej będzie w dzień sądu niż temu miastu” (Mt 10,14-15; por. Łk 10,10-12). Według słów Jezusa los podobny do losu Sodomy czeka również miasto, którego mieszkańcy – na wzór mieszkańców Sodomy – odrzucili wezwanie do nawrócenia: „A ty, Kafarnaum, czy aż do nieba masz być wyniesione? Aż do Otchłani zejdziesz. Bo gdyby w Sodomie działy się cuda, które się w tobie dokonały, przetrwałaby aż do dnia dzisiejszego. Toteż powiadam wam: Ziemi sodomskiej lżej będzie w dzień sądu niż tobie” (Mt 11,23-24).

Na seksualną interpretację występku mieszkańców Sodomy wydaje się z kolei wskazywać autor Listu św. Judy: „Jak Sodoma i Gomora, i okoliczne miasta – w podobny sposób jak one oddawszy się rozpuście [ἐκπορνέυσασαι] i pożądaniu cudzego ciała [ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας] – stanowią przykład przez to, że ponoszą karę wiecznego ognia” (1,7). Zdaniem Gagnona dwa wspomniane przez autora listu występki („rozpusta” i „pożądanie cudzego ciała”) tworzą hendiadys: grzeszne miasta „oddały się rozpuście poprzez pożądanie cudzego ciała”²⁹. O ile wzmianka o rozpuście może być wieloznaczna, o tyle „pożądanie cudzego ciała” w nawiązaniu do historii Sodomy wskazuje na seksualny charakter czynów, których mieszkańcy Sodomy chcieli się dopuścić w stosunku do Bożych wysłańców.

²⁸ Zob. Gagnon, „OT and Homosexuality”, 372–373. Na poparcie swej tezy Gagnon przytacza szereg dodatkowych argumentów. Zob. Gagnon, *The Bible*, 80–85; Gagnon, „OT and Homosexuality”, 373. Więcej na temat Kpł 18 i 20 w kontekście homoseksualności zob. Strzałkowska, „Homoseksualizm w prawodawstwie biblijnego Izraela”, 137–162.

²⁹ Zob. Gagnon, *The Bible*, 87–88.

W podobnym tonie (być może pod wpływem Listu św. Judy) wypowiada się również autor Drugiego Listu św. Piotra. Nawiązuje on do losu grzesznych miast, zapowiadając to, co czeka bezbożnych: „także miasta Sodomę i Gomorę, obróciwszy w popiół, skazał na zagładę, dając przykład tego, co spotka bezbożnych”. Nieco dalej precyzuje on, w czym dokładnie wyraża się owa bezbożność: „wie Pan, jak pobożnych wybawiać z doświadczenia, niesprawiedliwych zaś jak zachowywać na ukaranie w dzień sądu, przede wszystkim zaś tych, którzy idą za *głosem* ciała w nieczystej żądzy [τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευομένου] i pogardę okazują Władzy: zuchwalcy, zarozumialcy, którzy nie wahają się przed wypowiedaniem bluźnierstw przeciwko ‘Chwałom’” (2,6-10). Jak widać tu również zostaje wyraźnie podkreślony przede wszystkim seksualny (a nie społeczny!) wymiar grzechu, który stanowi podstawę porównania do Sodomy³⁰.

Ten sam aspekt zostaje również uwypuklony w literaturze międzytestamentalnej. Reinterpretując opowiadanie o Sodomie, redaktor *Księgi Jubileuszów* przywołuje motyw rozwiązłości cielesność i nieczystości:

W owym miesiącu Pan wykonał sąd nad Sodomą, Gomorą, Zeboim i nad całym regionem Jordanu. Spalił ich za pomocą ognia i siarki i unicestwił ich po dziś dzień tak jak mówił: Oto Ja dałem ci poznać wszystkie ich uczynki, a oni byli okrutnymi i wielkimi grzesznikami, znieważyli siebie samych rozwiązłością cielesną i tym sprowadzali nieczystość na ziemię. W ten sposób Pan będzie dokonywał sądu, takiego jak sąd nad Sodomą, nad miejscami, gdzie dokonuje się takiej nieczystości jak w Sodomie (*Jub 16,5-6*).

Jednoznacznie seksualny wymiar występków mieszkańców Sodomy wskazuje również *Jub 20,5*: „[Abraham] Opowiedział im o wyroku, jaki spadł na olbrzymów, i o wyrokach dla sodomitów, tak jak to zostali osądzeni za ich złe czyny. Umarli z powodu cudzołóstwa, nieczystości oraz zepsucia, jakie panowało wśród nich”.

Ponadto o grzechach dotyczących sfery seksualnej w nawiązaniu do Sodomy i Gomory wspominają *Testament Lewiego* („wasze związki w bezbożności dorównają Sodomie i Gomorze” – *TestLew 14,6*) oraz *Testament Beniamina* („dopuszczicie się bowiem rozwiązłości na wzór Sodomy” – *TestBen 9,1*). *Testament Neftalego* wspomina o naruszeniu porządku naturalnego: „Wy zaś, dzieci moje, nie postępujcie w ten sposób. Pana, Stwórcę wszystkiego, rozpoznawajcie na firmamencie nieba, na ziemi i na morzu, i we wszystkich wielkich dziełach Pańskich, abyście nie stali się jak Sodoma odmieniająca naturalny porządek” (*TestNef 3,4*).

Motyw naruszenia porządku naturalnego w odniesieniu do występku mieszkańców Sodomy wybrzmiewa bardzo wyraźnie w pismach Filona z Aleksandrii. W swoim dziele *De Abrahamo*, wspominając Sodomitów, pisze o konsekwencjach braku powściągliwości i umiarkowania oraz nadmiernego dobrobytu:

³⁰ Zob. Muszytowska, „Kwestia homoseksualizmu”, 307–322.

Mężczyźni, nie mogąc znieść spokojnie obfitości tych rzeczy, stają się niespokojni jak bydło i uparci, i odrzucają prawa natury, oddając się z wielką i nieumiarkowaną pobłażliwością obżarstwu, pijaństwu i bezprawnym związkom; Nie tylko bowiem szaleli za kobietami i bezczęścili łoże małżeńskie innych, ale i ci, którzy byli mężczyznami, pożądali jedni drugich, czyniąc rzeczy nieprzyzwoite, nie zważając na wspólną naturę i nie szanując jej (*Abr. 1,135*)³¹.

Z kolei Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* na pierwszy plan wysuwa motyw pogwałcenia prawa gościnności, a także wrogości oraz zamknięcia w stosunku do obcych, spowodowane nadmiernym bogactwem:

Sodomici, rozzuchwaleni wspaniałością swych bogactw, poczęli wrogo odnosić się do ludzi i do tego stopnia wyżyli się pobożności, że zapomnieli zgola o doznanych od Boga dobrodziejstwach i nie chcieli udzielać gościny przybyszom, a sami również nie nawiązywali stosunków z innymi plemionami. Rozgniewany takim postępowaniem Bóg postanowił ukarać ich za ich butę i zniszczyć miasto wraz z okolicą tak doszczętnie, by już nigdy ziemia nie wydała żadnej rośliny, żadnego owocu... (*Ant 1,194-195*).

Jednakże również w jego interpretacji opowiadania o Sodomie motywy gwałtu na „urodzivych młodzieńcach” oraz niezdolność do „przewycięzenia żądy” występują jako istotne elementy charakterystyki mieszkańców Sodomy i ich występków.

Aniołowie zaś przybyli do miasta Sodomitów i Lot zaprosił ich w gościnę. Był bowiem zawsze bardzo gościnny i we wszystkim naśladował cnoty Abrama. Gdy Sodomici ujrzeli, jak niezwykle urodziwi młodzieńcy zatrzymali się u Lota, chcieli zadać im gwałt. Lot wzywał ich do opamiętania, by nie targali się na cześć tych przybyszów i uszanowali ich, jako że są u niego w gościnie. Powiedział nawet, że jeśli nie mogą przewyciężyć żądy, wyprowadzi do nich swe własne córki (*Ant 1,200-201*).

Podsumowując tę część naszego opracowania, możemy stwierdzić za Innocentym Himbazą³², że recepcja opowieści o Sodomie i Gomorze w Biblii Hebrajskiej nie podkreśla jakiegoś szczególnego grzechu, ale wskazuje na szereg występków, które wspólnie tworzą obraz miasta grzesznego *par excellence*. W literaturze późniejszej (od II w. przed Chr.) grzechy mieszkańców Sodomy przedstawiane są przede wszystkim jako występki natury seksualnej, również takie, które naruszają naturalny porządek świata uczynionego przez Stwórcę.

³¹ Szerzej na temat interpretacji grzechu Sodomy w pismach Filona z Aleksandrii i jego wpływie na egzegezę zob. Ahern, „Sin of Sodom”, 214–217.

³² Himbaza – Schenker – Edart, *Question of Homosexuality*, 12–13.

Zakończenie

Współczesne zainteresowanie opowiadaniem o występkach mieszkańców Sodomy wydaje się być wpisane w kontekst aktualnego zamieszania na polu antropologii, toczących się dyskusji i sporów o charakterze religijnym, politycznym i światopoglądowym. Gdybyśmy chcieli w tym kontekście dołączyć do toczącej się dyskusji głos teologa-bibliisty, to kusząc się o pewną syntezę tego, co zostało wyżej powiedziane, należałoby wskazać kilka istotnych punktów:

- a. Wydaje się, że w opowiadaniu o zniszczeniu Sodomy, homoseksualizm nie jest głównym motywem biblijnego opowiadania. Akty homoseksualne, do których dążą bohaterowie tych opowiadań, nie są również jedynymi występkami mieszkańców grzesznego miasta.
- b. Warto jednak zwrócić uwagę, że portretując nieprawych mieszkańców grzesznego miasta, redaktor biblijny posługuje się zarówno motywem relacji o charakterze seksualnym, jak również specyficznym motywem relacji homoseksualnej, na które wydaje się wskazywać użyty w tym osobliwym kontekście hebrajski czasownik עָרַב . Obok takich występków, jak: gwałt, przemoc, agresja, pogwałcenie prawa gościnności, akty homoseksualne (nawet jeśli wprost niezrealizowane, a tylko zamierzone), stają się istotnym elementem obrazu moralnej kondycji miasta i jego mieszkańców.
- c. Należy również zwrócić uwagę na ocenę aktów homoseksualnych. W Rdz 19 jest ona jednoznacznie negatywna. Potępienie tych praktyk wydaje się dodatkowo podkreślone przez fakt, że deklarowany zamiar popełnienia aktu homoseksualnego nie zostaje zrealizowany. Wers Rdz 19,11 informuje, że jego potencjalni sprawcy zostają dotknięci ślepotą, zanim dopuszczą się tego czynu. Jednoznacznie negatywna ocena wynika jasno z zakończenia opowiadania: konsekwencją występków jest całkowite zniszczenie miasta.
- d. Nie bez znaczenia wydaje się również fakt, że bohaterowie opowiadań wyrażają negatywną ocenę zachowań o charakterze homoseksualnym. Próbując odwieść mieszkańców Sodomy od ich zamiarów, Lot prosi, „by nie dopuszczali się tego występków” ($\text{אַל־יֵנָה אַחִי תַרְעוּ}$ – dosł. „proszę, bracia, nie postępujcie tak źle/niego-dziwie”). Co może również do pewnego stopnia ranić naszą współczesną wrażliwość, zachowanie gospodarza wydaje się wskazywać na pewną gradację zła: Lot uznaje, że ewentualny gwałt dokonany na jego córkach stanowi mniejsze zło niż zamierzone akty o charakterze homoseksualnym.
- e. Wspomniany wcześniej współczesny kontekst zainteresowania opowiadaniem o zniszczeniu Sodomy także również zwrócić szczególną uwagę, na proces recepcji i interpretacji tekstu biblijnego. O dynamizmie tego procesu świadczy nie tylko odnotowana w literaturze starożytnej ewolucja poglądów na temat istoty występków mieszkańców Sodomy, lecz również współczesne próby odczytania na nowo tego opowiadania – próby, które niejednokrotnie wydają się raczej wy-

chodzić naprzeciw doraźnemu zapotrzebowaniu części dzisiejszych czytelników Biblii, niż szukać prawdy „dla naszego zbawienia”.

Czy opowiadanie o zniszczeniu Sodomy stanowi podstawowy tekst zawierającym kompletną naukę biblijną o relacjach homoseksualnych? Myślę, że nie. Tekst ten *implicite* odwołuje się zarówno do antropologii zawartej w Rdz 2, jak i prawodawstwa zapisanego w Kodeksie Świętości. Być może nawiązuje również do tradycji deuteronomistycznej zapisanej na kartach Księgi Sędziów. Bez wątplenia stanowić powinien istotny i – w moim odczuciu – jednoznaczny punkt odniesienia również we współczesnych dyskusjach na temat Bożego zamysłu wobec mężczyzny i kobiety, człowieka stworzonego na Boży obraz i według Bożego podobieństwa (Rdz 1,26).

Bibliografia

- Ahern, E., „The Sin of Sodom in Late Antiquity”, *Journal of the History of Sexuality* 27/2 (2018) 209–233.
- Alter, R., „Sodom as Nexus: The Web of Design in Biblical Narrative”, *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (red. R.M. Schwartz) (Oxford, UK: Blackwell 1990) 146–160.
- Bailey, D.S., *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (London: Longmans, Green 1955).
- Bird, P., „The Bible in Christian Ethical Deliberation Concerning Homosexuality: Old Testament Contributions”, *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (red. D.L. Balch) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 142–176.
- Boyarin, D., „Are There any Jews in ‘The History of Sexuality’?”, *Journal of the History of Sexuality* 5/3 (1995) 333–355.
- Edwards, G.R., *Gay/Lesbian Liberation. A Biblical Perspective* (New York: Pilgrim Press 1984).
- Fields, W.W., „The Motif ‘Night as Danger’ Associated with Three Biblical Destruction Narratives”, *“Sha’arei Talmon”*. *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (M. Fishbane – E. Tov) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1992) 17–32.
- Fields, W.W., *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 231; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997).
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville, TN: Abingdon 2001).
- Gagnon, R.A.J., „The Old Testament and Homosexuality: A Critical Review of the Case Made by Phyllis Bird”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005) 367–394.
- Gnuse, R.K., „Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality”, *Biblical Theology Bulletin* 45/2 (2015) 68–87.
- Grisanti, M.A., „Homosexuality – An Abomination or Purely Irrelevant? Evaluating LGBT Claims in Light of the Old Testament (Gen. 18-19; Lev. 18:22; 20:13)”, *The Master’s Seminary Journal* 28/2 (2017) 115–133.

- Hershon, P.I., *Tzeénah ureénah: “Go ye and see”. A rabbinical commentary on Genesis. Translated from the Judaeo-Polish, with Notes and Indices* (London: Hodder & Stoughton 1885).
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012).
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, wyd. 3 (tł. Z. Kubiak – J. Radożycki) (Warszawa: Rytm 1993) I–II.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014).
- Loader, J.A., *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 1; Kampen: Kok 1990).
- Lyons, W.J., *Canon and Exegesis. Canonical Praxis and the Sodom Narrative* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 352; London – New York: Sheffield Academic Press 2002).
- Matthews, V.H., „Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19”, *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992) 3–11.
- McNeill, J.J., *The Church and the Homosexual* (Kansas City, MO: Sheed Andrews & McMeel 1976).
- Morschauser, S., „‘Hospitality’, Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1-9”, *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (2003) 461–485.
- Muszytowska, D., „Kwestia homoseksualizmu w Listach Powszechnych i Apokalipsie św. Jana”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 307–322.
- Nissinen, M., *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress 1998).
- Skinner, J., *Genesis* (International Critical Commentary 1; Edinburgh: Clark 1910).
- Strzałkowska, B., „Homoseksualizm w prawodawstwie biblijnego Izraela”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 137–162.
- Toensing, H.J., „Women of Sodom and Gomorrah: Collateral Damage in the War against Homosexuality?”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 21/2 (2005) 61–74.
- Wenham, G.J., *Genesis 16–50* (The Word Biblical Commentary 2; Dallas, TX: Word Books 1994).
- Wenham, G.J., „The Old Testament Attitude to Homosexuality”, *Expository Times* 102 (1991) 359–363.
- Westermann, C., *Genesis 12-36* (A Continental Commentary; Minneapolis, MN: Fortress 1995).
- Wright, D.F., „Homosexuality: The Relevance of the Bible”, *The Evangelical Quarterly* 61/4 (1989) 291–300.



Homoseksualizm w prawodawstwie biblijnego Izraela

Homosexuality in the Biblical Law

BARBARA STRZAŁKOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

bstrzalkowska@wp.pl, ORCID: 0000-0002-6306-4322

Streszczenie: Niniejszy artykuł ma na celu przyjrzenie się tematowi homoseksualizmu w prawodawstwie biblijnego Izraela i analizę konkretnych przepisów dotyczących tego zagadnienia. Zagadnienie praktyk homoseksualnych pojawia się w prawodawstwie Tory wyraźnie dwukrotnie, w Kpł 18,22 oraz Kpł 20,13, w obu przypadkach obok innych praktyk życia intymnego zakazywanych przez Prawo. Oba teksty zostały w artykule omówione wraz z ich kontekstem, a następnie podano możliwe ich interpretacje – te tradycyjne i te wysuwane w ostatnich kilkunastu latach, które próbują ukazać treść biblijnego prawodawstwa jako niebędącego klarownie przeciw relacjom homoseksualnym (inaczej niż było to ujęte w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej). Artykuł dodatkowo – w omawianym kontekście prawodawstwa dotyczącego homoseksualizmu – analizuje dwa możliwe teksty mówiące o męskiej prostytucji sakralnej (Pwt 23,18-19 oraz ewentualnie także Kpł 18,21).

Słowa kluczowe: homoseksualizm; Kpł 18,22; Kpł 20,13; Pwt 23,18-19; Kpł 18,21; współczesne interpretacje biblijnego prawodawstwa dotyczące homoseksualizmu; prawodawstwo biblijnego Izraela; męska prostytucja sakralna

Abstract: The purpose of this article is to look at the topic of homosexuality in ancient Israel's legislation and to analyze the specific regulations on this issue. The issue of homosexual acts appears clearly twice in the Torah, in Leviticus 18:22 and 20:13, in both cases alongside other intimate practices prohibited by Law. Both texts are discussed in the article together with their context, and then possible interpretations – the traditional ones, and those proposed in recent years. The latter try to demonstrate that the content of biblical legislation is not clearly opposed to homosexual relations (unlike how it was interpreted in the Jewish and Christian traditions). The article additionally – in the discussed context of the legislation on homosexuality – analyses two biblical texts possibly dealing with male sacred prostitution (Deut 23:18-19 and possibly also Leviticus 18:21).

Keywords: Homosexuality; Lev 18:22; Lev 20:13; Deut 23:18-19; Lev 18:21; contemporary interpretations of the biblical laws on homosexuality; legislation of ancient Israel; male sacred prostitution

W ostatnich latach kwestia homoseksualizmu w Biblii stała się popularnym tematem badawczym. Przeglądając się naukowej literaturze biblijnej, łatwo dostrzec wzrost zainteresowania tym tematem w ciągu ostatnich 20–30 (a zwłaszcza ostatnich kilku!) lat, co – jak się wydaje – jest przede wszystkim efektem zmian dotyczących

¹ Nie sposób wliczyć wszystkich publikacji na ten temat, jednak dla zobrazowania zamieszczam wykaz wyłącznie publikacji książkowych: Vasey, *Strangers and Friends. A New Exploration of Homosexuality and*

współczesne społeczeństwa naszego kręgu kulturowego, w których temat ten staje się także elementem – czasem głośniejszy – debaty publicznej. Dawniejszych opracowań naukowych jest znacznie mniej², a nawet bardzo popularne starsze opracowania biblijne temat homoseksualizmu traktują niejako pobocznie³. Zmiana dotyczy nie tylko liczby opracowań, ale także postrzegania tego tematu: czytając dawniejsze opracowania przepisów z Księgi Kapłańskiej (18,22 i 20,13), nie odnosi się wrażenia, by były one niejasne lub nieaktualne, ani by je kwestionowano. Wątpliwości dotyczące tych tekstów pojawiają się tym częściej, im bliżej naszych czasów jesteśmy. Warto zatem zadać pytanie, skąd taka zmiana w interpretacji biblijnej? Czy zmieniło się coś w samym tekście biblijnym? Czy to raczej w naszym społeczeństwie dokonało się coś, co sprawia, że chcemy inaczej widzieć tekst i tradycję jego interpretacji?

By uniknąć jakiegokolwiek ideologizacji w badaniach biblijnych, należy faktycznie przyrzec się omawianym tekstom bez żadnych przedzałożeń. Niniejszy artykuł ma na celu omówienie tematu homoseksualizmu w prawodawstwie biblijnego Izraela i analizę konkretnych przepisów dotyczących tego zagadnienia. Nie sposób nie odnieść się także do wspomnianych współczesnych badań tych tekstów.

Na początku trzeba zauważyć, że Biblia – co zrozumiałe – nigdzie nie używa terminu „homoseksualizm”, który jest pojęciem współczesnym, XIX-wiecznym⁴ (choć o proveniencji grecko-łacińskiej: ὁμοιος „taki sam, podobny, równy” – chodzi o tę samą płeć – oraz sexualis – termin odnoszący się do życia płciowego⁵). Po drugie, w każdym z przypadków, w którym w prawodawstwie biblijnym mowa jest o intymnych relacjach między osobami tej samej płci, tekst biblijny ma na myśli konkretne akty homoseksualne (zawsze w Prawie zakazane), a nie orientację, skłonności czy całą złożoność psycho-fizyczną i społeczną tego zagadnienia i tego, co współcześnie

the Bible; Brawley (red.), *Biblical Ethics and Homosexuality. Listening to Scripture*; Wold, *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East*; Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*; Balch (red.), *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*; Helminiak, *What the Bible Really Says About Homosexuality?*; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*; Gagnon – Via, *Homosexuality in the Bible*; Rogers, *Jesus, the Bible, and Homosexuality*; Hornsby – Stone (red.), *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*. Do tego należałoby doliczyć blisko sto artykułów naukowych poświęconych tematowi homoseksualizmu w Biblii, powstałych tylko w ciągu ostatnich 20 lat!

- 2 Większość publikacji, zarówno książkowych, jak i artykułów, odnoszących się do kwestii homoseksualizmu w Biblii powstała po roku 2000; spośród starszych publikacji wyróżnia się książka: Bahnsen, *Homosexuality. A Biblical View*; oraz artykuły, np.: Gilbert, „La Bible et l'homosexualité”, 78–95; Wenham, „The Old Testament Attitude to Homosexuality”, 359–363; Becker, „Zum Problem der Homosexualität in der Bibel”, 36–59.
- 3 Przykładem może być choćby popularny słownik biblijny *Anchor Bible Dictionary*, który nie opracowuje odrębnego hasła „Homosexuality”, a jedynie wspomina o homoseksualizmie w innych kontekstach (prostytcji, kar i przestępstw, Listu do Rzymian, seksualności).
- 4 Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, IX–X.
- 5 Por. np. Strojnowski – Greniuk, „Homoseksualizm”, 1194–1195.

rozumiemy pod pojęciem „homoseksualność”⁶. Po trzecie, temat praktyk homoseksualnych nie jest ani głównym zagadnieniem, ani nawet jednym z ważniejszych przepisów zawartych w Torze, ale stanowi zawsze część większej całości, która odnosi się do bardzo różnych nieuporządkowanych relacji sfery seksualnej człowieka (zawsze – co trzeba zauważyć – ocenianych negatywnie: Biblia będzie widziała jedyną dobrą realizację życia ludzkiego w sferze seksualnej wyłącznie w relacjach małżeńskich, kobiety i mężczyzny).

Zagadnienie praktyk homoseksualnych pojawia się w prawodawstwie Tory wyraźnie dwukrotnie, w Kpł 18,22 oraz Kpł 20,13, w obu przypadkach obok innych praktyk życia intymnego zakazywanych przez Prawo. Oba teksty przynależą do części Księgi Kapłańskiej zwanej Kodeksem Świętości (H; Kpł 17–27) i oba są ze sobą powiązane: pierwszy zawiera przepis dotyczący tej sfery życia (zakaz aktów homoseksualnych), drugi – stanowi jego powtórzenie i penalizację (objęcie czynu lub działania systemem kar) w razie jego nieprzestrzegania.

Obok tych tekstów prawodawstwo biblijne odnosi się jeszcze dwukrotnie do aktów homoseksualnych, jednak już w kontekście nieco bardziej złożonym, dotyczącym prostytucji sakralnej męskiej (nie wszyscy ten tekst interpretują w kategoriach aktów homoseksualnych⁷) – w Pwt 23,18-19 oraz Kpł 18,21⁸.

1. Kpł 18,22 i 20,13 – kontekst i interpretacja

Ponieważ Kpł 18,22 i 20,13 są jedynymi tak wyraźnymi i bezpośrednimi prawnymi rozporządzeniami dotyczącymi aktów homoseksualnych w Biblii, a także ze względu na ich powiązanie (kontekstualne i treściowe), większość opracowań zestawia je ze sobą i omawia je razem⁹. Pierwszy z przepisów znajduje się w kontekście rozdziału 18, który w odniesieniu do świętości małżeństwa i rodziny ukazuje rozmaite

⁶ „[...] the phenomenon of a homosexual orientation, while certainly real, was unknown to the authors of the Bible. Certainly the Scriptures refer to same-sex relations; but they do not refer to them in quite the same way that we do today” (Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, X).

⁷ Por. Joosten, „A New Interpretation of Leviticus 18:22”, 1.

⁸ Na temat takiego ujęcia obu praw w możliwej interpretacji prostytucji sakralnej zob. np. Sprinkle, „Sexuality”, 751.

⁹ Na ich temat zob.: Walsh, „Leviticus 18:22 and 20:13”, 201–209; Snyman, „Help Leviticus 18:22 en 20:13”, 968–981; Swart – Human, „Hoe Bruikbaar is Leviticus 18 en 20”, 455–481; Caron, „Le Lévitique condamnerait-il l’homosexualité?”, 27–49; Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie”, 57–83; Hieke, „Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?”, 19–52; Mathias, „Queering the Body”, 17–40; Dershowitz, „Revealing Nakedness”, 510–526; Hollenback, „Who is Doing What to Whom Revisited”, 529–537; Römer, „Homosexualität und die Bibel”, 47–63; Dershowitz, „Response”, 625–628; Sklar, „The Prohibitions Against Homosexual Sex”, 165–198; Joosten, „A New Interpretation of Leviticus 18:22”, 1–10; Töyräänvuori, „Homosexuality”, 236–267; o omawianych tekstach wspomina m.in. Martin Leuenberger („Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament”, 206–229). Warto zauważyć, że wszystkie publikacje powstały po roku 2000.

nadużycia w tej sferze życia, także te dotyczące seksualności; drugi zaś jest częścią rozdziału 20, który z kolei – obok powtórzenia (w nieco innej kolejności) rozmaitych zakazów także w kontekście rodziny i małżeństwa (ww. 9-21, przy czym seksualne relacje są omówione od w. 10) – przewiduje kary za niezachowanie owych przepisów.

Oba teksty – Kpł 18,22 i 20,13 – brzmią (TM za BHQ)¹⁰:

Kpł 18,22:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-זָכָר לֹא תִשָּׁכַב מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה
תוֹעֵבָה הוּא:

A z mężczyzną (dosł. z „samcem”, z „rodzajem męskim”) nie będziesz kładł się (także: „leżał”, po polsku lepiej „spal”) tak jak leży się z kobietą (dosł. „na łóżach kobiety”; wyrażenie idiomatyczne).

To obrzydliwość.

Kpł 20,13:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-זָכָר מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשָׂוּ שְׁנֵיהֶם
מוֹת יוּמָתוּ דְמֵיהֶם בָּם:

A mężczyzna, który kładzie się (dosł. „leży”, po polsku lepiej „śpi”) z mężczyzną (dosł. z „samcem”, z „rodzajem męskim”), tak jak leży się z kobietą (dosł. „na łóżach kobiety”; wyrażenie idiomatyczne), czynią obrzydliwość obaj (שְׁנֵיהֶם).

Winni są śmierci (dosł. „śmiercią umrą”, „na pewno winni umrzeć”). Krew ich na nich.

Kontekst tych przepisów jest kluczem do ich interpretacji. Najpierw rozdział 18 wymienia 14 zakazów dotyczących kazirodztwa (Kpł 20 powtórzy 12 z nich) w ujęciu różnych zależności rodzinnych (ww. 18,1-18)¹¹, zaś sam przepis z 18,22 bezpośrednio poprzedzają: zakaz współżycia z kobietą w czasie menstruacji (Kpł 18,19; powtórzony po szerszym omówieniu tego zagadnienia w Kpł 15¹²), zakaz współżycia z żoną bliźniego (Kpł 18,20), zakaz ofiarowania dzieci (*nasienia, hebr. יָרַע „dla Moleka” (Kpł 18,21), które jako jedyne, jak się wydaje, odbiega tematycznie od kwestii grzechów sfery seksualnej¹³. Bezpośrednio po tym wersecie pojawia się przykazanie

¹⁰ Jeden z najnowszych tomów krytycznego wydania BHQ opracowuje właśnie Księgę Kapłańską; por. Himbaza (red.), ויקרא *Leviticus*. Wszystkie odwołania do hebrajskiego tekstu w niniejszym artykule są za BHQ.

¹¹ Na ich temat zob. Schenker, „What Connects the Incest Prohibitions”, 162–185. A dawniej: Bigger, „The Family Laws of Leviticus 18”, 188–203.

¹² Na jego temat zob.: Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*; Strzałkowska, „Kobiety w świetle przepisów Księgi Kapłańskiej”, 5–44.

¹³ Por. Tronina, *Księga Kapłańska*, 270–272. Choć Job M. Sprinkle („Sexuality”, 751) widział w ich możliwe nawiązanie do prostytucji sakralnej (użyty w tym wersecie termin יָרַע rozumiejąc nie jako „potomstwo”, a bardziej dosłownie jako „nasienie”).

zakazujące współżycia mężczyzny z mężczyzną, które jako jedyne z dotychczas wyliczonych nazwane zostanie „obrzydliwością” (hebr. תועבה; zob. dalej). Po tym przepisie pojawia się jeszcze w Kpł 18,23 zakaz jakichkolwiek relacji seksualnych, zarówno kobiet, jak i mężczyzn (wyjątkowo wymienia się tu obie płcie), ze zwierzętami, nazwane innym mocnym hebrajskim terminem תבול (,,sromota”, „pomieszanie”), który wywodzi się „od rdzenia bli (‘mieszać’) i wskazuje wprost na naturę tego zbroczenia, które narusza granice gatunków, ustanowione przez Boga (Rdz 1,11n.21.28n)”¹⁴.

Przykazanie dotyczące relacji homoseksualnych z wersecie 18,22 (podobnie jak w 20,13) jest zatem częścią większej całości i nie jest specjalnie wyróżnione, choć – co ważne – w pierwszej perykopie z rozdziału 18 biblijny prawodawca zdaje się stopniować wagę grzechów: od zakazów współżycia z żoną podczas menstruacji przez zakaz cudzołóstwa z żoną bliźniego, później zakaz ofiarowania dzieci Molekowi, po – kończący perykopę – zakaz współżycia z mężczyzną, zwany „obrzydliwością” (hebr. תועבה), i zakaz współżycia (zarówno mężczyzn, jak i kobiet) ze zwierzętami, zwany „sromotą”, „pomieszaniem” (hebr. תבול)¹⁵.

Warto zauważyć, że przykazanie z wersetu 18,22 – tak jak całe prawodawstwo tej części Księgi Kapłańskiej (zarówno rozdz. 18, jak i 20) – skierowane jest do mężczyzn i przedstawia zakazy z męskiej perspektywy (na przykład zakazy współżycia z żoną bliźniego, matką, siostrą, córką, teściową, synową itd. nigdy nie są odwrócone i tekst biblijny nie zwraca się analogicznie do kobiet, by nie sypiały z mężem bliźniej, ojcem, bratem, synem, teściem, zięciem). Przy założeniu, że Prawo w społeczności patriarchalnej biblijnego Izraela tworzone było przez mężczyzn i dla mężczyzn – nie powinno dziwić to, że brzmi ono jakby dotyczyło wyłącznie mężczyzn. Nie oznacza to naturalnie, że kobiet te przepisy nie dotyczyły, ale że na mężczyznach spoczywało główne zadanie przestrzegania¹⁶ Prawa. Dlatego omawiany werset mówi o relacjach homoseksualnych z mężczyzną, a nie relacjach między kobietami, choć z pewnością nie dlatego, iż te drugie byłyby dozwolone¹⁷. Jak zauważają autorzy jednego z nowszych opracowań:

Prawo zawsze może mieć wiele zastosowań, które są ukryte w jego sformułowaniu. Staje się ono jasne w świetle nowych sytuacji, które można interpretować analogicznie do tych przewidzianych dosłownie w tekście. Dlatego możemy stwierdzić ponad wątpliwość, że zgodnie z Biblią stosunki seksualne między kobietami są również zabronione¹⁸.

¹⁴ Tronina, *Księga Kapłańska*, 274.

¹⁵ Na temat owego stopniowania i możliwych interpretacji całego kontekstu Kpł 18 zob. Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1514–1584. Jacob Milgrom (*Leviticus 17–22*, 1531) przekazuje ciekawy schemat owych zakazanych czynności seksualnych.

¹⁶ Na ten temat zob. Strzałkowska, „Przemoc wobec kobiet”, 9–29 (zwł. 19).

¹⁷ Na ten temat zob. Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1568.

¹⁸ „A law is always capable of a number of applications that are implied in its formulation. This becomes clear in the light of new situations that are interpreted analogously with those envisaged by the text. This

Tak samo ów brak odniesienia do kobiet w omawianym przepisie interpretowała tradycja żydowska, zawarta choćby w Talmudzie¹⁹, choć niektóre współczesne interpretacje rabinów mówią, że w zakazie Kpł 18,22 może chodzić o nieczystość męskich narządów płciowych podczas seksu analnego, a ponieważ podczas seksu lesbijskiego nie dochodzi do penetracji, może on nie być w Torze zakazany²⁰.

Sama treść obu zakazów z Kpł 18,22 i 20,13 wydaje się klarowna i radykalna w swoim przesłaniu. Ciekawe, że gdy mowa o zakazanych relacjach seksualnych z mężczyzną (zgodnie ze sformułowaniem prawodawcy), zarówno tekst 18,22, jak i 20,13 używają określenia זָכָר (dosł. „rodzaj męski”, „samiec”), a nie terminu זָכָר („męczyzna”). Wydaje się, że użycie właśnie tego terminu, o dość dosadnej etymologii, nawiązującej do relacji seksualnych²¹ (pośród 82 przypadków występowania w BH odnoszony zarówno do ludzi, jak i do zwierząt), ma podkreślić kategorię samego przesłania obu powiązanych przepisów o zakazie współżycia męczyzny z mężczyzną.

Wyrażenie לֹא תִשָּׁבַע („nie będziesz kładł się”; w tej formie bezpośredniej w w. 18,22, zaś w w. 20,13 w formie kazuistycznej albo warunkowej: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשָּׁבַע „a mężczyzna, który leży z mężczyzną”²²) w tych i w wielu innych wypadkach w Biblii jest eufemistycznym określeniem relacji seksualnych, co do tego nie ma wątpliwości. Podobne określenia eufemistyczne pojawiały się także w innych kulturach, również współcześnie niemal we wszystkich językach europejskich, także w języku polskim, gdy mówimy o „sypianiu z kimś” – nie chodzi faktycznie o czynność „spania”, a o „akt seksualny”.

Najwięcej dyskusji w interpretacjach treści omawianych przepisów wzbudziło użyte w obu wersetach wyrażenie מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה („na łóżach kobiety”) – właśnie w liczbie mnogiej. Tradycyjnie postrzegano je jako eufemizm na określenie relacji seksualnej. W takiej wersji występuje on także np. w Targumie Onkelosa; zaś LXX oraz Peś, choć zmieniają obecną w TH liczbę mnogą na pojedynczą, to nie zmieniają klarownej interpretacji tekstu. Jan Joosten w nowym opracowaniu udowadnia, iż wyrażenie to jest w TH w liczbie mnogiej (tak jak w Rdz 19,4 oraz Kpł 20,13), ponieważ oznacza

is why we can state the probability that, according to the Bible, sexual relations between women is also prohibited” (Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 70).

¹⁹ Greenberg, *Wrestling With God and Man*, 86–90.

²⁰ „Lesbian sex simply does not include a penis, and only sexual acts involving penile penetration were under the legislative scrutiny of the Torah”. Por. Greenberg, *Wrestling With God and Man*, 86.

²¹ Por. Clements, „זָכָר”, *TDOT* IV, 82–87; a także: Hamilton, „זָכָר”, *NIDOTTE* I, 1106–1108. Etymologia tego słowa, choć złożona, oznacza zasadniczo nawiązanie do czynności seksualnych męskich, w odróżnieniu od żeńskich czynności wyrażonych w hebrajskim terminie זָכָה – pochodzącym od rdzenia oznaczającego „dziurawić”, „perforować” (por. Scharbert, „זָכָה”, *TDOT* IX, 551–553; a także: Long, „זָכָה”, *NIDOTTE* III, 149–150). Oba terminy są użyte między innymi w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka w Rdz 1,27: człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest זָכָה וְזָכָה – „mężczyzną i kobietą”, a dosadniej: „samcem i samicą”, „rodzajem męskim i żeńskim”, człowiek jest stworzony dwojga płci i tak wypełnia swoją misję w świecie.

²² Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 61.

podwójne (małżeńskie) łożo, co prowadzi do interpretacji tego wyrażenia właśnie jako eufemistycznego określenia relacji seksualnej²³ (Joosten idzie jednak w swojej interpretacji dalej, ukazując, że w całym przepisie chodzi o zakaz współżycia z żoną – mężczyzną, a nie z mężczyzną w ogóle²⁴).

Trzeba zauważyć, że zarówno żydowskie, jak i chrześcijańskie przekłady obu tekstów zawsze tłumaczą ten rzeczownik (czy w liczbie mnogiej, czy pojedynczej) czasownikowo i opisowo, odnosząc go do relacji seksualnej. Klarownie widać to na przykładzie Wulgaty, która w obu wersetach w tym miejscu używa terminu „coitus”, oznaczającego współżycie seksualne (podobnie jak niektóre tradycje targumiczne, np. Targum Neofiti i Targum Jonatana). Jacob Milgrom zauważa, że liczba mnoga użyta w TH zawsze pojawia się w kontekście zabronionych relacji cielesnych („the plural [יְזַמְּנִים] is always found in the context of illicit carnal relations [Gen 49:4; Lev 18:22; 20:13]”).²⁵ Podobnie zauważali także inni, np. Innocent Himbaza.²⁶ Ostatnio podjęto z tym poglądem dyskusję. Jedną z badaczek z Uniwersytetu w Helsinkach, Joanna Töyräänvuori, w artykule z 2020 r., odczytując tekst dosłownie, próbowała udowodnić, że w obu tekstach chodzi o to, by mężczyzna nie kładł się na łożu kobiety jednocześnie z innym mężczyzną – chodzi o zakaz współżycia dwóch mężczyzn jednocześnie z jedną kobietą (a nie mężczyzn ze sobą), co powodowałoby, iż trudno byłoby ustalić, kto jest ojcem dziecka poczętego w wyniku takiej relacji²⁷. Powyższej interpretacji przeczy zarówno gramatyka, jak i tradycja lektury tych tekstów, nawet ta sięgająca czasów biblijnych, przedchrześcijańskich, zawarta w LXX, powstała w III w. przed Chr.²⁸, w najstarszym greckim ich przekładzie. Werset 18,22 brzmi w LXX:

*καὶ μετὰ ἄρσεως οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός
βδέλυγμα γάρ ἐστίν*

A z mężczyzną nie będziesz spał na łożu kobiety (w znaczeniu „jak z kobietą”).

[To] bowiem jest obrzydliwość!

LXX w tym wypadku wyjątkowo wiernie przekłada tekst hebrajski, używając (jak w Rdz 1,27) terminu ἄρσην, odpowiadającego hebr. זָכָר i używanego częściej w znaczeniu: „rodzaj męski”, „samiec”. Użyte w wersecie słowo κοίτη („łożo”), zarówno w LXX, jak i NT, często eufemistycznie oznacza „łożo małżeńskie” – i w konsekwen-

²³ Joosten, „A New Interpretation of Leviticus 18:22”.

²⁴ Joosten, „A New Interpretation of Leviticus 18:22”, 1–10 (zwł. 5–7).

²⁵ Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1569.

²⁶ Himbaza (red.), זָכָר *Leviticus*, 108*.

²⁷ Töyräänvuori, „Homosexuality”, 236–267.

²⁸ Na temat datacji Tory (i Księgi Kapłańskiej) w LXX zob. np.: Strzałkowska, „Księga Kapłańska w Septuagincie”, 67–84 oraz Strzałkowska, „Księga Rodzaju w Septuagincie”, 95–121.

cji „współzycie seksualne”. Najważniejsza jednak dla interpretacji tego wersetu wydaje się użyta w nim gramatyczna forma: termin ἄσπονν użyty jest tu w formie accusativu z przyimkiem μετὰ, który w takim wypadku oznacza „z mężczyzną” (w formie z genitivusem μετὰ oznaczałoby „po”). Tekst nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o współzycie dwóch mężczyzn ze sobą tak, jak z kobietą. W ten sam sposób zresztą interpretuje to tradycja, zarówno żydowska²⁹, jak i chrześcijańska. Podobnie w odniesieniu do wersetu 20,13, który dodatkowo dodaje, iż obaj (תְּשִׁיבָה) czynią obrzydliwość (תּוֹעֵבָה עָשׂוּ), co podkreśla wspólną winę obu mężczyzn, za którą werset ten dodaje na końcu karę (zob. dalej).

W końcu pojawiający się w obu wersetach termin „obrzydliwość” (hebr. תּוֹעֵבָה) występuje w Biblii dość często (118 razy³⁰; zaś w czasownikowej formie 23 razy³¹), a w prawodawstwie Tory użyty jest wyłącznie w odniesieniu do wykroczeń w dwóch sferach: seksualnej i – przede wszystkim – kultycznej. W odniesieniu do sfery seksualnej pojawia się w omawianym kontekście kilkakrotnie (por. Kpł 18,22.26-27.29-30; 20,13 – tu użyte tylko w odniesieniu do homoseksualizmu; a także w innym miejscu, raz w odniesieniu do noszenia ubrań męskich przez kobiety, co identyfikowane jest przez niektórych – np. J. Milgroma – z transwestytyzmem³², co jest, według Pwt 22,5, „obrzydliwością”; oraz jeszcze raz – w kontekście rodzinnym – ponownego małżeństwa z kobietą wcześniej porzuconą; por. Pwt 24,4). Określając wykroczenia sfery kultycznej תּוֹעֵבָה odnosi się zwłaszcza do bałwochwalstwa (Pwt 7,25-26; 12,31; 13,15; 14,3; 17,1.4; 18,9.12; 20,18; 23,19; 25,16; 27,15; 32,16;). Owo bałwochwalstwo jest określone mianem „obrzydliwości” jeszcze w Księgach Królewskich (por. 1 Krl 14,24; 2 Krl 16,3; 21,2.11; 23,13 i in.) i późniejszych³³.

Połączenie tych dwóch sfer wydaje się mieć istotne znaczenie, bowiem wykroczenia homoseksualne mogły być praktykowane właśnie w kontekście sakralnym – męskiej prostytucji świątynnej – zwłaszcza u innych narodów (do tego mogłoby także nawiązywać wspomniane prawo z Pwt 23,18-19, a może nawet Kpł 18,21³⁴, jednak oba teksty nie są jednoznaczne³⁵; zob. dalej).

²⁹ Na temat żydowskiej interpretacji tych tekstów i podejścia do homoseksualizmu zob. Greenberg, *Wrestling With God and Man* (na temat Księgi Kapłańskiej zob. zwł. strony 74-85).

³⁰ Rdz 43,32; 46,34; Wj 8,22; Kpł 18,22.26-27.29-30; 20,13; Pwt 7,25-26; 12,31; 13,15; 14,3; 17,1.4; 18,9.12; 20,18; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16; 27,15; 32,16; 1 Krl 14,24; 2 Krl 16,3; 21,2.11; 23,13; 2 Krn 28,3; 33,2; 34,33; 36,8.14; Ezd 9,1.11.14; Ps 88,9; Prz 3,32; 6,16; 8,7; 11,1.20; 12,22; 13,19; 15,8.9.26; 16,5.12; 17,15; 20,10.23; 21,27; 24,9; 26,25; 28,9; 29,27; Iz 1,13; 41,24; 44,19; Jr 2,7; 6,15; 7,10; 8,12; 16,18; 32,35; 44,4.22; Ez 5,9.11; 6,9.11; 7,3.4.8.9.20; 8,6.9.13.15.17; 9,4; 11,18.21; 12,16; 14,6; 16,2.22.36.43.47.50.51.58; 18,12.13.24; 20,4; 22,2.11; 23,36; 33,26.29; 36,31; 43,8; 44,6.7.13; Ml 2,11.

³¹ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1569.

³² Ten tekst nie jest łatwy do interpretacji, na jego temat zob. Lemański, „(Post-)deuteronomistyczny zakaz transwestytyzmu (Pwt 22,5)?”, 77-104.

³³ Por. na temat tego rdzenia: Grisanti, „עֲבָה”, *NIDOTTE IV*, 314-318.

³⁴ Por. Sprinkle, „Sexuality”, 751.

³⁵ Joosten, „A New Interpretation of Leviticus 18:22”, 1.

To ostatnie stwierdzenie jest kluczowe dla interpretacji obu przepisów: dla biblijnego prawodawcy bardzo ważne było, by Izrael nie powielał praktyk proponowanych przez inne narody, a czyny homoseksualne były takimi, w których odrzuceniu Izrael miał się odróżniać od innych (Gordon J. Wenham cały bliższy kontekst – ww. 19-23 – traktuje jako całość zatytułowaną: „Other Canaanite Customs to Be Avoided” [Inne praktyki kananejskie, których należy unikać]; naturalnie pomiędzy tymi praktykami umieszcza te homoseksualne³⁶). O to odróżnienie od innych narodów będzie też chodziło w całym szerszym kontekście rozdziału 18 i całego Kodeksu Świątości (H). W ten sposób Izrael się uświęcał – hebr. שִׁדְדָה „święty” oznaczać będzie także (zwłaszcza w późniejszej interpretacji tych tekstów, a może także jako ich owoc) „oddzielony”.

Warto zwrócić uwagę na uzasadnienie wszystkich tych praw, odnoszących się do sfery seksualnej, które pojawia się na końcu rozdziału 18. Po wyliczeniu wszystkich wykroczeń tej sfery, padają słowa, które powinny być kluczem do umotywowania przepisów:

Tymi wszystkimi rzeczami się nie plugawcie, bo tymi wszystkimi rzeczami plugawiły się narody, które wypędzam przed wami. Także i ziemia stała się nieczysta. Ukaralem ją więc za jej winę, a ziemia wypłuła swoich mieszkańców. Strzeżcie więc ustaw i wyroków moich, nie czyńcie nic z tych obrzydliwości. [...] Bo wszystkie te obrzydliwości czynili mieszkańcy ziemi, którzy byli przed wami, a ziemia została splugawiona. Ale was ziemia nie wypłunie z powodu splugawienia jej, tak jak wypłuła naród, który był przed wami. Bo każdy, kto czyni jedną z tych obrzydliwości, wszyscy, którzy je czynią, będą wyłączeni spośród swojego ludu. Będziecie więc przestrzegać mego zarządzenia, abyście nie czynili nic z obrzydliwych obyczajów, którymi się rządono przed wami, abyście nie splugawili się przez nie. Ja jestem Pan, Bóg wasz! (Kpł 18,24-30).

W rozdziale 20 padną podobne słowa:

Będziecie strzec wszystkich moich ustaw i wszystkich moich wyroków i będziecie je wykonywać, aby was nie wypłuła ziemia, do której was wprowadzam, abyście mieszkali w niej. Nie będziecie postępowali według obyczaju narodu, który wypędzam przed wami. Ponieważ wszystkie te rzeczy czynili, napełnili Mnie obrzydzeniem. Dlatego powiedziałem wam: wy posiadacie ich ziemię, opływającą w mleko i miód. Ja jestem Pan, Bóg wasz, który was oddzieliłem od innych narodów (Kpł 20,22-24).

Zgodnie z taką interpretacją świętość Izraelitów ma być zatem większa niż innych narodów, które czyniły owe wykroczenia wyliczane pośród wykroczeń sfery seksualnej, a nazwane bardzo mocno „obrzydliwościami” (hebr. תועבות). Pobożny Izraelita musiał kategorycznie odrzucić tak określone czynności: ze względu na Boga

³⁶ Wenham, *The Book of Leviticus*, 258–260.

i – co ciekawe – ze względu na kraj, który Pan poprzysiągł dać Izraelitom. Jest w tym stwierdzeniu dość zawoalowana, ale wyraźna teologia ziemi (którą Samuel E. Balentine za J. Joostenem nazywa swoiście „spersonifikowaną ziemią”³⁷: Pan odebrał ową ziemię Kananejczykom (i innym narodom), gdyż ci uprawiali te „obrzydliwości”, zaś dał ją Izraelitom, którzy z tego powodu mają ich nie czynić³⁸. Jeszcze późna Księga Ezdrasza powtórzy tę teologię: „Ziemia, w której posiadanie wchodzić, jest ziemią splamioną przez rozpustę tych obcych narodów, przez ich obrzydliwości (תועבותיהם), którymi ją w nieczystości swej napełnili od końca do końca” (Ezd 9,11). Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej (z 2002 r.) w punkcie 56 precyzuje: „Według tradycji kapłańskiej, kraj powinien być wolny od nieczystości, ponieważ zamieszkuje go sam Bóg (Lb 35,34). Dar [ziemi] uwarunkowany jest czystością moralną”³⁹.

Można zadać pytanie, czy ponieważ taki argument i uzasadnienie samego tekstu biblijnego, odnoszącego się do czystości ziemi, dotyczy ze swej natury przeszłości i konkretnych uwarunkowań historycznych, przepisy te nie straciły na aktualności?⁴⁰ Autorzy niedawnego opracowania dotyczącego homoseksualizmu w Biblii stwierdzają: „This means, in effect, that a particular historical condition desired this interpretation. But this historical condition having disappeared, the prohibition itself has lost its *raison d'être*” („W efekcie oznacza to, że taka interpretacja była podyktowana przez określone uwarunkowania historyczne. Ale gdy ten historyczny kontekst zniknął, sam zakaz stracił rację bytu”)⁴¹.

Jak zatem można jeszcze uzasadnić ów zakaz wszelkich aktów homoseksualnych, nazwanych w wersetach 18,22 oraz 20,13 „obrzydliwością”? Istnieje kilka proponowanych interpretacji dawniejszych i współczesnych.

Po pierwsze, tradycyjne interpretacje zakazu czynów homoseksualnych wiążą się z tym, iż każda aktywność seksualna, zgodnie z przykazaniem płodności, powinna prowadzić do prokreacji, co w naturalny sposób zarezerwowane jest dla relacji kobiety i mężczyzny, a w co w relacji homoseksualnej (lub lesbijskiej) nigdy nie ma miejsca⁴². Seksualne relacje między mężczyznami prawodawca biblijny traktuje jako marnowanie męskiego nasienia⁴³, co Prawo zauważa także w innych miejscach (np. o wylewaniu nasienia, por. np. cały kontekst Kpł 15, zwł. ww. 16-18, m.in. zakaz współżycia z kobietą w trakcie menstruacji, który zasadniczo, jak wierzył świat sta-

37 Zob. Balentine, *Levítico*, 188–189; por. Joosten, *People and Land in the Holiness Code*, 152–154.

38 Por. Hartley, *Leviticus*, 300–301; por. także: Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1566–1567. Zob. także: Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 47–49.

39 Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma*, 112.

40 Na temat (nie)aktualności tych przepisów na różnych poziomach zob. Sklar, „The Prohibitions Against Homosexual Sex”, 165–198.

41 Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 49.

42 Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 49–50.

43 Por. np. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, 186; por. Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1566.

rożytny, jest dla kobiety okresem nieplodnym⁴⁴). W takim kierunku szła interpretacja żydowska, np. w starożytności Filon Aleksandryjski⁴⁵, a później Ramban⁴⁶. Zakaz aktów homoseksualnych wiązałby się z wylewaniem męskiego nasienia „na próżno”, bez szans na poczęcie nowego życia, a przecież o to chodzi w darze seksualności udzielonym człowiekowi⁴⁷: przekazywanie życia jest jednym z pierwszych przykazań Bożych danych człowiekowi (mężczyźnie i kobiecie, וְזָכַר וּבָקָה, w raju. Jacob Milgrom zastanawia się, czy remedium na takie niewypełnienie przykazania nie mogłoby być adoptowanie dzieci przez parę homoseksualną (wówczas posiadanie potomstwa usprawiedliwiałoby relacje homoseksualne), co jednak, jak sam stwierdza, nie było możliwą opcją w starożytności⁴⁸. Trzeba jednak zauważyć, że nadal akt homoseksualny (nie związek) pozostawałby zakazany z innych względów, odnoszących się do kategorii czystości.

Po drugie, niektórzy komentatorzy zakaz praktyk homoseksualnych traktowali bardzo biologicznie, jako będący wynikiem zakazu niestosownego mieszania nasienia męskiego z innymi płynami nieczystymi, jak to ma miejsce w czasie seksu analnego (homoseksualnego)⁴⁹. W takim wypadku przepis dotyczyłby tylko partnera aktywnego (bierny, przyjmujący nie byłby tu wspomniany)⁵⁰. Dopiero w kontekście penalizacji w Kpł 20,13 pojawia się klarowne objaśnienie, że winę za akty homoseksualne ponoszą „obaj”, co podkreśli hebrajski termin וְשֵׁנֵיהֶם (zob. dalej). Przepis odnosiłby się wówczas do nieczystości, a nieczystość wynikałaby z kontaktu z nieczystymi substancjami, a to z kolei – co ważne w kontekście Księgi Kapłańskiej – groziłoby nieczystością przedmiotów, domostwa, a zwłaszcza nieczystością w odniesieniu do kultu⁵¹. Taka interpretacja wykluczałaby także sugerowaną nieraz współcześnie interpretację tego prawa jako sprowadzoną do zakazu współżycia między mężczyznami w rodzinie – J. Milgrom w swoim komentarzu ukazuje, że w tych tekstach, które w całości kontekstu podejmują zakaz rozmaitych wykroczeń seksualnych w obrębie rodziny, w zakazie praktyk homoseksualnych może także chodzić jedynie o zakaz współżycia z innymi mężczyznami w rodzinie (a nie zakaz

⁴⁴ Zob. Szerokie omówienie różnych interpretacji tego tekstu: Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, zwł. 165-167; por. także: Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 49-50.

⁴⁵ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1750.

⁴⁶ Por. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1567.

⁴⁷ Greenberg, *Wrestling With God and Man*, 93-95.

⁴⁸ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1568-1569.

⁴⁹ Bigger, „The Family Laws of Leviticus 18”, 188-203; Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie”, 57-83; por. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1566.

⁵⁰ Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie”, 205; por. Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1566. Na temat aktywnego i pasywnego partnera w interpretacji obu omawianych wersetów zob. także: Walsh, „Leviticus 18:22 and 20:13”, 201-209; Hollenback, „Who is Doing What to Whom Revisited”, 529-537.

⁵¹ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1567. Na temat nieczystości w kontekście seksualnym, zarówno w odniesieniu do kobiet, jak i mężczyzn, zob. analizę: Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15*, 57-148 (w odniesieniu do mężczyzn zwł. strony 61-67).

homoseksualizmu w ogóle)⁵². Takiej interpretacji przeczy kategoria czystości, a także fakt, że zakazy rozdziału 18 dotyczą, obok członków rodziny, także np. współżycia z żoną bliźniego (cudzołóstwa; por. Kpł 18,20).

Po trzecie, w obu omawianych przepisach mogłoby chodzić o, jak to ujmują niektórzy współcześni autorzy, „zachowanie pokoju w szeroko rozumianej rodzinie i zagwarantowanie bezpieczeństwa każdemu z jej członków”⁵³. Wszelkie relacje seksualne pozamałżeńskie (a takimi były relacje homoseksualne) mogły stwarzać zagrożenie dla rodziny jako podstawowej komórki społecznej. Przepisy z 18,22 i 20,13 wskazywałyby na „niebezpieczeństwo pomieszania ról, które zagrażało harmonii relacji rodzinnych”⁵⁴. A te, jak wiadomo, na Bliskim Wschodzie w starożytności były – i w tradycyjnych społecznościach nadal są – kluczowe dla budowania tożsamości indywidualnej.

Nieuporządkowane pragnienie seksualne stwarzało zawsze zagrożenie i potrzebowało nadania mu ram – to dlatego od początku narracja biblijna ukazuje seksualność jako dar, ale ogranicza swobodę w tym zakresie, obwarowując tę sferę życia szeregiem praw, przypisując poszczególne role, i w ten sposób także wyróżniając tę sferę egzystencji, której człowiek zawdzięcza przekazywanie nowego życia, nadając jej zarazem jakby „boski” charakter. Ze względu na rozmaite, dotąd wspomniane uwarunkowania, nie było w tym prawodawstwie ani w tradycji jego odczytywania miejsca na miłość homoseksualną, która nie realizuje się przecież w małżeństwie.

Po czwarte w końcu, chodziło o odróżnienie praktyk żydowskich od praktyk innych narodów⁵⁵ (co już było wspomniane), ale zwłaszcza tych praktyk, które mogły kojarzyć się z prostytutką sakralną męską, praktykowaną wśród innych ludów Bliskiego Wschodu w starożytności, np. w Mezopotamii. A co z penalizacją czynów homoseksualnych wspomnianą w Kpł 20,13? Obok przypomnienia przepisu (w formie kazuistycznej) werset Kpł 20,13 dodaje do niego karę za jego niezachowanie. W tym wypadku karę najwyższą: karę śmierci. Kategoryczność kary podkreśla wagę zakazu: מוֹת יוֹמָתוֹ (dosł. „śmiercią umrą”; „na pewno winni umrzeć”) z dodaniem mocnego potwierdzenia wyrażającego przekonanie, które znamy z kart Nowego Testamentu i kontekstu procesu Jezusa przed Piłatem: כְּרֵם יַחַדְהֶם („krew ich na nich”). Co ciekawe, tego ostatniego wyrażenia nie tłumaczy LXX, która pozostawia jedynie pierwszą część tej kary, używając za to na jej oddanie dwóch czasowników, które zapewne składały się na formułę prawną (θανατούσθωσαν εἰς αὐτοὺς εἰσιν – „Śmiercią niech zostaną ukarani [imperativus]. Winni są”). Usunięcie formuły „krew ich na nich” być może

52 Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1569.

53 Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 50–52.

54 „The danger of a confusion of roles that threatens the harmony of familial relations” (Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 50).

55 Por. Greenberg, *Wrestling With God and Man*, 90–92.

miała na celu uniknięcie niezrozumienia: obyczaj grecki nie znał tego typu wyrażenia i mógłby być źle odebrany przez adrestów greckiego tekstu księgi.

Co ciekawe, termin z końca pierwszego stychu werseu ׀ַבְּיָדָיָהּ („obaj”) niektóre współczesne przekłady (np. Biblia Tysiąclecia) przenoszą do drugiego stychu, co może być próbą harmonizacji tekstu; czyni tak także jedna starożytna wersja: Pięcioksięg Samarytański, przenosząc ten termin nawet po hebrajskim wyrażeniu מוֹת יְיָ. Jednak wersja taka jak w TM (i jak zaprezentowana powyżej) obecna jest we wszystkich pozostałych ważnych wersjach tekstu (LXX, Peś, Targ.), a także w rękopisie hebrajskim odnanionym w Qumran: 4QRPe⁵⁶. Użycie tego terminu pomaga także odpowiednio zinterpretować ten tekst, ukazując, iż obie strony aktu homoseksualnego (niezależnie od przyjętych ról – aktywnej i pasywnej), ponoszą odpowiedzialność za przekroczenie tego przykazania.

Dlaczego taka najwyższa kara, kara śmierci? Warto wspomnieć, że poza wersem 20,21, kara śmierci dotyczy wszystkich zakazanych aktów sfery seksualnej (nie tylko aktów homoseksualnych, ale też kazirodczych wyliczanych w Kpł 20). Niektórzy wyjaśniają:

Jest prawdopodobne, że kara śmierci, najgorsza jaka istnieje, da się wyjaśnić przez fakt, że aż dwie osoby są zaangażowane w jej popełnienie, na co oboje [obaj/obie] wyrażają zgodę. Ta jednoznaczna zgoda jest dodatkową okolicznością obciążającą przy popełnieniu czynu zabronionego, ponieważ zostaje w niej przekroczony próg osobistego wstydu [ang. shame]⁵⁷ w celu pozyskania współnika potrzebnego do popełnienia owego czynu. W ten sposób wina jest podwójna: spowodowana samym aktem, a także kuszeniem prowadzącym do zepsucia kogoś innego⁵⁸.

Najlepszym obrazem takiego grzechu popełnianego wspólnie jest grzech pierwszych rodziców, Adama i Ewy w raju (Rdz 3).

Jednocześnie, co ważne, gdy w prawodawstwie biblijnym czytamy o zasądzeniu kary śmierci, musimy mieć świadomość, że nigdzie tekst Biblii Hebrajskiej nie ukazuje jej wykonania za czyny ze sfery seksualnej. Być może wyliczenie takiej kary miało być środkiem ostrzegawczym przed popełnianiem tego typu czynów⁵⁹. A być może takiej kary nie dało się nigdy zasądzić – można w tym kontekście przypomnieć jedynie, iż „złośliwi mówią, że do zasądzenia kary śmierci potrzeba było jeszcze dwóch świadków (poza zainteresowanymi), więc trudno w sytuacji intymnej o znalezienie takich właśnie”⁶⁰. Co jeszcze ważniejsze, wina za takie ukryte wykroczenie

⁵⁶ Himbaza (red.), ויקרא *Leviticus*, 113*–114*.

⁵⁷ Nie trzeba wspominać, że obok honoru (ang. *honor*) wstyd (ang. *shame*) stanowi ważną kategorię oceny czynów w kulturach i społecznościach Bliskiego Wschodu.

⁵⁸ Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 62.

⁵⁹ Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 63.

⁶⁰ Strzałkowska, „Przemoc wobec kobiet”, 23.

(którego nie można było zasądzić), według mentalności starożytnego Izraela, spadała niejako na całą społeczność. Może stąd taki radykalizm zapowiadanej kary⁶¹. Choć naturalnie problem stosowalności prawa biblijnego Izraela i jego egzekucji pozostaje otwarty.

2. Współczesne propozycje interpretacji tekstów prawnych dotyczących homoseksualizmu

W ostatnich latach pojawiło się wiele naukowych opracowań, próbujących ukazać treść biblijnego prawodawstwa inaczej niż zaprezentowane dotychczas interpretacje tradycyjne. Autorzy w bardzo różny sposób próbują debatować z prawodawstwem biblijnym w kwestii homoseksualizmu, ukazując je jako niebędące klarownie przeciwnie relacjom homoseksualnym. Robią to na różnych płaszczyznach.

Pierwszą jest płaszczyzna hermeneutyczna, w której proponuje się inną od dosłownej lekturę tych tekstów prawodawstwa, odwołując się przede wszystkim do wrażliwości samego czytelnika i do jego własnej percepcji tekstu.

Propozycję taką wysunął np. Gérald Caron⁶². W swoim artykule (drugim z serii czterech na temat homoseksualizmu i słowa Bożego) kwestionuje on znaczenie i zakres podwójnego zakazu z Księgi Kapłańskiej w obecnej debacie na temat homoseksualizmu. Choć oba omówione teksty wydają się jednoznacznie potępiać seks między mężczyznami, to jak zauważa autor, obecnie powszechnie uznaje się, że zakaz ten nie odnosi się do homoseksualizmu we współczesnym tego słowa znaczeniu, a w związku z tym debata na temat interpretacji tekstu w dzisiejszym kontekście pozostaje otwarta. W pierwszej części artykułu autor omawia kwestie egzegetyczne, natomiast druga – kluczowa – dotyczy strony ściśle hermeneutycznej. Autor proponuje nowe podejście do autorytetu Biblii, które w procesie interpretacji tekstu biblijnego pozwala rozpoznać ważną rolę dzisiejszego czytelnika.

Takie nowe podejście hermeneutyczne jest zresztą charakterystyczne dla większości publikacji ostatnich lat, omawiających temat homoseksualności, co jest wartościowe samo w sobie, niemniej prowadzi czasem do niesłusznego wniosku, iż tekst biblijny jest niejednoznaczny w swoim prawodawstwie lub że należy go dostosować do współczesnego odbiorcy⁶³. Na przykład J. Töyräänvuori zauważa, że „homoseksualizm w dzisiejszym rozumieniu nie istniał w starożytnym świecie, stąd prawodawstwa nie mogą odnosić się do równej, kochającej i zmysłowej relacji między dwoma

61 Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 64.

62 Caron, „Le Lévitique condamnerait-il l’homosexualité?”, 27–49.

63 Por. Sklar, „The Prohibitions Against Homosexual Sex”, 165–198

dorosłymi mężczyznami”⁶⁴. Jan Joosten dodaje: „werset [18,22] nie odnosi się w ogóle do tego, co motywowało stosunek: atrakcyjność męsko-męska, pragnienie upokorzenia, nieodparta żądza czy też inne czynniki. Nawet kwestia zgody partnera pozostaje niewymieniona. Tekst w sposób zdecydowany skupia się na akcie seksualnym”⁶⁵.

Zdaniem wielu współczesnych badaczy to konkretne prawo odnoszące się do aktów homoseksualnych nie przystaje do dzisiejszego człowieka – również wierzącego – który na kwestie homoseksualności patrzy inaczej, z większą otwartością⁶⁶. Z takiego powodu próbuje się często dostosować tekst biblijny do potrzeb owego czytelnika.

Takie podejście może nieść niebezpieczeństwo cenzurowania tekstu biblijnego i dostosowywania go do pojawiających się potrzeb. Jeśli przyjmiemy faktycznie taki nowy klucz hermeneutyczny, wówczas wiele z tego, o czym mówi Biblia i Tradycja (bo nie chodzi przecież o sam tekst biblijny, ale również o jego wielowiekową interpretację we wspólnotach żydowskich i chrześcijańskich), można podważyć. O wiele lepiej jest chyba stwierdzić, że w czasach biblijnych oceniano homoseksualizm bardzo negatywnie (i co do interpretacji tekstu biblijnego w starożytności nie ma wątpliwości), ale jednocześnie warto zauważyć, że czym innym jest jego aktualność dziś. Jay Sklar w swoim niedawnym opracowaniu⁶⁷ wylicza kilka poziomów, na których omawiane przepisy, dotyczące homoseksualizmu, mogą pozostać aktualne bądź się zdezaktualizować. Po pierwsze są nieaktualne, bo w ogóle prawodawstwo Księgi Kapłańskiej jest już nieaktualne.⁶⁸ Po drugie, zakazy nie mają zastosowania dzisiaj, ponieważ powód, dla którego ta czynność była zabroniona w Księdze Kapłańskiej (czystość rytualna i odniesienie do kultu), nie jest już dzisiaj obowiązujący⁶⁹. Jednocześnie autor, dokonując ważnego rozróżnienia między czystością rytualną a czystością moralną, proponuje, by zwrócić uwagę na fakt, że w NT przepisy dotyczące sfery seksualnej są wymieniane jako nadal obowiązujące (np. w listach św. Pawła), a zatem dotyczą czegoś więcej niż tylko kultu i czystości rytualnej. Dotyczą – zdaniem badacza – czystości moralnej, która pozostaje aktualna. Zarazem są także związane z nakazem płodności z Księgi Rodzaju, a owa płodność dokonuje się tylko w relacjach kobiety i mężczyzny. Stąd wniosek autora, że omawiane prawa powinny być traktowane jako wciąż aktualne, w przeciwieństwie do innych czysto kultycznych przepisów Księgi Kapłańskiej, które straciły swą aktualność⁷⁰.

⁶⁴ „Homosexuality, as we understand it today, did not exist in the ancient world, and hence the statutes cannot have referred to an equal, loving, and sensual relationship between two adult males” (Töyräänvuori, „Homosexuality”, 238).

⁶⁵ Joosten, „A New Interpretation of Leviticus 18:22”, 3.

⁶⁶ Por. Römer, „Homosexualität und die Bibel”, 47–63.

⁶⁷ Por. Sklar, „The Prohibitions Against Homosexual Sex”, 165–198.

⁶⁸ Por. Sklar, „The Prohibitions Against Homosexual Sex”, 168–173.

⁶⁹ Por. Sklar, „The Prohibitions Against Homosexual Sex”, 173–187.

⁷⁰ Por. Sklar, „The Prohibitions Against Homosexual Sex”, 189–195.

Kwestia aktualności Księgi Kapłańskiej i jej przepisów była podejmowana od pierwszych wieków chrześcijaństwa: Orygenes na przełomie II i III w. po Chr. zastanawiał się już, jak zachęcić chrześcijan do lektury Księgi Kapłańskiej, która przez wielu już wówczas uważana była za nieaktualną po wydarzeniu i dziele Jezusa Chrystusa, ukazując jej wagę w serii homilii do Księgi Kapłańskiej, pisanych w czasach, gdy zmieniły się ramy religijności judaistycznej (zwłaszcza brak Świątyni jerozolimskiej po 70 r. po Chr.) i chrześcijaństwa. Również w późniejszych latach odnoszono się do prawodawstwa biblijnego Izraela, ukazując z jednej strony jego wartość historyczną (dla poznania czasów biblijnych), a z drugiej także aktualizację konkretnych przepisów (nawet tych, które, choćby ze względu na brak Świątyni jerozolimskiej, straciły na aktualności) i ich aplikację w konkretnej wspólnocie. Do kwestii aktualności przepisów prawnych zawartych w Torze i ich chrześcijańskiej interpretacji odnosi się wspomniany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (2002). W punkcie 43 czytamy:

Z punktu widzenia historycznego prawa biblijne są wynikiem długiej historii tradycji religijnych moralnych i prawnych. Zawierają one liczne elementy wspólne z cywilizacją starożytnego Bliskiego Wschodu [...]. Jest ono partykularne, dostosowane do konkretnego historycznego narodu. Jednak ma ono wartość przykładową dla całej ludzkości (Pwt 4,6). [...] Ucieleśnia religijną antropologię i zespół wartości, które wychodzą poza naród i warunki historyczne, jakich prawa biblijne są po części wytworem⁷¹.

Zawsze należy pamiętać, iż interpretując tekst biblijny, w tym przypadku prawny, odnosimy się nie tylko do litery Prawa, ale także do tradycji jego odczytywania, a ta w przypadku homoseksualizmu do końca XX w. pozostawała niezmienna i nie podawana w wątpliwość. Tak nadal czyni zresztą tradycja katolicka, co potwierdza najnowsza nota Kongregacji Doktryny Wiary z 22 lutego 2021 r., zakazująca błogosławienia par homoseksualnych w Kościele katolickim⁷².

Niektóre współczesne interpretacje przepisów dotyczących homoseksualizmu odnoszą się do ich kontekstu historycznego (i wartości historycznej wyłącznie). Część badaczy próbuje wykazać, że te konkretne teksty prawne należy interpretować jedynie w ich kontekście historycznym. Martin Leuenberger, analizując Rdz 1,27 oraz Kpł 18,22 i 20,13 ukazuje, że przepisy regulujące kwestie homoseksualizmu i faktycznie go zakazujące miały swoje konkretne uwarunkowania historyczne (a nie powinny być traktowane jako zasada ogólna). Miały służyć zapewnieniu przetrwa-

⁷¹ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma*, 86–87. Por. także punkt 87 dokumentu (strony 172–174).

⁷² Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*.

nia pokoleniom narodu biblijnego Izraela w kontekście powygnaniowym, perskim, gdy naród takiego przetrwania potrzebował⁷³. Stąd mocny akcent położony na zakaz relacji homoseksualnych i podkreślenie istotności relacji dwupłciowych, zapewniających przetrwanie pokoleniom Izraela. Wpływy perskie na prawodawstwo biblijnego Izraela w tym, co dotyczy homoseksualizmu dostrzega także Idan Dershowitz⁷⁴, który zarazem ukazuje, że prawo z Kpł 18,22 zabrania kazirodczych stosunków homoseksualnych (a nie stosunków homoseksualnych w ogóle)⁷⁵.

Obok klucza hermeneutycznego i historycznego, ukazujących nieaktualność przepisów ST lub dostosowujących je do potrzeb współczesnego czytelnika, w niektórych badaniach współczesnych podejmuje się próby nowego odczytania samej treści przepisów Kpł 18,22 i 20,13. Wielu – niejednokrotnie wbrew tradycji interpretacji i gramatyce obu omówionych tekstów – stara się ukazać, że nie są one jasne i jednoznaczne. Na przykład Saul M Olyan zauważa w swoim tekście z 2011 r. (choć jego pierwsza wersja ukazała się w 1994 r.⁷⁶), że: 1) prawodawstwo zawarte w Kpł 18,22 oraz 20,13 nie jest aż tak jasne na pierwszy rzut oka i w gruncie rzeczy nie wiadomo, o jaki dokładnie czyn bądź czyny seksualne z udziałem mężczyzn miałyby w nich chodzić⁷⁷; 2) być może należy interpretować je jako zakaz wymuszonego seksu między mężczyznami (inaczej gwałtu)⁷⁸; 3) używany przez tekst hebrajski obu wersetów idiom מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה („na łóżach kobiety”) nie jest jasny w interpretacji.

Idąca dokładnie tą samą ścieżką rozważań na temat tego wyrażenia J. Töyräänvuori próbowała w 2020 r. udowodnić, że w obu tekstach chodzi o to, by mężczyzna nie kładł się na łożu kobiety jednocześnie z innym mężczyzną⁷⁹, co wykluczałoby interpretację zakazu jako odniesionego do aktu homoseksualnego. Zdaniem badaczki w obu wspomnianych wersetach Księgi Kapłańskiej w ogóle nie chodzi o relacje homoseksualne, a o leżenie (sypianie, czyli współżycie) z kobietą. Zaś J. Joosten, interpretując to samo wyrażenie, formułuje wniosek, że w tekście tym chodzi wyłącznie o współżycie z żonatą mężczyzną (a nie mężczyzną w ogóle)⁸⁰.

Warto zauważyć, że wszystkie te interpretacje negują wielowiekową tradycję lektury tych tekstów, ignorując najstarsze jego wersje, tłumaczenia, komentarze. Co jeszcze bardziej zaskakujące, współczesne interpretacje owo wyrażenie idiomatyczne, co do znaczenia którego nie miały wątpliwości poprzednie pokolenia badaczy i tłumaczy żydowskich i chrześcijańskich, wydają się interpretować zbyt dosłownie.

⁷³ Leuenberger, „Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament”, 206–229.

⁷⁴ Dershowitz, „Revealing Nakedness”, 510–526.

⁷⁵ Dershowitz, „Revealing Nakedness”.

⁷⁶ Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie”.

⁷⁷ Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie”, 57.

⁷⁸ Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie”.

⁷⁹ Töyräänvuori, „Homosexuality”, 236–267, zwł. 241–246.

⁸⁰ Joosten, „A New Interpretation of Leviticus 18:22”, 1–10 (zwł. 5–7).

Paradoksem w tym kontekście wydaje się konkluzja wspomnianego artykułu, w którym J. Töyräänvuori sama pisze, iż „jest kluczowym, by badacz tekstu starożytnego jak najmniej wkładał do interpretacji tekstu starożytnego swoich własnych z góry przyjętych pojęć i kontekstów, albo przynajmniej miał świadomość swych własnych uprzedzeń dotyczących interpretacji tekstów i tego, jak mogą one wpłynąć na ich odczytywanie”⁸¹.

3. Męska prostytutka sakralna? Pwt 23,18-19 oraz Kpł 18,21(?)

Nawiązania do relacji homoseksualnych w prawodawstwie Tory można zauważyć jeszcze w dwóch miejscach – w Pwt 23,18-19, gdzie jest mowa o męskiej prostytucji sakralnej, oraz w niejasnym w swoim znaczeniu tekście z Kpł 18,21.

Męska prostytutka sakralna była bez wątpienia praktykowana wśród ludów ościennych (np. w Mezopotamii)⁸², a biblijni Izraelici mieli jej unikać – zresztą tak jak wszystkiego, co oferowały obce kultury. Jednak oba wspomniane teksty wzbudzają wiele debat wśród badaczy co do ich interpretacji⁸³.

Pierwszy z tekstów, Pwt 23,18-19, w TM brzmi:

לֹא־תִהְיֶה קְדֻשָּׁהּ מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל
וְלֹא־יִהְיֶה קְדֻשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
לֹא־תִבְיֵא אֶתֶנּוּ זוֹנָה וּמַחִיר כָּלֵב בַּיִת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־נְדָר
כִּי תוֹעֵבֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אִם־שָׁנִיחַם:

Nie będzie prostytutka sakralnej (hebr. קְדֻשָּׁהּ) pośród córek Izraela i nie będzie prostytutek męskich sakralnych (hebr. קְדֻשׁ) pośród synów Izraela. Nie przyniesiesz zarobku nierządnicy (hebr. זוֹנָה) ani zapłaty psa (hebr. מַחִיר כָּלֵב) do Domu Pana, Boga twego, jako ofiarę ślubowania. Bo obrzydliwością (hebr. תוֹעֵבֶת; *status constructus*) [dla] Pana Boga Twego, [są] także obie [te rzeczy].

⁸¹ „It is therefore crucial that a scholar of ancient texts insert as little as possible of his or her own preconceived notions and contexts into the interpretation of ancient texts, or at the very least be aware of his or her own biases concerning the interpretation of texts and how one’s readings may be impacted by them” (Töyräänvuori, „Homosexuality”, 264).

⁸² Na temat prostytucji (także męskiej) w świecie starożytnym zob. Faraone – McClure (red.), *Prostitutes and Courtesans. O Mezopotamii* zob. np. Goodnick Westenholz, „Heilige Hochzeit und kultische Prostitution”, 43–62.

⁸³ Na temat męskiej prostytucji sakralnej zob.: Bird, „The End of the Male Cult Prostitute”, 37–80; Day, „Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution?”, 2–21; Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?; Slawik, „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna?”, 45–65; Lemański, „Zapłata psa”, 49–64; Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 317–343.

Fragment ten należy do zbioru regulacji o różnym charakterze, zarówno kultycznym, jak i społecznym. Bezpośrednio poprzedza go zakaz wydawania zbiegłego niewolnika w ręce jego pana i zakaz uciskania go (Pwt 23,16-17), a po omawianych wersetach następuje zakaz pobierania odsetek od bliźniego (23,20-21)⁸⁴. Wszystkie zatem przepisy tej części Księgi Powtórzonego Prawa dotyczą różnych sfer życia i wydają się ze sobą niepowiązane, choć jednocześnie sąsiadujące z Pwt 23,18-19 przepisy są dwuwersetowe. W gruncie rzeczy zasadniczy spór w interpretacji Pwt 23,18-19 dotyczy dwóch tematów: tego, czy wersety 18 i 19 należy odczytywać łącznie (dwa wersety razem czy osobno), oraz tego, jakie jest znaczenie terminów קָדֵשׁ / קְדֻשָּׁה w wersecie 18.

Niektórzy badacze w terminologii קָדֵשׁ / קְדֻשָּׁה widzą eufemistyczne określenie prostytucji sakralnej żeńskiej/męskiej, inni uważają, że chodzi w niej o inne funkcje świątynne, pełnione zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety⁸⁵. Ta pierwsza interpretacja jest możliwa zwłaszcza wtedy, gdy połączy się wersety 18 i 19. Wówczas werset 18 interpretować należy w kontekście wersetu 19, a ten wspomina o „zapłacie psa” (hebr. מְהִיר כָּלָב, co może być, i najczęściej jest, interpretowane jako zapłata za prostytucję sakralną męską, prostytucję homoseksualną (ocenioną bardzo negatywnie, skoro nazywa się ją „zapłatą psa”). Na prostytucję sakralną w wersecie 19 może wskazywać także uzasadnienie – prostytucja jest tam nazwana „obrzydliwością” (hebr. תּוֹעֵבָה; *status constructus*) [dla] Pana⁸⁶. Tego samego terminu używało omówione wcześniej prawodawstwo z Księgi Kapłańskiej, odnoszące się do homoseksualizmu. Jeśli werset 19 mówi o prostytucji homoseksualnej, wówczas połączony z nim werset 18 można by interpretować w ten sam sposób.

Niemniej jednak zarówno słownictwo, jak i gramatyka wskazują na to, że oba wersety należy traktować osobno. Nie można nie zauważyć, że zakazy wersetów 18 i 19 są zbudowane odmiennie: werset 18 to pozbawiony sankcji zakaz sformułowany w 3 os. l. poj., zaś 19 sformułowany jest w 2 os. l. poj. rodzaju męskiego i dotyczy bez wątpienia zapłaty za prostytucję żeńską i ową tajemniczą „zapłatę psa”⁸⁷. Jak zauważa Halina Jodzio: „nie możemy traktować terminów *qēdēšāh* i *qādēš* (w. 18) jako synonimów *zōnāh* i ‘zapłaty psa’ (w. 19), dlatego terminu *qēdēšāh* nie należy tłumaczyć ‘jako prostytutka sakralna’, a *qādēš* jako jej męskiego odpowiednika. Chodzi tu raczej o personel świątynny związany z kultem obcych bóstw”⁸⁸. Podobnie interpretowała to Phyllis A. Bird⁸⁹.

⁸⁴ Por. Slawik, „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna?”, 57; Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 323.

⁸⁵ Na temat terminów קְדֻשָּׁה / קָדֵשׁ zob.: Gruber, „Hebrew qedesah”, 133–148; Stipp, „Die Qadešen im Alten Testament”, 209–240; por. także: Bird, „The End of the Male Cult Prostitute”, 37–80

⁸⁶ Por. Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 323.

⁸⁷ Por. Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 323.

⁸⁸ Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 324.

⁸⁹ Bird, „The End of the Male Cult Prostitute”, 37–80.

Jednocześnie w wersecie 19 wyraźnie potępia się przynoszenie do Świątyni dochodów uzyskanych z prostytucji. O ile użyte słownictwo dotyczące zapłaty nierządnic (hebr. זֹזְנָה) nie pozostawia wątpliwości, iż chodzi o dochód z prostytucji (kobiet), o tyle największy problem przynosi interpretacja dosadnego wyrażenia „zapłaty psa” (hebr. מְהִיר כָּלֵב). Niektórzy egzegeci widzieli w tym określeniu odniesienie do pieniędzy uzyskanych ze sprzedaży psa (pomijając fakt, że użyte tu wyrażenie jest idiomatyczne i nie należy go odczytywać dosłownie)⁹⁰. Bardziej przekonująca wydaje się jednak interpretacja odnosząca to wyrażenie do wspomnianej zapłaty za stosunek homoseksualny⁹¹. Jak zauważa Janusz Lemański, przepis ten zwyczajowo rozumie się „jako określenie mężczyzn uprawiających nierząd sakralny z innymi mężczyznami”⁹², a wyrażenie „zapłata psa” „odnoszone jest w tradycyjnej interpretacji do zarobku uzyskanego uprawianiem homoseksualnej, męskiej prostytucji w kontekście sakralnym”⁹³. Halina Jodzio dodaje jeszcze: „Uzasadnieniem tego zakazu jest stwierdzenie, że obydwie te rzeczy (zapłata prostytutki i zapłata psa) są ‘obrzydliwością dla JHWH’. Użyte tu słowo *tô’ēbāh* odnosi się do osób, rzeczy bądź praktyk, które obrażają czyjś moralny lub rytualny porządek”⁹⁴.

Ostrość użytych słów („zapłata psa”, „obrzydliwość”) zdają się także wskazywać na możliwy kontekst relacji homoseksualnych nierządnych jako złych, przede wszystkim z powodu tego, iż kojarzyły się z obcymi kultami, od których Izrael miał się radykalnie odcinać.

O ile zatem werset 18 – jak się wydaje – odnosi się do „kwalifikowanego personelu świątynnego”⁹⁵ i nie mówi o prostytucji (wskazuje na to między innymi terminologia), o tyle werset 19 (odrębny od 18 gramatycznie i terminologicznie), dosadnie odnosi się do dochodów z prostytucji – kobiet i mężczyzn.

Jednocześnie, jak zauważa J. Lemański, czasem w Starym Testamencie nierząd i prostytucja określa jedynie „ogólne bałwochwalcze praktyki niezgodne z kultem JHWH w Izraelu”⁹⁶. Bardzo trudno zatem jednoznacznie stwierdzić, czy w tekście zakazane są relacje homoseksualne w ramach prostytucji sakralnej, czy niegodna jest jedynie zapłata za nie, i czy w ogóle w tym tekście chodzi o prostytucję i składanie w Świątyni pieniędzy pochodzących z takiej ewentualnie aktywności.

Jeszcze mniej jasnym werselem w omawianym kontekście jest Kpł 18,21. W TM brzmi on:

90 Sławik, „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna?”, 59, por. także: Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 324.

91 Por. Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 324; por. także: Lemański, „Zapłata psa”, 49–64 (zwl. 56–62).

92 Lemański, „Negatywny obraz psa w Biblii”, 86.

93 Lemański, „Negatywny obraz psa w Biblii”, 86.

94 Jodzio, „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie”, 324.

95 Por. Lemański, „Negatywny obraz psa w Biblii”, 86.

96 Por. Lemański, „Negatywny obraz psa w Biblii”, 87.

וּמִזְרַעָה לֹא־תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמַלְאָךְ
 וְלֹא תִסְלַל אֶת־שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה:

A ze swego potomstwa (także „nasienia”; hebr. זָרַע) nie oddasz,
 aby przeszło przez ogień dla Moleka,
 I nie będziesz profanował Imienia Twego Boga. Ja jestem Pan.

Werset ten na pierwszy rzut oka nie mówi o relacjach homoseksualnych, i jako jedyny w całym kontekście rozdziału 18 (który w całości poświęcony jest rozmaitym zakazom intymnej sfery życia) w ogóle nie nawiązuje, jak się wydaje, do sfery seksualnej. Mówi mianowicie o „dzieciach”, „potomstwie” (hebr. זָרַע) ofiarowanych Molekowi (pogańskiemu bóstwu), co naturalnie było klarownie zakazane przez Prawo. Ponieważ jednak w całym rozdziale mowa jest o zakazanej aktywności sfery seksualnej, a poprzednio omówione prawo zarazem dotyczyło kontekstu kultycznego, zaczęto rozważać, czy podobnie i tego wersetu nie należałoby zinterpretować w kluczu aktywności seksualnej w kontekście kultycznym, a konkretnie męskiej prostytucji sakralnej. Taką interpretację wysunął J.M. Sprinkle⁹⁷. Oparł ją na znaczeniu hebrajskiego terminu זָרַע, który oprócz „potomstwa”, „dzieci”, może oznaczać bardziej dosłownie „męskie nasienie”. Przepis ten mógłby w takim rozumieniu wyrażać zakaz oddawania męskiego nasienia Molekowi – w rycie sakralnym, w obcym kulcie. Taka interpretacja pozostaje jednak bardzo problematyczna: nawet jeśli takie ofiarowanie nasienia (nie dzieci) następowaloby w kontekście kultycznym bożka Moleka, wcale nie oznacza to, iż dokonywałoby się ono w kontekście homoseksualnym czy prostytucji sakralnej męskiej. Taka interpretacja tekstu z Kpł 18,21 pozostaje zatem mało prawdopodobna, tym bardziej że, jak zauważa J. Milgrom, rozdział 20 penalizację tego samego zakazu związanego z Molekiem umieszcza w innej kolejności i oddzielnie od nadużyć sfery seksualnej⁹⁸. I chociaż często, o czym mówi Milgrom, kananejskie „aberracje sfery seksualnej” mogły jednocześnie kojarzyć się z takimi w sferze kultycznej⁹⁹, to jednak ten tekst nie wydaje się dobrym przykładem klarownego prawodawstwa związanego z aktami homoseksualnymi. Wydaje się zatem, że tekst ten nie odnosi się w ogóle do sfery seksualnej¹⁰⁰.

Warto zauważyć także, że omówione przepisy, potencjalnie odnoszące się do męskiej prostytucji sakralnej, nie wynikają z potępienia samego aktu homoseksualnego, ale nade wszystko z kontekstu kultycznego, który w tym wypadku jest ważniejszy niż sam akt (do którego z kolei odnosiły się omówione wcześniej przepisy z Kpł 18,22 oraz 20,13).

⁹⁷ Sprinkle, „Sexuality”, 751.

⁹⁸ Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1551–1552.

⁹⁹ Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1551.

¹⁰⁰ Na jego temat zob. Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1586–1591.

Zakończenie

Prawodawstwo biblijnego Izraela w tym, co dotyczy homoseksualizmu wydaje się jednoznaczne: „Biblia nie pozwala ujmować homoseksualizmu w kategoriach choroby czy alternatywnej opcji życia płciowego. Jest to wyraźnie wykroczenie przeciw prawu Bożemu, jednoznacznie potępione w etyce zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej”¹⁰¹. Oczywiście jest także, że Biblia nigdzie nie zachęca do tego typu relacji, upatrując właściwej realizacji życia seksualnego w małżeństwie między kobietą a mężczyzną.

Warto przyrzeć się w tym kontekście dokumentowi Papieskiej Komisji Biblijnej *Czym jest człowiek?* z 2019 r.¹⁰², w którym słusznie stwierdza, że w biblijnych tradycjach narracyjnych nie ma odniesienia do praktyk homoseksualnych, ani jako zachowania, za które należy winić, ani jako postaw tolerowanych lub zalecanych (nr 188). Jednocześnie trzeba jednak dodać, że w przypadku prawodawstwa (w odróżnieniu od tekstów narracyjnych), ocena aktów homoseksualnych jest w Biblii jednoznaczna i wyraźnie negatywna, a nawet penalizowana karą śmierci.

W każdym przypadku prawodawstwo klarownie potępia akty homoseksualne, oceniając je w kluczu świętości, odniesienia do Boga i kultu, w kluczu wartości relacji rodzinnych, a zarazem w odniesieniu do teologii ziemi: chcąc, by Izraelici pod względem rygorystyki sfery seksualnej odróżniali się od innych narodów, wśród których takie praktyki mogły mieć miejsce.

Jednocześnie niektórzy współcześni badacze próbują wysnuć wniosek, że sam homoseksualizm nie został w Biblii tak mocno potępiony, jak się wydaje. Na przykładzie tego prawodawstwa można doskonale zobaczyć, jak podejmowane studia Pisma Świętego zmieniają się wraz z nowymi uwarunkowaniami. O ile podejmowanie części jakiejś tematyki jest słuszne i uprawnione, o tyle nie jest uprawnione używanie i nadużywanie tekstu Biblii jako argumentu do debaty społecznej w kwestii homoseksualizmu (dotyczy to każdej ze stron) lub odczytywanie biblijnego tekstu ideologicznie, w oderwaniu od realiów jej powstania. Refleksja naukowa, która zazwyczaj powinna poprzedzać inne bardziej popularne refleksje, w tym wypadku bywa, że staje się raczej próbą odpowiedzi na postulaty niektórych środowisk współczesnych, nadając prawodawczym tekstom biblijnym nową interpretację, która często o wiele więcej mówi o dzisiejszych badaczach niż o samym tekście biblijnym i praktyce społeczności starożytnej, która go tworzyła. Trzeba jasno powiedzieć, że w perspektywie prawodawstwa biblijnego Izraela i w jego kontekście jakakolwiek praktyka homoseksualna została jasno potępiona. Klarownie widać, że nie da się zmienić tekstu Biblii dostosowując go do współczesnego człowieka i jego pragnień. Tak zresztą przez wieki interpretowała ten tekst zarówno wspólnota żydowska, jak i chrześcijańska.

¹⁰¹ Tronina, *Księga Kapłańska*, 274.

¹⁰² Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?*.

W gruncie rzeczy cała ta dyskusja sprowadza się do tego, jak traktujemy Biblię: czy jest ona punktem wyjścia do dalszych rozważań, luźno z jej treścią związanych, czy punktem odniesienia, który należy rozwijać, zgłębiać i brać pod uwagę, bo ma kluczowe znaczenie dla naszego życia.

Bibliografia

- Bahnsen, G.L., *Homosexuality. A Biblical View* (Grand Rapids, MI: Baker 1978).
- Balch, D.L. (red.), *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture* (Cambridge – Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000).
- Balentine, S.E., *Levitico* (red. wyd. włoskiego C. Versino) (Strumenti Commentari 44; Torino: Claudiana 2008).
- Becker, J., „Zum Problem der Homosexualität in der Bibel”, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 31/1 (1987) 36–59.
- Bigger, S.F., „The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting”, *Journal for Biblical Literature* 98 (1979) 187–203.
- Bird, Ph.A., „The End of the Male Cult Prostitute: A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew Qādēš-Qēdēšîm”, *Congress Volume Cambridge 1995* (red. J.A. Emer-ton) (Leiden: Brill 1997) 37–80.
- Brawley, R.L. (red.), *Biblical Ethics and Homosexuality. Listening to Scripture* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1996).
- Caron, G., „Le Lévitique condamnerait-il l'homosexualité?: de l'exégèse à l'herméneutique”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 38/1 (2009) 27–49.
- Clements, R.E., „זָרָה”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980) IV, 82-87.
- Day, J., „Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did It Actually Exist in Ancient Israel?”, *Biblical and Near Eastern Essays* (red. C. McCarthy) (London: Clark 2004) 2–21.
- Dershowitz, I., „Revealing Nakedness and Concealing Homosexual Intercourse: Legal and Lexical Evolution in Leviticus 18”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6/4 (2017) 510–526.
- Dershowitz, I., „Response to: «Was there ever an implicit acceptance of male homosexual Intercourse in Leviticus 18?» by George M. Hollenback in ZAW 131/3 (2019), 464–466”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 131/4 (2019) 625–628.
- Eilberg-Schwartz, H., *The Savage in Judaism* (Bloomington, IN: Indiana University Press 1990).
- Faraone, Ch.A. – McClure, L.K. (red.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (Madison, WI: University of Wisconsin Press 2006).
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville, TN: Abingdon Press 2001).
- Gagnon, R.A.J., – Via, D.O., *Homosexuality in the Bible. Two Views* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2003).
- Gilbert, M., „La Bible et l'homosexualité”, *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 78–95.

- Goodnick Westenholz, J., „Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im Alten Mesopotamien”, *Wort und Dienst* 23 (1995) 43–62.
- Greenberg, S., *Wrestling With God and Man. Homosexuality in the Jewish Tradition* (Madison, WI: University of Wisconsin Press 2004).
- Grisanti, M.A., „תְּזַבֵּב”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (Carlisle, U.K.: Paternoster 1996) IV, 314-318.
- Gruber, M., „Hebrew qedesah and Her Canaanite and Akkadian Cognates”, *Ugarit-Forschungen* 18 (1986) 133–148.
- Hamilton, V.P., „זִכָּר”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (Carlisle U.K.: Paternoster 1996) I, 1106-1108.
- Hartley, J.E., *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4; Nashville, TN: Nelson 1992).
- Helminiak, D.A., *What the Bible Really Says About Homosexuality? Recent Findings by Top Scholars Offer a Radical New View* (Tajique, NM: Alamo Square Press 2000).
- Hieke, T., „Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, “Wer bin ich, ihn zu verurteilen?” *Homosexualität und katholische Kirche* (red. S. Goertz) (Freiburg: Herder 2015) 19–52.
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality* (tł. B.M. Guévin) (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012) (oryginał francuski: *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible* [Lire la Bible 147; Paris: Cerf 2007]).
- Himbaza, I. (red.), *Biblia Hebraica Quinta. III. אֵיִקְרָא Leviticus* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2020).
- Hollenback, G.M., „Who is Doing What to Whom Revisited: Another Look at Leviticus 18,22 and 20,13”, *Journal of Biblical Literature* 136 (2017) 529–537.
- Hornsby, T.J. – Stone, K. (red.), *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia Studies. Society of Biblical Literature 67; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2011).
- Jodzio, H., „Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie w etycznej ocenie autorów biblijnych”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 67/4 (2014) 317–343.
- Joosten, J., „*People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26* (Supplements to Vetus Testamentum 67; Leiden: Brill 1996).
- Joosten, J., „A New Interpretation of Leviticus 18:22 (par. 20:13) and its Ethical Implications”, *The Journal of Theological Studies* 71/1 (2019) 1–10.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html [dostęp: 01.05.2021].
- Lemański, J., „Negatywny obraz psa w Biblii. Przyczyny i konsekwencje”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2011) 51–96
- Lemański, J., „«Zapłata psa» (Pwt 23,19) – znaczenie i kontekst społeczno-kulturowy pewnej trudnej wypowiedzi biblijnej”, *Pies w kulturach świata* (red. E. Skorupska-Raczyńska et al.) (Gorzowskie Studia Bestiograficzne 1; Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej 2012) 49–64.
- Lemański, J., „(Post-)deuteronomistyczny zakaz transwestytyzmu (Pwt 22,5)? Pytanie o jego właściwy sens i motywację”, *Collectanea Theologica* 90/1 (2020) 77–104 (wersja ang.:

- „[Post])Deuteronomistic Prohibition of Transvestitism [Deut 22:5]? The Question of Its Actual Meaning and Motivations”, *Collectanea Theologica* 90/5 [2020] 123-151).
- Leuenerberger, M., „Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament”, *Evangelische Theologie* 80/3 (2020) 206–229.
- Long, G.A., „קִבֵּץ”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (Carlisle U.K.: Paternoster 1996) III, 149-150.
- Mathias, S., „Queering the Body: Un-desiring Sex in Leviticus”, *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts* (red. J.E. Taylor) (London – New York – New Delhi: Bloomsbury Clark 2015) 17–40.
- Milgrom, J., *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible; New York: Doubleday 2000).
- Nissinen, M., *Homeroeticism in the Biblical World* (Minneapolis, MN: Fortress Press 1998).
- Olyan, S.M., „And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman’: On the Meaning and Significance of Leviticus 18,22 and 20,13”, S.M. Olyan, *Social Inequality in the World of the Text. The Significance of Ritual and Social Distinctions in the Hebrew Bible* (Göttingen – Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht 2011) 57–83 (= *Journal of the History of Sexuality* 5 [1994] 179–206).
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (tł. R. Rubinkiewicz) (Kielce: Verbum 2002).
- Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej* (tł. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2020).
- Rogers, J., *Jesus, the Bible, and Homosexuality. Explode the Myths, Heal the Church* (Louisville, KY: Westminster John Knox 2009).
- Römer, T., „Homosexualität und die Bibel. Anmerkungen zu einem anachronistischen Diskurs”, *Jahrbuch für biblische Theologie* 33 (2018) 47–63.
- Scharbert, J., „קִבֵּץ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998) IX, 551-553.
- Schenker, A., „What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?”, *The Book of Leviticus. Composition and Reception* (red. R. Rendtorff – R.A. Kugler) (Supplements to Vetus Testamentum 93; Leiden – Boston: Brill 2003) 162–185.
- Sklar, J., „The Prohibitions Against Homosexual Sex in Leviticus 18,22 and 20,13: Are They Relevant Today?”, *Bulletin for Biblical Research* 28/2 (2018) 165–198.
- Slawik, J., „Czy w Starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? Qedešah w Starym Testamencie”, *Scriptura Biblica et Orientalia* 3 (2011) 45–65.
- Snyman, S.D., „Help Levitikus 18:22 en 20:13 die (NG) Kerk in die Debat oor Homoseksualiteit?”, *Old Testament Essays* 19/3 (2006) 968–981.
- Sprinkle, J.M., „Sexuality, Sexual Ethics”, *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch* (red. T.D. Alexander – D.W. Baker) (Downers Grove, IL – Leicester: InterVarsity Press 2002) 741–753.
- Stark, C., „Kultprostitution“ im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei (Orbis Biblicus et Orientalis 221; Fribourg: Academic Press – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006).

- Stipp, H.J., „Die Qadešen im Alten Testament”, *Die Erzväter in der biblischen Tradition, Fs. M. Köckert*, (red. A.C. Hagedorn – H. Pfeiffer) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 400; Berlin – New York: De Gruyter 2009) 209–240.
- Strojnowski, J. – Greniuk, F., „Homoseksualizm”, *Encyklopedia katolicka*. VI. Graal – Ignorancja (red. J. Walkusz *et al.*) (Lublin: TN KUL 1993) 1194–1195.
- Strzałkowska, B., *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15* (Rozprawy i Studia Biblijne 20; Warszawa: Vocatio 2006; wyd. 2, 2018).
- Strzałkowska, B., „Księga Kapłańska w Septuagincie”, *Collectanea Theologica* 80/4 (2010) 67–84.
- Strzałkowska, B., „Księga Rodzaju w Septuagincie”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011) 95–121.
- Strzałkowska, B., „Kobiety w świetle przepisów Księgi Kapłańskiej”, *Collectanea Theologica* 83/2 (2013) 5–44.
- Strzałkowska, B., „Przemoc wobec kobiet w świetle przepisów Tory?”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8/2 (2015) 9–29.
- Swart, C. – Human, D., „Hoe Bruikbaar is Levitikus 18 en 20 in die Homoseksualiteitsdebat?”, *Old Testament Essays* 21/2 (2008) 455–481.
- Töyräänvuori, J., „Homosexuality, the Holiness Code, and Ritual Pollution: A Case of Mistaken Identity”, *Journal for the Study of the Old Testament* 45/2 (2020) 236–267.
- Tronina, A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006).
- Vasey, M., *Strangers and Friends. A New Exploration of Homosexuality and the Bible* (London: Hodder & Stoughton 1995).
- Walsh, J.T., „Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?”, *Journal for Biblical Literature* 120 (2001) 201–209.
- Wenham, G.J., *The Book of Leviticus* (The New International Commentary on the Old Testament 3; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1979).
- Wenham, G.J., „The Old Testament Attitude to Homosexuality”, *Expository Times* 102 (1991) 359–363.
- Wold, D.J., *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East* (Grand Rapids, MI: Baker 1998).



Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18 – 2 Sm 1

The Brotherhood of David and Jonathan.

The Picture of Male Friendship in 1 Sam 18 – 2 Sam 1

DARIUSZ DZIADOSZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

dariuszdzi@op.pl, ORCID: 0000-0002-5191-0560

Streszczenie: W wielu biblijnych publikacjach naukowych i popularyzatorskich na przestrzeni ostatnich dekad toczy się żywa debata na temat charakteru relacji łączącej Dawida i Jonatana, utrwalonej w Księgach Samuela. Niektórzy przypisują tej więzi podtekst homoseksualny, a przynajmniej homoerotyczny, jednakże tego typu interpretacja nie znajduje potwierdzenia w materiale źródłowym 1 Sm 18 – 2 Sm 1. Cykl o dojściu Dawida do władzy (1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5) nie komunikuje wyraźnych sygnałów, które wskazują na seksualne podłoże relacji międzyosobowej pretendentów do tronu. Sugerowana przez niektórych autorów lektura tradycji 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1 w kluczu idei homoseksualizmu oraz jej więź z Pieśnią nad Pieśniami dotyczy jedynie płaszczyzny terminologicznej i nie pozwala przypisać tekstom z Pierwszej Księgi Samuela wydźwięku intymnego (homoerotycznego). Opisując braterską więź Jonatana i Dawida, deuteronomista akcentuje nade wszystko jej teologiczny i społeczno-polityczny aspekt, co nie oznacza, że utrwalony przez niego obraz męskiej przyjaźni nie posiada mocnego zabarwienia emocjonalno-uczuciowego.

Słowa kluczowe: relacja Dawida i Jonatana, braterstwo, homoseksualny (homoerotyczny) podtekst w 1 Sm 18,1–21,1

Abstract: Over the last decades many scientific and popularizing biblical publications have debated the nature of David and Jonathan's relationship described in 1 and 2 Samuel. Several exegetes have interpreted this relationship as homosexual or at least homoerotic, but such an interpretation does not correspond to the text of 1 Sam 18 – 2 Sam 1. The narrative of David's ascent to the throne (1 Sam 16, 1 – 2 Sam 5, 5) does not provide direct indications of a sexual background to the interpersonal relationship between the two claimants to the throne. The connections between 1 Sam 18 – 2 Sam 1 and Song of Songs concern only the terminology and do not allow one to ascribe sexual (homoerotic) connotations in the stories of 1 Samuel. The Deuteronomist emphasizes a primarily theological and socio-political level of the brotherhood between David and Jonathan, but his idea of the male friendship in 1 Sam 16, 1 – 2 Sam 5, 5 also has a strong emotional aspect.

Keywords: David and Jonathan relationship, brotherhood, homosexual (homoerotic) overtones in 1 Sam 18,1–21,1

W ostatnich latach pojawiło się wiele naukowych i popularyzatorskich publikacji, które badają biblijną koncepcję ludzkiej seksualności oraz biblijną ocenę relacji homoseksualnych. Wśród tego typu analiz coraz częściej spotyka się takie, które źródłowe teksty Biblii traktują instrumentalnie. Interpretując je w sposób tendencyjny

i pragmatyczny, nierzadko prowadzą do nieuzasadnionej deformacji ich oryginalnego orędzia¹. Współcześni komentatorzy usiłujący złagodzić stanowcze stanowisko autorów natchnionych w kwestii więzi homoseksualnych, ale też zbyt zagorzali reprezentanci środowisk przeciwnych ideologii i kulturze homoseksualnej, często naginają do własnych współczesnych przekonań i celów teksty Biblii, zapominając lub świadomie pomijając fakt, iż te źródła odzwierciedlają realia religijno-kulturowe i społeczne sprzed kilku tysięcy lat², które pod wieloma względami nie przystają do obecnych standardów³. Obie strony tej ideowo-religijnej debaty nie uwzględniają tego, że Biblia Hebrajska, Biblia chrześcijańska oraz pisma Ojców Kościoła⁴ nie znają pojęcia „homoseksualizm”, a w związku z tym nie definiują tego zjawiska⁵. Teksty staro- i nowotestamentowe mówią wprost tylko o postawach i czynach homoseksualnych, odnosząc je prawie wyłącznie do mężczyzn⁶ i za każdym razem stanowczo je potępiając⁷. A zatem te komentarze egzegetyczno-teologiczne, które bezkrytycznie przenoszą dzisiejsze realia kulturowo-religijne oraz normy prawne na świat Biblii i odwrotnie, tracą wiarygodność. Przykładem takiej nieuprawnionej i nieuzasadnionej współczesnej lektury Biblii jest interpretacja historii Jonatana i Dawida

1 Balch, *Homosexuality*; Brawley, *Biblical Ethics*; Comstock, *Gay Theology*; Gerig, „Jonathan and David: Their Three Covenants”; Gerig, „Jonathan and David: The Debate Continues”; Harding, *The Love of David and Jonathan*; Heacock, *Jonathan Loved David*; Horner, *Jonathan Loved David*, 26–39; Krondorfer, „Who’s Afraid of Gay Theology?”, 257–274. Ukazują się też monografie, które tę problematykę analizują za pomocą metodologii właściwej dla egzegezy biblijnej: Davidson, *Flame of Yahweh*; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible*; De Young, *Homosexuality*.

2 Najstarsze ustne, a następnie pisane wersje analizowanych niżej tradycji o Saulu, Dawidzie i Jonatanie należy wiązać z przełomem drugiego i pierwszego tysiąclecia przed Chr. Ich aktualna forma nosi na sobie jednak ślady wielowiekowego procesu redakcji, który trwał do epoki perskiej. Nihan – Nocquet, „1–2 Samuel”, 286–288.

3 Ackerman, *When Heroes Love*, 165–199; Römer, „Homosexualität in der Hebräischen Bibel?”, 436.

4 Petersen, „On the Study of “Homosexuality” in Patristic Sources”, 113–114.

5 Ci, którzy z góry zakładają, że autorzy biblijni znali i oceniali homoseksualizm w sposób porównywalny do współczesnego, i czytają Biblię, by znaleźć w niej za wszelką cenę promocję, a przynajmniej tolerancję dla orientacji i postaw homoseksualnych, albo też ich szeroko uzasadnione potępienie, nie są egzegetami badającymi źródła natchnione. Stają się raczej samozwańczymi interpretatorami Biblii, którzy narzucają jej współczesny kod kulturowy i moralno-etyczny. Dla autorów biblijnych i starożytnego Bliskiego Wschodu każda manifestacja seksualności człowieka – czyli pragnienia, odczucia, emocje i płynące z nich czyny – była integralnym elementem jego złożonej tożsamości, którą należało rozumieć i oceniać w szerokim pryzmacie jej pozostałych cech, aspektów i płaszczyzn oddziaływania. Wyróżnianie osób z uwagi na ich odmienną orientację seksualną czy uzależnianie od niej ich pozycji i roli społecznej jest tworem współczesnym i było czymś obcym dla kultury i religii Biblii oraz starożytnych cywilizacji bliskowschodnich. Zob. Tamagne, „Naissance du troisième sexe”, 48–55; Countryman, „Homosexuality”, 602; Furnish, „Homoseksualizm”, 398–399.

6 Jedynym biblijnym świadectwem sugerującym homoseksualizm kobiet jest List do Rzymian (1,26).

7 Biblia porusza temat relacji homoseksualnych tylko w kontekście oceny moralno-jurydycznej, oferując w tym zakresie trzy rodzaje tradycji: teksty opisujące czyny (postawy) homoseksualne konkretnych ludzi i grup społecznych (Rdz 19,1-29; Sdz 19,1-30), normy i regulacje prawne definiujące ich stosunek do przykazań Bożych (Kpł 18,22; 20,13) oraz passusy o podłożu doktrynalno-moralnym (Rz 1,26-27; 1 Kor 6,9; 1 Tm 1,10).

(1 Sm 18 – 2 Sm 1) w kluczu relacji homoseksualnej, która będzie przedmiotem niniejszej publikacji.

1. Cel badawczy i metodologia analizy materiału źródłowego

Zadaniem artykułu jest precyzyjna definicja natury relacji Dawida z Jonatanem opisanej w tzw. cyklu o dojściu Dawida do władzy (1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5), w której wielu współczesnych autorów na bazie nieuprawnionej lektury obecnych w nim pojęć i formuł widzi podtekst homoseksualny (homoerotyczny)⁸. Celem badań będzie więc dokładny opis pola semantycznego tych hebrajskich terminów i zdefiniowanie rzeczywistego orędzia płynącego z poszczególnych źródeł Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela i ich kolejnych redakcji w kwestii więzi łączącej obu młodzieńców. Już na samym wstępie trzeba zaznaczyć, że na podstawie dostępnych tekstów źródłowych i obowiązujących w egzegezie biblijnej kryteriów oceny będzie można udzielić odpowiedzi jedynie na pytanie o to, czy opisane w Biblii zewnętrzne manifestacje męskiej relacji Dawida i Jonatana (czyny, słowa i postawy wyrażające wewnętrzny stan ducha) były przez autorów uważane za homoseksualne. Oczywiście ta odpowiedź będzie bazować na starożytniej, a nie aktualnej idei homoseksualizmu i jego ówczesnej kulturowo-moralnej ocenie. Z uwagi na brak źródeł i odpowiednich narzędzi badawczych, niemożliwe będą natomiast wnioski w zakresie ewentualnych homoseksualnych skłonności, pragnień i odczuć biblijnych bohaterów. W tej materii Księgi Samuelowe się po prostu nie wypowiadają, stąd jakiegokolwiek komentarze na ten temat mają z konieczności wartość tylko teoretycznych dywagacji naznaczonych znamionami współczesnej idei homoseksualizmu.

1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5 to złożony pod względem literackim, redakcyjnym i tematycznym zbiór tradycji, których ustna forma przekazu sięga opisywanych zdarzeń (przełom XI i X w. przed Chr.), a pierwotna forma pisana, w przypadku przynajmniej niektórych źródeł, mogła powstać już w epoce Salomona, a z pewnością stopniowo krystalizowała się w okresie rządów późniejszych przedstawicieli dynastii Dawidowej (VIII–VII w. przed Chr.)⁹. Aktualna wersja tych tradycji jest jednak owocem złożonego procesu redakcji, który trwał aż do okresu perskiego, kiedy to dokonała się ostateczna edycja Ksiąg Samuela i ich włączenie w deuteronomistyczne dzieje Izraela (Joz – 2 Krl)¹⁰. Pilną potrzebę rzetelnej analizy centralnej sekcji tego zbioru (1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27) pod kątem literackiego profilu jej najważniejszych bohaterów: Saula, Jonatana i Dawida, dyktuje rosnące w ostatnich latach zainteresowa-

⁸ Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 35–36.

⁹ Dietrich, „Stefan Heyms Ethan ben Hoshaja”, 21–22.

¹⁰ Zob. Dietrich, „Doch ein Text hinter den Texten?”, 133–159.

nie tą częścią Ksiąg Samuela, a nade wszystko jej rozbieżne i często nieuzasadnione merytorycznie interpretacje. Porządkując funkcjonujące obecnie w kręgach naukowych i popularyzatorskich publikacje na temat źródeł o Dawidzie i Jonatanie, można wskazać na trzy zasadnicze linie interpretacyjne: 1) *tradycyjną*, która o więzi dwu młodzieńców mówi w kluczu męskiej przyjaźni i braterstwa, osadzając ją głęboko w społeczno-politycznych i militarnych realiach wojny Izraela z Filistea i wewnętrznej walki o tron w Izraelu między rodami Beniamina i Judy; 2) *kompromisu*, która w źródłach biblijnych nie dostrzega oczywistych przesłanek pozwalających na ocenę relacji tych dwu bohaterów w kategorii homoseksualnej, jednakże na bazie obecnej w nich ambiwalentnej terminologii oraz miejscami dość sugestywnej metaforyki i symboliki, pozwala lektorom Biblii dostrzec w więzi Dawida i Jonatana podtekst intymny, wykraczający poza ramy ogólnie przyjętej konwencji aseksualnej relacji politycznej lojalności, wierności i braterstwa broni; 3) *lekturę Biblii promującą idee i postawy homoseksualne* (*A Queer Reading of the Bible*), która większą wagę przykłada do sytuacji egzystencjalnej lektora, w tym wypadku sytuacji kogoś, kto utożsamia się z kręgami homoseksualnymi i propagowaną przez nie ideologią, aniżeli do oryginalnego orędzia Biblii¹¹. Ta grupa komentatorów, która ostatnio coraz mocniej rości sobie prawo do statusu oficjalnej szkoły egzegezy biblijnej, określa relację Jonatana i Dawida wprost jako homoseksualną¹².

Formułowane niżej wnioski będą wypływać z analizy historyczno-krytycznej biblijnego tekstu, która wciąż pozostaje główną metodą badawczą pism historycznych Biblii Hebrajskiej. Do ukazania szerszego kontekstu badanego problemu posłuży też metoda analizy narracyjnej i intertekstualnej lektury Biblii, które pozwolą na rzetelne zbadanie kontekstu historycznego i teologicznego opisywanych zdarzeń i postaci. W ocenie Jonatana i Dawida oraz ich wzajemnej relacji trzeba zwrócić uwagę nie tylko na sposób, w jaki ukazali ich autorzy kolejnych źródeł Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela i ich redaktorzy, ale także na ówczesne realia historyczne (społeczno-kulturowe i religijno-prawne) w Izraelu. Aby zdobyć wiarygodne informacje w tym zakresie, należy zaprezentować historię Dawida i Jonatana w świetle innych biblijnych tekstów (narracyjnych i prawnych) mówiących o związkach przedstawicieli jednej płci. Na każdym etapie analiz trzeba nadto zachować duży dystans do współczesnej społeczno-kulturowej i etyczno-moralnej oceny homoseksualizmu. Gdyby bowiem nawet więź Dawida z Jonatanem nosiła znamiona głębokiej relacji emocjonalnej i uczuciowej, nie oznacza to wcale, że biblijny autor myślał o tym samym, co współcześni, gdy słyszą o intymnej więzi między mężczyznami¹³. Pojęcia: homoseksualizm,

¹¹ Goss – West, *Take Back the Word*; Stone (red.), *Queer Commentary*.

¹² Jobling, *1 Samuel*, 161–165; Heacock, *Jonathan Loved David*, 130–150.

¹³ Współczesne kategorie i pojęcia definiujące homoseksualizm, homoerotyzm czy homosocjalność, prócz odmienności leksykalnej (literackiej), komunikują daleko inny sens aniżeli terminy biblijne. To sprawia, że mogą one być odniesione do prezentacji i oceny postaw, intencji i zachowań bohaterów Biblii Hebrajskiej jedynie na zasadzie analogii. Kontekst społeczno-kulturowy oraz system etyczno-moralny starożytnego

homoerotyzm czy homosocjalność¹⁴, których używa się dziś w dość ambiwalentnym i szerokim sensie¹⁵, tylko w pewnej i ograniczonej mierze odzwierciedlają rzeczywistość opisaną w Biblii.

2. Specyfika narracyjna i historyczno-kulturowa 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27

Kolejne odsłony opowieści o braterstwie Jonatana z Dawidem (1 Sm 18 – 2 Sm 1) zostały wpisane w dominujący w Księgach Samuela nurt tematyczny, który relacjonuje społeczno-polityczne i militarne realia ustanowienia i utrwalenia monarchii w Izraelu. W opinii narratora wątek tej młodzieńczej przyjaźni ma wymiar epizo-

Bliskiego Wschodu i Izraela w kwestii odczuć, emocji i relacji międzyludzkich jest w dużej mierze niezrozumiały i bardzo odległy dla współczesnych. Taki rodzaj intymności, jak np. pocałunek czy objęcie, w jednej kulturze czy epoce jest zwykłym przejawem przyjaźni, bliskości i szacunku, w innej ma już podtekst erotyczny (seksualny), choć jest do przyjęcia w stosunku do pewnej grupy osób związanych więzami pokrewieństwa czy zażyłości, natomiast jeszcze w innej nosi znamiona gestu erotycznego (seksualnego), którego nie można zaakceptować z uwagi na przyjęte normy i zwyczaje. Stąd te sceny biblijne, które współczesnym lektorom wydają się manifestacją uczuć i więzi typowych dla współczesnej konwencji relacji czy postaw homoseksualnych, niekoniecznie musiały mieć taki status w epoce, z której pochodzi lub której dotyczy konkretny tekst Biblii. Ogólny kanoniczny profil tradycji biblijnych sugeruje, że ich autorzy, zawsze gdy chcieli zasugerować intymne (seksualne, erotyczne) tło słów i czynów opisywanych bohaterów, czynili to w sposób niezawołowany i pozbawiony dwuznaczności. Z tą samą siłą i bezpośredniością definiowali też wagę seksualnych nadużyć, choć nie podawali kryteriów proponowanej oceny, które pozwalałyby np. na ich klasyfikację. O tym, że koncepcja relacji homoseksualnych w starożytności biblijnej w zasadzie odpowiadała tej obecnej, można wnioskować jedynie na bazie ogólnego profilu tekstów biblijnych. Tylko w sferze oceny moralnej homoseksualizmu Biblia nie zostawia żadnych niedopowiedzeń, tak w tekstach prawnych (Kpł 18,22; 20,13), jak i narracyjnych (Rdz 19,1-11; Sdz 19,11-30; 1 Sm 18,1-3; 20,17; 2 Sm 1,26). Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie”, 198; Wold, *Out of Order*, 107–114, 118–120. Tego faktu nie chcą jednak przyjąć współcześni autorzy promujący zazwyczaj romantyczną i wyidealizowaną wizję homoseksualizmu. Zob. Ackerman, *When Heroes Love*, 9–10, 165–167; Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 24–26. Biblia Hebrajska, tak jak teksty starożytnego Bliskiego Wschodu, mówiąc o homoseksualnych więziach, ma na myśli nade wszystko konkretne czyny płynące z takich związków i wynikające z nich konsekwencje moralno-prawne i społeczne. Nie analizuje natomiast ich podłoża uczuciowo-emocjonalnego czy mentalnego. Zehnder, „Observations on the Relationship”, 132; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 48, 146–154. Podobnie zresztą czynią autorzy źródeł z antycznej Grecji i Rzymu, pojmując homoseksualizm jako zewnętrzną postawę (czyn ludzki) o podtekście wyraźnie seksualnym i erotycznym, która dotyczy mężczyzn pochodzących z różnych przedziałów wiekowych i klas społecznych. Smith, „Ancient Bisexuality”, 236–237.

¹⁴ Anglojęzyczny termin „homosociability”, wypracowany na gruncie psychologii i socjologii, określa więź i różnorodną aktywność towarzyską przedstawicieli jednej płci (szczególnie mężczyzn), która nie posiada podłoża romantyczno-erotycznego i seksualnego. Zob. Hammaren – Johansson, „Homosociality”, 1–11; Sławik – Sławik, „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 11–13; Hügel, *Homoerotik und Hebräische Bibel*, 35–40.

¹⁵ Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World*, 16–17, 55–56; Haag – Ellinger, „Stört nicht die Liebe”, 145; Weizer, *Vom anderen Ufer*, 106–108; Nissinen, „Die Liebe von David und Jonatan”, 253–255, 261–262.

dyczny, który poszerza spectrum historiozbawczej rekonstrukcji ostatnich dziesięcioleci XI w. przed Chr. Ukazane w kolejnych cyklach księgi (1 Sm 7,2–12,25; 13,1–15,35; 16,1 – 2 Sm 5,5) postacie Samuela, Saula, Jonatana i Dawida wpisano w historyczne ramy wojny Izraela z Filistynami i wewnętrznego konfliktu wynikłego z walki o władzę, jaka rozgorzała między rodem Beniamina a Judy i ich koalicjantami. Jeśli więc chce się odtworzyć wiarygodny i źródłowy obraz więzi Jonatana i Dawida, która wciąż budzi żywy oddźwięk i przybiera nowe formy wyrazu w religijnej i świeckiej literaturze i sztuce, trzeba koniecznie ukazać ją w wyżej sprecyzowanej perspektywie. Redaktorzy Ksiąg Samuela od początku bowiem akcentują jej tło polityczne (monarchiczne) i militarne, używając przy tym form i narzędzi typowych dla starożytnej bliskowschodniej historiografii, w tym też idei i terminów związanych ze sferą męskiej zażyłości i braterstwa. Ich sens jest jednak często dość odległy od analogicznych współczesnych pojęć, co w przypadku pominięcia lub celowej deformacji oryginalnego społeczno-kulturowego i ideowo-teologicznego kontekstu biblijnych tradycji, prowadzi najczęściej do nieadekwatnych i nieuprawnionych interpretacji i hipotez.

Biblijna rekonstrukcja więzi Jonatana i Dawida nie sugeruje wprost jej intymnego tła, w sensie relacji homoseksualnej (homoerotycznej). Takie wnioski mogą nasunąć się wtedy, gdy terminy i idee 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27 zostaną wyrwane z oryginalnych literackich i historycznych ram Ksiąg Samuela. Bo choć w innych tekstach Biblii takie hebrajskie rdzenie, jak: *ʿhb*, *hps*, *nšq* czy *nʿm* sugerują emocjonalno-uczuciowe i intymne zabarwienie relacji międzyludzkich, nie oznacza to jednak, że należy je przypisać *a priori* więzi, jaka łączyła pretendenta do tronu, co bezpodstawnie czynią niektórzy komentatorzy. W 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5 terminy te przybierają nade wszystko wydzźwięk ideowo-teologiczny i społeczno-kulturowy. W tym kluczu narrator na wiele sposobów, także za pomocą specjalnie dobranej terminologii, akcentuje siłę i wartość analizowanego braterstwa, by ukazać wagę jego politycznych i historiozbawczych następstw. Gdyby chciał skupić uwagę lektora na intymnym aspekcie więzi młodzieńców, użyłby środków wyrazu odpowiednich dla Biblii, np. rdzeni, które wprost odnoszą się do relacji miłosnych i seksualnych: *škb* „położyć się, współżyć, kochać się” (Kpł 18,22; 20,13), czy też *jdʿ* „poznać, zbliżyć się seksualnie” (Rdz 19,5; Sdz 19,22). Brak tego typu pojęć w kompleksie tradycji 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27 jest mocnym dowodem na to, że ani autorom oryginalnych źródeł w tym cyklu, ani ich późniejszym redaktorom nie chodziło o seksualny koloryt więzi Jonatana i Dawida¹⁶.

Braterstwo Jonatana z Dawidem jest pobocznym wątkiem bloku tradycji 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5. Jego główną osnową narracyjną jest rekonstrukcja procesu

¹⁶ Na potwierdzenie można przytoczyć tu sposób prezentacji intymnej i seksualnej aktywności Dawida (2 Sm 11,1–12,25), Amnona (2 Sm 13,1–22) czy Absaloma (2 Sm 16,21–22) w analogicznych blokach tradycji. McKenzie, *King David*, 84–85.

upadku Saula i wyniesienia na tron syna Jessego, do czego doprowadziła wojna Izraela z Filistynami i konflikty w obrębie hebrajskich rodów. Kluczową reminiscencją tych ostatnich były społeczno-polityczne aspiracje rodu Judy, które na drodze militarnego przewrotu zrealizował Dawid (2 Sm 2,1–5,5). W tym właśnie pryzmacie biblijne teksty ukazują jego przyjaźń i przymierze z Jonatanem – oficjalnym pretendentem do tronu z ramienia pokolenia Beniamina. Celem autorów i redaktorów tych źródeł była ideowo-teologiczna prezentacja drogi Dawida do władzy. Pozostałe wątki zostały temu celowi podporządkowane, w tym opis i ocena osobistych i oficjalnych relacji, jakie Dawid utrzymywał kolejno z drugoplanowymi bohaterami cyklu¹⁷. W tę linię narracyjną zostało wpisane przez redaktora cyklu np. przymierze, jakie Dawid zawarł z Jonatanem (1 Sm 18,1–23,18), Saulem (24,9–23; 26,17–25), Akiszem (27,1–28,2), mieszkańcami Judy (2 Sm 2,4–5), Abnerem (3,12–21) czy starszymi Izraela (5,1–3). Na tym politycznym tle został ukazany motyw męskiej i żeńskiej zażyłości, miłości i wsparcia dla osoby i działań syna Jessego. Wpierw pokochał go Saul (1 Sm 16,21), potem Jonatan (18,3; 20,17), Mikal (18,20.28), słudzy Saula (18,22) i cały lud Judy i Izraela (18,16). Rosnący militarno-polityczny autorytet Dawida, budzący szacunek i lojalność coraz szerszych kręgów społecznych, jest wyrażany językiem przymierza (miłości), którego ślady są obecne w dyplomacji królewskiej całego starożytnego Bliskiego Wschodu.

Rys takiego męskiego braterstwa (broni) w kręgach królewskiego dworu Saula, które nie jest zorientowane na intymność relacji Jonatana i Dawida, lecz na szeroko rozumiane dobro ich rodów (Beniamina i Judy) i całej społeczności Izraela, widać wyraźnie w materiale źródłowym 1 Sm 18,1–21,1; 23,16–18; 2 Sm 1,19–27 ukazującym ich przyjaźń w kontekście wojny z Filistynami i walki Saula o zachowanie władzy. Jonatan uznaje wagę militarnych zwycięstw syna Jessego i dostrzega w nim odpowiedniego partnera do politycznego przymierza, a zarazem solidnego kandydata do tronu¹⁸. To na tej płaszczyźnie rozwija się ich osobista więź, która na każdym etapie zostaje podporządkowana społecznemu interesowi Izraela. Stąd narrator ukazuje ją w bliskowschodniej formule przymierza społeczno-religijnego, co widać w odwołaniu się do Boga JHWH (1 Sm 20,8.12–13.23.42; 23,16–18), który jest przywołany przez obu młodzieńców jako świadek podnoszący rangę ich umowy i gwarantujący jej nieodwołalność. W kluczu ideowo-religijnym ukazuje się też gest Jonatana przeka-

¹⁷ Cykl 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5 obfituje w opisy relacji Dawida, które mają podtekst emocjonalny i militarno-polityczny (Samuel, Saul, Jonatan, Akisz), ale też uczuciowy, intymny i seksualny (Abigail, Merab i Mikal).

¹⁸ To braterskie przymierze jest ukazywane w 1 Sm 18–20 na różne sposoby: jako umowa między równymi sobie partnerami (20,23.42) i zależność między suzerenem i wasalem (wzorzec hetycki): Dawid podporządkowany jest Jonatanowi w 20,8.41, zaś Jonatan Dawidowi w 20,14–16; 23,17–18. W tym świetle niejasny jest tekst 20,17, który sugeruje, że Jonatan jest równy, a zarazem poddany Dawidowi (perspektywa politycznej przyszłości).

zującego Dawidowi swe książęce szaty i oręż (18,4)¹⁹. To nie tylko spontaniczny akt bezinteresownej sympatii dla Dawida, ale symboliczny znak dający mu wsparcie polityczno-militarne i gwarantujący lojalność (por. 2 Krl 11,10). Wiąż młodzieńców od początku cyklu ma charakter oficjalny, nie jest skrywanym przed otoczeniem związkiem intymnym, lecz formą dostrzeganego powszechnie braterstwa (20,3), które daje synowi Jessego gwarancję militarnej ochrony przed Saulem i prowadzi do szerokiej promocji jego imienia na królewskim dworze. Zgodnie z linią narracyjną prezentowaną na kolejnych etapach 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5, słowa i gesty Jonatana wobec Dawida należy odczytywać w kluczu jego społeczno-religijnej dojrzałości i odpowiedzialności za kraj. Widząc u Dawida charyzmat przywódcy i oceniając jego sukcesy społeczno-militarne w kategorii wybraństwa Bożego (1 Sm 16,1-13.14; 19,4-5; 20,13), syn Saula szybko dostrzega w nim następcę tronu i postanawia go chronić przed zawiścią ojca. Z czasem jego przyjaźń z Dawidem wykracza poza ramy zwykłej męskiej zażyłości i solidarności. W kolejnych odsłonach sekcji 18,1-23,18 nabiera wymiaru społeczno-religijnego (20,13.42), a osobiste emocje, odczucia i decyzje bohaterów, za aprobatą JHWH (18,12.14; por. 2 Sm 5,10.12), zostają podporządkowane dobru narodu (1 Sm 20,4.41-42; 23,16-18).

Analiza struktury 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5, której integralną, ale nie wiodącą częścią jest sekcja opowiadająca o więzi młodzieńców (1 Sm 18,1-21,1), dowodzi, że celem tego segmentu księgi było odtworzenie procesu transformacji ustroju w Izraelu w kluczu zbawczej asystencji Boga, a nie emocjonalno-uczuciowej relacji jej bohaterów. Nadawanie tej kwestii nieproporcjonalnie dużej wagi na pewno nie idzie w parze z oryginalną strategią narracyjną wypływającą z tych źródeł. Innym istotnym problemem, który należy rozstrzygnąć już na wstępie badań, jest dobór właściwej interpretacji biblijnych źródeł. Ukazując model męskiej zażyłości w 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27, trzeba pamiętać, że winien odpowiadać on literackim, historycznym, kulturowym i teologicznym założeniom kolejnych redaktorów tego bloku tradycji. Promowana w niektórych publikacjach nieuzasadniona metodologicznie i merytorycznie lektura tych tekstów w perspektywie relacji homoseksualnej jest obca profilowi Ksiąg Samuela i innych źródeł Biblii. Wiąż młodzieńców ukazywana jest w tym zbiorze źródeł w konwencji historiozbawczego przymierza, przez które realizuje się wola JHWH wobec Izraela. Jej obraz nie może być zatem arbitralnie zredukowany tylko do sfery emocjonalno-uczuciowej, którą nadto przedstawia się *a priori* w ambiwalentnym zwierciadle relacji intymnej. Przerysowane seksualnie i wzorowane na obowiązujących obecnie kryteriach socjologiczno-psychologicznych pojęcie męskiej przyjaźni zupełnie nie przystaje do modelu starotestamentowego. Biblijne normy prawne

¹⁹ Pro-dawidowy redaktor tak relacjonuje bieg zdarzeń, by usprawiedliwić przejście władzy przez syna Jessego i ród Judy. Stąd w cyklu są aż dwie jednobrzmiące sceny przekazania oręża i szat królewskich Dawidowi. Wpierw w 1 Sm 17,38-39 czyni to Saul, a potem w 18,4 Jonatan. Sceny te wpisują się w ideowo-teologiczny podtekst czynności symbolicznej Samuela, zapowiadającej wyrwanie władzy z rąk Saula (15,27-28).

w kwestii praktyk homoseksualnych są bowiem klarowne i jednobrzmiące. Bo choć regulacje z Kpł 18,22; 20,13 są późniejsze niż pierwotna i deuteronomistyczna redakcja 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5, to jednak ich podstawa prawna sięga epoki redakcji Ksiąg Samuela²⁰, a niewykluczone, że nawet czasów Dawida. Inne teksty biblijne (Rdz 19,1-29; Sdz 19,11-30), które uznaje się za starsze od prawa kapłańskiego, promują bowiem tę samą ocenę postaw homoseksualnych. Sugerowanie postawy neutralności, a nawet przychylności ze strony redaktorów sekcji 1 Sm 18,1–21,1 dla orientacji homoseksualnych czy konkretnych czynów i postaw homoseksualnych byłoby negacją etyczno-moralnych podstaw pism starotestamentowych²¹. Kolejne sekcje bloku 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5 ani razu nie poruszają kwestii moralnej oceny więzi młodzieńców, co – w myśl etycznych standardów obowiązujących w Biblii Hebrajskiej (por. 2 Sm 11,1–12,25; 13,1-21) – sugeruje jej poprawność (por. 1 Sm 20,24-34), natomiast całą uwagę koncentrują na jej społeczno-politycznym podłożu (20,31).

Argumentem za aseksualną koncepcją więzi Dawida i Jonatana są informacje o ich stałych heteroseksualnych związkach i brak jakichkolwiek aluzji do homoseksualnych relacji z innymi osobami. Księgi Samuela i Królewskie mówią o małżeństwach królów i pretendentów do tronu. W badanym materiale źródłowym mowa jest o żonach, synach i córkach Saula (1 Sm 14,49-50; 18,17-29; 2 Sm 6,20-23; 21,1-14), potomnych Jonatana (1 Sm 20,42; 2 Sm 9,1-13), a także żonach, nałożnicach i dzieciach Dawida (Mikal w 1 Sm 18,27; Abigail w 1 Sm 25,15.42; 2 Sm 3,3; Achinoam w 2 Sm 3,2, Maaka w 2 Sm 3,3; Chaggita i Abitala w 2 Sm 3,4; Eglą w 2 Sm 3,5; Batszeba w 2 Sm 11,2–12,25; 1 Krl 1,11-31; Abiszag w 1 Krl 1,2-4 i inne w 2 Sm 5,13; 16,22). W kluczu biblijnych norm społeczno-moralnych i religijnych, te informacje wykluczają homoseksualną orientację pretendentów do tronu²², ale według dziś obowiązujących kryteriów psychologiczno-socjologicznych mogą być, co najwyżej, pośrednim na to dowodem.

W ocenie źródeł o relacji łączącej Dawida z Jonatanem trzeba wziąć również pod uwagę bardzo pochlebny wizerunek tych postaci w Biblii Hebrajskiej. Obaj funkcjonują w niej jako figury doskonałych przywódców i wojowników²³, nawet w świetle takich przekazów, jak: 1 Sm 14,24-46; 2 Sm 11,1–12,25 czy 24,1-25, które rzucają cień

²⁰ Motyw bliżej nieokreślonej nieczystości rytualnej w 1 Sm 20,26 sugeruje istnienie regulacji prawnych w dziedzinie moralnej i kultycznej już w epoce rodzącej się monarchii. Jednakże prawne kodyfikacje w zakresie czystości rytualnej i seksualnej, utrwalone w Prawie świętości (Kpł 17–26) i innych sekcjach Księgi Kapłańskiej (7,20-21; 15,16-18), w okresie redakcji Ksiąg Samuela jeszcze nie obowiązywały. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 229–239.

²¹ Köstenberger – Jones, *God, Marriage, and Family*, 67.

²² Choć Biblia nie precyzuje norm prawnych, które zamykałyby homoseksualistom drogę do władzy, to jednak w całym okresie teokracji i monarchii rolę wodza w Izraelu powierza się tylko tym mężczyznom, którzy w obrębie małżeństwa mogą zapewnić ciągłość i stabilność sprawowanej władzy (por. struktury klanowe w epoce patriarchów i instytucję dynastii królewskiej).

²³ Tę pochlebną ocenę podzielają teksty starotestamentowe, literatura rabiniczna i Nowy Testament. Zehnder, „Observations on the Relationship”, 169–170.

na ich moralną nieskazitelność. W przypadku Dawida należy wziąć pod uwagę też pro-monarchiczny i prorocki nurt mesjanizmu, którego ostatecznym wypełnieniem jest osoba i zbawcza misja Jezusa Chrystusa. W myśl religijno-moralnych standardów Biblii, tak pochlebna ocena byłaby niemożliwa, gdyby w tle pozostawała homoseksualna orientacja czy postawa tych bohaterów²⁴.

Przed literacką i teologiczną analizą źródeł będących przedmiotem badawczym tej publikacji, a zarazem płaszczyzną sporu przedstawicieli egzegezy tradycyjnej i tych, którzy na wszelkie sposoby doszukują się w nich postaw i orientacji homoseksualnych, trzeba jeszcze poruszyć kwestię metodologii. Sugerowana przez niektórych homoerotyczna interpretacja 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27 opiera się na kilku założeniach niezgodnych z klasyczną koncepcją egzegezy biblijnej. Pierwszym jest pominięcie oryginalnego historiozbowczego kontekstu Ksiąg Samuela i bezpodstawne narzucenie tekstem biblijnym standardów współczesnej antropologii, socjologii i psychologii, co prowadzi do deformacji idei przyjętych przez ich redaktorów²⁵. Drugim metodologicznym błędem interpretacji relacji Dawida z Jonatanem w kategorii więzi homoseksualnej jest nieuprawnione korzystanie z intertekstualnej metody lektury Biblii, które bazuje tylko na terminologicznej analogii porównywanych tekstów, a zupełnie pomija ich specyficzne i precyzyjnie zdefiniowane przez autorów uwarunkowania literackie, historyczne, społeczno-prawne i religijno-kulturowe. Trzecim niedozwolonym w lekturze źródeł biblijnych założeniem jest świadome i tendencyjne wykorzystywanie ich do ilustracji przyjętej wcześniej ideologii, która nie ma nic wspólnego z ich oryginalnym orędziem. W konsekwencji tej lektury biblijny przykład wzorcowej i heroicznej męskiej przyjaźni i braterstwa, opisany 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27, staje się w publikacjach promujących homoseksualizm koronnym dowodem na otwarciu Biblii Hebrajskiej na związki intymne przedstawicieli tej samej płci.

3. Analiza kluczowych fragmentów relacji o Dawidzie i Jonatanie

Pomijając lub łagodząc potępienie czynów homoseksualnych w teologiczno-prawnych (Kpł 18,22; 20,13; Rz 1,26-27; 1 Kor 6,9; 1 Tm 1,10) i narracyjnych tekstach

²⁴ Biblia Hebrajska niejednokrotnie ocenia czyny heteroseksualne. Jedne surowo potępia (por. Amnon i Tamar w 2 Sm 13,1-22; Dawid i Batszeba w 2 Sm 11-12), inne pozostawia bez negatywnego komentarza (por. Juda i Tamar w Rdz 38,1-30). Jednak żaden jej tekst nie przechodzi obojętnie wobec aktywności homoseksualnej.

²⁵ I tak, zdaniem niektórych promotorów idei homoseksualizmu w 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27, homoseksualizm Jonatana jest konsekwencją odrzucenia go przez ojca (1 Sm 14,29.36-45; 20,30), który upodobał sobie w Dawidzie (16,21), oraz niepowodzeń w relacjach z kobietami. Lawton, „Saul, Jonathan”, 38-42. Inni są zdania, że to niska samoocena Jonatana była źródłem jego homoseksualnego pociągu i podziwu dla Dawida, cechującego się silną osobowością i odnoszącego sukcesy społeczno-militarne. Comstock, *Gay Theology*, 83. Pierwsza Księga Samuela nie daje jednak żadnych podstaw do tego rodzaju wniosków.

Biblii (Rdz 19,1-29; Sdz 19,22-30), promotorzy nowych dróg w egzegezie sugerują rzekomy homoseksualny i homoerotyczny podtekst niektórych jej tradycji. W tym aspekcie zdecydowany prym wiedzie narracja o związku syna Jessego z synem Saula (1 Sm 18,1-3; 19,1; 20,11.17.30.41-42; 2 Sm 1,26). W publikacjach szukających biblijnej aprobaty dla intymnej relacji osób tej samej płci te teksty urastają do roli *quasi* manifestu programowego. Większość z nich ma charakter wybitnie ideowy i polemiczny i nie opiera się na rzetelnych badaniach literacko-egzegetycznych tekstów źródłowych. Tylko niektóre, choć w stopniu mocno ograniczonym warsztatowo, odwołują się do analiz literackich, kontekstualnych i narracyjnych oraz metodologii stosowanej w oficjalnej egzegezie biblijnej. Mimo to ich autorzy roszczą sobie prawo do forowania daleko idących wniosków natury światopoglądowej i etyczno-moralnej²⁶. Wnioski te wykraczają jednak poza ramy starotestamentowej i nowotestamentowej teologii, a ich naukowa wartość budzi poważne wątpliwości. Według chronologii podanej w 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27, poniżej zostaną przebadane najczęściej przytaczane przez tych autorów teksty o Dawidzie i Jonatanie, by zweryfikować zasadność ich wniosków w świetle oryginalnej interpretacji sugerowanej w Biblii Hebrajskiej.

3.1. Rdzeń *'hb* w 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27 (1 Sm 18,1.3; 20,17; 2 Sm 1,26)

Jednym z czołowych argumentów mających przemawiać za uczuciowo-emojonalnym i intymnym związkiem obu młodzieńców jest kilkakrotnie użyty w 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27 rdzeń *'hb*²⁷ w jego rzeczownikowej (*'ahābāh*) i czasownikowej (*'āhab*) pochodnej. W 1 Sm 18,1.3 i 20,17²⁸ za pomocą rdzenia *'hb* relację Jonatana z Dawidem określa narrator, z kolei w 2 Sm 1,26 czyni to sam syn Jessego na wieść o śmierci Saula i jego syna. W Biblii Hebrajskiej *'hb* „miłować, kochać, upodobać sobie”²⁹ występuje w wielu kontekstach, określając bliskie związki osób płci przeciwnej, które

²⁶ Najbardziej kontrowersyjne, choć odwołujące się do metodologii egzegezy biblijnej tezy w tej materii proponują: Ackerman, *When Heroes Love*, 166–168; Gunn, *The Fate of King Saul*, 93; Harding, „Opposite Sex Marriage a Biblical Ideal?”, 35–52; Horner, *Jonathan Loved David*, 26–39; Hentschel, *2 Samuel*, 8; Naumann, „David und die Liebe”, 51, 54, 63; Peleg, „Love at First Sight?”, 171–189; Römer – Bonjour, *L'homosexualité*, 72–79, 100–101; Horst, *Jonathan's Loves*, 19–78; Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 22–36; Sakenfeld, „Love”, 375–381; Satlow, „They Abused Him Like a Woman”, 1–25.

²⁷ Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 27. Rdzeń ten pojawia się jednak we wszystkich typach literatury starotestamentowej i źródłach pochodzących z każdego etapu edycji Biblii. Jego semantyczne pole jest szerokie i zależy od konkretnego kontekstu, w którym występuje. Wersja czasownikowa *'āhab* „kochać” występuje w Biblii Hebrajskiej w różnych koniugacjach (140 razy w qal; 36 razy w formie imiesłowu qal „kochający, przyjaciel”; raz w formie pasywnej nifal „kochany” i 16 razy w formie imiesłowu piel „ukochany, luby, miły”). W formie rzeczownikowej *'ahābāh* „miłość” i jej wariantach rdzeń powraca w Biblii 54 razy. Bergman – Haldar – Wallis, „*'āhab*”, 102.

²⁸ Składnia tekstu hebrajskiego 1 Sm 20,17b jest ambiwalentna i pozwala tak Jonatana, jak i Dawida uznać za podmiot formy *'āhēbō* „kochał go”. Wersja LXX sugeruje wprost, że chodzi o miłość Jonatana do Dawida, tak jak w 1 Sm 18,1.3. Na takie rozwiązanie wskazuje również najbliższy kontekst sekcji 1 Sm 20,1–21,1.

²⁹ Etymologia rdzenia jest niejasna. Łączy się ją z arabskim *habba* „oddychać z trudem, wzdychać, być podnieconym” lub z arabskim *'ihāb* „skóra” (por. Pnp 3,10). Bergman – Haldar – Wallis, „*'āhab*”, 102.

mają podtekst uczuciowy, intymny i seksualny (Rdz 24,67; 29,18.30.32; Sdz 14,16; 16,4.15; 1 Sm 1,5; 18,20; 2 Sm 13,1.4; Oz 3,1). Rdzeń ten wyraża jednak relacje zupełnie pozbawione tego podtekstu, np. więzi łączące: ojca i syna (Rdz 22,2; 25,28; 37,3), matkę i syna (Rdz 25,28) czy synową (Rt 4,15), mistrza i ucznia (Prz 9,8), sługę i jego pana (Wj 21,5; Pwt 15,15) czy też żołnierzy i ich militarnego wodza (1 Sm 18,16.22). Korzeń *'hb* definiuje również nakazaną przez prawo życzliwość, z jaką Izraelici winni się odnosić do rodaków (Kpł 19,18) i obcych (Kpł 19,34; Pwt 10,18-19), a nade wszystko relację, która winna łączyć ich z Bogiem (Ps 47,5; Jr 2,2; Oz 11,4)³⁰, i stosunek, w jakim Bóg pozostaje do Syjonu (świątyni), prawa, sprawiedliwości i sprawiedliwych (Ps 33,5; 37,28; 78,68; 87,2; 146,8; Prz 8,17; Ml 2,11)³¹. W odniesieniu do relacji uczuciowej przedstawicieli tej samej płci Biblia stosuje go przeważnie do mężczyzn (1 Krl 5,15)³². Z taką sytuacją lektor spotyka się w przypadku Saula i Dawida (1 Sm 16,21) oraz Jonatana i Dawida (1 Sm 18,1.3; 20,17; 2 Sm 1,26). W tych sytuacjach ani razu nie sugeruje się intymnego (seksualnego, erotycznego) sensu *'hb*, który jest natomiast wyraźnie widoczny w Pieśni nad Pieśniami relacjonującej miłosną więź oblubienica i oblubienicy (1,7; 3,1-4)³³. Poza Pieśnią nad Pieśniami podtekst erotyczny (seksualny) pojęcia *'ahābāh* pojawia się jeszcze w historii Jakuba i Racheli (Rdz 29,20), Amnona i Tamar (2 Sm 13,15; por. 13,1) i sapiencjalnej definicji miłości mężczyzny do kobiety z własnego ludu (Prz 5,18-19). Co ważne, żaden z tekstów relacjonujących wątek intymnej miłości za pomocą rdzenia *'hb* nie odnosi się do relacji przedstawicieli tej samej płci.

W Księgach Samuela rdzeń *'hb* określa nie tylko relację Dawida do Jonatana, ale też do jego społeczno-politycznych sojuszników, a nawet wrogów (1 Sm 16,21; 18,16; 2 Sm 19,7; por. Ps 109,4-5). W tych miejscach nie przybiera on tonu intymnego, jak w tekstach o jego relacjach z kobietami (1 Sm 18,20;

³⁰ Teologiczny aspekt *'hb* jest szczególnie widoczny w biblijnej koncepcji przymierza JHWH z Izraelem (ukazanej w Pwt 4,37; 10,12; 11,13.22; 19,9; 30,6) i literaturze deuteronomistycznej (Joz 22,5; 23,11).

³¹ Teksty Biblii odnoszą czasownik *'āhab* i rzeczownik *'ahābāh* zazwyczaj do osób zajmujących wysoką pozycję w hierarchii społeczno-politycznej i religijnej (JHWH, rodzic, mężczyzna). Podmiotem miłości jest więc w Biblii najczęściej mężczyzna, a kobieta, dziecko czy Izrael to obiekty miłości. Wyjątkiem w tej materii jest Mikal w relacji do Dawida (racje polityczne i mezalians: córka króla i pasterz, giermek; por. 1 Sm 18,20.28) oraz oblubienica z Pieśni nad Pieśniami. Z tego względu w relacji męskiego braterstwa Jonatana z Dawidem podmiotem miłości jest Jonatan, zajmujący wyższą pozycję w drabinie społeczno-politycznej (syn króla i następcą tronu; 1 Sm 18,1.3; 20,17; por. 2 Sm 1,26). Ackerman, „The Personal Is Political”, 437–458.

³² Rzadkim biblijnym przykładem miłości (przyjaźni) żeńskiej jest więź Rut i Noemi (Rt 4,15). Wbrew opiniom niektórych egzegetów, tekst Księgi Rut w żadnym razie nie przypisuje jej aspektu intymnego i seksualnego.

³³ Księgi Samuela i Pieśń nad Pieśniami odbiegają od siebie formą literacką i kontekstem historycznym (społeczno-kulturowym), narracyjnym i teologicznym. Poza zbieżnością niektórych terminów, nie mają ze sobą wiele wspólnego. W tym świetle mocno dyskusyjne jest więc szukanie tematycznej, teologicznej czy literackiej zależności między intymną więzią oblubienica i oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami a biblijną wersją braterstwa Jonatana i Dawida. Trudne do akceptacji jest już samo zestawianie tak różnych od siebie modeli miłości (przyjaźni) hetero- i homoseksualnej, czego nie chcą przyjąć propagatorzy homoseksualnego podtekstu w 1 Sm 18 – 2 Sm 1.

por. 2 Sm 13,4; 1 Krl 11,1), lecz wyłącznie społeczno-polityczny czy militarny³⁴. I ta właśnie linia interpretacji odpowiada literackiej i ideowo-teologicznej specyfice materiału źródłowego 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5 w rekonstrukcji więzi łączącej Dawida z Jonatanem³⁵. Ten motyw pojawia się pierwszy raz w tekście podsumowującym walkę Saula z Filistynami (18,1-4), w której Dawid zatriumfował nad Goliatem z Gat (17,1-54; por. 2 Sm 21,19; 2 Krn 20,5)³⁶. W efekcie tego zwycięstwa między walecznym i odważnym synem króla (14,1-46) a wchodzącym na jego dwór synem Jessego (16,1-13; 16,14-23; 17,1-58) zrodziły się braterstwo i przyjaźń, których intensywność narrator już w 18,1 wyraża pojęciami: *qāšar* „związać się, przylgnąć, zrosnąć się, zjednoczyć”³⁷, *nepes* „życie, dusza, osoba, duch, wnętrze, pragnienie, pasja, emocja” i *’āhab* „kochać, miłować”³⁸, a w 18,3 potwierdza frazą: *wajjikrōt j’hônātān w’ dāwīd b’rīt b’ ahābātō ’ōtō k’napšō* „i zawarł przymierze”³⁹ Jonatan z Dawidem w swej miłości do niego, [kochał go] jak samego siebie”. Sens i liczba tych pojęć w 18,1.3 jest – zdaniem niektórych badaczy – argumentem przemawiającym za tym, by określić tę relację jako intymną (homoerotyczną, homoseksualną). Ale czy tak jest naprawdę? W świetle metody historyczno-krytycznej taka lektura tekstu napotyka na szereg poważnych trudności.

³⁴ Sakenfeld, „Loyalty and Love”, 215–230; Brueggemann, „Narrative Coherence in 1 Samuel 18”, 235; Acroyd, „The Verb Love”, 213–214; Dietrich, *The Early Monarchy in Israel*, 61.

³⁵ W opinii wielu egzegetów, opisaną w 1 Sm 18 – 2 Sm 1 relację Jonatana do Dawida można interpretować w świetle miłości Boga do Izraela, zilustrowanej w teologii deuteronomicznej (por. Pwt 5–11) tym samym rdzeniem *’hb*. Zob. Arnold, „The Love-Fear Antinomy”, 551–569. W tym historiozbowczym kontekście zyskuje ona status zupełnie aseksualny, stając się jednym z przejawów miłości i łaskawości JHWH wobec Izraela i Dawida. Pro-dawidowi redaktorzy Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela sugerują, że Bóg posłużył się wiernością, bezinteresownością i braterstwem Jonatana, by doprowadzić Dawida do władzy w Izraelu, wyzwolić spod panowania Filistynów rozbite i poróżnione ze sobą pokolenia izraelskie i zjednoczyć je w spójny organizm państwowy. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, 347–348. Ta przyjaźń ma status wzorcowej męskiej zażyłości o podtekście ideowo-teologicznym.

³⁶ Z nieznanых powodów pro-dawidowa Septuaginta opuszcza całą scenę 1 Sm 18,1-5.

³⁷ Nigdzie w Biblii *qāšar* nie czyni aluzji do relacji homoseksualnej, co najwyżej do więzi emocjonalno-uczuciowej podyktowanej wyjątkową sytuacją społeczno-polityczną lub militarną. W tych tekstach ma zwykle znaczenie „uknuć spisek, zawiązać przymierze, zawrzeć umowę, potajemnie się układać” (1 Sm 22,8.13; 1 Krl 16,16; 2 Krl 11,14; 12,21; 15,30; Iz 8,12; Jr 11,9; Ez 22,25; Am 7,10).

³⁸ Oto hebrajska wersja tej redakcyjnej oceny: *w’nepes j’hônātān niqš’rā b’nepes dāwīd (wajje’ ēhābō) [wajje’ ēhābēhū] j’hônātān k’napšō* „i dusza (życie) Jonatana związała się z duszą (życiem) Dawida. I pokochał go Jonatan jak siebie samego (swe życie, duszę)”. Z uwagi na to, że termin *’āhab* nie definiuje w Biblii ani razu intymnej relacji przedstawicieli tej samej płci, trudno jest przyjąć, że w 1 Sm 18,1 i 20,17 oraz w 18,3 i 2 Sm 1,26 komunikuje on tego typu treści. Bergman – Haldar – Wallis, „’āhab”, I, 105.

³⁹ Niektórzy interpretują termin *berīt* w 1 Sm 18,3 jako formułę małżeństwa homoseksualnego. Römer – Bonjour, *L’homosexualité*, 73. To sugestia zupełnie nieuprawniona. Biblia wielokrotnie określa tym terminem umowy między mężczyznami, ale nigdy nie sugeruje ich intymnego charakteru (Rdz 14,13; 21,27; 26,28; 31,44; 2 Sm 3,13; 1 Krl 5,26; 15,19; 20,34). W przypadku Dawida i Jonatana pojęcie ma wyraźne konotacje militarne i polityczne, komunikując ideę wzajemnego wsparcia i solidarności pretendentów do tronu. Ten wydzźwięk pojęcia widać w literaturze aramejskiej, fenickiej, asyryjskiej i ugaryckiej. Rowe, *Sons of Lovers*, 43–44, 129, 133–136.

Biblia Hebrajska za pomocą syntagmy *'ōhēb napšō* „miłuje swe życie, duszę, samego siebie” (Prz 19,8) i analogicznych formuł⁴⁰ określa też relacje zupełnie aseksualne, np. umiłowanie mądrości i rozsądku⁴¹, czy bliskie więzi pokrewieństwa w obrębie rodziny i klanu. Ponadto pole semantyczne tych terminów można określić precyzyjnie tylko w ścisłej korelacji z ich najbliższym i dalszym kontekstem literackim, historycznym (kulturowo-religijnym) i ideowo-teologicznym, czego nie biorą pod uwagę propagatorzy idei homoseksualizmu w Biblii. W ich opinii kluczowa w 1 Sm 18,1 jest formuła: *wajje' ēhābō* [*wajje' ēhābēhū*] *j' hōnātān k' napšō* „i pokochał go Jonatan jak samego siebie”. Formuła ta w kontekście wiersza 2 Sm 1,26, a nade wszystko Pnp 1,7; 3,1-4⁴², w których figuruje również rdzeń *'hb* i rzeczownik *nepēš*, przesądza o intymnym (erotycznym i seksualnym) podłożu więzi Jonatana z Dawidem⁴³. Istotnie wiersze 18,1 i 18,3 używają czasownikowej i rzeczownikowej formy *'hb*, akcentując intensywny i emocjonalno-uczuciowy wymiar relacji młodzieńców, ale nie dają bezpośrednich przesłanek, by uważać ją za intymną i sek-

⁴⁰ W Rdz 44,30 syntagma *qāšar + nepēš* określa relację, która łączyła Jakuba z jego najmłodszym synem – Beniaminem: *w'hanna' ar* [...] *w'napšō q'šūrā b'napšō* „a chłopca [nie byłoby z nami, którego] życie jest ściśle związane z jego [Jakuba] życiem”.

⁴¹ Przykładem tej idei może być mądrościowa sentencja z Prz 19,8: *qōneh-llēb 'ōhēb napšō šōmēr t' būnāh limšō' -tōb* „Nabywający rozsądku (rozwagi), miłuje swe życie (swą duszę, samego siebie), strzegący roztropności znajdzie szczęście”.

⁴² Zestawianie tych samych lub analogicznych terminów biblijnych i formułowanie ogólnych wniosków o ich wspólnym polu semantycznym czy wymowie teologicznej bez precyzyjnego odniesienia do konkretnego kontekstu literackiego i historycznego, w którym funkcjonują, jest w egzegezie niedopuszczalne. Stąd wnioski, do jakich dochodzą – tylko na bazie obecności tych samych pojęć w Pierwszej i Drugiej Księdze Samuela i Pieśni nad Pieśniami – Silvia Schroer i Thomas Staubli („Saul, David, and Jonathan, 22–36) i im podobni komentatorzy, są nie do przyjęcia. Analiza specyfiki literackiej tych źródeł prowadzi do wniosku, że między figurującymi w nich *'hb* i *nepēš* zachodzi tylko paralelizm syntagmatyczny (analogiczna kombinacja pojęć), brakuje zaś pokrewieństwa syntaktycznego (podobna składnia, która sugeruje ten sam lub podobny sens). W 1 Sm 18,1 i 18,3 *nepēš* jest związane z *'hb* przyimkiem *k*: [*wajje' ēhābēhū*] *j' hōnātān k' napšō*, tworząc formułę przysłówkową o znaczeniu porównawczym „jak swą duszę (życie, siebie samego)”. W Pnp 1,7 i 3,1-4 *nepēš* jest podmiotem czasownika *'āhab*, stąd cała fraza brzmi: *šē' āhābāh napšī* „którego ma dusza kocha”. Ponadto *nepēš* w obu przypadkach posiada inny sufix, który wskazuje na inny punkt odniesienia. W 1 Sm 18,1 występuje z sufiksem 3 os. l.p., co sugeruje, że narrator odnosi się do Jonatana i mówi o jego miłości, zaś w Pnp 1,7; 3,1-4 z sufiksem 1 os. l.p., co przesądza o tym, że miłość oblubienicy odnosi się wprost do oblubieńca. Związek gramatyczny syntagmy *'hb* i *nepēš* w 1 Sm 18,1 i Pnp 1,7; 3,1-4 jest więc luźny i nie wskazuje na to samo znaczenie w obu kontekstach. Promujący homoseksualny podtekst tych tradycji (np. Launderville, *Celibacy in the Ancient World*, 174–176) nie zauważają, że w tej materii o wiele bliższym znaczeniowo dla 1 Sm 18,1,3 jest tekst Kpł 19,18 o miłości bliźniego. Jedyną różnicą jest to, że przysłówkową formułę porównawczą *k' napšō* w 1 Sm 18,1,3 zastępuje synonimiczna formuła *kāmōkā* (jak siebie /ciebie/ samego). W obu tekstach czynność kochania odnosi się do tego samego podmiotu. Właściwą biblijną paralełą dla męskiej miłości w 1 Sm 18,1,3 byłby zatem imperatyw moralny z Kpł 19,18, nakazujący miłość bliźniego. Ta lektura wpisuje się w przychylnie dla Jonatana tło sekcji 1 Sm 18,1–21,1, ukazując go jako wzorowego Izraelitę, który wypełnia prawo, miłując swych rodaków.

⁴³ Ackerman, *When Heroes Love*, 192–198; Linafelt, „Private Poetry”, 522–525.

sualną⁴⁴. Bliski kontekst 18,1-3, wiersz 18,16, używa *'āhab* na opisanie relacji Judy i Izraela do Dawida: *w^ekol-jisrā'ēl wihūdāh 'ōhēb 'et-dāwid kī-hū' jōšē' wābā' lip-nēhem* „a cały Izrael i Juda kochali Dawida, gdyż wychodził i wracał przed nimi (na ich czele)”, ale czyni to w tonie militarnym i społeczno-politycznym. Kontekst 18,16 wyklucza więc intymne (erotyczne) znaczenie rdzenia *'hb*, co więcej, sugeruje, by również wierszom opisującym relację Jonatana i Dawida nadać ton polityczny i militarny, który dominuje w 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5. W świetle 18,16 deklarowana w 18,1.3 i 20,17 bezinteresowna i całkowita miłość Jonatana do Dawida polegałaby na szczerym i hojnym braterstwie oraz wieloaspektowym wsparciu jego dążeń do władzy. Widząc odwagę, męstwo, strategiczne i militarne zdolności Dawida oraz rosnącą popularność w Judzie i Izraelu (17,26–18,16), Jonatan dochodzi do wniosku, że będzie on najlepszym kandydatem do zajęcia miejsca po jego ojcu. Dla dobra rodzącej się monarchii syn Saula rezygnuje z politycznych ambicji i zawiera z Dawidem przymierze, które zagwarantuje pokojowe przekazanie rządów. W tej części cyklu plan Jonatana narrator ukrywa pod terminologią „miłości” i „przymierza”, która powraca regularnie w kolejnych jego odsłonach, akcentując stały wzrost poparcia dla syna Jessego na dworze Saula i w całym państwie. Z 18,5 lektor księgi dowiaduje się, że Dawid: *wajjītab b^e‘ēnē kol-hā‘ām w^egām b^e‘ēnē ‘abdē šā’ūl* „był mile widziany przez cały lud i sługi Saula”, w 18,6-7 słyszy pieśń kobiet chwalcących jego zasługi⁴⁵, a w 18,16.20.22.28 ponowne deklaracje miłości i szacunku ze strony obywateli Judy i Izraela, Mikal i dworu króla.

W tym wzglądzie narrator najwięcej uwagi poświęca bliskiej relacji Dawida z następcą tronu – Jonatanem (19,1; 20,3.13-16.17.23.30-31.41-42; 23,16-18). Na społeczno-polityczny podtekst tej więzi wskazuje szereg informacji zawartych w sekcji 18,1–21,1. W 18,4 mowa jest o symbolicznym przekazaniu Dawidowi przez Jonatana szat i atrybutów królewskich, a w relacji z ostatniego spotkania młodzieńców w Chorsza akcentuje się, że syn królewski dokonał aktu abdykacji na rzecz przyjaciela (23,16-18). Historiozbawcze tło braterskiego przymierza podkreślają noty o obecności JHWH we wszystkich przedsięwzięciach militarnych i społeczno-politycznych Dawida w tym okresie (18,14 i 20,13). W osobisty i społeczno-polityczny wymiar tej przyjacielskiej relacji wpisuje się też wiersz 2 Sm 1,26, który utrzymany jest w tonie żałobnej pieśni wywołanej śmiercią Saula i Jonatana (1,19-27). I ten

⁴⁴ Na ten wymiar wskazuje natomiast wyrażona w 1 Sm 18,20.28 rdzeniem *'hb* miłość Mikal do Dawida, która okazuje się uczuciem nietrwiałym (2 Sm 6,20-23). Być może zmienne uczucie Mikal leży u podstaw wyznania Dawida w 2 Sm 1,26, ale na pewno nie sugeruje idei, że Jonatan w Pierwszej Księdze Samuela przejął jej rolę w związku z Dawidem. Przypisywana mu (zob. Ackerman, *When Heroes Love*, 194–225; Jobling, *1 Samuel*, 98–99) rola zniewieściałego partnera, który świadomie i dobrowolnie podporządkowuje się Dawidowi na polu relacji społeczno-politycznej, militarnej i intymnej, jest sprzeczna z profilem tematycznym księgi (14,1-45; 18,1–21,1; 23,16-18; 31,1-13; 2 Sm 1,19-27) i strukturą składni hebrajskiej. W 1 Sm 20,17 to on jest podmiotem czasownika *'hb*, co w myśl schematów biblijnej składni oznaczałoby jego dominację nad Dawidem.

⁴⁵ Zob. Baumgart, „Saul und David Schlagen”, 5–9.

passus określa w konwencji miłości relację Dawida do poległego w bitwie następcy tronu: *šar-li 'alēkâ 'āhî j'hônātān nā'amtā lli m'e'od nipl'e'atāh 'ahābāt'kâ li mē'a-hābat nāšim* „odczuwam żal po tobie, mój bracie Jonatanie. Byłeś mi bardzo drogi. Twa miłość była dla mnie bardziej cudowna /cenna/ niż miłość kobiet”. Ale i tę formułę należy odczytać w społeczno-politycznym i militarnym kontekście, w którym utrzymany jest cykl 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5, a nadto zauważyć jej formę poetycką⁴⁶. Wszechobecny ideowo-teologiczny aspekt 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5 wyklucza homoseksualny podtekst wyznań syna Jessego. Ta informacja w kontekście jego walki o tron i Bożych obietnic, które gwarantowały mu trwałość władzy w Izraelu (por. 2 Sm 7; 22,1–23,7; 1 Krl 2,1-4a; 6,12; 11,34), byłaby nie do pogodzenia z ówczesnymi standardami moralnymi i ideowymi⁴⁷. Autor 2 Sm 1,19-27 i redaktor, który włączył tę pieśń w obręb 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5, chcieli po prostu podać polityczną i militarną apologię syna Jessego. W perspektywie monarchicznych ambicji Dawida i dążeń rodu Judy, by przejąć władzę w królestwie Saula, ich zadaniem nie było określenie seksualnych preferencji pretendenta do tronu, lecz odsunięcie od niego podejrzeń

⁴⁶ Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 96; Amzallag – Avriel, „Complex Antiphony in David's Lament”, 1–3. Motyw miłości do zmarłego i obrazy opiewające jego zasługi mają w pieśniach żałobnych zwykle postać poetyckiej hiperboli, które wpisują się w ton panegiryku eksponującego wielkość oplakiwanego. Ponadto syntagma *'ahābat nāšim* „miłość kobiet” ma w tym wierszu sens dość ambiwalentny, gdyż może odnosić się do kobiecego przywiązania do męża (podtekst erotyczny i seksualny) lub oddania dzieciom (bez takiego podłoża). Anderson, *2 Samuel*, 19. W 2 Sm 1,26 Dawid odnosi się do miłości kobiecej w ogólności, a nie do własnego uczucia do kobiet, z którymi wiązały go relacje intymne (seksualne). Zresztą wiersz 1,23 w kategorię miłości (braterstwa, przyjaźni) wpisuje jego więź z Jonatanem i Saulem: *šā'ul wihônātān hane'ehābim w'hann'imim* „Saul i Jonatan, umiłowani i drodzy (urokliwi, przyjaźni)”. W zestawieniu więzi Dawida z Jonatanem z miłością do kobiet można upatrywać świadomego zabiegu redaktora księgi, który w ten sposób wyklucza jej intymny (seksualny) charakter. Zehnder, „Observations on the Relationship”, 141. Z kolei promotorzy homoseksualnego klimatu tego passusu postulują jej erotyczny podtekst. Zob. Olyan, „Surpassing the Love of Women”, 10–13, 16. To stanowisko opiera się jednak na kilku błędnych założeniach: 1) nie każda bliska relacja uczuciowa mężczyzny z kobietą czy mężczyzny z mężczyzną ma w Biblii podłoże seksualne (Rdz 19,1-11; Rdz 29,25.30-32; 30,15.20; Sdz 19,11-30; 1 Sm 1,5.8; Prz 31,10-31); 2) społeczno-polityczny i militarny podtekst 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27 w świetle biblijnych reguł narracji w zasadzie determinuje sposób interpretacji więzi tych młodzieńców i nie pozwala odczytać jej w perspektywie poetyckiego opisu miłosnych zalotów i wynurzeń dwojga zakochanych z Pieśni nad Pieśniami; 3) zbieżność niektórych terminów i wyrażen jest niewystarczającym argumentem, by przesądzać o przesłaniu porównywanych tekstów, zwłaszcza że pieśń 2 Sm 1,19-27 nie jest wyznaniem miłosnym, tak jak Pieśń nad Pieśniami, lecz żałobnym panegirkiem pretendenta do tronu, wypowiedzianym na cześć zmarłego króla i jego syna (obydwaj są bohaterami wierszy 1,19-25.27); 4) wiersz 2 Sm 1,26 wpisuje się w ton społeczno-politycznej i militarnej ugody Dawida z Jonatanem (1 Sm 18,3; 20,16.42; 23,18) i bliskowschodniej etykiety królewskiego dworu, które obfitowały w symbolikę gestów i słów wyrażających wspólnotę interesów, lojalność i solidarność we wzajemnych relacjach indywidualnych czy zbiorowych; 5) interpretacja formy i treści żałobnej pieśni Dawida w kontekście innym niż ten oryginalny z 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5, a także narzucanie jej idei typowych dla współczesnej socjologii, psychologii czy kultury, prowadzi zawsze do nieuzasadnionej deformacji biblijnego źródła i intencji jego autorów (redaktorów).

⁴⁷ McKenzie, *King David*, 84–85. Wprawdzie norm potępiających czyny homoseksualne brak jest w najstarszych kodeksach prawa Izraela (Wj 20,22–23,33; Pwt 12–26), ale na bazie treści Biblii Hebrajskiej można założyć, że w przestrzeni religijno-moralnej biblijnego Izraela nie było przyzwolenia na związki osób jednej płci.

o to, że mógł przyczynić się do śmierci Saula, Jonatana oraz pozostałych synów królewskich i jego wysokich urzędników (por. 1 Sm 27,1 – 30,31; 2 Sm 1,1–5,5; 9,1–13; 21,1–14). Stąd pieśń Dawida (2 Sm 1,19–27) jest w całości skoncentrowana na wychwalaniu społeczno-politycznych, ludzkich i militarnych walorów poległego króla i jego syna, a także akcentowaniu motywu szacunku i rewerencji, jakimi syn Jessego darzył obu poległych, którzy broniąc ojczyzny, zostali pobici przez Filistynów. Emocjonalna więź Dawida w całej pieśni dotyczy bowiem obu mężów z rodu Beniamina, a jedyny zadedykowany wyłącznie Jonatanowi wiersz 1,26, który wyróżnia się intensywnością uczuć: *nā'amtā lli m'ōd nipl' atāh 'ahābāt'kā li mē'ahābat nāšim*, w duchu poetyckiej metafory i hiperboli akcentuje polityczno-militarną wagę męskiego braterstwa broni, a nie intymny charakter relacji Dawida i Jonatana.

Argumentem za tą lekturą idei miłości młodzieńców jest bliski i dalszy kontekst pieśni o dojściu Dawida do władzy i jego rządach. I tak na przykład tekst 2 Sm 19,7, relacjonując czas rebelii Absaloma przeciw Dawidowi, informuje o jego ostrej kontrowersji z generałem wojsk – Joabem, który zarzuca królowi nielojalność, niesprawiedliwość i polityczną niedojrzałość prowokującą rozpad państwa. To ciężkie oskarżenie świadomie ujmuje w skontrastowane z sobą pojęcia miłości i nienawiści: *l'ahābāh 'et-šōn'ēkā welišnō 'et-'ōhābēkā ki higgadā hajjōm ki' ēn l'kā šārīm wa'ābādīm* „kochasz tych, którzy cię nienawidzą, a nienawidzisz tych, którzy cię kochają, gdyż dziś pokazałeś, że masz za nic dowódców i sługi”. I w tym przypadku miłość Dawida nie ma podtekstu intymnego czy seksualnego, a jedynie polityczno-militarny. W podobnym tonie o miłości Dawida deuteronomista wypowiada się, opisując jego bliską więź z władcą Tyru – Hiramem, który na mocy zawartego wcześniej przymierza wspierał go w budowie struktur pałacowych i świątynnych w Jerozolimie. W 1 Krl 5,15 ta ekonomiczna i polityczna relacja wyrażona jest terminologią miłości znaną z biblijnych i pozabiblijnych źródeł dyplomacji królewskiej⁴⁸: *ki šāma' ki 'ōtō māš'ēhū l'melek ḥaḥat 'ābihū ki 'ōhēb hājāh hīrām l'dāwid kol-hajjāmīm* „[Hiram, król Tyru, posłał do Salomona sługi], gdy usłyszał, że namaszczone go na króla w miejsce jego ojca. Hiram pozostawał w miłości (braterstwie, przyjaźni) z Dawidem przez wszystkie dni”.

Na społeczno-polityczny i militarny, a nie intymny wymiar relacji królewskiego syna i Dawida wyrażonej rdzeniem *'hb* wskazuje też tytuł *'ahī* „mój bracie” w 2 Sm 1,26, wpisujący się w ideologię przymierza typowego dla kręgów królew-

⁴⁸ Idea miłości jest znakiem rozpoznawczym asyryjskich i babilońskich tekstów dokumentujących ugody i przymierza polityczne. Przykładem takiego tekstu jest np. zapis porozumienia asyryjskiego króla Asarhaddona z jego politycznymi wasalami, w którym zobowiązuje ich do lojalności i posłuszeństwa (miłości) wobec swego syna i następcy tronu – Assurbanipala: „Winniście kochać Assurbanipala, księcia przeznaczonego do urzędu wielkiej korony, syna Asarhaddona, króla Asyrii, waszego pana, jak siebie samych” (6: 266–268). Parpola – Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 39. Podobne zapisy mają archiwa Mezopotamii i Egiptu. Zob. Moran, „Ancient Near Eastern Background”, 77–87; Thompson, „The Significance of the Verb *Love*”, 334–338.

skiego dworu (pretendentów do tronu), w jakim od początku pozostawali obaj młodzieńcy (1 Sm 18,1; 20,16.42; 23,18). Takie oficjalne społeczno-polityczne i militarne więzy były w starożytności biblijnej uważane za niezwykle ważne. Z uwagi na ich publiczną doniosłość i użyteczność ceniono je wyżej niż wszystkie inne relacje międzyludzkie, a zatem i te o podłożu emocjonalno-uczuciowym i *stricte* intymnym⁴⁹. Nic dziwnego, że oficjalny pretendent do tronu, w obliczu śmierci sprawujących dotąd władzę w Izraelu, publicznie gloryfikuje ich zasługi i docenia utracony przywilej bliskiej z nimi więzi, którą wychwala w najbardziej wyszukany i poetycki sposób⁵⁰.

Finalizując tę związałą literacką i intertekstualną analizę rdzenia *'hb* w sekcji 1 Sm 18 – 2 Sm 1, należy stwierdzić, że sugerowana przez propagatorów homoseksualizmu lektura wierszy 18,1.3 i 20,17 jest nieuprawniona. Miłość młodzieńców nabiera w tych tekstach kolorytu społeczno-politycznego. Najstarszy syn Saula, legitymujący się prawem następstwa tronu, doceniając męstwo i militarne predyspozycje Dawida ujawnione w walce z Goliatem (17,1-58) i podczas misji zleconych przez króla (18,5-30), postanowił językiem dyplomacji wskazać i wesprzeć jego społeczno-polityczne aspiracje i dla dobra narodu zrezygnować z ubiegania się o rządę⁵¹. Tę lekturę potwierdza wiersz 18,4, opisujący dobrowolne przekazanie przez Jonatana insygniów władzy: płaszcza (*m^e'il*) i szaty królewskiej (*mad*) oraz broni: miecza (*ħereb*), łuku (*qešet*)⁵² i pasa (*ħāgor*) (por. 1 Sm 13,22)⁵³, a także wiersze 20,11-17 i 23,17b. Rozbrzmiewa w nich znów deklaracja następcy tronu, który terminologią miłości i przyrzeczenia oficjalnie potwierdza abdykację. Widząc dowody obecności JHWH w życiu

⁴⁹ W świetle praw religijno-moralnych epoki Dawida i redakcji Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela, miłość do kobiet przywołana w 2 Sm 1,26 była jedyną dozwoloną dla Izraelity relacją o zabarwieniu intymnym (seksualnym).

⁵⁰ Mało pochlebną samoocenę własnej relacji do kobiet można tłumaczyć strategią narracyjną Ksiąg Samuela, które w dużej mierze przypominają biografię Dawida. Na tym etapie opowiadania Dawid doświadczył miłości trzech kobiet: Mikal, Abigail (1 Sm 25,3.14-42; 30,5; 2 Sm 2,2; 3,3) i Achinoam (1 Sm 27,3; 30,5; 2 Sm 2,2), które nie odegrały w jego życiu większego znaczenia, a królewska córka – Mikal została nawet przez niego zdyskredytowana i odrzucona (1 Sm 14,49; 18,20.27; 19,11-17; 25,44; 2 Sm 3,13-14; 6,16-23). Z tej perspektywy słowa Dawida z 2 Sm 1,26, w których wyżej ceni przyjaźń z Jonatanem niż miłość kobiet, są poniekąd zrozumiałe.

⁵¹ Wskazując na wzorce męskiej relacji w mezopotamskich eposach o Enkidu i Gilgameszu, niektórzy dopatrują się w narracji o Dawidzie i Jonatanie świadomej ambiwalencji terminologicznej i merytorycznej, która ma sugerować erotyczne tło ich związku, by zdyskredytować Jonatana jako następcę tronu (brak męskiego profilu, rola kobieca w relacji z Dawidem). Zob. Ackerman, *When Heroes Love*, 165–199; Peleg, „Love at First Sight?”, 171–189; Sasson, „Some Literary Motifs”, 270; Michael, „Anger Management and Biblical Characters”, 471–472; Sasson, „Gilgamesh Epic”, 1024–1027; Ślawik – Ślawik, „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 19–23. Bardziej przekonujące są jednak aluzje do antycznych wzorców społeczno-politycznego i militarne braterstwa, np. więzi Achillesa i Patroklosa w *Iliadzie* Homera. Zob. Kaiser, „David und Jonathan”, 281; McCarter, *1 Samuel*, 305; Johnson, *Reading David and Goliath*, 208; Rowe, „Is Jonathan Really David's “Wife”?”, 183–193.

⁵² Niektórzy w hebrajskich pojęciach *qešet* „łuk” i *ħeš* „strzała” w 18,4; 20,20-22.36-38 i 2 Sm 1,22 widzą absurdalną aluzję do męskiego przyrodzenia Jonatana. Ackerman, *When Heroes Love*, 183.

⁵³ Gest Jonatana jest oficjalnym uznaniem autorytetu i władzy Dawida w kontekście toczącej się walki o tron w Izraelu. Orly, „David and Jonathan”, 9–12; Stansell, „David and His Friends”, 123.

Dawida, które gwarantowały sukcesy w jego społeczno-politycznych i militarnych przedsięwzięciach i były porównywalne z tymi, jakimi cieszył się Saul w początkowej fazie panowania (por 10,7.10; 11,1-15; 13,1-14,52 i 17,1-58; 18,5.12.14-15.28; 19,5.8; 20,13), Jonatan zapowiada rządy syna Jessego (por. 20,14-17.23; 23,17-18) i zawiera z nim przymierze pokoju obejmujące również cały jego ród.

3.2. Rdzeń *ḥpš* w cyklu tradycji o Dawidzie i Jonatanie (1 Sm 19,1)

W 1 Sm 19,1 więź Jonatana i Dawida jest opisana także rdzeniem *ḥpš* „upodobać sobie, związać się, przyłgnąć, lubić, kochać”, co według niektórych komentatorów⁵⁴ jest sugestią edytora tych tradycji, by rozumieć ją w sensie relacji intymnej: *wihônātān ben-šā' ūl ḥāpēs bēdāwid mē'ōd* „a Jonatan, syn Saula, bardzo upodobał sobie Dawida”. W Biblii Hebrajskiej rdzeń *ḥpš* pojawia się 73 razy jako czasownik, 13 razy jako przymiotnik *ḥapeš* „lubiany, upragniony, ukochany” i 38 razy jako rzeczownik *ḥepeš* „upodobanie, życzenie, skłonność, cel, przedsięwzięcie”⁵⁵. Ze wszystkich 124 kolokacji żadna nie sugeruje tła homoerotycznego, a tylko sześć formuł *ḥāpēs bē* „kochać, znaleźć upodobanie, lubić, zapragnąć” wskazuje na intymność (erotyzm) w relacji heteroseksualnej (Rdz 34,19; Pwt 21,14; Pnp 2,7; 3,5; 8,4; Est 2,14)⁵⁶. Pieśń nad Pieśniami stosuje czasownik *ḥāpēs* zawsze w tej samej konstrukcji zdaniowej, która wprost nie implikuje związku ze sferą intymną i uczuciową zakochanych: *ūmah-tē'ōr'urū 'et-hā' ahābāh 'ad šetteḥpās* „a na cóż budzić umiłowaną, nim sama zapragnie, by wstać ze snu” (Pnp 8,4). Z powyższego zestawienia jasno wynika, że rdzeń *ḥpš* w Biblii Hebrajskiej bardzo rzadko odnosi się do relacji intymnych i nigdy nie dotyczy przedstawicieli jednej płci. Również w 1 Sm 19,1 jego sens nie ma podtekstu erotycznego, co potwierdza najbliższy kontekst narracji. Relacjonując spisek Saula, narrator w 18,22 informuje, że król zachęcał swe sługi, by namawiali Dawida do większej aktywności na dworze królewskim (małżeństwo z Mikal) i działań militarnych (walka z Filistynami). Zgodnie z wolą króla, słudzy w tych rozmowach mieli powoływać się na jego sympatię i życzliwość: *hinnēh ḥāpēs bēkā hammelek* „oto król znalazł w tobie upodobanie”, oraz solidarność i wsparcie ze strony królewskiego dworu: *wēkol-š' ābādāw 'āhēbūkā* „a wszyscy jego słudzy cię kochają”. Zestawienie w 18,22 dwu podobnych postaw wobec Dawida w tym samym klimacie militarno-politycznym i wyrażenie ich synonimiczną terminologią (*'hb* i *ḥpš*) w zasadzie wyklucza ich intymne konotacje⁵⁷, a zarazem rzuca światło na związek Jonatana z Dawidem w 19,1.

⁵⁴ Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 28–29.

⁵⁵ Botterweck, „*ḥāpēs*”, 93–94.

⁵⁶ Botterweck, „*ḥāpēs*”, 95–96.

⁵⁷ Idąc za metodologią wskazaną przez homoerotyczną lekturę tekstów o Dawidzie i Jonatanie, na bazie już samej obecności rdzeni *ḥpš* i *'hb* w 18,22 należałoby przypisać Saulowi i jego podwładnym analogiczną postawę intymności wobec syna Jessego (por. 18,16). Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 146–152.

Saul o sympatii do Dawida mówi bowiem w 18,22 publicznie i w ściśle określonym celu: chce podstępnie sprowadzić śmiertelne niebezpieczeństwo na politycznego konkurenta, który zdobywa coraz szersze poparcie na jego dworze, w armii i pośród ludu, by w ten sposób zabezpieczyć sukcesję tronu dla Jonatana (por. 20,30-31). Zgodnie ze standardami historyczno-krytycznej lektury tekstu natchnionego ten sam sens należy przypisać nastawieniu Jonatana do Dawida w 19,1, skoro jest wyrażone identycznie (*wihônātān ben-šā' ūl hāpēs b^edāwid m^eōd*) i pojawia się w tym samym kontekście narracyjnym, co w 18,22. W tych dwu passusach *hps* ma tylko odmienną motywację. W przypadku Saula w rzeczywistości nie chodzi o sympatię króla do Dawida, lecz o podstępne szukanie jego śmierci, do której ma doprowadzić propagowanie fałszywych wieści o rzekomej życzliwości władcy (por. 18,22 i 19,1a). W przypadku Jonatana ta życzliwość i lojalność ma z kolei wymiar na wskroś szczery i żywy. Są one podyktowane jego uznaniem dla Bożego wybraństwa⁵⁸ i osobistych przymiotów Dawida, które czyniły z niego doskonałego przyjaciela i kandydata na następcę tronu w Izraelu. Polityczny podtekst upodobania, jakie Jonatan znalazł w Dawidzie (19,1), można wiązać ze sceną opisaną w 2 Sm 20,11. W chwili skrytobójczego zgładzenia Amasy przez Joaba jeden z jego sług wystosowuje publiczny apel o poparcie dla swego wodza i Dawida: *mī' āšer hāpēs b^ejō' āb ūmī' āšer-l^edāwid' ahārē jō' āb* „kto ma upodobanie w Joabie (jest mu lojalny i wierny) i kto jest za Dawidem, niech idzie za Joabem”. W tych tekstach da się wyczuć ewidentny militarno-ideowy podtekst narracyjny, a rdzeń *hps* nie wyraża intymnej więzi z Joabem czy Dawidem, lecz wsparcie dla ich inicjatyw politycznych⁵⁹. Tak więc z 1 Sm 19,1b i 20,11-23 nie wypływa deklaracja intymnego uniżenia i podporządkowania się Jonatana Dawidowi, lecz gotowość okazania daleko idącego wsparcia dla jego monarchicznych aspiracji poprzez konkretne akty solidarności i lojalności, które są typowe dla dojrzałej i trwałej przyjaźni. W jej imię Jonatan ostrzega przyjaciela przed grożącym mu niebezpieczeństwem, zbiera dla niego cenne informacje oraz osobiście wstawia się za nim u króla, aby ocalić jego życie (1 Sm 19,1-21,1)⁶⁰.

Ogólny pro-dawidowy i teologiczny profil cyklu 1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5 pozwala też sądzić, że motyw bliskiej przyjaźni z królewskim synem jest interpretowany

⁵⁸ Księgi Samuela i Królewskie zawierają też teksty, w których rdzeń *hps* ilustruje ideę umiłowania i upodobania Dawida i Salomona przez JHWH (por. 2 Sm 15,26; 1 Krl 10,9; 2 Krn 9,8).

⁵⁹ Społeczno-polityczny i militarny podtekst tej przyjaźni widać w scenie 1 Sm 20,12-23, w której – w atmosferze konspiracji przed Saulem czyhającym na życie Dawida – Jonatan oficjalnie rezygnuje ze starań o tron na rzecz przyjaciela i pieczętuje z nim przymierze pokoju. Jego treścią jest wzajemny szacunek i lojalność, które mają trwać nieprzerwanie bez względu na bieg zdarzeń i obejmować rody kontrahentów ugody (20,16.23).

⁶⁰ O przyjaźni z Jonatanem, jako zdarzeniu powszechnie znanym i akceptowanym na dworze Saula, mówi sam Dawid w 1 Sm 20,3. Więź tę określa w sposób naturalny i typowy dla Biblii, który nie suponuje znamion relacji intymnej: *jādōa' jāda' ābikā kī-māšā' tī hēn b^eēnēkā* „z pewnością twój ojciec wie, że znalazłem przychylność (łaskę, życzliwość) w twych oczach”. Zob. Fleming, „Political Favoritism in Saul's Court”, 19-34.

przez narratora jako dowód Bożego błogosławieństwa dla Dawida i potwierdzenie jego Bożego wybraństwa, które zarazem oznacza odrzucenie dynastii Saula. W świetle idei Bożego upodobania w Dawidzie, wyrażonej tym samym rdzeniem *hps* w 2 Sm 15,26, bliska więź Jonatana z synem Jessego z pewnością nie zyskuje kolorytu relacji homoseksualnej. Upodobanie, jakie Jonatan żywił do Dawida, narrator zestawia bowiem z ideowo-teologiczną ideą wyboru, którym JHWH obdarzył syna Jessego i Salomona. W tej perspektywie jest ono postrzegane jako reminiscencja Bożej łaski dla Dawida i element planu JHWH, który ma doprowadzić go do władzy w Izraelu (1 Sm 20,13-17.23) w miejsce Saula, jego rodu i pokolenia Beniamina (13,13-15; 15,1-35; 28,4-25). Ta ideowo-teologiczna i pojęciowa spójność obrazu Dawida w Pierwszej Księdze Samuela – jako „umiłowanego przez JHWH i Jonatana” – również wyklucza homoseksualny podtekst treści 19,1. W kluczu teologicznej lektury cyklu, upodobanie Jonatana w Dawidzie należy odczytać jako konkretną formę Bożego upodobania i jeden z istotnych elementów Jego zbawczego planu wobec przyszłego władcy Izraela i Judy. W kolejnych sekcjach cyklu nieprzerwanie się podkreśla, że Dawid w drodze do tronu napotyka na łaskawość Bożą (16,1.12-13; 17,37.45-47; 18,12.14.28) i ludzką (Saul, Jonatan, wiwatujące kobiety, Mikal, lud Izraela i Judy; por. 1 Sm 16,22; 18,1.3.5.6-7.16.20.22; 19,1; 20,17).

3.3. Idea przysięgi w relacji Dawida z Jonatanem

Na homoseksualny podtekst braterskiej więzi Jonatana i Dawida miałyby też wskazywać czasownik *šāba*⁶¹ „przysięgać, zobowiązywać się, zawierać oficjalną ugodę”⁶², występujący w 1 Sm 20,3.42 i w Pieśni nad Pieśniami (2,7; 3,5; 5,8-9; 8,4). I w tym wypadku należy mówić o nieuprawnionej metodycznie transpozycji znaczeń, którą stosują komentatorzy przenoszący sens i oryginalny kontekst jednej tradycji biblijnej na drugą tylko na podstawie pokrewieństwa etymologii wybranych pojęć czy formuł. Rdzeń *šb* występuje w Biblii Hebrajskiej 185 razy. W większości pojawia się w koniugacji nifal „przysięgać” i hifil „nakazać przysięgę, domagać się jej, zaklinać” w obrębie rytualnych błogosławieństw i przekleństw, a także zawieranych w różnych okolicznościach zobowiązań, ugód i przymierzy. Tak jest też w przypadku wierszy 1 Sm 20,3.42 relacjonujących społeczno-polityczne i militarne zobowiązania dwu pretendentów do tronu w Izraelu. Cały sekcja 20,1–21,1 (por. 23,16-18) ma formę przymierza, którego istotą jest uroczysta przysięga wypowiedzana w formie błogosławieństwa (przekleństwa) przez obu lub jednego z kontrahentów zawieranej ugody. W 20,3 taką przysięgę wypowiada Dawid. Jej powodem jest realne zagrożenie jego życia, płynące ze strony Saula, oraz siła zrodzonej w tym czasie więzi z Jonatanem.

⁶¹ Kottsieper, „šāba”, 313.

⁶² Gerig, *Jonathan and David. A Love Story*, 111–113.

Te okoliczności prowadzą młodzieńców do zawarcia zobowiązującej ich umowy, pieczętującej wzajemną i trwałą lojalność i solidarność (19,1-24; 20,1-9.24-42)⁶³.

Klimat emocjonalnej przysięgi Dawida z 20,3 udziela się w zobowiązaniu Jonatana w 20,12-13. Przyjmuje ono formę rytualnego przekleństwa: *kōh-ja' āšeh JHWH lîhônātān w^ekōh jōsîp kî* „niech to uczyni JHWH Jonatanowi i tamto doda, jeśli...”, które ma dotknąć syna Saula na wypadek zaniechania deklarowanego uroczyste wsparcia na rzecz przyjaciela. Solidarność i lojalność, wyrażone formułą przysięgi wynikającej z zawartej ugody społeczno-politycznej (20,16), komunikują też wersy 20,17 i 20,42. I one ukazują korzyści, jakie zawarta umowa daje Jonatanowi i Dawidowi. Wiersz 20,17: *wajjōsep j^ehônātān l^ehašbia' 'et-dāwid b^eahābātō 'ōtō kî-'a-hābat napšō 'āhēbō* „i ponownie Jonatan zaprzysiął Dawida z uwagi na swą miłość do niego, gdyż kochał go jak samego siebie”, podkreśla uroczystą formułą przysięgi, jej motywy i nieodwołalność. Na jej mocy Jonatan zobowiązał się bronić przyjaciela przed gniewem ojca, zrezygnował z ubiegania się o władzę, a w zamian zobligował Dawida do ochrony jego bliskich po objęciu tronu w Izraelu (20,12-15)⁶⁴. Społeczno-polityczny i religijny podtekst przymierza i przysięgi młodzieńców akcentuje też wiersz 20,42: *wajjōmer j^ehônātān l^edāwid lēk l^ešālôm 'āšer nišba' nū š^enēnū 'ānaḥnū b^ešēm JHWH* „i rzekł Jonatan do Dawida: «iść w pokoju! Niech się stanie to, co przysięgaliśmy my dwaj w imię JHWH, [mówiąc: niech JHWH będzie między mną a tobą, między rodem moim a twoim na wieki]»”. Forma i treść tych wierszy przesądza o sposobie lektury sekcji 1 Sm 18,1-21,1. Ich oficjalny charakter jest typowy dla starożytnych umów dwustronnych zawieranych w obecności Boga dla potwierdzenia wzajemnej lojalności.

Do tak zdefiniowanego w Pierwszej Księdze Samuela statusu przysięgi i przymierza nie przystaje treść i kontekst miłosnych deklaracji i zobowiązań, jakie wypowiadają w nadmiarze uczuć i emocji kochankowie w Pieśni nad Pieśniami. Ten miłosny poemat zawiera pięć kolokacji czasownika *šāba'* w koniugacji hifil „domagać się przysięgi, zaprzysiąć, zaklinać kogoś”. Aż trzy z nich wypowiada oblubieniec pod adresem jerozolimskich towarzyszek swej ukochanej, obligując je, by nie budziły jej ze snu: *hišba' tî 'etkem b^enōt j^erūšālaim* [...] (2,7; 3,5; 8,4). Natomiast raz w ten emocjonalny sposób zwraca się do córek jerozolimskich oblubienica, która poprzysięga je, by szukały jej ukochanego i powiedziały mu o jej głębokiej miłości (5,8; por. 5,9). Żaden z tych tekstów nie uprawnia, by wyjątkową formę, treść, kontekst literacki i zwyczajowy formuły przysięgi z Pieśni nad Pieśniami odnieść i utożsamić z tradycjami o społeczno-politycznych i militarnych zobowiązaniach Dawida i Jonatana. Wprawdzie w 1 Sm 20,17 czasownik *šāba'* jest w koniugacji hifil, jak we wszystkich

⁶³ Kottsieper, „šāba'”, 319, 329-330.

⁶⁴ W tym samym tonie nieodwołalnego zobowiązania (formuła przysięgi na JHWH) do podjęcia ściśle określonych działań w duchu wierności, wdzięczności lub lojalności wypowiada się Joab do Dawida po klęsce Absaloma (2 Sm 19,8), a także bliscy współpracownicy Dawida podczas wojny z Filistynami, zabraniając mu walczyć, by nie narazić na niebezpieczeństwo jego królewskiego autorytetu (2 Sm 21,17).

tekstach Pieśni nad Pieśniami, jednak już w 1 Sm 20,3.42 występuje w koniugacji nifal, ilustrującej ideę dobrowolności przysięgi i akcentującej jej wagę i wiarygodność. Ponadto rdzeń *šb*^c ani w 1 Sm 20,3.17.24 (por. 20,13-16), ani w żadnym innym miejscu Ksiąg Samuela, nie sugeruje podtekstu intymnego (erotycznego). W sekcji o Jonatanie i Dawidzie posiada on natomiast bardzo silną podbudowę emocjonalną sprowokowaną napiętą sytuacją społeczno-polityczną i militarną (królewski spisek, wojna z Filistynami), która nagle i brutalnie rozdzieliła dwu przywiązanych do siebie przyjaciół⁶⁵.

3.4. Podtekst formuły: *l'kâ w^enēšē' haššādeh* (1 Sm 20,11)

Kolejnym argumentem tych, którzy w braterstwie Dawida z Jonatanem widzą przykład więzi homoseksualnej, jest opis ich sekretnego spotkania w szczerym polu⁶⁶: *wajjēš^e ū š^enēhem haššādeh* „i wyszli obydwa na pole” (20,11b) zaproponowanego przez syna Saula: *l'kâ w^enēšē' haššādeh* „chodź, wyjdźmy na pole” (20,11a)⁶⁷. Swą sugestią opierają na sugerowanej wprost zależności znaczeniowej propozycji Jonatana od analogicznej terminologicznie formuły z Pnp 7,12: *l'kâ dōdî nēšē' haššādeh* „chodź, umiłowany, wyjdźmy w pole”, która komunikuje wolę miłosnego spotkania oblubienicy z umiłowanym. Jak w poprzednich przypadkach, tego typu zestawienie jest nieuprawnione z uwagi na zupełnie odmienną formę i treść porównywanych biblijnych źródeł. Pieśń nad Pieśniami – jako oda zakochanych opisująca ich uczucia, doświadczenia i pragnienia miłosne – wprost sugeruje intymne i erotyczne tło sekretnego spotkania, które ewidentnie widać w najbliższym kontekście analizowanej formuły:

O jak piękna jesteś, jakże powabna, miłości, pełna rozkoszy! Twa postać smukła jak palma, a piersi twe jak winne grona. Rzekłem: wespnę się na palmę, pochwyć kiść daktyli. Niech piersi twe będą dla mnie jak winne grona, a twój oddech jak zapach jabłek. Twe podniebienie jak wyborne wino, które delikatnie spływa we mnie, rozplywa się na wargach, usy-

⁶⁵ W Księgach Samuela i Królewskich formuła przysięgi i zaprzysiężenia związana jest zwykle z wojną. Gwarantuje ona oszczędzenie kogoś w bitwie czy po niej, wyraża obietnicę wsparcia w wojennej zawierusze albo ma związek z politycznymi planami przejęcia lub utrzymania władzy królewskiej (1 Sm 19,6; 24,22-23; 30,15; 2 Sm 19,24; 21,2; 1 Krl 1,51; 2,8.23). Wszystkie te kwestie pojawiają się w przymierzu Jonatana z Dawidem w 1 Sm 20,1-42, odzwierciedlając bliskowschodnie standardy dyplomacji i polityki. Wozniak, „Drei verschiedene literarische Beschreibungen des Bundes”, 213–214.

⁶⁶ Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 29.

⁶⁷ Formuła *l'kâ w^enēšē' haššādeh* jest dość często spotykana w Biblii Hebrajskiej jako idiom wyrażający wyjście na tereny otwarte (np. pole walki, pole uprawne), wolę oddalenia się i pozostania na osobności, a nawet płody rolne (Rdz 24,63; 27,3; Pwt 14,22; 28,38; Sdz 9,27.42; 1 Sm 20,35; 2 Sm 11,23; 18,6; 2 Krl 4,39; Jr 6,25; 14,18; Mi 4,10). Na bazie tylko pola semantycznego formuły trudno jest sprecyzować cel i przebieg konkretnego wyjścia, określa go bowiem najbliższy i dalszy kontekst narracyjny. Tak jest też w przypadku Pierwszej Księgi Samuela i Pieśni nad Pieśniami, w których najbliższy kontekst przesądza o daleko odmiennym sensie tej samej formuły hebrajskiej: „chodź, wyjdźmy na pole!”.

piając mnie. Ja należę do mego umiłowanego i do mnie zwraca się jego pożądanie. Chodź, umiłowany, wyjdźmy w pole, spędźmy noc w wioskach. Wczesnym rankiem pójdziemy do winnic, by zobaczyć czy kwitnie winorośl, czy pączki się otwarły, czy w kwiatach są już granaty, tam dam ci moje pieszczoty (Pnp 7,7-13).

W tak zdefiniowanym klimacie miłosnej więzi dwojga zakochanych propozycja sekretne spotkanie w polu czy winnicy nabiera automatycznie sensu intymnego (erotycznego, seksualnego), czego autor tej książki wcale nie ukrywa, opisując drobniaczko w kolejnych wersach językiem metafory pragnienia i czyny kochanków.

Zupełnie innej wymowy nabiera sens formuły: *l^ekâ w^enēšē' haššādeh* (1 Sm 20,11a) w perspektywie sekretnych spotkań Jonatana z Dawidem w sekcji 19,1–21,1. Już wers 19,1 mówi o kolejnym spisku Saula, który wprost namawia Jonatana i swe sługi do zabójstwa Dawida. W konsekwencji Jonatan od razu powiadamia Dawida o realnym zagrożeniu, zalecając mu daleko idącą ostrożność i czasowe ukrycie się (19,2). W świetle tej informacji po raz pierwszy pojawia się motyw pola (19,3). Jonatan mówi o polu, na którym w tym samym czasie będzie w ukryciu przebywał Dawid, a on poprowadzi pertraktacje z zagniewanym ojcem: *wa'ānî 'ēšē' w^eāmadtî l^ejad-'ābî baššādeh 'āšer 'attāh šām* „w międzyczasie ja wyjdę, by stanąć przy mym ojcu na polu, na którym ty sam będziesz”. Ten sam wątek ukrycia się w polu porusza Dawid podczas jednej z czterech konwersacji, jakie odbywa z Jonatanem w okresie intryg Saula. Sugerując Jonatanowi w 20,5 skuteczny sposób odkrycia prawdziwych zamiarów króla, prosi go o zgodę na odejście i ukrycie się w polu: *w^ešillaḥtani w^eni-startî baššādeh* „ale pozwól mi, bym odszedł i ukrył się w polu”. Idea wyjścia w pole i pobytu tam z Dawidem na osobności, która wypływa od Jonatana w 20,11a, pojawia się w odpowiedzi na tę właśnie sugestię syna Jessego i podyktowana jest potrzebą konspiracji z uwagi na zamysły króla. Temat zagrożenia życia Dawida jest bowiem motywem przewodnim tej części narracji, opowiadającej o jego pobycie na królewskim dworze (por. 19,8-24; 20,24-b34) i treścią dwu kolejnych spotkań z Jonatanem, które mają miejsce na polu (20,1-24a; 20,35–21,1). Biorąc więc pod uwagę bliski kontekst wierszy 20,11.24.35, mówiących o sekretnym pobycie młodzieńców na polu, nie ma wątpliwości, że jego główną przyczyną była obawa przed gniewem króla. Tych tekstów ani formuły *l^ekâ w^enēšē' haššādeh* nie można interpretować w sensie intymnej schadzki kochanków pragnących nacieszyć się sobą (Pnp 7,12), lecz koniecznych środków ostrożności, które miały uratować życie Dawida⁶⁸. Z uwagi na intrygi króla,

⁶⁸ W 19,3; 20,5.11.24.35 pole jest ukazane jako miejsce odosobnienia zapewniające dyskrecję tym, którzy pragną omówić sprawy wagi państwowej. Wpierw na polu Jonatan omawia z Saulem sprawę Dawida (19,3), potem to syn Jessego deklaruje, iż pragnie ukryć się w polu na czas pertraktacji Jonatana z królem (20,5). Podczas tej rozmowy Jonatan sugeruje, aby wyjść w pole, gdzie w zupełnej konspiracji zapewnia przyjaciela o swej lojalności i poparciu, zawiera z nim przymierze pokoju, przysięgając, iż powiadomi go o wyniku rozmów z ojcem (20,11-23). W 20,24 narrator informuje, że Dawid pozostaje w polu, gdzie ukrywa się przed Saulem i czeka na informacje od Jonatana. W ostatniej części sekcji 20,35–21,1 (20,35)

młodzieńcy nie mieli bowiem możliwości spotkania w miejscu publicznym i musieli szukać odosobnienia.

3.5. Podtekst obelgi Saula oskarżającej Jonatana w 1 Sm 20,30

Oстрыm słowom, jakie padają z ust Saula pod adresem Jonatana stojącego w obro- nie Dawida, niektórzy nadają ton oskarżenia o homoseksualizm⁶⁹. Oto kluczowa część wypowiedzi króla, która, w ich rozumieniu, nabiera takiego tonu: *ben-na' awat hammardût hălô' jâda 'tî kî-bôhër 'attâh l'ben-jîšaj l'boš'ekâ ûl'bošet 'erwat 'immekâ* „synu przewrotnej i zbuntowanej kobiety! Czy ja nie wiem, że wybrałeś sobie⁷⁰ syna Jessego na twą hańbę i hańbę nagości twej matki” (20,30). Według 1 Sm 14,49-50 żoną Saula była Achinoam, córka Achimaasa – matka Jonatana, Jiszwiego, Malkiszuy oraz Merab i Mikal. Z uwagi na brak informacji, które mogłyby potwierdzić jej tak su- rową ocenę: „przewrotna i zbuntowana kobieta /służąca/⁷¹”, należałoby założyć, że te słowa króla były owocem spontanicznego wzburzenia i gniewu. Potępiając bliski związek Jonatana z Dawidem, który Saul oceniał w kategorii niesubordynacji i re- belii wobec siebie i własnego rodu, w przypływie złości uderzył rykoszetem w jego matkę⁷². Więż następcy tronu z Dawidem, którego Saul już na tym etapie narracji oceniał jako groźnego konkurenta do władzy, była w jego opinii powodem wstydu

znów jest mowa o tym, że Jonatan wychodzi na pole (por. 19,11), by na osobności, przez umówiony wcze- śniej znak, powiadomić Dawida o nieskutecznej interwencji u ojca. We wszystkich tekstach pole jest więc miejscem odosobnienia, które stanowi przestrzeń poufnych rozmów politycznych i osobistych Jonatana z ojcem, a potem dwukrotnie z Dawidem. W każdym przypadku wybór pola na miejsce dialogu był po- dyktowany względami bezpieczeństwa i realnym zagrożeniem życia Dawida ze strony Saula i jego ludzi. W świetle tego zestawienia formuła: *l'kâ w'nêšê' hasšâdeh* w 1 Sm 20,11a i Pnp 7,12 sugeruje jedynie analogię natury topograficznej, zaś wyklucza podobieństwo kontekstualne i merytoryczne.

⁶⁹ Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 29–31; Römer – Bonjour, *L'homosexualité*, 76; Naumann, „David und die Liebe”, 61; Nissinen, *Homeroicism in the Biblical World*, 55; Ackerman, *When Heroes Love*, 187–188; Jobling, *1 Samuel*, 161.

⁷⁰ W użytym w 20,30 rdzeniu *bhr* niektórzy dopatrują się idei stałej, świadomej i intymnej relacji Jona- tana z Dawidem, którą redaktor księgi sugeruje ustami Saula. Nissinen, *Homeroicism in the Biblical World*, 55; Jobling, *1 Samuel*, 161. Ten często używany w Biblii termin (ponad 160 razy) tylko w dzie- sięciu przypadkach określa więź międzyludzką (zwykle w kontekście walki zbrojnej, ani razu w sensie relacji intymnej; por. Wj 17,9; 18,25; Joz 8,3; 1 Sm 13,2; 2 Sm 10,9; 15,15), a w zdecydowanej większości kolokacji dotyczy relacji Boga JHWH do Izraela czy konkretnych postaci biblijnych (Pwt 7,6; 14,2; 18,5; 21,5; 1 Sm 10,24; 16,8; 2 Sm 6,21; Ps 33,12; 135,4). W związku z tym w 1 Sm 20,30 należy wykluczyć jego podtekst homoerotyczny. Mówiąc o więzi Jonatana, Saul nie ma na myśli jego uczuciowych czy seksual- nych preferencji, lecz społeczno-polityczne konsekwencje jego decyzji. W jego opinii Jonatan, w trudnej dla kraju sytuacji wewnętrznego i zewnętrznego niepokoju, stanął po stronie konkurenta, który występuje przeciw urzędującemu królowi i zagraża stabilności jego dynastii. Bergman – Ringgren – Seebass, „*bhr*”, 75. Braterstwo młodzieńców w ideowo-teologicznej perspektywie sekcji 1 Sm 16,1 – 2 Sm 7,29 można odczytać też w kluczu historiozbowawczym, gdyż jej deuteronomistyczny redaktor kilka razy mówi o Bożym wybraństwie syna Jessego (1 Sm 16,8-10; 2 Sm 6,21). Wybór Jonatana jest w tym świetle uznany za ludzką reminiscencję Bożego wyboru, która zapowiada trwałą zmianę na tronie Izraela.

⁷¹ Tsumura, *The First Book of Samuel*, 519.

⁷² Klein, *1 Samuel*, 208; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible*, 32–34.

i hańby⁷³. Bliski i dalszy kontekst wiersza 20,30 sugerują, że ocena Saula była uwarunkowana względami społecznymi (różnica pochodzenia i zamożności) i politycznymi (konflikt Beniamina z Judą), które król – dla większego efektu – ubrał w formę przekleństwa i groźby. Według Saula Jonatan, rezygnując z sukcesji tronu na rzecz Dawida, sprowadził na siebie i swój ród hańbę i wstyd⁷⁴, których wymiar król zilustrował eufemistyczną treścią formuły: ‘*erwat ’immekā* „nagość (narządy rodne) twej matki”. W jego ustach ten obraz przyjmuje wymiar przekleństwa, ale naciska bardziej na hańbę i wstyd, jakie Jonatan sprowadził na królewski ród i pokolenie Beniamina, niż na narządy rodne królewskiej żony, z których wyszedł⁷⁵. Ekspresja wulgaryzmu ma zdyskredytować Dawida w oczach następcy tronu, tak iż już sama myśl o bliskiej z nim więzi winna go wprowadzać w stan zakłopotania porównywalny z sytuacją, w której musiałby oglądać narządy rodne matki. Paktując z wrogiem ojca i własnego rodu, stanie się bowiem kiedyś, razem ze swoją matką, podwładnym Dawida, zamiast jego panem i władcą, do czego jest przeznaczony jako prawowity sukcesor tronu.

A zatem i słowa przekleństwa Saula mają wyraźną podbudowę ideowo-polityczną, a nie etyczno-moralną, na którą pozornie mogłyby wskazywać terminy: ‘*erwat* „nagość (narządy rodne)” i *bōšet* „wstyd, hańba” (20,30). Gdyby Saul w tym momencie miał na myśli postawę homoseksualną syna, przekleństwo odniósłby do niego, a nie jego matki (‘*erwat ’immekā*). Na bazie słów króla z 20,30 jedynej aluzji do niemoralności można byłoby upatrywać w relacji do jego żony⁷⁶, ale ta nie podlega weryfikacji z uwagi na brak informacji źródłowych w tej materii.

3.6. Pole semantyczne rdzenia *nšq* w 1 Sm 20,41

Niewłaściwie użyta metoda intertekstualnej lektury Biblii prowadzi też do konfrontacji tekstów Pierwszej Księgi Samuela z Pieśnią nad Pieśniami pod kątem czasownika *nāšaq*⁷⁷. Rdzeń *nšq* pojawia się 32 razy w Biblii Hebrajskiej, a jego sens zależy od koniugacji, w której występuje: w 3. osobie oznacza „całować, dotykać”, w 2. „całować długo, namiętnie”, zaś w 1. „dotykać się wzajemnie”. Rzeczownik *nēšiqāh* „pocałunek” występuje w Biblii Hebrajskiej tylko 12 razy⁷⁸, wyrażając przywiązanie, uczucia

⁷³ Pojęcie *bōšet* „wstyd, hańba” w Biblii Hebrajskiej wraca trzydziestokrotnie, ale tylko raz sugeruje kontekst aktu seksualnego, i to w sensie teologicznej symboliki (idolatria Izraela w Oz 9,10). Nel, „bws”, 626.

⁷⁴ McCarter, *1 Samuel*, 343.

⁷⁵ Niektórzy sugerują, że Saul obwinia syna o zdradę stanu, która okrywa hańbą i wstydem nie tylko jego samego, ale i cały królewski ród, symbolizowany tu przez matkę Achinoam. Bergen, *1, 2 Samuel*, 217; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 150.

⁷⁶ W opinii niektórych przekleństwo i obelga pod adresem matki Jonatana są sugestią jego nieprawego pochodzenia, które sugeruje Saul (i jego bliskie otoczenie) na widok przymierza zawartego z politycznym wrogiem urzędującego monarchy Izraela. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary*, 193.

⁷⁷ Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 29.

⁷⁸ Beyse, „nāšaq”, 73–74.

i emocje w obrębie: miłości (Pnp 1,2; 8,1; Prz 7,13)⁷⁹, pokrewieństwa (Rdz 27,26-27; 29,11; 31,28; 32,1; 33,4; 45,15; 48,10; 50,1; Rt 1,9.14; 1 Krl 19,20)⁸⁰ i przyjaźni. W ten ostatni krąg zażyłych ludzkich więzi manifestowanych pocałunkiem (objęciem się) Księgi Samuelowe wpisują nie tylko braterską relację Jonatana i Dawida (1 Sm 20,41), ale też Samuela i Saula (1 Sm 10,1), Dawida i Barzillaja (2 Sm 19,40), Absaloma i jego zwolenników spiskujących przeciw Dawidowi (2 Sm 15,5). Do tych tradycji można zaliczyć też opis podstępnej postawy Joaba, który pocałunkiem udaje przyjaźń do Amasy, by go zabić (2 Sm 20,9). Jak widać, pocałunek w Księgach Samuela, bardziej niż osobiste więzy uczuciowe i emocjonalne, symbolizuje i manifestuje trwałą wspólnotę interesów społeczno-politycznych i militarnych, stając się oznaką ludzkiej wierności, lojalności, solidarności czy przebaczenia⁸¹.

Na bazie analizy strategii narracyjnej w 18,1–21,1 pocałunku Jonatana i Dawida z 20,41 w żaden sposób nie można odnieść do intymnego klimatu miłosnej relacji oblubieńców, o której mówi Pieśń nad Pieśniami w 1,2 i 8,1. Najbliższy kontekst dla 20,41, czyli perykopa 20,35–21,1 relacjonująca sekretne spotkanie na polu (por. 20,35; 21,1), rozgrywa się w atmosferze realnego zagrożenia życia Dawida ze strony Saula. Po nieudanej próbie mediacji (20,24-34) Jonatan w umówiony wcześniej sposób i przy zachowaniu nadzwyczajnych środków ostrożności (20,5-10.18-22) ostrzega przyjaciela (20,35-40), a potem w emocjonalny sposób (pocałunek i płacz) się z nim żegna (20,41), odwołując się do obowiązującego ich religijno-politycznego przymierza (20,42). Sens frazy *wajjiššēqû 'iš 'et-rē'ehû* „ucałowali się (objęli jeden drugiego)” w tych wyjątkowych okolicznościach nie sugeruje tła intymności i seksualnej bliskości, lecz wyraża dramaturgię zaistniałej sytuacji, która sprzyja manifestacji głębokich uczuć, takich jak: braterska miłość, współczucie, troska i solidarność, a także przywołuje klimat dwustronnego przymierza, jakie zawarli obaj młodzieńcy. W świetle wzajemnych deklaracji pokoju i ugody, wypowiedzianych w atmosferze walki o tron (20,12-17.23.42), rzewne pożegnanie zaprzyjaźnionych kandydatów do władzy ma także podłoże polityczne, w którym pocałunek jest oznaką i dowodem ludzkiej i Bożej życzliwości (por. 10,1). Na taką lekturę zdarzeń wskazuje też fakt uczuciowych więzów wynikających z powinowactwa Dawida z Jonatanem, jakie zrodziły się od małżeństwa z Mikal (18,27-28). I one, zgodnie z religijno-kulturowym

⁷⁹ Czasownik *nāšaq* jest stosunkowo rzadką formą obrazowania uczuć w obrębie relacji małżeńskich, narzeczęskich czy innych więzi uczuciowych mężczyzny z kobietą. Zwykle pojawia się on w okolicznościach zdobycia sławy, władzy czy szacunku (1 Sm 10,1), powitania po długiej rozłące (Rdz 33,4; 45,15; Wj 4,27; 2 Sm 14,33-34) czy też pożegnania (Rdz 31,28; 32,1; Rt 1,9.14; 1 Krl 19,20).

⁸⁰ Więzy rodzinne i klanowe to najczęstsza w Biblii Hebrajskiej przestrzeń, w której pocałunkiem wyraża się: miłość, braterstwo, wierność, lojalność, błogosławieństwo i solidarność (Rdz 27,26-27; 29,13; 31,28; 32,1; 33,4; 45,15; 48,10; 50,1; Wj 4,27; 18,7; 2 Sm 14,33; 1 Krl 19,20). W tekstach opisujących te więzy rdzeń *nšq* odnosi się najczęściej do pocałunku spokrewnionych lub spowinowaconych ze sobą mężczyzn (wyjątek to Noemi, Rut i Orfa w Rt 1,9.14), ale nigdy nie komunikuje podłoża erotycznego czy seksualnego.

⁸¹ Beyse, „nāšaq”, 75; Lemański, *Księga Rodzaju*, 401–402.

kodek Biblii, nie pozwalają nadać emocjonalnemu pożegnaniu, opisanemu w 20,41, znamion gestu erotycznego.

Od wszystkich tych tradycji znaczeniowo odbiega natomiast Pieśń nad Pieśniami, która stosuje ten sam hebrajski czasownik: *jiššāqēnî minn^ešiqôt pihû kî-tôbîm dōdēkâ mijjājin* „niech mnie całuje pocałunkami swych ust, gdyż twa miłość jest lepsza od wina” (1,2)⁸². Jest to jedna z zaledwie dwu kolokacji biblijnych (por. Prz 7,13), w których rdzeń *nšq* wskazuje wprost na erotyczny koloryt więzi mężczyzny z kobietą. W żadnej z tych kolokacji nie odnosi się on do relacji homoseksualnej, co kolejny raz podważa zasadność metodologii, która bezpodstawnie łączy takie teksty, jak na przykład: 1 Sm 20,41 i Pnp 1,2, by na bazie tylko pokrewieństwa terminologii sugerować ich tematyczną zbieżność lub zależność. Tymczasem pocałunek (objęcia) i płacz⁸³ młodzieńców w 1 Sm 20,41 trzeba tłumaczyć względami braterskiej przyjaźni i pokrewieństwa (powinowactwa) klanowego, jak również wymogami dworskiej etykiety, która obowiązywała krewnych monarchy i partnerów społeczno-politycznego przymierza. Pierwsze dwa względy nie wymagają szerszego komentarza, na trzeci jasne światło rzuca tekst 1 Sm 10,1 mówiący o pocałunku Samuela, którym prorok obdarzył namaszczonego na wodza (*nāgîd*) Izraela – Saula, informując go o Bożym wybraństwie, realnym wsparciu (duch JHWH) oraz społeczno-politycznej i militarnej misji do spełnienia (10,1-8). Rytualny pocałunek w tej sytuacji był uważany za oznakę społeczno-religijnej aprobaty dla Saula ze strony najwyższego lokalnego autorytetu. W analogicznej perspektywie należy patrzeć na gest Jonatana, który jako prawowity spadkobierca urzędu Saula i politycznych aspiracji rodu Beniamina, po ogłoszeniu własnej abdykacji i poparcia dla Dawida (20,13-17), pocałunkiem potwierdza aprobatę dla jego starań o władzę w państwie. Wiążąc ten gest z postawą Samuela wobec Saula (10,1), już na tym etapie narracji można przypuszczać, że rezygnacja Jonatana z władzy jest nieodwołalna, a jej przejścia dokona syn Jessego i ród Judy. Tę interpretację potwierdza najbliższy kontekst (20,35–21,1), który tworzy klimat konspiracji wywołany groźbami króla, a zarazem wprowadza temat wdzięczności Dawida za braterską i polityczną lojalność Jonatana⁸⁴. Pełne emocji i uczuć po-

82 Pieśń nad Pieśniami odwołuje się do czasownika *nāšaq* również w 8,1. Choć najbliższy kontekst pieśni (6,11–8,4) to nadal intymny dialog zakochanych, który przywołuje ich miłosne (erotyczne) wyznania i doznania, pocałunek w 8,1 komunikuje wyjątkowo ideę intymności bratersko-siostrzanej: „o gdybyś był moim bratem, który ssał pierś mej matki, spotkawszy cię na zewnątrz, ucałowałabym cię nie narażając się na pogardę innych”.

83 Wiersz 1 Sm 20,41b mówi o silnych męskich emocjach wyrażanych płaczem: *wajjibkû 'iš 'et-rē' ehû 'ad-dāwid higdîl* „płakali razem (jeden nad drugim) aż Dawid się wzmocnił”.

84 Zakres i intensywność tej wdzięczności Dawid ilustruje zewnętrznym gestem, którym wita przyjaciela: *w^edāwid qām mē' ēšel hannegeb wajjippōl l^e appāw 'aršāh wajjīstahū šālōš p^e'āmim* „a Dawid wstał od strony południa, upadł twarzą na ziemię i oddał trzy razy pokłon” (20,41a). Dopiero w następstwie tego gestu rewerencji ma miejsce scena pożegnania, w której silne emocje młodzieńcy wyrażają pocałunkiem (objęciami) i płaczem. Ta scena sugeruje równość społeczną między nimi, choć na tym etapie narracji to wciąż Jonatan jest oficjalnym pretendentem do tronu. Zehnder, „Observations on the Relationship”, 149–150.

żegnanie (20,41) jest ilustracją głębokiego braterstwa młodzieńców, a jednocześnie wyrazem ich niepewności wobec najbliższej przyszłości. Obaj są świadomi, że może to być ich ostatnie spotkanie (por. 23,16-18) z uwagi na rosnący chaos wewnętrzny (walka o tron) i zewnętrzny (Filistyni) w państwie. Jego spontaniczny charakter dyktowały więc zrozumiałe okoliczności przymusowego rozstania, a zarazem względy przyjacielskiej ugody, gwarantującej wzajemną wierność i życzliwość na daleką przyszłość. Jednym słowem, termin *nāšaq* w 20,41 nie ma podtekstu intymności (homoseksualnego erotyzmu), lecz jest symbolem autentycznego żywego braterstwa młodzieńców, które zdominował smutek i przygnębienie z powodu rozłąki⁸⁵.

3.7. Pole semantyczne określeń: *nā'im* (2 Sm 1,23.26) i *'āh* (2 Sm 1,26)

Komentatorzy, którzy sugerują homoseksualną relację Dawida z Jonatanem, dopatrują się jej intymnego podtekstu nawet w tytułach: *nā'im* „ulubiony, pełen uroku, godny podziwu”⁸⁶ (2 Sm 1,23.26)⁸⁷ i *'āh* „brat, towarzysz” (2 Sm 1,26)⁸⁸. Hebrajski rdzeń *n'm* wpisuje się istotnie w bogaty biblijny język miłości, ale demonstruje różne aspekty znaczeniowe, które determinuje każdorazowo konkretny kontekst narracyjny. Termin *nā'im* w żałobnej pieśni Dawida (1,23.26) na pewno wyraża jego bliską uczuciowo-emocjonalną więź z poległym Jonatanem, jednak bez podłoża erotycznego. W tym samym żałobnym utworze termin ten dotyczy bowiem na równi też niezującego Saula (1,23): *šā'ul wihônātān hanne'ehābim w'hann'e'imim* „Saul i Jonatan, umiłowani i pełni wdzięku”. Odniesienie przez Dawida tego samego pojęcia *nā'im* do króla i jego syna w zasadzie wyklucza jego homoerotyczny (seksualny) podtekst w tym konkretnym kontekście, co nie oznacza, że takiego wydźwięku nie nabiera ono w innych tekstach biblijnych, np. w Pieśni nad Pieśniami⁸⁹. W nasyconych intymnością i erotyką wyznaniach obojga kochanków przymiotnik *nā'im* sugeruje wprost seksualny i cielesny wymiar ludzkiego piękna i wdzięku: *hinnāk jāpāh ra'jātī hinnāk jāpāh 'ēnajik jôn'im hinnēkā jāpēh dōdī 'ap nā'im 'ap-'āršēnū ra'ānānāh*

⁸⁵ Tak tę scenę odczytał m.in. Rembrandt. Na płótnie *Dawid i Jonatan* z 1642 r. syn Saula ma twarz malarza, na której widać wielki smutek, tęsknotę i cierpienie z powodu rozstania. Mistrz namalował ten obraz po śmierci ukochanej żony, chcąc wyrazić intensywność bólu rozłąki. Burnet, „Rembrandt”, 11–12.

⁸⁶ Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 30.

⁸⁷ Rdzeń *n'm* występuje w Biblii Hebrajskiej przede wszystkim w poezji i literaturze mądrościowej. W formie czasownikowej *nā'am* „być umiłowanym, drogim, podobać się, być godnym miłości i upodobania, znaleźć upodobanie, pragnąć” pojawia się osiem razy, w formie przymiotnikowej *nā'im* „ulubiony, godny podziwu, pełen uroku” trzynastę razy, a w formie rzeczownikowej *nō'am* „powab, wdzięk, miłe usposobienie, łagodność, grzeczność, przyjemność” siedem razy. Kronholm, „nā'am”, 468–472.

⁸⁸ Keel, *Das Hohelied*, 152–153; Schroer – Staubli, „Saul, David, and Jonathan”, 30.

⁸⁹ Rdzeń *n'm* pojawia się w księdze jedynie dwa razy (1,16; 7,7), co sugeruje, że nie należy on do wiodącej terminologii Pieśni nad Pieśniami. Nie ma też żadnego poważnego argumentu, by jego intymny sens wynikający z literackiego kontekstu (język miłosnej intymności i erotyzmu) przykładać do tradycji historycznych o dojściu Dawida do władzy w Izraelu (1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5), nawet gdy występuje w passusie poetyckim (2 Sm 1,19-27).

„o jak jesteś piękna, moja przyjaciółko, o jak piękna, tve oczy są gołębicami! O jak piękny jesteś, umiłowany mój, o jak powabny (pełen uroku)! Nasze łoże jest jak zielona trawa (pełne rozkoszy)” (1,15-16; por. 7,7-10). Passusy te są jednak jedynymi tekstami w Biblii, w których rdzeń *n‘m* ma tak oczywiste zabarwienie erotyczne (heteroseksualne).

Forma literacka zaprezentowanej publicznie pieśni Dawida, adresowanej na równi do Saula i Jonatana, oraz jej wyraźnie zdefiniowany bliski i dalszy kontekst (społeczno-polityczna walka o tron w Izraelu) wyklucza więc homoerotyczny podtekst *n‘m* nie tylko w 2 Sm 1,23, ale i w 1,26. W nasyconym smutkiem i żalobą wyznaniu: *šar-lī ‘alēkā ‘āhī j’hônātān nā‘amtā lli m‘ōd nipl‘atāh ‘ahābātēkā li mē‘ahābat nāšim* „odczuwam żal po tobie, mój bracie Jonatanie. Byłeś mi bardzo drogi. Twa miłość była dla mnie bardziej cudowna /cenna/ niż miłość kobiet” – zgodnie z ideowo-teologicznym profilem księgi – należy szukać śladów niezwykle bliskiej, a nawet intymnej więzi, ale bez wprost sugerowanego podtekstu homoerotycznego. Czasownik *nā‘am* „polubić, podziwiać, mieć upodobanie” i rzeczownik *‘ahābāh* „miłość, upodobanie”, w klimacie pieśni, nabierają sensu osobowego braterstwa i partnerstwa społeczno-politycznego.

Tonu homoseksualnej intymności nie należy też dopatrywać się w polu semantycznym pojęcia *‘āh* „brat, towarzysz” w 1,26, co bezpodstawnie czynią ci, którzy konfrontują ten termin z treścią Pnp 8,1. Nie bacząc na wyraźnie zdefiniowany w Pnp 8,1 sens pojęcia *‘āh* – w tym wierszu wyjątkowo nie oznacza ono kochanka, oblubieńca, ale rodzonego brata – sugerując się ogólnym profilem księgi⁹⁰, przypisują mu podtekst intymny, a następnie, wbrew standardom metodologii biblijnej, odnoszą wprost do 2 Sm 1,26. Tymczasem w tradycjach biblijnych (Rdz 24,27; Sdz 20,23.28; 1 Sm 30,23; 2 Sm 19,13; 1 Krl 9,13; 20,32-34; 2 Krl 10,13; Jr 22,18) oraz w literaturze i dyplomacji królewskiej starożytnego Bliskiego Wschodu⁹¹ tytuł „brat, towarzysz” jest często używaną definicją partnera w procesie stypulacji świeckich i religijnych przymierzy i umów, a także pełnym szacunku określeniem sojusznika czy sąsiada (1 Sm 25,6; 2 Sm 20,9)⁹². W tym miejscu trzeba raz jeszcze przywołać

⁹⁰ Wbrew najbliższemu kontekstowi pieśni (8,1-2), niektórzy przypisują pojęciu *‘āh* sens: „kochanek” na zasadzie analogii do tytułu *‘āhōtī* „moja siostra”, który w ustach bohatera księgi określa jego *kallā* „oblubienicę” (Pnp 4,9.10.12; 5,1.2). Ackerman, *When Heroes Love*, 191; Römer – Bonjour, *L’homosexualité*, 99; Zehnder, „Observations on the Relationship”, 152; Comstock, *Gay Theology*, 88. Trzeba też pamiętać, że Biblia Hebrajska, mówiąc o kochankach, ma zawsze na myśli pary heteroseksualne.

⁹¹ Przykładem może być tekst umowy hetyckiego króla Suppiluliumą I z Hukkanasem – przywódcą ludu Hajasa-Azzi zamieszkującym tereny dzisiejszej Armenii i Turcji z końca II tysiąclecia przed Chr. Kitchen – Lawrence, *Treaty, Law and Covenant*, 441 (tekst nr 60.3,12-13). Tytuł „brat” na określenie partnera przymierza pojawia się też w dokumencie z 1258 r. przed Chr., potwierdzającym ugodę między królem Egiptu Ramsesem II a hetyckim władcą Hattusilisem (ANET, 201–203). Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 201–203.

⁹² Język braterstwa i ojcostwa oraz idea męskiej miłości, lojalności, wierności i przymierza są typowe nie tylko dla epoki monarchii, ale i dużo wcześniejszych pokoleniowych (klanowych) struktur Izraela. Relację Dawida do Jonatana należy odczytać w tym właśnie duchu. Cross, *From Epic to Canon*, 11; McCarter, *2 Samuel*, 77.

relację powinowactwa, w którą obaj mężczyźni weszli po ślubie syna Jessego z Mikal (1 Sm 18,27-28). W myśl biblijnych standardów, na mocy tego faktu stali się braćmi (por. Rt 4,3). Na koniec warto przypomnieć, że żaden z kontekstów Biblii Hebrajskiej odwołujących się do *'āh* nie sugeruje podtekstu erotycznego (seksualnego), stąd i w 2 Sm 1,26 trudno jest doszukiwać się tego rodzaju pola semantycznego.

Podsumowanie

Pochodzące z różnych środowisk i epok pisarskich tradycje staro- i nowotestamentowe w kwestii czynów homoseksualnych są spójne i jednomyślne. W ich ocenie tego typu związku noszą piętno moralnej winy i deformują wolę Stwórcy, który międzyludzkie relacje oparł od początku na bliskiej więzi mężczyzny i kobiety w ramach instytucji małżeństwa (Rdz 1,26-28; 2,18-25). Synagoga żydowska i Kościół, jako spadkobiercy tych starożytnych tekstów, stają nieprzerwanie przed trudnym wyzwaniem, by odważnie przywoływać te zasady biblijnej antropologii. W aktualnym klimacie nieograniczonej tolerancji i światopoglądowej wolności to zadanie staje się coraz trudniejsze. Wypływająca z Biblii ocena homoseksualizmu w kategorii grzechu i nieporządku moralnego jest powszechnie odrzucana przez współczesne prądy ideowo-kulturowe jako znak homofobii i nietolerancji. Jednocześnie dyskusję na temat praw i przywilejów dla osób homoseksualnych przenosi się na płaszczyznę doktrynalną, w tym na platformę studiów biblijnych. Konkretnym dowodem tego fenomenu jest obecna w różnych środowiskach społecznych i ośrodkach uniwersyteckich lektura niektórych tradycji Biblii w duchu idei homoseksualizmu, wśród których zdecydowany prym wiedzie przekaz o Dawidzie i Jonatanie.

Analiza literacka i egzegetyczno-teologiczna 1 Sm 18,1 – 2 Sm 1,27 dowodzi jednak, że ten materiał źródłowy nie ma zamierzonego przez redaktorów podtekstu homoerotycznego czy homoseksualnego, jak sugerują niektórzy komentatorzy. Kolejne odsłony tej sekcji nie dają podstaw, by więc tych mężczyzn interpretować w kategorii relacji intymnej. Redaktorzy sekcji 18,1–21,1; 23,16-18; 2 Sm 1,19-27 nie stosują żadnych terminów czy idei, których Biblia Hebrajska używa na określenie praktyk homoseksualnych. Teksty te nie wykazują też kontekstualnej czy merytorycznej zależności od Pieśni nad Pieśniami. Obecność tych samych lub podobnych terminów w Pierwszej Księdze Samuela i w Pieśni nad Pieśniami ma charakter ograniczony i nie wpływa na interpretację diametralnie odmiennych przesłań społeczno-kulturowych i teologicznych komunikowanych w tych księgach. Pojęcia, które w Pieśni nad Pieśniami mają koloryt wybitnie intymny (erotyczny) z uwagi na jej specyficzną formę literacką (pieśń miłosna weselna), nie mogą być w tym samym sensie odniesione do społeczno-politycznego i militarne klimatu tradycji o doświadczeniu Dawida do

władzy (1 Sm 16,1 – 2 Sm 5,5), gdyż wypaczyłyby intencje ich autorów i redaktorów. Ponadto ani w Pieśni nad Pieśniami, ani w Pierwszej Księdze Samuela nie występują terminy, które w jakikolwiek sposób sugerowałyby postawę lub orientację homoseksualną. Co więcej, biblijna rekonstrukcja przyjaźni Dawida z Jonatanem nie zawiera pojęć, które podpowiadałyby jej ton intymny (seksualny, erotyczny). Rekonstrukcja braterstwa Dawida i Jonatana jest integralną częścią źródłowego opisu społeczno-politycznych transformacji w Izraelu w epoce rodzącej się monarchii, zbudowaną według norm teologicznej (historiozbawczej) historiografii biblijnej. Wiąż Jonatana i Dawida ma więc wymiar aseksualny. Biblia Hebrajska potrafi bowiem mówić o czystej i pięknej przyjaźni mężczyzn i kobiet nawet przy użyciu terminologii i kontekstów, których zwykle używa do opisanía heteroseksualnych relacji intymnych.

Bibliografia

- Ackerman, S., „The Personal Is Political: Covenantal and Affectionate Love (’Ahēb, ’Ahābā) in the Hebrew Bible”, *Vetus Testamentum* 52/4 (2002) 437–458.
- Ackerman, S., *When Heroes Love. The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David* (New York: Columbia University Press 2005).
- Ackroyd, P.R., „The Verb Love (’āhēb) in the David – Jonathan Narratives. A Footnote”, *Vetus Testamentum* 25 (1975) 213–214.
- Amzallag, N. – Avriel, M., „Complex Antiphony in David’s Lament and Its Literary Significance”, *Vetus Testamentum* 60/1 (2010) 1–14.
- Anderson, A.A., *2 Samuel* (Word Biblical Commentary 11; Dallas, TX: Word Books 1989).
- Arnold, B.T., „The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5–11”, *Vetus Testamentum* 61/4 (2011) 551–569.
- Balch, D., *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000).
- Baumgart, N., „Saul und David Schlagen – Israels Frauen aus den Städten singen”, *Verborgenen lezern* (red. A. van Wieringen) (Theologische Perspectieven. Supplement Series 2; Bergambacht: Uitgeverij 2011) 3–32.
- Bergen, R.D., *1, 2 Samuel* (The New American Commentary 7; Nashville, TN: Broadman & Holman 1996).
- Bergman, J. – Haldar, A. – Wallis, G., „’āhab”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990) I, 99–117.
- Bergman, J. – Ringgren, H. – Seebass, H., „bhr”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990) II, 73–87.
- Beyse, K., „nāšaḳ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren – H. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999) X, 72–76.
- Botterweck, J., „hāpēs”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990) V, 92–107.

- Brawley, R.L., *Biblical Ethics and Homosexuality. Listening to Scripture* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1996).
- Brueggemann, W., „Narrative Coherence and Theological Intentionality in 1 Samuel 18”, *Catholic Biblical Quarterly* 55/2 (1993) 225–243.
- Burnet, R., „Rembrandt and the Iconography of David and Jonathan”, *Die Bibel in der Kunst* 2 (2018) 1–14.
- Comstock, G.D., *Gay Theology Without Apology* (Cleveland, OH: Pilgrim Press 1993).
- Countryman, L.W., „Homosexuality”, *Eerdmans Dictionary of the Bible* (red. D.N. Freedman) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 602–603.
- Cross, F.M., *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press 1998).
- Davidson, R.M., *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson 2007).
- De Young, J.B., *Homosexuality. Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law* (Grand Rapids, MI: Kregel 2000).
- Dietrich, W., *The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E.* (Biblical Encyclopedia 3; Atlanta: Society of Biblical Literature 2007).
- Dietrich, W., „Doch ein Text hinter den Texten? Vorläufige textkritische Einsichten eines Samuelkommentators”, *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History* (red. P. Hugo – A. Schenker) (Supplements to Vetus Testamentum 132; Leiden: Brill 2010) 133–159.
- Dietrich, W., „Stefan Heyms Ethan ben Hoshaja und der Hauptverfasser der Samuelbücher”, *The Books of Samuel. Stories – History – Reception History* (red. W. Dietrich) (Leuven: Peeters 2016) 3–40.
- Fleming, E., „Political Favoritism in Saul’s Court: נַעַם, חַפְצֵי, and the Relation between David and Jonathan”, *Journal of Biblical Literature* 135/1 (2016) 19–34.
- Furnish, V., „Homoseksualizm”, *Encyklopedia biblijna* (red. P.J. Achtemeier) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 1999) 398–399.
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville, TN: Abingdon Press 2001).
- Gerig, B.L., „Jonathan and David: Their Three Covenants. Homosexuality and the Bible” (2006), <http://epistle.us/hbarticles/jondave6.html> [dostęp: 11.01.2020].
- Gerig, B., „Jonathan and David: The Debate Continues. Homosexuality and the Bible” (2009), <http://epistle.us/hbarticles/jondave11.html> [dostęp: 11.01.2020].
- Gerig, B.L., *Jonathan and David. A Love Story. A Survey of Commentary Interpretation. Textual Evidence, and Historical Background* (2012), <http://epistle.us/hbarticles/jondavealovestory.pdf> [dostęp: 14.05.2020].
- Goss, R.E. – West, M., *Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible* (Cleveland, OH: Pilgrim Press 2000).
- Gunn, D.M., *The Fate of King Saul* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 14; Sheffield: JSOT Press 1980).
- Haag, H. – Ellinger, K., „Stört nicht die Liebe”. *Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel* (Olten: Walter 1986).

- Hammaren, N. – Johansson, T., „Homosociality: In Between Power and Intimacy”, *Sage Journals Open* 4/1 (2014) 1–11.
- Harding, J., „Opposite Sex Marriage a Biblical Ideal? The Case of David and Jonathan”, *Pieces of Ease and Grace. Biblical Essays on Sexuality and Welcome* (red. A.H. Cadwallader) (Adelaide: AFT Theology 2013) 35–52.
- Harding, J., *The Love of David and Jonathan. Ideology, Text, Reception* (Dunedin: Routledge 2016).
- Heacock, A., *Jonathan Loved David. Manly Love in the Hebrew Bible and the Hermeneutics of Sex* (Sheffield: Phoenix Press 2011).
- Hentschel, G., *2 Samuel* (Würzburg: Echter 1994).
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012).
- Horner, T., *Jonathan Loved David. Homosexuality in Biblical Times* (Philadelphia, PA: Westminster 1978).
- von der Horst, D., *Jonathan's Loves, David's Laments. Gay Theology, Musical Desires, and Historical Difference* (Eugene, OR: Pickwick 2017).
- Hügel, K., *Homerotiker und Hebräische Bibel* (Hamburg: Diplomica 2009).
- Jobling, D., *1 Samuel* (Berit Olam; Collegeville: Liturgical Press 1998).
- Johnson, B.J.M., *Reading David and Goliath in Greek and Hebrew. A Literary Approach* (Forschungen zum Alten Testament 2/82; Tübingen: Mohr Siebeck 2015).
- Kaiser, O., „David und Jonathan. Tradition, Redaktion, und Geschichte in 1 Sam 16–20. Ein Versuch”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990) 281–296.
- Keel, O., *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentare. AT 18; Zürich: Theologischer Verlag 1986).
- Kitchen, K.A., – Lawrence, P., *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. I. The Texts* (Wiesbaden: Harrassowitz 2012).
- Klein, R.W., *1 Samuel* (World Biblical Commentary 10; Dallas, TX: Word Books 1983).
- Kottsieper, I., „šāba’”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren – H. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004) XIV, 311–335.
- Köstenberger, A.J. – Jones, D.W., *God, Marriage, and Family. Rebuilding the Biblical Foundation* (Wheaton, IL: Crossway 2010).
- Krondorfer, B., „Who's Afraid of Gay Theology? Men's Studies, Gay Scholars, and Heterosexual Silence”, *Theology and Sexuality* 13/3 (2007) 257–274.
- Kronholm, T., „nā'am”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren – H. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1998) IX, 467–474.
- Launderville, D., *Celibacy in the Ancient World. Its Ideal and Practice in Pre-Hellenistic Israel, Mesopotamia, and Greece* (Collegeville, MN: Liturgical Press 2010).
- Lawton, R.B., „Saul, Jonathan, and the 'son of Jesse'”, *Journal for the Study of the Old Testament* 58 (1993) 35–46.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014).
- Linafelt, T., „Private Poetry and Public Eloquence in 2 Samuel 1:17–27. Hearing and Overhearing David's Lament for Jonathan and Saul”, *The Journal of Religion* 88 (2008) 497–526.
- McCarter, P., *1 Samuel* (New Haven, CT: Doubleday 1980).

- McCarter, P., *2 Samuel* (New Haven, CT: Doubleday 1984).
- McKenzie, S.L., *King David. A Biography* (Oxford: Oxford University Press 2000).
- Michael, M., „Anger Management and Biblical Characters. A Study of «Angry Exchange» among Characters of Hebrew Narrative”, *Old Testament Essays* 28/2 (2015) 451–480.
- Moran, W.L., „Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”, *Catholic Biblical Quarterly* 25/1 (1963) 77–87.
- Nardelli, J.-F., *Homosexuality and Liminality in the Gilgamesh and Samuel* (Classical and Byzantine Monographs 64; Amsterdam: Hakkert 2007).
- Naumann, T., „David und die Liebe”, *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt* (red. W. Dietrich – H. Herkommer) (Freiburg: Universitätsverlag 2003) 51–83.
- Nel, P., „bws”, *New International Dictionary of the Old Testament and Exegesis* (red. W. VanGemeren) (Grand Rapids, MI: Zondervan 1997) I, 621–627.
- Nihan, C. – Nocquet, D., „1–2 Samuel”, *Introduction à l'Ancien Testament* (red. T. Römer – J.-D. Macchi – C. Nihan) (Genève: Labor et Fides 2004) 277–301.
- Nissinen, M., *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress 1998).
- Nissinen, M., „Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese”, *Biblica* 80/2 (1999) 250–263.
- Olyan, S.M., „And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Women”, *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994) 179–206.
- Olyan, S.M., „Surpassing the Love of Women: Another Look at 2 Samuel 1:26 and the Relationship of David and Jonathan”, *Authorizing Marriage? Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions* (red. M.D. Jordan) (Princeton, NJ – Oxford: Princeton University Press 2006) 7–16.
- Orly, K., „David and Jonathan. A Case of Unconditional Love?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 37/1 (2012) 3–23.
- Parpola, S. – Watanabe, K. (red.), *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria 3; Helsinki: Helsinki University Press 1988).
- Peleg, Y., „Love at First Sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2005) 171–189.
- Petersen, W.L., „On the Study of “Homosexuality” in Patristic Sources”, *Patristic and Text-Critical Studies. The Collected Essays of William L. Petersen* (red. J. Krans – J. Verheyden) (Leiden: Brill 2012) 110–116.
- Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1969) (= ANET).
- Rowe, J., „Is Jonathan Really David’s “Wife”? Response to Yaron Peleg”, *Journal for the Study of the Old Testament* 34 (2009) 183–193.
- Rowe, J., *Sons of Lovers. An Interpretation of David and Jonathan’s Friendship* (New York: Bloomsbury 2012).
- Römer, T., „Homosexualität in der Hebräischen Bibel? Einige Überlegungen zu Leviticus 18 und 20, Genesis 19 und der David-Jonathan-Erzählung”, *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski Janowski zum 65. Geburtstag* (red. M. Bauks – K. Liess – P. Riede) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008) 435–454.

- Römer, T. – Bonjour, L., *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible* (Essais Bibliques 37; Genève: Labor et Fides 2005).
- Sakenfeld, K., „Love”, *Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) IV, 375–381.
- Sakenfeld, K., „Loyalty and Love. The Language of Human Interconnection in the Hebrew Bible”, *Backgrounds for the Bible* (red. D.N. Freedman – M.P. O'Connor) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1987) 215–230.
- Sasson, J., „Gilgamesh Epic”, *Anchor Bible Dictionary* (red. D. Freedman) (New York: Doubleday 1992) II, 1024–1027.
- Sasson, J., „Some Literary Motifs in the Composition of the Gilgamesh Epic”, *Studies in Philology* 69/3 (1972) 259–279.
- Satlow, M., „They Abused Him Like a Woman: Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbin in Late Antiquity”, *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994) 1–25.
- Schroer, S. – Staubli, T., „Saul, David, and Jonathan. The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament”, *Samuel and Kings* (red. A. Brenner) (Feminist Companion to the Bible 7; Sheffield: Sheffield Academic Press 2000) 22–36.
- Slawik, I. – Slawik, J., „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, *Rocznik Teologiczny* 52/1–2 (2010) 9–69.
- Smith, H.P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (The International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1992).
- Smith, M., „Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:16–27”, *Journal of the American Academy of Religion* 64/2 (1996) 223–256.
- Stansell, G., „David and His Friends: Social – Scientific Perspectives on the David – Jonathan Friendship”, *Biblical Theology Bulletin* 41/3 (2011) 115–131.
- Stoebe, H., *Das erste Buch Samuelis* (Kommentar zum Alten Testament 8/1; Gütersloh: Mohn 1993).
- Stoebe, H., *Das zweite Buch Samuelis* (Kommentar zum Alten Testament 8/2; Gütersloh: Mohn 1994).
- Stone, K. (red.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 334; Sheffield: Sheffield Academic Press 2001).
- Tamagne, F., „Naissance du troisième sexe”, *L'histoire* 221 (1998) 48–55.
- Thompson, J., „The Significance of the Verb *Love* in the David – Jonathan Narratives in 1 Samuel”, *Vetus Testamentum* 24 (1974) 334–338.
- Tsumura, D., *The First Book of Samuel* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Weizer, J., *Vom anderen Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche* (Düsseldorf: Patmos 1995).
- Wold, D.J., *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East* (Grand Rapids, MI: Baker 1998).
- Wozniak, J., „Drei verschiedene literarische Beschreibungen des Bundes zwischen Jonathan und David”, *Biblische Zeitschrift* 27 (1983) 213–218.
- Zehnder, M., „Exegetische Beobachtungen zu den David – Jonathan – Geschichten”, *Biblica* 79 (1998) 153–179.
- Zehnder, M., „Observations on the Relationship between David and Jonathan, and the Debate on Homosexuality”, *Westminster Theological Journal* 69/1 (2007) 127–174.

NOWY TESTAMENT



Obraz Jezusa w Ewangeliach kanonicznych a kwestia homoseksualna

Jesus' Portrait in the Canonical Gospels and the Issue of Homosexuality

JANUSZ KRĘCIDŁO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

j.krecidlo@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0913-5513

Streszczenie: Autor artykułu stawia sobie za cel badawczy eksplorację problematyki stosunku Jezusa do homoseksualizmu. Chociaż w Ewangeliach kanonicznych nie znajdujemy ani jednej wypowiedzi, w której Jezus *explicitie* odnosiłby się do aktów lub osób homoseksualnych, to jednak przeprowadzone w artykule analizy pozwalają na wyciągnięcie wniosku o Jego negatywnej ocenie relacji homoseksualnych. Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej są zaprezentowane i krytycznie ocenione prace współczesnych autorów, którzy na podstawie tendencyjnej interpretacji niektórych perykop z Ewangelii kanonicznych przypisują Jezusowi homoerotyczne relacje. W drugiej części artykułu autor najpierw uzasadnia względne „milczenie” Jezusa na temat relacji homoseksualnych faktem podtrzymywania przez Niego starotestamentowych standardów etycznych w tym zakresie, a następnie analizuje fragmenty Ewangelii, z którymi można *implicitie* wnioskować o Jego braku akceptacji aktów homoseksualnych.

Słowa kluczowe: Jezus, homoseksualizm, Ewangelie kanoniczne

Abstract: The author of the article aims to explore the issue of Jesus' attitude toward homosexuality. Although in the canonical Gospels we do not find a single statement in which Jesus explicitly refers to homosexual acts or persons, the analyses carried out in the article allow us to conclude that He in fact held a negative attitude toward homosexual relations. The article consists of two parts. The first presents and critically evaluates the works of contemporary authors who, on the basis of tendentious interpretations of certain pericopes from the canonical Gospels, attribute to Jesus himself homoerotic relationships. In the second part of the article, the author first explains Jesus' relative "silence" about homosexual relations by the fact that He embraced and upheld the Old Testament ethical standards on this point. Finally, an analysis is offered of several passages from the Gospels, from which one can conclude, implicitly, that He did not accept homosexual acts.

Keywords: Jesus, homosexuality, canonical Gospels

Przedmiotem niniejszego przyczynku jest odpowiedź na pytanie: Jaki był stosunek Jezusa do homoseksualizmu? Przedstawimy argumenty za tym, że choć Jezus nie wypowiadał się *explicitie* na temat relacji homoseksualnych, to jednak można z całą pewnością skonstatować, że *implicitie* tę tematykę podejmował i że Jego opinia o relacjach homoseksualnych była negatywna. By to wykazać, najpierw poddamy krytycznej ewaluacji poglądy autorów, którzy na podstawie stronicznej lektury niektórych perykop Ewangelii kanonicznych, przypisują Jezusowi homoseksualną tożsamość i relacje. Następnie uzasadnimy względne „milczenie” Jezusa na temat relacji homo-

seksualnych faktem jego zgodności z nauczaniem autorów Starego Testamentu. Na końcu poddamy analizie perykopy, z których można pośrednio wnioskować o negatywnej ocenie relacji homoseksualnych przez Jezusa.

1. Ocena argumentów autorów przypisujących Jezusowi homoseksualną tożsamość i relacje

Amerykański teolog protestancki, pastor i aktywny działacz środowisk homoseksualnych, Theodore W. Jennings, opublikował w 2003 r. monografię, w której stroniczo interpretuje kilka fragmentów Ewangelii kanonicznych w perspektywie tezy, że Jezus był homoseksualistą¹. Monografia ta zbiera i rozwija większość przytaczanych w tej części artykułu argumentów innych autorów, z którymi chcemy tu polemizować.

Przedstawiciele środowisk homoseksualnych wystarczającą przesłankę za homoseksualną tożsamością Jezusa upatrują w tym, że w trzech Ewangeliach synoptycznych tylko jeden raz pada stwierdzenie, że ich główny bohater kogoś kochał. Stwierdzenie to wypowiada ewangelista Marek w perykopie 10,17-22, mówiącej o spotkaniu Jezusa z bogatym młodzieńcem. Kluczową z punktu widzenia tezy Jenningsa jest wypowiedź w Mk 10,21: „Jezus zaś, zobaczywszy go, umiłował go i powiedział mu (Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ): Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną”. Jennings twierdzi, że jedyne rozsądne poszukiwanie sensu tego tekstu powinno prowadzić w kierunku uznania, że Jezus miał z bogatym młodzieńcem homoerotyczną relację². Interpretacja ta opiera się na jednym argumentie – okoliczności, że o nikim innym w Ewangelii Marka nie jest powiedziane, że Jezus go kochał. Jest to jednak argument zbyt słaby wobec wielości i siły argumentów przeciwnych wyciąganiu na podstawie tego tekstu wniosku o homoseksualnej relacji Jezusa z owym młodzieńcem. Wypowiedź Mk 10,21 powinna być czytana i interpretowana w kontekście całej perykopy Mk 10,17-22, z której jasno wynika, że: 1) bogaty młodzieńiec nie znał wcześniej Jezusa i spotyka Go po raz pierwszy, padając przed nim na kolana i pytając, co ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne (10,17); 2) nie pozostaje on również przy Jezusie po usłyszeniu polecenia sprzedania wszystkiego co ma i rozdania ubogim, jako warunku pójścia za Nim (10,21). Zatem kontekst opowiadanego epizodu wyraźnie wskazuje, że nie było żadnej relacji (nawet zwykłej znajomości) pomiędzy Jezusem a owym młodzieńcem. Drugi argument przeciwko

¹ Zob. Jennings, *The Man Jesus Loved*.

² Zob. Jennings, *The Man Jesus Loved*, 108: „The homoerotic interpretation of this episode [Mark 10:17–22] is virtually required if we are to account for the singularity of Jesus’ love for just this person in the Gospel of Mark”.

tezie o homoseksualnej relacji Jezusa z bogatym młodzieńcem jest natury filologicznej. Argument T. Jenningsa za tą tezą opiera się na literalnej interpretacji wypowiedzi „umiłował go” (10,21). W tekście greckim występuje tu czasownik ἀγαπάω, który zgodnie z klasycznym rozróżnieniem kompetencji semantycznych czasowników ἀγαπάω i φιλέω, oznacza miłość duchową, w odróżnieniu od miłości afektywnej, desygnowanej przez ten ostatni³. Suponowanie relacji homoseksualnych w epizodzie Mk 10,17-22 jest zatem wtłaczaniem w ten tekst treści, których w nim absolutnie nie ma. Jest to zwykła manipulacja.

Adrian Thatcher w opublikowanej w 2008 r. książce *The Savage Text. The Use and Abuse of the Bible* (Blackwell Publishing) twierdzi, że jednym z nadużyć egzegezy biblijnej jest to, że jest ona homofobiczna⁴. Przykład takiej egzegezy widzi w niewłaściwej – w jego mniemaniu – interpretacji epizodu z Ewangelii św. Marka o młodzieńcu, który szedł za Jezusem po pojmaniu Go w Getsemani. Kiedy ów młodzieniec, odziany prześcieradłem na gołym ciele, szedł za Jezusem, próbowano go pochwyć. On jednak, zostawiwszy prześcieradło, uciekł (zob. Mk 14,51-52). Thatcher uznaje za błędne podawane przez egzegetów propozycje wyjaśnienia tego skądinąd intrygującego epizodu i uważa, że powinno się go interpretować jako wyraźną aluzję adresowaną do czytelnika odnośnie do szczególnie bliskiej homoerotycznej relacji Jezusa z owym młodzieńcem⁵. Nie podaje jednak na poparcie swojej tezy żadnych racjonalnych argumentów. Taki kierunek wyjaśniania tego tekstu zupełnie neguje całą, opartą na solidnych podstawach, wieloaspektową tradycję interpretacyjną na rzecz czysto subiektywnej lektury.

Kluczową w interpretacji Mk 14,51-52 wydaje się być sprawa tożsamości owego młodzieńca. Jedni egzegeci odnoszą określający jego tożsamość grecki termin νεανίσκος w 14,51 do jego ponownego wystąpienia w Mk 16,5, gdzie desygnuje on anielską postać informującą kobiety, że ciała Jezusa nie ma w grobie, gdyż zmarłychwstał⁶. Stąd też młodzieniec w Mk 14,51 może oznaczać po prostu anioła⁷ – na co wskazuje także brak ubrania prócz okrycia w postaci lnianego płótna (gr. σινδών). Rzeczownik σινδών może również odsyłać czytelnika do Mk 15,46, gdzie określa lniane płótno, w które zostało owinięte ciało Jezusa przed złożeniem do grobu. W Mk 14,51-52, poprzez postać anielskiego młodzieńca ubranego w lniane płótno, autor może więc chcieć intratekstualnie odesłać czytelnika do męki i śmierci Jezusa.

³ Do takich konkluzji dochodzi Ceslas Spicq w swojej obszernej trzypomowej monografii: *AGAPH dans le Nouveau Testament*.

⁴ Thatcher, *The Savage Text*, 15–36.

⁵ Thatcher, *The Savage Text*, 33: „an apparent allusion to the typical recipient of homoerotic attention ... at a decisive moment in the passion of Jesus, and with the suggestion of a particularly close relationship between Jesus and this youth”.

⁶ Zagadnienie to omawia kompetentnie Adam Kubiś („Człowiek czy anioł?”, 385–420).

⁷ Bruce J. Malina i Richard L. Rohrbaugh (*Social-Science Commentary*, 214) wysuwają przypuszczenie, że ów anioł to anioł stróż Jezusa.

Z uwagi na to, że czynność pójścia owego młodzieńca za Jezusem jest oddana w Mk 14,51 przy użyciu wyrażenia συνηκολούθει αὐτῷ, komentatorzy tego tekstu próbują utożsamić go z którymś z najbliższych uczniów Jezusa. Interpretacja taka jest pochodną faktu, że czasownik ἀκολουθέω, który jest słowotwórczą podstawą do obecnego tu czasownika złożonego συνακολουθέω, wyraża w Ewangelii Marka ideę uczniostwa jako naśladowania Jezusa⁸. W związku z tym niektórzy egzegeci utożsamiają owego młodzieńca z Janem, synem Zebedeusza, inni z Jakubem, bratem Pańskim, jeszcze inni z Janem Markiem. W tym ostatnim przypadku chodziłoby o samego ewangelistę, który uwiarygodniałby się w ten sposób wobec czytelnika jako bezpośredni uczestnik tych wydarzeń⁹. Są także komentatorzy, którzy widzą w postaci tego młodzieńca symbol samego Jezusa lub (z perspektywy Kościoła popaschalnego) symbol chrześcijanina przechodzącego inicjację chrzcielną¹⁰.

Każda z przytoczonych tu możliwości zasługuje na uwagę. Najbardziej prawdopodobna wydaje się być propozycja interpretacji postaci tego młodzieńca jako symbolu najbliższych uczniów Jezusa, którzy opuścili Go w godzinie próby i stali się nadzy, tzn. zasługują na zawstydzenie, gdyż okazali się niełojalni wobec swojego Mistrza¹¹. Po przegłądzie owych propozycji interpretacyjnych należy stwierdzić, że nic w komentowanym tekście nie upoważnia czytelnika do wyciągania wniosków o homoseksualnej relacji Jezusa i owego młodzieńca.

Troje autorów – Nancy Wilson, Robert Goss i Steve Wells – twierdzi, że na podstawie lektury Ewangelii Jana 11,1–12,12 można wyciągnąć wniosek o homoseksualnej relacji Jezusa z Łazarzem. Wilson uważa nawet, że Jezus był biseksualistą, gdyż utrzymywał także relacje seksualne z mieszkającymi z Łazarzem lesbijkami Martą i Marią. Tezy te wysuwają wspomniani autorzy na podstawie faktu, że Jezus miał przyjazne kontakty z tymi, zamieszkującymi razem ludźmi, a przede wszystkim opierają je na stwierdzeniu narratora w 11,5: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον „Jezus zaś miłował Martę i jej siostrę i Łazarza”. Przyjrzyjmy się bliżej ich argumentacji i poddamy ją krytycznej ocenie. Doktor N. Wilson, moderatorka Metropolitan Community Churches w USA, utrzymuje, że Jezus miał platoniczną wyłączną relację homoseksualną z Łazarzem. Wręcz dziwi się, jak można czytać J 11 i nie wyobrazić sobie, że Jezus miał z Łazarzem uczuciową erotyczną relację¹². Taką lekturę J 11 proponuje także były jezuita i aktywista środowisk

⁸ Zob. Donahue – Harrington, *The Gospel of Mark*, 416–417.

⁹ Tak sugeruje np. Richard T. France (*The Gospel of Mark*, 595–596).

¹⁰ Szeroko na temat różnych identyfikacji i teologicznych interpretacji tej postaci piszą: Kubiś, „Człowiek czy anioł?”, 385–420; Perego, *La nudità necessaria*.

¹¹ W Biblii nagość jest symbolem wstydu. Zob. np. Am 2,16. Por. Ostański, „Epizod o nagim młodzieńcu”, 209–223.

¹² Zob. Wilson, *Outing the Bible*, 107, 110–111: „Did he [Lazarus] and Jesus have a platonic but distinctly homosexual relationship?... How is it possible to read over and over about this man [Lazarus] whom he [Jesus] loved and not imagine there might have been at least some dimension of passion and eroticism connected with his feelings?”

homoseksualnych R.E. Goss¹³. Ten sposób interpretacji wsparł australijski psycholog i mówca motywacyjny S. Wells, twierdzący, że J 11 pozwala wnioskować o intymnej homoseksualnej relacji Jezusa z Łazarzem¹⁴. Jeszcze dalej idzie N. Wilson w tekście zamieszczonym na stronie Metropolitan Community Church, gdzie spekuluje, że stwierdzenie z J 11,5: „Jezus miłował Martę i jej siostrę i Łazarza”, wskazuje nie tylko na homoseksualną relację Jezusa z Łazarzem, lecz także na to, że owe kobiety nie były w istocie rodzonymi siostrami, lecz zamieszkującą razem parą lesbijek¹⁵. Stąd zaś autorka wnioskuje, że Jezus był nie tylko homoseksualistą, ale biseksualistą¹⁶.

Dla poparcia swoich tez autorzy ci nie podają żadnych rzeczowych argumentów, z którymi można by polemizować. Cała argumentacja opiera się na wyciągnięciu fałszywych wniosków ze stwierdzenia narratora w J 11,5: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον „Jezus zaś miłował Martę i jej siostrę i Łazarza”. Użyty tu czasownik ἀγαπάω określa z pewnością relację duchową Jezusa z tym rodzeństwem. Natomiast w 11,36 Żydzi, którzy byli świadkami wrażliwości Jezusa z powodu śmierci przyjaciela Łazarza (11,35 – „Jezus zapłakał”), stwierdzili ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν „Oto jak go kochał” (11,36). Wypowiedź ta była sformułowana najprawdopodobniej w języku aramejskim, a ewangelista używając czasownika φιλέω¹⁷, z pewnością chciał zakomunikować czytelnikowi, że Jezusa łączyła z Łazarzem więź przyjaźni (semantyczna kompatybilność czasownika φιλέω z rzeczownikiem φιλία – „przyjaźń”)¹⁸. Nie ma tu żadnych podstaw, by wyciągać wnioski o homoseksualnej (nawet czysto platonicznej) naturze ich relacji. Zupełnie pozbawione podstaw jest też zanegowanie tego, że Łazarz, Maria i Marta byli naturalnym rodzeństwem na rzecz tezy o wolnym związku homoseksualisty i dwóch lesbijek, po to, by uczynić z Jezusa biseksualistę. Nie trzeba dużego egzegetycznego wyrobienia, by stwierdzić, że lektura J 11 forsowana przez owych autorów jest czysto ideologiczna – próbuje wyciągać z tekstu treści, których w nim nie ma.

Niektórzy autorzy wyprowadzają wniosek o homoseksualnych skłonnościach Jezusa na podstawie tendencyjnej interpretacji Jego relacji z Umilowanym Uczniem¹⁹ (ὁ μαθητὴς ὃν ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς), którą postrzegają jako relację homoerotyczną. Po-

¹³ Zob. Goss, „The Beloved Disciple”, 212.

¹⁴ Zob. Wells, *Strange Flesh* (rozdział VIII: „Was Jesus Gay?”).

¹⁵ Artykuł został wycofany ze strony. Cytujemy jego fragment za Wells, *Strange Flesh*, rozdział VIII, przyp. 7: „Jesus loved Lazarus, Mary and Martha. What drew Jesus to this very non-traditional family group of a bachelor brother living with two spinster sisters? Two barren women and an eunuch are Jesus' adult family of choice. Are we to assume they were all celibate heterosexuals?”

¹⁶ Zob. Wilson, *Outing the Bible*, 111; Wells, *Strange Flesh*, *ad loc.*

¹⁷ Zob. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 5571, 5577.

¹⁸ Prawdopodobna jest też tutaj intencja zwrócenia uwagi czytelnika na ludzką wrażliwość Jezusa.

¹⁹ Używamy dużych liter na określenie tej postaci ze względu na to, że opisowa fraza ὁ μαθητὴς ὃν ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς desygnuje konkretną postać i występuje niejako w zastępstwie imienia. Egzegeci nie ustają również w wysiłkach identyfikacji owego ucznia z konkretną, znaną z imienia postacią. Propozycje te referuje np. Charlesworth, *The Beloved Disciple* (zwłaszcza pierwszy rozdział tej monografii).

stać ta jest wzmiankowana kilkakrotnie w drugiej części czwartej Ewangelii (rozdziały 13–21). Po raz pierwszy spotykamy Umiłowanego Ucznia w Ewangelii Jana podczas ostatniej wieczerzy Jezusa z najbliższymi uczniami. Autor stwierdza, że w trakcie tego uroczystego posiłku Umiłowany Uczeń spoczywał na piersi Jezusa: „Spoczywał jeden z Jego uczniów na piersi Jezusa – ten, którego Jezus miłował” ἦν ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (13,23). Na podstawie tej wypowiedzi niektórzy autorzy wyciągają wniosek o intymnej fizycznej homoseksualnej relacji Jezusa z owym uczniem²⁰. Również w drugiej scenie Ewangelii Jana, w której pojawia się Umiłowany Uczeń (19,25–26), adwokaci tezy o homoseksualnej naturze Jezusa dopatrują się tego typu sygnałów. Otóż Umiłowany Uczeń stojący obok krzyża Jezusa jest przez nich widziany jako Jego kochanek, którego bliskość ceni On sobie nawet bardziej od relacji ze swoją Matką. Jennings we wspomnianej powyżej publikacji ujmuje to w następujący sposób:

Pełny sens tego epizodu wzmacnia naszą hipotezę, że Jezusa należy pojmować jako tego, który ma kochankę [...]. Relacja jest przedstawiona w tekście jako homoerotyczna, co jest tutaj potwierdzone poprzez wymaganie lojalności, która ma konsekwencje nawet po śmierci Jezusa [...]. Ta scena nie powinna być czytana jako podkreślająca miłość Jezusa do Matki (co nie jest sugerowane ani w tej, ani w innej Ewangelii), lecz miłość Jezusa do swojego umiłowanego²¹.

Trzeci epizod, w którym pojawia się Umiłowany Uczeń, to opowiadanie o przybyciu Piotra i Umiłowanego Ucznia do pustego grobu Jezusa (J 20,1-10). Jennings przyznaje, że nie ma tutaj żadnej przesłanki za homoseksualną naturą relacji Jezusa z Umiłowanym Uczniem. Stwierdza jednak, że przyjęcie takiej właśnie natury ich relacji pozwala lepiej zrozumieć trudną relację Piotra z Umiłowanym Uczniem²².

Po raz ostatni Umiłowany Uczeń pojawia się w czwartej Ewangelii w opowiadaniu o objawieniu się zmartwychwstałego Chrystusa uczniom nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21). To on rozpoznaje w nieznanym stojącym na brzegu zmartwychwstałego Pana i dzieli się tą informacją z pozostałymi sześcioma uczniami w łodzi (21,7). On też idzie za Jezusem i Piotrem i jest przedmiotem ich rozmowy (21,22–23). Nie są wskazywane tutaj żadne wątki, które pozwoliłyby wysuwać przypuszczenie o homoerotycznej naturze relacji Jezusa i Umiłowanego Ucznia. Nie przeszkadza to jednak adwokatom tezy o homoerotycznej naturze relacji Jezusa z Umiłowanym Uczniem formułować konkluzji w stylu: „Z pewnością nie będziecie zdziwieni, że niektórzy

²⁰ Zob. Goss, „The Beloved Disciple”, s. 211; Wells, *Strange Flesh, ad loc.*: „Here we have the actual physical intimacy of the beloved disciple with Jesus at the final farewell meal [...] The beloved disciple who rests in the *kolpos* is physically intimate with Jesus. The phrase *en to kolpo* used in the Septuagint translation of the Hebrew Scripture has a number of meanings, including an explicit sexual relationship”.

²¹ Zob. Jennings, *The Man Jesus Loved*, 26–27.

²² Jennings, *The Man Jesus Loved*, 29.

ludzie myślą, że był to rozwinięty homoerotyczny romans. Jezus i Umiłowany Uczeń byli gejowskimi kochankami²³. „Relacja Jezusa z Umiłowanym Uczniem jest pederastryczną relacją starszego mężczyzny jako kochanka (*erastes*) z kochanym młodszym mężczyzną (*eromenos*)”²⁴. „Jeżeli chcemy w pełni odczytać sens tego tekstu, to wydaje się, że Jezus miał kochanka tej samej płci”²⁵.

Jak ocenić tego typu interpretacje biblijnego tekstu w świetle współczesnego stanu egzegezy? Wydaje się, że nawet czytelnik niewyposażony w wysublimowane narzędzia egzegetyczne z łatwością dostrzeże, że mamy tu do czynienia z intelektualną nieuczciwością polegającą na wmawianiu tekstowi treści, których w nim nie ma. Na podstawie przedstawionej powyżej prezentacji poglądów na temat homoseksualnej natury relacji Jezusa z Umiłowanym Uczniem wyraźnie widać, że jedynym argumentem jest tu odczytanie stwierdzenia z J 13,23: „Spoczywał jeden z Jego uczniów na piersi Jezusa – ten, którego Jezus miłował” ἦν ἀνακειμένος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, oraz samo nazywanie owego ucznia przez narratora (nie przez Jezusa!) Umiłowanym Uczniem.

Kluczowym argumentem za przypisaniem Jezusowi homoerotycznej relacji z Umiłowanym Uczniem jest gest jego spoczywania na piersi Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Dla właściwej interpretacji tego gestu konieczne jest prześledzenie, jakie są semantyczne kompetencje czasownika ἀνάκειμαι („spoczywam”) oraz wyrażenia ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ (dosł. „w łonie/w piersi Jezusa”) w Ewangelii Jana. Czasownik ἀνάκειμαι etymologicznie składa się z przyimka ἀνά „poprzez”, „pomiędzy”, „w środku”, wyrażającego jako pierwotny przysłówkę ideę „od dołu do góry”²⁶, oraz czasownika κείμαι „być położonym przy czymś”, „leżeć”, „znajdować się”²⁷. Czasownik ἀνάκειμαι w grece klasycznej i hellenistycznej wyrażał ideę bycia położonym na czymś, przypisanym czemuś, ofiarowanym komuś²⁸. W odniesieniu zaś do osób używany był w kontekstach, w których chce się wyrazić myśl, że coś odnosi się do kogoś lub zależy od czyjejś woli²⁹.

W Nowym Testamencie czasownik ten często desygnuje pozycję ciała przy spożywaniu posiłków³⁰. Oznacza więc: „zajmować miejsce przy stole”, „spoczywać przy stole”, „zasiadać przy stole”. W Ewangelii Jana czasownik ἀνάκειμαι jest użyty w 6,11a w narracji o rozmnożeniu przez Jezusa chleba i ryb dla nakarmienia tłumu Jego słuchaczy: ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις „Jezus więc wziął chleb i odmówiwszy dziękczynienie, rozdał siedzą-

²³ Zob. Wells, *Strange Flesh*, ad loc.

²⁴ Zob. Goss, „The Beloved Disciple”, 208.

²⁵ Sharpe, *The Gay Gospels*, ad loc.

²⁶ Zob. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 30–31.

²⁷ Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 334.

²⁸ Zob. Liddell – Scott – Jones, *A Greek-English Lexicon*, 2929.

²⁹ Liddell – Scott – Jones, *A Greek-English Lexicon*, 2929.

³⁰ Zob. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 35.

cym”. Drugim wystąpieniem ἀνάκειμαι w kontekście uprzednim do Ostatniej Wieczery jest perykopa o uczcie Jezusa w domu Łazarza, Marty i Marii w Betanii, gdzie w 12,2 czytamy, że Łazarz był jednym z zasiadających z Jezusem przy stole (Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ). Mając na uwadze fakt spożywania uroczystych posiłków w kulturach basenu Morza Śródziemnego w owym czasie według wzorca *triclinium*, należy przyjąć, że w J 13 Jezus i uczniowie spożywali ostatnią wieczerzę w pozycji półleżącej i że taką postawę ciała wyraża w 13,23 czasownik ἀνάκειμαι. Termin ἀνάκειμαι nie desygnuje w J 13,23 jakiejś wyjątkowej afektywnej relacji pomiędzy Jezusem a Umiłowanym Uczniem, lecz oznacza, że spożywali posiłek, będąc obok siebie w pozycji półleżącej.

Koronnym argumentem używanym przez autorów tezy o homoerotycznej naturze relacji Jezusa z Umiłowanym Uczniem jest okoliczność, że w 13,23 jest powiedziane, iż ten ostatni leżał/spoczywał na Jego piersi/łonie (ἦν ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ). Uważny czytelnik tego tekstu powinien skonfrontować tę wypowiedź z tym, co autor pisze zaraz potem w 13,25: ἀναπεσὼν οὖν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ· κύριε, τίς ἐστιν; „Ten, oparłszy się więc na piersi Jezusa, powiedział do Niego: «Panie, któż to jest?»”. Jest to reakcja Umiłowanego Ucznia na pytanie, które kieruje do niego Piotr, dotyczące tego, kto spośród najbliższych uczniów zdradzi Jezusa (13,24). Szczegóły te pozwalają wyciągnąć istotny wniosek odnośnie do interesującego nas zagadnienia: Umiłowany Uczeń nie mógł leżeć fizycznie na piersi Jezusa w 13,23, skoro w 13,25 jest mowa, że aby odpowiedzieć na pytanie Piotra, opiera się na chwilę na piersi Jezusa (forma imiesłowu aoristi czasownika ἀναπίπτω), by zadać Mu pytanie. Jeżeli leżałby już wcześniej na piersi Jezusa, to nie musiałby wykonywać tego gestu³¹. Należy zatem przyjąć, że Umiłowany Uczeń, spożywając Ostatnią Wieczerzę w pozycji półleżącej, znajdował się obok Jezusa³².

Nie rozwiązuje to jednak do końca problemu, gdyż w 13,23 autor literalnie pisze, że Umiłowany Uczeń spoczywał ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ dosł. „na piersi Jezusa”. Aby właściwie zinterpretować to wyrażenie, należy prześledzić znaczenia rzeczownika κόλπος w grece klasycznej i hellenistycznej oraz jego występowanie w czwartej Ewangelii. Otóż rzeczownik ten w swoim podstawowym znaczeniu desygnuje „wglębenie”, „wypukłość”, „zagięcie”. Termin ten określa zatokę w morzu (np. Dz 27,39), ale także np. sfałdowanie szaty nad pasem, stąd może oznaczać „fałd”, „zanadrze”, „podolek” (np. Łk 6,38), „łono”, „piers”. W Ewangelii Jana słowo κόλπος występuje jedynie dwa razy. W takiej sytuacji można podejrzewać, że pomiędzy tymi wystąpieniami autor Ewangelii wprowadził intratekstualną zależność, która ma dać czy-

³¹ Zwracają na to uwagę również Innocent Hambiza, Adrian Schenker i Jean-Baptiste Edart (*The Bible on the Question of Homosexuality*, 112).

³² Tak interpretują J 13,23 np. Raymond E. Brown (*The Gospel according to John XIII-XXI*, 273–274) i Francis J. Moloney (*The Gospel of John*, 387).

telnikowi niezawodny klucz interpretacyjny. Otóż jedynym wystąpieniem rzeczownika κόλπος w Ewangelii Jana (poza 13,23) jest ostatnie zdanie prologu 1,18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο „Boga nikt nigdy nie widział; Jednorodzony Bóg, będący w łonie Ojca, On wyjaśnił”³³. To zdanie (podsumowujące prolog 1,1-18, czyli paratekst, przy pomocy którego autor instruuje czytelnika, jak należy interpretować poszczególne perykopy i zawarte w nich motywy) mówi o relacji Jezusa z Bogiem Ojcem i o Jego misji wobec świata. Słowo κόλπος występuje we frazie εἰς τὸν κόλπον ukazującej naturę relacji Jezusa z Ojcem³⁴. Jest On Logosem, Jednorodzonym Synem Boga, przebywającym w Jego łonie (εἰς τὸν κόλπον). Mamy tu niewątpliwie do czynienia z figuratywnym, duchowym znaczeniem rzeczownika κόλπος, określającego wnętrze Boga Ojca³⁵. Przebywanie Syna w łonie Ojca oznacza najbardziej zażyłą, jaką można sobie wyobrazić, relację miłości Osób Boskich. Logos jest istotowo zjednoczony z Ojcem. Ten jakże ważki dla Ewangelii Jana motyw teologiczny znajdzie swoje liczne rozwinięcia w narracji czwartej Ewangelii i streści się w doskonały sposób w wyznaniu Jezusa w 10,30 ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”.

Wystąpienie rzeczownika κόλπος w 1,18 jest hermeneutycznym kluczem do interpretacji jego znaczenia w 13,23. Przede wszystkim nadaje ono figuratywny charakter stwierdzeniu autora, mówiącego o tym, że Umiłowany Uczeń przebywał ἐν τῷ κόλπῳ. Chodzi tu zatem o wskazanie na niezwykle mocny duchowy charakter więzi łączącej Umiłowanego Ucznia z Jezusem. Jest to więź miłości, która ma się wzorować i realizować w idealnej relacji miłości Ojca z Synem. Wyraz κόλπος definiuje zatem w 13,23 charakter relacji duchowej miłości, jaka ma łączyć każdego ucznia Jezusa z Nim samym, a przez Niego z Ojcem. Jest to zaproszenie wierzącego do uczestnictwa w głębi relacji miłości osób Trójcy Przenajświętszej. Na podstawie przedstawionych tutaj przesłanek można z całą stanowczością stwierdzić, że wyrażenie ἀνάκειμαι ... ἐν τῷ κόλπῳ w 13,23 w żaden sposób nie uprawnia interpretatora Ewangelii Jana do twierdzenia, że Jezusa łączyła z Umiłowanym Uczniem homoerotyczna relacja³⁶.

Jak wskazaliśmy powyżej, przesłanką za wnioskowaniem o homoerotycznej relacji Jezusa z tym uczniem jest również samo określenie jego tożsamości: μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. Jest to uczeń anonimowy, którego tożsamość jest przedstawiona opiszowo: „uczeń, którego Jezus miłował”. Nie znajdujemy wzmianki o nim w pierwszej

³³ Szersze wyjaśnienie tych powiązań znaleźć można np. w: Kręcidło, „Umiłowany Uczeń”, 111–126.

³⁴ Bardzo wnikliwą i wszechstronną analizę tej frazy proponuje John F. McHugh (*John 1–4*, 70–73).

³⁵ McHugh, *John 1–4*, 71.

³⁶ Warto także zwrócić uwagę na możliwe (drugoplanowe) znaczenie terminu κόλπος w Ewangelii Jana odwołujące się do powszechnego na starożytnym Bliskim Wschodzie i w kulturze grecko-rzymskiej powiązania słowa κόλπος z ideą zrodzenia i czynnością karmienia piersią, oznaczającego na sposób symboliczny źródło istnienia i objawienia. Dla Jezusa źródłem tym będzie Ojciec (1,18), dla Umiłowanego Ucznia – Jezus (13,23). Zob. Myers, „«In the Father's Bosom»”, 481–497.

części czwartej Ewangelii (rozdziały 1–12), będącej narracją o publicznej działalności Jezusa. Wyraźnie widać, że postać ta jest ukazana we wszystkich wspomnianych powyżej epizodach drugiej części Ewangelii jako wzorcowy model ucznia Jezusa³⁷. Dlatego też interpretator nie powinien tracić egzegetycznej energii na dociekania zmierzające do utożsamienia tej postaci z którymś z krwi i kości uczniów Jezusa. Osoba ta jest zaproszeniem skierowanym do czytelnika, by stał się jak najdoskonalszym uczniem Jezusa, budując z Nim relację miłości na wzór owego ucznia idealnego. Jest to zaproszenie do miłości duchowej, wzorowanej na relacji miłości Ojca i Syna, niemającej żadnych konotacji homoerotycznych.

Pożyteczne wydaje się poruszenie tutaj jeszcze jednego wątku. W trzech spośród czterech epizodów, w których pojawia się Umiłowany Uczeń, jego tożsamość jest definiowana przy użyciu czasownika ἀγαπάω, a jeden raz (20,2) poprzez czasownik φιλέω. Opisowa forma jego tożsamości – μαθητής ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς/ μαθητής ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς – wyraźnie nakierowuje świadomość czytelnika na fakt, że miłującym podmiotem jest tu Jezus. Określenia te nie mówią o miłości ucznia do Jezusa, ale o miłości, którą Jezus kocha każdego swojego ucznia (niezależnie od płci). Charakter tej miłości definiują czasowniki ἀγαπάω i φιλέω, które w Ewangelii Jana przyjmują nacechowane znaczenia, odbiegające od generalnych dystynkcji, według których pierwszy z nich desygnuje miłość duchową, a drugi afektywną, emocjonalną więź³⁸.

Szczegółowa analiza kontekstu występowania tych czasowników w czwartej Ewangelii pokazuje, że ἀγαπάω wyraża całe spektrum odcieni miłości duchowej, a także afektywną przyjaźń. Natomiast φιλέω, prócz swoich zwykłych kompetencji, konotuje w tej Ewangelii miłość radykalną, która wyraziła się w krzyżowej śmierci Jezusa za zbawienie swoich uczniów. Zatem związek składniowy „umiłowany uczeń”, oddający oryginalne μαθητής ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς/ μαθητής ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, jest nośnikiem bardzo wysublimowanej myśli teologicznej odnośnie do radykalnej duchowej miłości Jezusa do każdego z uczniów, a nie informacji na temat homoerotycznej relacji Jezusa z nieznanym z imienia uczniem.

Podsumowując przedstawienie i krytyczną ewaluację poglądów autorów, którzy na podstawie wysoce stroniczej lektury niektórych fragmentów Ewangelii wysuwają twierdzenia o tym, że Jezus utrzymywał relacje homoseksualne z (1) bogatym młodzieńcem, (2) młodzieńcem, który szedł za Nim po pojmaniu Go w Getsemani, (3) z Łazarzem lub też z (4) Umiłowanym Uczniem, należy stwierdzić, że konstatacje te nie mają najmniejszych podstaw merytorycznych. Przeprowadzone analizy treści i kontekstu tych perykop nie pozwalają na doszukiwanie się w nich jakichkolwiek motywów homoerotycznych.

³⁷ Natomiast w zakończeniu Ewangelii Jana Umiłowany Uczeń ujawnia czytelnikowi, że jest jej autorem (21,21–24).

³⁸ Odwołujemy się tutaj do wcześniej przeprowadzonych analiz, opublikowanych w: Kręcidło, „Piotrze, czy miłujesz mnie ponad wszystko?”, 315–329.

2. Pośrednie argumenty za negatywną oceną aktów homoseksualnych przez Jezusa

2.1. Jezus podtrzymuje starotestamentowe nauczanie w kwestii relacji homoseksualnych

Czytając Ewangelie kanoniczne w nie dość wnikliwy sposób, można odnieść mylne wrażenie, że nauczanie Jezusa jest radykalną kontestacją przepisów Tory oraz instytucji Starego Przymierza. W istocie jednak ewangelisci ukazują Jezusa jako praktykującego Żyda, który zasadniczo nie krytykuje przepisów Tory, lecz nadużycia w wypełnianiu Prawa. Zachowując tradycyjne Prawo, pokazuje drogę jeszcze doskonalszą³⁹. Dla potwierdzenia tego spojrzenia przytoczyć można nauczanie Jezusa zawarte w Mt 5,18: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w prawie, aż się wszystko spełni”⁴⁰. Co więcej w kontekście następnym tej wypowiedzi Jezusa z Kazania na Górze, tzn. w Mt 5,21-48, mamy serię sześciu antytez, w których Jezus nie tylko nie znosi uświęconych tradycją przepisów Prawa, lecz przenosi akcent z litery na wyższy, radykalnie duchowy poziom⁴¹. Za wyjątkiem trzeciej antytezy (5,31-32), pięć pozostałych rozpoczyna się od formuły: „Słyszeliście, że powiedziano..., a Ja wam powiadam...”. Przykładem może być treść drugiej antytezy: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Ta ogólna obserwacja odnośnie do stosunku Jezusa do przepisów Tory dotyczy również interesującej nas kwestii Jego oceny nadużyć w sferze (homo)seksualnej.

Można zatem wnioskować, że skoro Jezus nie wypowiada się nigdzie przeciwko wyrażonej w przepisach Tory starotestamentowej nauce odnośnie do sfery seksualnej człowieka, to przyjmuje te przepisy jako fundament swojego nauczania w tej materii⁴². Jakie było nauczanie Starego Testamentu i judaizmu przełomu er⁴³ na temat seksualności człowieka, które Jezus afirmuje, a niekiedy również radykalizuje

³⁹ Zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, rozdział III: „The Witness of Jesus”.

⁴⁰ Zob. też tekst paralelny w Łk 16,17.

⁴¹ Zob. Theissen – Merz, *The Historical Jesus*, 364. Szerokie omówienie relacji nauczania Jezusa do ST na przykładzie pierwszej Mateuszowej antytezy prezentuje np. Kubiś, „Morderczy gniew”, 249–287.

⁴² Na potrzeby niniejszego artykułu nie dokonujemy rozróżnienia pomiędzy nauczaniem historycznego Jezusa a tym, jak relacjonują je autorzy Ewangelii kanonicznych.

⁴³ Dla uzyskania pełnego obrazu tła nauczania Jezusa należałoby przedstawić, jak na te sprawy zapatrywały się różne nurty judaizmu w okresie międzytestamentowym. Z uwagi na zwięzłość wyводу, nie rozwijamy w artykule tego zagadnienia. Należy jednak mieć świadomość, że wielopostaciowy judaizm przełomu er utrzymuje starotestamentowe standardy etyczne odnośnie do homoseksualizmu. Świadectwa tego znajdujemy np. w: Filon Aleksandryjski, *De Abrahamo* 135–136; *De specialibus legibus* 3,37–39; *De vita contemplativa* 59–62; Flawiusz, *Przeciw Apionowi* 2,199; *List Arysteasa* 152; *Testament Lewiego* 17,11; *Księgi Sybillańskie* 3,185–186; traktat „Sanhedryn” z Talmudu 7,4.

w swoim nauczaniu⁴⁴ Fundamentem tego nauczania były dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, gdzie seksualność człowieka jest widziana jako ustanowiona przez Boga i ma być sposobem kontynuacji Jego stwórczego dzieła⁴⁵. Do takiej konstatacji dojść można na podstawie następujących stwierdzeń: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27) oraz „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). W tej perspektywie seksualność człowieka jest darem Boga Stwórcy i udziałem w Jego stwórczej płodności. Każdy człowiek jest stworzony jako mężczyzna lub kobieta⁴⁶, którzy są powołani do bycia płodnymi i rozmnażania się, stając się „jednym ciałem” (Rdz 2,24). Jest to jedyny model relacji seksualnych uznawany w Starym Testamencie. Wszelkie inne „konfiguracje seksualne” są traktowane jako nadużycia i potępiane jako niezgodne z naturą porządku stworzenia⁴⁷.

Żydowskie słuchacze Jezusa, wychowani w tamtej kulturze religijnej, nosili w sobie bez wątplenia ugruntowane przekonanie o tym, że akty homoseksualne są moralnie złe⁴⁸. Ich myślenie na ten temat było formowane zarówno przez dydaktyczne biblijne narracje, jak i rygorystyczne przepisy religijnego prawa⁴⁹.

Biblijną narracją, w której mamy do czynienia z negatywną oceną aktów homoseksualnych jest Rdz 19 – opowiadanie o zniszczeniu grzesznych miast Sodomy⁵⁰ i Gomory. Interpretatorzy tego tekstu podkreślają, że zniszczenie tych miast przez Boga było rezultatem intencji zgwałcenia przez mężczyzn z Sodomy Bożych posłańców, których Lot przyjął w gościnę. Egzegeci różnią się jednak co do tego, czy bardziej chodzi tutaj o potępienie aktów homoseksualnych, czy też występku przeciw prawu gościnności⁵¹. Wydaje się, że w kontekście całej perykopy, a zwłaszcza kultury świata, w którym powstawały owe teksty, w Rdz 19 chodzi o zamiar gwałtu analnego, który miałby na celu poníženie owych posłańców i podkreślenie panowania mężczyzn

44 Dobrą syntezę starotestamentowej nauki na temat homoseksualizmu przedstawiają np. Iwona Ślawik i Jakub Ślawik („Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 14–36). Autorzy nie podejmują jednak problematyki postawy Jezusa wobec homoseksualizmu. Zob. też bardzo dobry ekskurs „Biblia a kwestia homoseksualizmu”, Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43, 392–404*.

45 Więcej na ten temat zob. Swartley, *Homosexuality*, 25–29.

46 Zob. Selmys, „Male and Female He Created Them”, 32–36.

47 Zob. Dresner, „Homosexuality and the Order of Creation”, 309–321; Dozeman, „Creation and Procreation”, 169–191.

48 Christopher B. Zeichmann („Same-Sex Intercourse”, 13–36) przedstawia teksty m.in. Józefa Flawiusza, Tacyty oraz świadectwa graficzne z przełomu er z motywem mężczyzn żydowskich zaangażowanych w akty homoseksualne i proponuje, by w związku z tym na nowo spojrzeć na zagadnienie stosunku Jezusa do homoseksualizmu. Zamieszczone w tym artykule materiały nie są jednak w naszej opinii wystarczającą przesłanką za wnioskowaniem o bardziej otwartej postawie Jezusa wobec relacji homoseksualnych.

49 Szersze tło ukazuje np. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 66–98.

50 Wszelkie strony studium biblijnego motywu Sodomy proponuje np. Michael Carden (*Sodomy. A History of a Christian Myth*).

51 Dyskusję na ten temat kompetentnie przedstawiają: Ślawik – Ślawik, „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 27–29 (wraz z przypisami).

z Sodomy nad nimi⁵². Lot gotów jest poświęcić dziewictwo swoich córek, gdyż gwałt seksualny na posłańcach mężczyznach ściągnąłby na niego, jako udzielającego im gościny, o wiele większą hańbę niż gwałt zadany jego córkom. Gwałt na mężczyznzie był bowiem społecznie odbierany jako jego feminizacja⁵³. Choć potępienie aktów homoseksualnych nie wydaje się być pierwszorzędnym celem pragmatycznym autora Rdz 19, to jednak bez wątpienia są tu one negatywnie oceniane.

Z podobnym jak w Rdz 19 problemem rozłożenia akcentów w interpretacji spotykamy się w Sdz 19,10-30, gdzie jest mowa o próbie dopuszczenia się aktów homoseksualnych przez mężczyzn z Gibea na lewicie, który wraz ze swoją żoną zatrzymał się na noc w gościnie u pewnego starca. Narracja ta zawiera liczne motywy wspólne z Rdz 19 (zwłaszcza wersety 1-11)⁵⁴. Gdy do Gibea, miasta zamieszkałego przez Beniaminitów, przybył lewita wraz ze swoją żoną, spotkał się z brakiem gościnności. Udzielił mu jej dopiero pewien powracający z pola Efraimita. Niegodziwi mieszkańcy miasta zażądali wydania gościa lewity, aby z nim współżyć. Gwałt analny na lewicie byłby przestępstwem seksualnym ściągającym hańbę na niego samego (feminizacja) i na jego gospodarza. Jako mniejsze zło starzec proponuje im, by obcowali raczej z córką i żoną lewity, którą ten ostatni wyprowadza do nich. Po śmierci żony lewity wskutek gwałtu inne plemiona izraelskie dla zmazania jego hańby dokonują krwawej zemsty na Gibeonitach. Podobnie jak w przypadku Rdz 19, również w narracji Sdz 19 podstawowym kluczem interpretacyjnym wydaje się być kryterium honoru/hańby (wstydu). Bez wątpienia jednak akt współżycia seksualnego mężczyzn ze sobą jest tu widziany jako ciężkie przestępstwo o charakterze seksualnym (hebr. הַלְוָה w Sdz 19,23)⁵⁵.

Niektórzy współcześni czytelnicy Biblii, szukając w niej potwierdzenia tez o akceptacji aktów homoseksualnych przez starotestamentowe tradycje, odwołują się do narracji Ksiąg Samuela, mówiących o bliskiej przyjaźni Dawida i Jonatana (1 Sm 18–20; 23,16–18; 2 Sm 1,26)⁵⁶. Trzeba powiedzieć, że używane przez autora słownictwo, które na poziomie czysto filologicznym może mieć znaczenie erotyczne, nigdy w takim kontekście nie jest używane, gdy mowa jest o relacji tych młodych ludzi⁵⁷. Jest to zawsze kontekst polityczny i religijny, i on ostatecznie determinuje znaczenie. Jest tu z pewnością mowa o głębokiej przyjaźni i braterskiej miłości

⁵² Sławik – Sławik, „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 28–29.

⁵³ Sławik – Sławik, „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 29. Więcej na temat interpretacji tej perykopy w kontekście kwestii homoseksualności Napora, „«Mieszkańcy Sodomy byli źli...» (Rdz 13,13)”, 119–136.

⁵⁴ Podaje je i analizuje m.in. Claus Westermann (*Genesis 12–36*, 362–363).

⁵⁵ Zob. Sławik – Sławik, „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 31.

⁵⁶ Zagadnienie to omawia szeroko Martti Nissinen („Die Liebe von David und Jonatan”, 250–263). Zob. też: Zehnder, „Exegetische Beobachtungen”, 153–179.

⁵⁷ Nieco inaczej teksty te interpretują I. Sławik i J. Sławik („Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 33–39).

Dawida i Jonatana⁵⁸. Nie ma żadnych przesłanek, by widzieć w ich wzajemnych gestach akty homoseksualne⁵⁹.

W Księdze Kapłańskiej znajdujemy dwa przepisy Tory⁶⁰, w których homoseksualne praktyki są wyraźnie potępione i określone jako „obrzydliwość” (hebr. תועבה). Pierwsza wypowiedź pochodzi z Kpł 18,22: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość”. Drugie zaś znajduje się w Kpł 20,13 i brzmi: „Ktokolwiek obcuje cielesnie z mężczyzną, tak jak obcuje się z kobietą, popełnia obrzydliwość. Obaj będą ukarani śmiercią, ich krew na nich”. Obie wypowiedzi znajdują się w większym bloku przepisów prawnych Kpł 17–26, nazywanym Kodeksem/Prawem Świętości i obejmującym regulacje prawne dotyczące wszystkich sfer życia wyznawców judaizmu. Bezpośrednim zaś kontekstem uprzednim i następnym wypowiedzi Kpł 18,22 i 20,13 oraz pozostałych przepisów w Kpł 18–20 dotyczących życia społecznego, a zarazem argumentem za przestrzeganiem ich w życiu narodu, jest konieczność zdystansowania się od sposobu postępowania ościennych narodów i przyjęcia Bożej drogi życia. Jest to warunkiem dalszego istnienia narodu Bożego wybrania (zob. Kpł 18,3-4; 20,22-24). Zakaz aktów homoseksualnych jest tutaj jednym z elementów życia społecznego, który ma zagwarantować dalsze trwanie narodu Izraela i jego konsekrację Jahwe pośród narodów podległych zepsuciu wskutek idolatrii⁶¹. Drugim argumentem przeciw relacjom homoseksualnym, który można wywnioskować z kontekstu wypowiedzi Kpł 18,22 i 20,13, jest to, że akty takie są sprzeczne z celem aktów seksualnych, mianowicie z przekazywaniem życia poprzez wydanie na świat potomstwa. W tej perspektywie akty homoseksualne są widziane przez Prawo Mojżeszowe podobnie jak akty heteroseksualne podczas menstruacji. Trzecią perspektywą, w której należy interpretować wypowiedzi przeciw aktom homoseksualnym z Kpł 18,22 i 20,13 jest fakt występowania ich w kontekście takich możliwych nadużyć seksualnych, jak kazirodztwo (18,6-18), cudzołóstwo (18,20), cielesne obcowanie ze zwierzętami (18,23). Każdy z takich aktów seksualnych zaburza harmonię życia rodzinnego i szerzej – społecznego.

Podsumowując tę część argumentacji, należy stwierdzić, że problematyka aktów homoseksualnych zajmuje *explicite* marginalne miejsce w refleksji etycznej Starego Testamentu⁶². Teologicznie należy ją interpretować w kontekście stworzenia przez

⁵⁸ Do podobnych wniosków dochodzi Janusz Lemański (*Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43, 400–402*).

⁵⁹ Zob. szczegółowe analizy i konkluzje sformułowane w: Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 24–44; Dziadosz, „Braterstwo Dawida i Jonatana”. Thomas Römer („Homosexualität und die Bibel”, 60–62) dopatruje się w relacji Dawida i Jonatana erotycznego zabarwienia.

⁶⁰ Zob. Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 46. Zob. też: Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 100–102; Strzałkowska, „Homoseksualizm”, 137–162.

⁶¹ Po tej linii idzie również w interpretacji tego tekstu antropolog Mary Douglas („Justice as the Cornerstone”, 345–347).

⁶² Zob. Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 5. Należy zgodzić się z T. Römerem („Homosexualität und die Bibel”, 58), który odwołując się do współczesnej wiedzy antropologicznej na temat ról społecznych mężczyzn (to, co aktywne) i kobiet (to, co pasywne) w starożytnym

Boga mężczyzny i kobiety, powołanych do wspólnoty życia i płodności (Rdz 1–2). Jest to jedyny społecznie i teologicznie usankcjonowany model relacji małżeńskiej w Starym Testamencie. Zarówno omówione starotestamentowe teksty narracyjne, jak i przepisy prawne, w których pojawia się motyw aktów homoseksualnych, przedstawiają je jako grzeszne i godne potępienia. Z faktu, że Jezus w swoim nauczaniu nie podejmuje bezpośrednio tej problematyki, należy wyciągnąć wniosek, że podtrzymuje w całej rozciągłości starotestamentowe nauczanie⁶³.

2.2. Pośrednie argumenty w nauczaniu Jezusa⁶⁴

Ewangeliczne narracje opowiadające o nauczaniu Jezusa na temat dopuszczalności rozwodu (Mk 10,1-12; Mt 5,31-32; 19,1-9; Łk 16,18) dają pośrednie argumenty odnośnie do braku akceptacji przez Jezusa związków homoseksualnych⁶⁵. Narracje Mk 10,1-12 i Mt 19,1-9 zawierają Jego nauczanie podczas drogi do Jerozolimy przed pojmaniem. Gdy był już w granicach Judei razem z towarzyszącym Mu tłumem słuchaczy, faryzeusze, chcąc zdyskredytować Go wobec owego tłumu, zadali Mu podchwytliwe pytanie na temat dopuszczalności rozwodu⁶⁶. Konfrontacja ta dokonała się według standardów tzw. gry o honor. Na pytanie, czy wolno mężowi oddalić żonę, Jezus odpowiedział pytaniem: „Co wam nakazał Mojżesz?” (Mk 10,3). Na co zripostowali, że „Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i oddalić⁶⁷” (Mt 10,4). W odpowiedzi Jezus przytoczył dobrze znane im argumenty skrypturystyczne z Rdz 1–2: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. I powiedział: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” (Mt 19,4-6; por. Mk 10,6-9). Jezus najpierw zacytował (teksty pochyłe) nauczanie z Rdz 1,27, a następnie 2,24. Według wersji Mateuszowej

świecie śródziemnomorskim, uzasadnia taki stan rzeczy faktem, że przyjęcie roli kobiecej w związku homoseksualnym byłoby dla mężczyzny degradujące: „Die besprochenen Texte reflektieren eine Konzeption von männlich als aktiv und weiblich als passiv, sowie die Idee, dass ein Mann, der beim Sex eine weibliche Rolle spielt, dadurch zu einer Frau degradiert wird”.

⁶³ Co więcej, jeszcze bardziej je radykalizuje, podobnie jak inne wykroczenia dotyczące sfery seksualnej. Zob. na ten temat: De Young, *Homosexuality*, 217–220.

⁶⁴ Zob. krótkie wprowadzenie w to zagadnienie: De Young, *Homosexuality*, 215–220. Natomiast Randy Engel w swoim wszechstronnym omówieniu problematyki homoseksualizmu nie uwzględnia tematyki stosunku Jezusa do relacji homoerotycznych (zob. *The Rite of Sodomy* [strony 37–40 autor dedykuje problematyce homoseksualnej w Nowym Testamencie]).

⁶⁵ Zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 193–196.

⁶⁶ W judaizmie czasów Jezusa dominowały dwie odmienne opinie oparte na interpretacji Pwt 24,1-4. Według zwolenników szkoły Szammaja jedynym powodem, który daje mężczyźnie prawo do rozwiedzenia się z żoną, jest jej seksualna niemoralność. Natomiast zwolennicy bardziej liberalnego podejścia identyfikowali się z poglądami szkoły Hillela, według której zapis prawny w Pwt 24,1-4 pozwala mężczyźnie oddalić żonę w przypadku jej jakiegokolwiek nieobyczajności.

⁶⁷ Odniesienie do Pwt 24,1-4. Zobacz artykuł: Carros, „Le Lévitique condamnerait-il l’homosexualité?”, 27–49.

tego wydarzenia Jezus wyjaśnia dalej, że mężczyzna, który oddał żonę i bierze inną popełnia cudzołóstwo, podobnie jak ten, który bierze za żonę oddaloną (Mt 19,9)⁶⁸. Oponenti Jezusa nie znaleźli odpowiedzi wobec takiej radykalizacji nauczania. Gra o honor zakończyła się zwycięstwem Jezusa. W relacji Markowej tego wydarzenia cały epizod kończy się stwierdzeniem Jezusa: „Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela” (10,9), który dopiero później, w domu, zapytany przez uczniów, wyjaśnia im, że jeżeli którekolwiek z małżonków rozstaje się z osobą, z którą zawarło związek małżeński, i wiąże się z kimś innym, popełnia cudzołóstwo. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta są traktowani tak samo (inaczej niż w relacji Mateuszowej, według której prawo rozwodowe przysługuje tylko mężczyźnie).

Analizowane teksty w pośredni sposób mówią o stosunku Jezusa do relacji homoerotycznych. Jego odwołanie się do Rdz 1,27 i 2,24 nie pozostawia wątpliwości, że jedynym antropologicznym modelem relacji małżeńskiej jest związek mężczyzny i kobiety: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Mk 19,4). Taka antropologia wyklucza poligamię oraz jakiegokolwiek inne małżeńskie konstelacje płciowe – mężczyzna z mężczyzną lub kobieta z kobietą⁶⁹. W kontekście uprzednim Rdz 2,24 (począwszy od w. 18) autor biblijny wydaje się przekonywać, że żadne z ziemskich stworzeń („istoty żywe” w. 19), które Bóg przyprawdzał do mężczyzny, nie daje mu kompletności. Dopiero kobieta, stworzona z wyjątku z niego podczas snu żebra, uzyskuje jego żywiołową aprobatę: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (2,23a). Motyw żebra wyraźnie wskazuje na komplementarność natur mężczyzny i kobiety, którzy poprzez związek małżeński „stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Oznacza to, że natura ludzka znajduje swoją pełnię i jedność jedynie w związku mężczyzny i kobiety. Nigdzie indziej w Biblii nie ma alternatywnego modelu antropologicznego, który sankcjonowałby jakiegokolwiek inny typ związków małżeńskich, jak tylko heteroseksualne⁷⁰. Jezus w swoim nauczaniu afirmuje ten model jako jedyny.

Niebezpośredniego argumentu za brakiem akceptacji przez Jezusa aktów homoseksualnych dostarczają fragmenty Jego wypowiedzi, w których piętnuje zachowania seksualne określone greckim słowem πορνεία. Rzeczownik ten desygnuje wszelką aktywność seksualną poza legalnym związkiem małżeńskim⁷¹. Dlatego też tam, gdzie się pojawia⁷² w wypowiedziach Jezusa, jeżeli kontekst na to pozwala, może odnosić

⁶⁸ Jedynym wyjątkiem jest tutaj występki żony określony w Mt 19,9 jako μη ἐπι πορνεία oznaczające zdradę małżeńską. Ewangelista Marek w 10,1-12 nie podaje takiego zastrzeżenia.

⁶⁹ Zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 193.

⁷⁰ Więcej zob. Lemański, „Człowiek jako mężczyzna i kobieta”, 97–118.

⁷¹ Zob. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 516. Szerzej w: Arndt – Gingrich – Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 6089, 6090.

⁷² Rzadko czasownik πορνεύω.

się także do czynności homoerotycznych⁷³. Z takim przypadkiem mamy do czynienia np. w Mt 15,19: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa (μοιχεῖαι), czyny nierządne (πορνείαι), kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa” oraz w paralelnym tekście Mk 7,21: „Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, czyny nierządne (πορνείαι), kradzieże, zabójstwa”. Szczególnie wyraźne jest to w Mt 15,19 dzięki terminologicznemu rozróżnieniu na μοιχεῖαι (oznaczające czyny cudzołożne) i πορνείαι (desygnujące wszelkie czyny nierządne, a zatem również akty homoseksualne). W tej samej perspektywie odczytać można analizowane powyżej wypowiedzi Mt 5,32: „A Ja wam powiadam: Każdy, kto oddała swoją żonę – poza wypadkiem nierządu (παρεκτός λόγου πορνείας) – naraża ją na cudzołóstwo (ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι); a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa (μοιχᾷται)” i 19,9: „Powiadam wam: Kto oddała swoją żonę – chyba że w wypadku nierządu (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) – i bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo (μοιχᾷται)». W obydwu cytatach widać wyraźne dystynkcje terminologiczne pomiędzy zakresem znaczeniowym czasowników μοιχᾶω i μοιχεύω, które wyraźnie desygnują seksualną zdradę małżeńską w związku heteroseksualnym⁷⁴, a rzeczownikiem πορνεία, oznaczającym wszelkie czyny nierządne zabronione przez Prawo Starego Testamentu, a zatem także akty homoerotyczne⁷⁵.

Jednym z fragmentów Ewangelii kanonicznych, w którym niektórzy dopatrują się tolerancyjnej lub wręcz przychylniej postawy Jezusa wobec homoseksualizmu jest perykopa Łk 7,1-10. Traktuje ona o uzdrowieniu przez Niego na odległość ciężko chorego sługi rzymskiego centuriona z Kafarnaum. Dokonało się to na prośbę żydowskiej starszyny miasta. Dla niektórych kluczową (jedyną) przesłanką dla wniosku, że Jezus miał przychylną postawę wobec relacji homoseksualnych, jest komentarz narratora w Łk 7,2⁷⁶: Ἐκατοντάρχου δέ τινος δούλος κακῶς ἔχων ἡμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος „Sługa pewnego setnika, który był przez niego ceniony, chorował i bliski był śmierci”. Argumentacja za przychylną postawą Jezusa wobec relacji homoerotycznych prowadzona jest na podstawie zawężonego i niesłusznie nacechowanego znaczenia obecnego tu przymiotnika ἔντιμος, któremu przypisywane jest znaczenie erotyczno-afektywne. Jest to nadużycie interpretacyjne, gdyż przymiotnik ἔντιμος (oddany przez Hieronima w Wulgacie jako „pretiosus” – „cenny”) jest semantycznie

⁷³ Ekkehardt Mueller (*Homosexuality, Scripture, and the Church*, 19) słusznie stwierdza: „[...] *porneia* has a wide range of meanings, including homosexuality. No first-century Jew would have spoken of *porneiai* (sexual immoralities) without having in mind the list of forbidden sexual offenses in Leviticus 18 and 20, particularly incest, adultery, same-sex intercourse, and bestiality”.

⁷⁴ Szerzej zob: Arndt – Gingrich – Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4965, 4967.

⁷⁵ Willard M. Swartley (*Homosexuality*, 40) formułuje to w następujący sposób: „[...] certainly, in the first century Judaism homosexual intercourse would have been considered one of the worst of *porneia* offenses”.

⁷⁶ Tak utrzymuje np. amerykański były ksiądz katolicki, teolog i psycholog Daniel A. Helminiak w książce *What the Bible Really Says about Homosexuality?*

spokrewniony z rzeczownikiem τιμή – „honor”, „uznanie”, „cześć”, „sława”. Używa się go, gdy chce się podkreślić wysoką wartość, znaczenie osoby, do której się odnosi. W Łk 7,2 jest zatem przekazana czytelnikowi informacja, że rzymski setnik cenił swojego sługę. Z kontekstu całego epizodu wyraźnie wynika zaś, że musiał go cenić na tyle wysoko, iż zdecydował się posłać żydowską starszyznę do Jezusa, by prosić o uzdrowienie dla niego. Można się stąd domyślać (ale tylko domyślać), że nie chodzi tutaj tylko o cenień owego sługi ze względu na jego wysokie kwalifikacje, lecz o życzliwość i łaskawość, którą centurion w stosunku do niego przejawiał. Nie ma jednakże w całym tekście Łk 7,1-10 ani też gdzie indziej w Ewangeliach najmniejszej przesłanki, która sugerowałaby czytelnikowi, że setnika i owego sługę łączyła relacja homoseksualna⁷⁷. Perykopa Łk 7,1-10 jest zorientowana na pochwałę wiary centuriona⁷⁸ w uzdrowicielską moc Jezusa, wiary, która prowadzi do przewyższenia granic społecznych (Rzymianin – Żydzi, rzymski urzędnik – żydowski wędrowny nauczyciel z niższych warstw społecznych). Wiara ta wyraża się w aktywnej miłości bliźniego, a odpowiedzią na nią jest objawienie się uzdrowicielskiej i zbawczej mocy Chrystusa⁷⁹.

Jako argument za przychylną postawą Jezusa wobec relacji homoseksualnych podaje się niekiedy to, że akceptował On grzeszników, ubogich, chorych, nieczystych, wykluczonych przez system religijny związany z jerozolimską świątynią. Wyciąga się na tej podstawie niekiedy wniosek, że choć *explicite* na kartach Ewangelii nie ma mowy o akceptacji przez Jezusa osób o orientacji homoseksualnej, to można przypuszczać, że na pewno nie byliby przez Niego odrzuceni. Jest w takim myśleniu pewna pułapka, polegająca na braku rozróżnienia pomiędzy samą homoerotyczną orientacją/skłonnością a grzesznymi aktami homoseksualnymi popełnianymi przez osoby o tej orientacji⁸⁰. Jezus w swoim nauczaniu z pewnością nie potępia grzeszników jako takich, ale negatywnie ocenia ich grzeszne czyny. Warunkiem przyjścia do Niego jest uznanie swoich grzesznych czynów, pokuta i nawrócenie („Idź, i od tej chwili już nie grzesz!”; J 8,11). Należy stąd wnioskować, że Jezus nie potępia samej orientacji homoseksualnej, na którą człowiek może nie mieć wpływu, nie akceptuje jednak aktów homoseksualnych. Ta fundamentalna zasada – rozróżnienia homoerotycznej skłonności od aktów homoseksualnych – powinna rządzić także praktyką duszpasterską Kościoła.

⁷⁷ Szerzej na ten temat zob. Hambiza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 107–110.

⁷⁸ Luke T. Johnson (*The Gospel of Luke*, 120) słusznie podkreśla wielkość wiary rzymskiego setnika w Jezusa w porównaniu z wiarą starszyzny izraelskiej.

⁷⁹ Zob. Hambiza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 107–110.

⁸⁰ Zwraca na to uwagę także W.M. Swartley (*Homosexuality*, 43–44).

3. Podsumowanie i wnioski

W niniejszym artykule wysunęliśmy tezę, że pomimo iż Ewangelie kanoniczne nie podają żadnego wydarzenia ani wypowiedzi Jezusa, w których *explicite* podejmowałyby problematykę homoseksualizmu, to jednak można z całą pewnością dojść do wniosku o Jego negatywnej ocenie aktów homoseksualnych. Wykazaliśmy najpierw, podejmując polemikę z autorami przypisującymi Jezusowi homoseksualną tożsamość na podstawie tendencyjnej egzegezy ewangelicznych perykop, że teksty te nie dają żadnych podstaw do takich wniosków. W dalszej części artykułu uargumentowaliśmy, że choć Jezus nie wypowiadał się w swoim nauczaniu *explicite* przeciw aktom homoseksualnym, to jednak Ewangelie dają pełną podstawę do wnioskowania, że takich aktów nie akceptował. Wykazaliśmy, że nauczanie Jezusa w tym względzie jest całkowicie osadzone w starotestamentowej etyce, utrzymywanej w wielopostaciowym judaizmie okresu Drugiej Świątyni. Monogamia heteroseksualna postrzegana tu była jako jedyny dopuszczalny model. Podejście to zasadniczo różniło się od poglądów i praktyk w tej materii w dominującej kulturze hellenistyczno-rzymskiej owego czasu. Pokazaliśmy także, że nauczanie Jezusa (a na poziomie Ewangelii – pierwotnego Kościoła) w zakresie etyki jest w niektórych aspektach bardziej radykalne, niż wymagały tego starotestamentowe przepisy prawa. W zakresie życia małżeńskiego dotyczy to zwłaszcza radykalizacji prawa rozwodowego, a w zakresie etyki seksualnej – oceny moralnej cudzołóstwa oraz wszelkich czynów nierządnych (πορνείαι), do których zaliczają się także akty homoseksualne. Dobra Nowina adresowana przez Jezusa do grzeszników nie jest wyrazem tolerancji wobec nich, lecz wezwaniem do porzucenia grzesznych czynów i przyjścia do Niego. Wszelkie akty nierządne, do których zaliczają się także czyny homoseksualne, są oceniane przez Niego jako grzeszne.

Bibliografia

- Arndt, W.F. – Gingrich, F.W. – Danker, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 2000) [BibleWorks 10].
- Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press 1980).
- Brown, R.E., *The Gospel according to John XIII–XXI. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 29a; New York: Doubleday 1970).
- Carden, M., *Sodomy. A History of a Christian Myth* (London: Equinox 2004).
- Carros, G., „Le Lévitique condamnerait-il l’homosexualité? De l’exégèse à l’hermeneutique”, *Sciences religieuses* 38 (2009) 27–49.

- Charlesworth, J.H., *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, PA: Trinity Press International 1995).
- De Young, J.B., *Homosexuality. Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law* (Grand Rapids, MI: Kregel 2000).
- Donahue, J.R. – Harrington, D.J., *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina 2; Collegeville, MN: Liturgical Press 2002).
- Douglas, M., „Justice as the Cornerstone. An Interpretation of Leviticus 18–20”, *Interpretation* 53 (1999) 341–350.
- Dozeman, T.B., „Creation and Procreation in the Biblical Teaching on Homosexuality”, *Union Seminary Quarterly Review* 49 (1995) 169–191.
- Dresner, S.H., „Homosexuality and the Order of Creation”, *Judaism* 40 (1991) 309–321.
- Dziadosz, D., „Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18 – 2 Sm 1”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 163–198.
- Engel, R., *The Rite of Sodomy. Homosexuality and the Roman Catholic Church. I. Historical Perspectives from Antiquity to the Cambridge Spies* (Export, PA: New Engel Publishing 2011).
- France, R.T., *The Gospel of Mark* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002).
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Text and Hermeneutics* (Nashville, TN: Abingdon Press 2010).
- Goss, R.E., „The Beloved Disciple: A Queer Bereavement Narrative in a Time of AIDS”, *Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible* (red. R.E. Goss – M. West) (Cleveland, OH: Pilgrim 2000) 206–218.
- Helminiak, D.A., *What the Bible Really Says about Homosexuality?* (San Francisco, CA: Alamo Square Press 2000), wyd. polskie: *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności?* (Gdynia: Uraeus 2002).
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012).
- Jennings, T.W., *The Man Jesus Loved. Homoerotic Narratives from the New Testament* (Cleveland, OH: Pilgrim 2003).
- Johnson, L.T., *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina 3; Collegeville, MN: Liturgical Press 1991).
- Kręcidło, J., „Piotrze, czy miłujesz mnie ponad wszystko? Propozycja alternatywnej interpretacji πλέον τούτων w J 21, 15”, *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin* (red. R. Bogacz – W. Chrostowski) (Warszawa: Stowarzyszenie Bibliistów Polskich 2007) 315–329.
- Kręcidło, J., „Umiłowany Uczeń jako świadek autentycznej wiary w Jezusa”, *Studia Bobolanum* 3 (2014) 111–126.
- Kubiś, A., „Człowiek czy anioł? Tożsamość młodzieńca w Markowej narracji o pustym grobie Jezusa (16,5–7)”, *Przegląd Tomistyczny* 21 (2015) 385–420.
- Kubiś, A., „Morderczy gniew. Intertekstualna lektura Mt 5,21–22”, *Verbum Vitae* 34 (2018) 249–287. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.2018.34.10>
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014).

- Lemański, J., „Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 97–118.
- Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented Throughout* (Oxford 1968) [BibleWorks 10].
- Malina, B.J. – Rohrbaugh, R.L., *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress 2003).
- McHugh, J.F., *John 1–4. A Critical and Exegetical Commentary* (London: Clark 2014).
- Moloney, F.J., *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4; Collegeville, MN: Liturgical Press 1998).
- Mueller, E., *Homosexuality, Scripture, and the Church* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute 2010).
- Myers, A.D., „In the Father’s Bosom»: Breastfeeding and Identity Formation in John’s Gospel”, *Catholic Biblical Quarterly* 76 (2013) 481–497.
- Napora, K., „Mieszkańcy Sodomy byli źli...» (Rdz 13,13). Na czym polegał występek mieszkańców Sodomy?”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 119–136.
- Nissinen, M., „Die Liebe von David und Jonatan als Frage der Moderne Exegese”, *Biblica* 80 (1999) 250–263.
- Ostański, P., „Epizod o nagim młodzieńcu (Mk 14,51-52) na tle biblijnej nauki o nagości”, *Teologia praktyczna* 10 (2009) 209–223.
- Perego, G., *La nudità necessaria. Il ruolo del giovane di Mc 14,51-52 nel racconto marciano della passione-morte-risurrezione di Gesù* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 2000).
- Popowski, R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 1994).
- Römer, T., „Homosexualität und die Bibel”, *Jahrbuch für biblische Theologie* 33 (2018) 47–63.
- Scroggs, R., *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate* (Philadelphia, PA: Fortress 1984).
- Selmys, M., „Male and Female He Created Them”, *The Catholic Answer* 23 (2009) 32–36.
- Sharpe, K., *The Gay Gospels. Good News for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People* (Winchester, UK – Washington, D.C.: O-Books 2010).
- Slawik, I. – Slawik, J., „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, *Rocznik Teologiczny* 52/1 (2010) 9–69.
- Spicq, C., *AGAPH dans le Nouveau Testament* (Paris: Gabalda 1959–1966) I–III.
- Strzałkowska, B., „Homoseksualizm w świetle przepisów Tory”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 137–162.
- Swartley, W.M., *Homosexuality. Biblical Interpretation and Moral Discernment* (Scottsdale, PA: Herald Press 2003).
- Thatcher, A., *The Savage Text. The Use and Abuse of the Bible* (Chichester, UK – Malden, MA: Wiley-Blackwell 2008).
- Thayer, J.H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament* [BibleWorks 10].
- Theissen, G. – Merz, A., *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis, MN: Fortress 1998).
- Wells, S., *Strange Flesh. The Bible and Homosexuality* (SAB Books 2014) [EPUB].
- Westermann, C., *Genesis 12–36* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 1/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1981).
- Wilson, N.L., *Outing the Bible. Queer Folks, God, Jesus, and the Christian Scriptures* (Indianapolis, IN: LifeJourney Press 2013).

JANUSZ KRĘCIDŁO

Zehnder, M., „Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten”, *Biblica* 79 (1998) 153–179.

Zeichmann, C.B., „Same-Sex Intercourse Involving Jewish Men 100 BCE–100 CE”, *Religion and Gender* 10/1 (2020) 13–36.



Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma. Podstawy Pawłowej argumentacji na temat żeńskich i męskich relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27

Honor and Shame, Natural Law, and the Scriptures. The Foundations of Paul's Argumentation on Male and Female Homosexual Relations in Rom 1:26-27

MARCIN KOWALSKI

Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II w Lublinie
xmkowal@kul.pl, ORCID: 0000-0002-8732-6868

Streszczenie: Autor analizuje podstawy Pawłowej argumentacji na temat homoseksualizmu w Rz 1,26-27. Po pierwsze są nimi obowiązujące w świecie hellenistycznym kategorie honoru i wstydu, do których apostoł odwołuje się, opisując żeńskie i męskie relacje homoseksualne jako powodowane „haniebnymi namiętnościami” i rozpalonymi „żądźkami”, a w konsekwencji prowadzące do „bezwstydu” (Rz 1,26-27). Po drugie Paweł opiera się na prawie naturalnym, które pojmuje nie jako normę kulturową, ale – podobnie jak niektórzy autorzy grecko-rzymscy i żydowscy – jako porządek stworzenia przeniknięty Bożym zamysłem. Po trzecie wreszcie podstawowym punktem odniesienia dla apostoła pozostają Pisma oraz szeroko pojęta tradycja żydowska (Kpł 18,22; 20,13; Pwt 4,16-19; Ps 105,20; Jr 2,11; Mdr 12-15), a zwłaszcza Rdz 1-3 (ze szczególnym naciskiem na Rdz 1,27-28). Wiążą one homoseksualizm z idolatrią, przekraczaniem porządku stworzenia i zacieraniem różnic płciowych między mężczyzną i kobietą. Różnice te służą prokreacji, ale także wzajemnemu zrozumieniu się i uzupełnianiu mężczyzny i kobiety. Zarówno w kwestiach honoru i wstydu, rozumienia natury, jak i powiązania płciowości z prokreacją apostoł może liczyć na sprzymierzeńców dla swojej myśli w postaci autorów grecko-rzymskich i żydowskich, takich jak Platon, Plutarch, Dion Chryzostom, Filon, Józef Flawiusz, Pseudo-Focylides i inni.

Słowa kluczowe: Rz 1,26-27, homoseksualizm, honor i wstyd, prawo naturalne, Pisma

Abstract: The author analyzes the foundations of Paul's argument on homosexuality in Rom 1:26-27. First, he points to the categories of honor and shame functioning in the Hellenistic world, which the apostle refers to when he describes male and female homosexual relations moved by “degrading” and “consuming passions,” and consequently leading to “shameless acts” (Rom 1:26-27). Second, Paul relies on the natural law, which he perceives not as a cultural norm but, like some Greco-Roman and Jewish authors, as a creation order permeated with God's insight. Third, the primary point of reference for the apostle are the Scriptures and the broadly understood Jewish tradition (Lev 18:22; 20:13; Deut 4:16-19; Ps 105:20; Jer 2:11; Wis 12-15), especially Genesis 1-3 (with particular emphasis on Gen 1:27-28). They connect homosexuality with idolatry, transgressing the order of creation and blurring the distinction between the male and the female. Gender differences serve procreation, but also building up the relationship based on mutual understanding and complementarity between a man and a woman. The apostle finds allies in Plato, Plutarch, Dio Chrysostom, Philo, Flavius Joseph, Pseudo-Phocylides and many others who also refer to the categories of honor and shame, natural law and procreation in their critique of homosexual acts.

Keywords: Romans 1:26-27, homosexuality, honor and shame, natural law, Scriptures

Pawłowa wypowiedź na temat postaw homoseksualnych, jaką znajdujemy w Rz 1,26-27, uważana jest powszechnie za jeden z najważniejszych tekstów Nowego Testamentu na ten temat. Nic dziwnego zatem, że cieszy się on zainteresowaniem zarówno tych, którzy próbują zdekonstruować krytykę homoseksualizmu u apostoła, jak i tych, którzy bronią jej tradycyjnej interpretacji. Ci pierwsi twierdzą, że Paweł nie potępia w Rz 1,26 postaw lesbijskich, gdyż nie wiązały się one w starożytności z wykorzystywaniem drugiego, w przeciwieństwie do męskich relacji homoseksualnych, w których dominowały pederastia i prostytutka¹. Ich zdaniem takiego właśnie typu związku krytykuje apostoł, nie mając nic przeciwko kochającym się parom homoseksualnym². Paweł nie różniłby się w tym przypadku od innych autorów kultury grecko-rzymskiej, która także odrzucała mężczyzn przyjmujących role pasywnych partnerów, czyniących się podobnymi do kobiet lub sprzedających swoje ciała. Twierdzi się, że w innych przypadkach starożytni nie tylko nie piętnowali homoseksualizmu jako moralnie nagannego, ale nawet byli mu przychylni³. W związku z tym, kiedy apostoł pisze w Rz 1,26-27, że żeńskie i męskie kontakty homoseksualne są przeciwne naturze, ma tak naprawdę na myśli starożytne normy kulturowe, którym sprzeciwiają się relacje między kobietami, imitujące role męskie, oraz pasywni homoseksualiści, którzy porzucają swoją męską naturę. Apostoł nie rozumie natury jako uniwersalnego prawa moralnego, bo koncepcja ta w starożytności jeszcze nie funkcjonuje⁴. Wreszcie mówiąc o tradycjach żydowskich, do których odwołuje się Paweł w Rz 1,26-27, stosunkowo mało miejsca poświęca się Rdz 1,27-28 z naciskiem na rozróżnienie płciowe i prokreację. Paweł może iść za tekstami Księgi Mądrości, potępiającymi idolatrię (Mdr 12–15), czy za Kodeksem Świątości (Kpł 18,22 i 20,13), ale nie wtłacza chrześcijan w ramy seksualności prokreacyjnej⁵.

Powyższe twierdzenia służą dekonstrukcji tradycyjnej interpretacji, według której Paweł odrzuca związki homoseksualne ze względu na prawo natury i wpisane w nie prawo Boże. Pawłowa krytyka, spłaszczona lub ograniczona do aspektu historyczno-kulturowego, prezentuje się jako nieadekwatna i nieaktualna dla współczesnych. Aby dojść do takich wniosków, trzeba jednak dokonać kilku karkołomnych operacji. Pierwszą jest uznanie, że w tradycji grecko-rzymskiej homoseksualizm nie spotykał się z negatywną oceną moralną. Drugą jest zaprzeczenie istnienia choć-

1 Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 201; Rogers, *Jesus, the Bible, and Homosexuality*, 75.

2 Zob. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, 38, 157; Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, 81; Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 116–118, 121–122; Wink, „Homosexuality and the Bible”, 36; Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 197–222; Kalin, „Romans 1:26-27 and Homosexuality”, 432; Rogers, *Jesus, the Bible, and Homosexuality*, 74.

3 Taki punkt widzenia prezentuje zasadniczo John Boswell (*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*).

4 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 110–112; Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 116–117; MacNeill, *The Church and the Homosexual*, 52–53; Stegemann, „Paul and the Sexual Mentality of His World”, 164–165; Davies, „New Testament Ethics and Ours”, 315–331.

5 Davies, „New Testament Ethics and Ours”, 320–330.

by elementarnej koncepcji prawa naturalnego u starożytnych i sprowadzenie go do normy kulturowej. Trzecią wreszcie jest selektywne potraktowanie źródeł myśli Pawła w Rz 1,26-27. Biorąc pod uwagę fakt, jak bardzo rozumienie idei, na których opiera się apostoł, rzutuje na odczytanie jego argumentacji, w artykule tym przyjrzymy się szeroko rozumianej *inventio* Rz 1,26-27. Rozpocznijmy od kategorii honoru i wstydu, do których odwołuje się tu Paweł, następnie przyjrzymy się jego odniesieniu do natury, kończąc wreszcie Pismami i tradycją żydowską. Pomoże nam to nie tylko lepiej umocować rozumowanie Pawła na temat homoseksualizmu w kulturze grecko-rzymskiej i żydowskiej, ale także odpowiedzieć sobie na pytanie, czy lub do jakiego stopnia apostoł mógł w nich znaleźć sprzymierzeńca w swojej krytyce postaw homoseksualnych.

1. Żeńskie i męskie relacje homoseksualne w starożytnej optyce honoru i wstydu

W Rz 1,26-27 apostoł dla opisanego żeńskich i męskich relacji homoseksualnych odwołuje się do szeregu określeń związanych z kategorią honoru i wstydu. Należą do nich „haniebne namiętności” (*πάθη ἀτιμίας*) (Rz 1,26) – w przypadku kobiet – oraz żądze, jakimi płoną ku sobie mężczyźni (*ξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους*) uprawiający „bezwstyd” (*ἀσχημοσύνη*) (Rz 1,27)⁶. Zaczynając od kobiet, wobec relacji lesbijskich starożytni wykazywali bardzo mało tolerancji, opisując je jako męskie i rozwiązłe⁷. Safona z Lesbos, poetka z VI w. przed Chr., model żeńskiego homoseksualizmu, w tym samym stopniu co podziwiana za swój kunszt literacki, była równocześnie krytykowana za rozwiązłość i miłość do kobiet⁸. Wyśmiewali ją autorzy komedii, Horacy nazywał „męską”, zaś najstarsze biografie z III/II w. przed Chr. mówią o jej niemoralności i nieuporządkowanym stylu życia⁹. W tym samym duchu Asklepiades (III w. przed Chr.) wzywa Afrodytę do przeklęcia kobiet, które uprawiają miłość między sobą, gwałcąc przy tym boskie prawa miłości¹⁰. Dalej Seneka Starszy przytacza fikcyjny przypadek męża, który przyłapanwszy swą żonę na aktach z inną kobietą, zabija obie, będąc absolutnie usprawiedliwiony z powodu mon-

⁶ Zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 235–239.

⁷ Na temat relacji lesbijskich w starożytności i odium nad nimi ciążyącego zob. Brooten, *Love Between Women*, 6–7, 29–186 plus str. 9, przyp. 15 i bibliografia (363–372). Zob. także Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 140–144; Dover, *Greek Homosexuality*, 171–184; Miller, „The Practices of Romans 1:26”; 6; Smith, „Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26–27”; 238–243; Ward, „Why Unnatural?”, 263–284; Jewett – Kotansky, *Romans*, 174; Williams, *Roman Homosexuality*, 8.

⁸ Dover, *Greek Homosexuality*, 173–184; Brooten, *Love Between Women*, 29–41.

⁹ Horacy, *Ep.* 1.19.28 („mascula Sappho”) (referencje do dzieł starożytnych za LCL, chyba, że podano inaczej); Brooten, *Love Between Women*, 34–35.

¹⁰ Brooten, *Love Between Women*, 42.

strualności odkrytej zbrodni¹¹. Z kolei Owidiusz w swoich *Metamorfozach* opisuje miłość dwóch młodych kobiet, Ifis i Janty, którą ta pierwsza nazywa niesłychaną, monstrualną, nienaturalną, niezgodną z wolą bogów i zwyczajem. Dramat zostaje rozwiązany w chwili, kiedy Izyda przemieni Ifis w chłopca, umożliwiając jej małżeństwo z Jantą¹².

Być może, czyniąc aluzję do relacji typu lesbijskiego, Seneka Młodszy pisze o kobietach swoich czasów, które bezwstydnie przejęły męskie zachowania, rywalizując z mężczyznami w pożądaniu, podobnie jak oni przesiadując do późna w nocy, jedząc i pijąc¹³. Marcjalis z kolei wzmiankuje wprost dwie kobiety – Filenis, która słynęła z agresywnego zachowania zarówno wobec mężczyzn, jak i kobiet, żyła jak mężczyzna i uprawiała sporty atletyczne, oraz Bassę, która oddawała się miłości do kobiet, w swoim pożądaniu naśladowując mężczyzn¹⁴. W pierwszym opisie wyraźnie daje o sobie znać hiperbolizacja męskości Filenis, wyszydzonej przez autora, w drugim zaś fałsz i odraza związane z odkryciem, że cnotliwa – wydawało się – kobieta, która stroni od mężczyzn, w istocie oddaje się nienasyconemu pożądaniu z kobietami. Lukian z Samosaty (II w.) w podobny sposób pisze o kobietach z Lesbos o męskim wyglądzie, które łączyły się tylko z kobietami, jakby same były mężczyznami. Jedną z nich była bogata Megilla, która kazała nazywać się Megillosem, nie chciała być określana jako kobieta, miała za żonę Demonassę i posiadała, jak twierdziła, umysł i pragnienia mężczyzny, w niczym mu nie ustępując. Laena, którą ją poznała, była zawstydzona samym opowiadaniem o tym¹⁵. Wspólnym mianownikiem tych opisów jest wstyd, jaki akty typu lesbijskiego sprawdzają na kobiety, i odraza, jaką budzą one u odbiorców¹⁶. Autorzy nie podają uzasadnienia dla bezwstydnosci tego typu zachowania, ponieważ wydaje się być ono zrozumiałe dla ich czytelników.

Najbardziej wyczerpujący opis reakcji starożytnych na związki lesbijskie można znaleźć w książce Bernadette Brooten *Love between Women*, analizującej zaklęcia magiczne, teksty astrologiczne i medyczne oraz klasyfikacje snów, w których pojawiają się wątki miłości między kobietami¹⁷. Tylko pierwsza kategoria to literatura stworzona przez kobiety lub na ich zapotrzebowanie, pozostałe zaś przedstawiają negatywne spojrzenie na relacje lesbijskie artykułowane przez mężczyzn, którzy postrzegali je jako wyuzdane i nienaturalne. Niechęć wobec żeńskiego homoseksualizmu wynikała według autorki z zagrożenia, jakie stwarzał on dla tradycyjnego obrazu kobiety podporządkowanej mężczyźnie, której największymi cnotami miały być czystość

11 Seneka Starszy, *Contr.* 1.2.23.

12 Owidiusz, *Metam.* 9.666-797, zwł. 727, 730, 758.

13 Seneka Młodszy, *Ep.* 95.20-21.

14 Marcjalis, *Epigr.* 1.90; 7.67.1-3, 13-15.

15 Lukian, *Dial. meretr.* 5.1-4.

16 Zob. Hallett, „Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature”, 209-227; Brooten, *Love Between Women*, 29-57.

17 Brooten, *Love Between Women*, 29-186.

i wierność, odbijające się w jej roli żony i matki¹⁸. Biorąc pod uwagę fakt, że w wysocze zhierarchizowanym społeczeństwie patriarchalnym honor kobiety odbijał się na honorze mężczyzny, w interesie mężczyzn leżało napiętnowanie przejmujących ich role, wyemancypowanych kobiet. W ich zachowaniu starożytni dostrzegali jednak coś więcej niż tylko wykroczenie przeciw powszechnie obowiązującemu porządkowi społecznemu, kwalifikują je bowiem jako związki niezgodne z naturą (*παρὰ φύσιν*). O ile w opisach snów Artemidora, które analizują Brooten i John J. Winkler, natura pokrywa się w pewien sposób z kulturą, o tyle nie można tego powiedzieć o tekstach astronomicznych i medycznych, do czego jeszcze powrócimy¹⁹.

Pozostając wciąż przy kategoriach honoru i wstydu, Paweł opisuje relacje między kobietami jako powodowane „haniebnymi namiętnościami” (*πάθη ἀτιμίας*), co odpowiada opisom Filenis i Bassy u Marcjalisa, czy Megilli u Lukiana z Samosaty. Żądza i pożądanie przebija także z opisów żeńskiego homoseksualizmu w tekstach astronomicznych i medycznych Vettiusa Valensa, Hermesa Trismegistosa, Firmicusa Maternusa czy Soranosa²⁰. Co ciekawe Firmicus Maternus, podobnie jak Paweł, zestawia „nieczyste żądze” kobiet z tymi, które wykazują mężczyźni, godzący się na pasywną rolę w związkach homoseksualnych (*cinaedi*)²¹. Apostoł, nie rozróżniając między postawami pasywnymi bądź aktywnymi, podobnie ilustruje żeński i męski homoseksualizm, przedstawiając mężczyzn w Rz 1,27 jako pałających ku sobie pożądaniem (*ὀρεξίς*).

Według stoików *ὀρεξίς* to pragnienie prowadzące do osiągnięcia tego, co dobre, tymczasem rozpalone – prowadzi do frustracji i wynaturzeń, objawiających się w relacjach homoseksualnych²². Męskie związki tego typu regularnie pojawiają się w towarzystwie takich wad, jak: rozpusta, zepsucie, nadmierne pragnienie wygód i przyjemności, pijaństwo czy niepohamowany apetyt. Dion Chryzostom wiąże je z żądzą i uzależnieniem. Według autora to prostytutka przygotowuje grunt do wykorzystywania kobiet i chłopców z dobrych rodzin, prowadzi do rozbudzenia pożądań, które przekraczają granice ustanowione przez naturę, a w konsekwencji do relacji homoseksualnych²³. Mężczyźni poszukujący w ten sposób chłopców przypominają tych uzależnionych od alkoholu, którzy wytwarzają w sobie silne pragnienie wciąż nowych doznań²⁴. Filon w opisie Sodomy łączy homoseksualizm z nieprawością, pijaństwem, obżarstwem, rozwiązłością, niepohamowaniem oraz nadmiarem

¹⁸ Brooten, *Love Between Women*, 359–362 oraz 18–20, przyp. 38 na temat innych autorów podejmujących kwestię relacji lesbijskich, kwestionujących porządek społeczny. Bernadette Brooten dotrzyma także w Rz 1,26 strategię Pawła, podporządkowującego kobiety mężczyznom.

¹⁹ Na temat snów zob. Winkler, *The Constraints of Desire*, 17–44; Brooten, *Love Between Women*, 175–186.

²⁰ Brooten, *Love Between Women*, 130–132, 137, 150, 155.

²¹ Brooten, *Love Between Women*, 137.

²² Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 114–115, 223–241; Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 213–215.

²³ Dion Chryzostom, *Or.* 7.133–139.

²⁴ Dion Chryzostom, *Or.* 7.149–152.

dóbr. Obfitość, w jaką opływali mieszkańcy Sodomy i z jakiej korzystali bez umiaru, doprowadziła ich ostatecznie do niepohamowanego apetytu seksualnego także wobec mężczyzny²⁵. Podobne powiązanie postaw homoseksualnych z arogancją, brakiem pobożności i prostytutką widać w *Wyroczeniach Sybillińskich* (3.184-190), gdzie znajdujemy opis mężczyzn oddających się mężczyznom i wystawiających chłopców w domach publicznych, czemu towarzyszy wykorzystywanie innych, miłość zysku i niegodziwego bogactwa. W *Liście Arysteasa* (152) relacje między mężczyznami połączone są z kolei w jedno z relacjami kazirodczymi, będącymi synonimem poğaństwa, którego Izrael nie naśladowuje.

Obrazy łączące homoseksualizm z innymi występkami, szczególnie brakiem samoopanowania i żądzą, uderzają w honor mężczyzny, ponieważ do jego cnót kardynalnych należy zdolność do samoopanowania oraz kierowanie się najszlachetniejszą częścią duszy, czyli rozumem²⁶. Od mężczyzny wymaga się panowania nad swoimi pasjami, takimi jak gniew, chciwość, pożądanie czy przyjemność. Panowanie takie jest atrybutem męskości i usprawiedliwia władzę mężczyzny nad kobietą oraz całym domostwem²⁷. Pożądanie (*πάθος*) Platon nazywał tyranicznym panem (*Resp.* 575A-C), zaś stoicy diagnozowali jako sprzeczne z rozumem i określali jako chorobę duszy²⁸. W przypadku relacji homoseksualnych rozum zostaje zupełnie zaciemniony przez pasję, co oznacza brak cnoty i animalistyczną wręcz seksualność²⁹.

Starożytni uznawali stosunki między przedstawicielami tej samej płci za poniżające szczególnie dla mężczyzny, który poddawał się im na sposób pasywny, tracąc w ten sposób swoją męskość (*andreia*). Pasywność ta sprawiała, że stawał się on podobnym do kobiety i brakowało mu cnót, takich jak odwaga. Platon stwierdza wprost, że nikt nie wierzy, aby związki homoseksualne, w których pasywni partnerzy oskarżani są o tchórzostwo i grają rolę kobiet, promowały cnotę³⁰. Plutarch nazywa pasywnych męskich partnerów afrontem dla Afrodyty³¹. Według Filona tacy mężczyźni okazują brak szacunku dla własnej natury, przywykli do bycia traktowanymi

²⁵ Filon, *Abr.* 133-134.

²⁶ Na temat argumentacji w Rz 1,27, uderzającej w honor mężczyzn uprawiających stosunki homoseksualne, zob. Dunn, *Romans*, 74; Jewett – Kotansky, *Romans*, 179.

²⁷ O tym, że mężczyzna powinien być wzorem cnót, jako głowa i przewodnik dla kobiety, zob. m.in. w: Osiek – Balch, *Families in the New Testament World*, 56-57; Osiek – Pouya, „Constructions of Gender in the Roman Imperial World”, 45-46. Na temat braku kontroli nad swoimi pożądaniem i braku męskości zob. Williams, *Roman Homosexuality*, 151-156.

²⁸ Na temat negatywnych pasji, ich typologii i natury u stoików, zob. SVF 3.377-420, 456-490. O potrzebie ich wykorzenia, zob. SVF 3.443-455. Teksty SVF (*Stoicorum Vetera Fragmenta*) za Arnim – Radice, *Stoici antichi, tutti i frammenti*. Zob. także Filon, *Spec.* 4.79-96; *Dec.* 142, 150; W. Michaelis, „πάθος”, *TDNT* V, 926-927; Jewett – Kotansky, *Romans*, 172-173. Fredrickson („Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27”, 209-211) słusznie argumentuje za seksualnymi konotacjami *pathe* w Rz 1,26. Więcej na temat teorii *pathe* zob. w: Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 154-173.

²⁹ Wilckens, *Der Brief an die Römer*, I, 110.

³⁰ Platon, *Leg.* 836D-E.

³¹ Plutarch, *Amat.* 751D-E.

jak kobiety, cierpią na chorobę zniewieściałości, upodlenie dusz i stają się przyczyną zepsucia rasy ludzkiej³². Filon pisze o uprawiających pederastię chłopcach zmieniających się w kobiety, będących hańbą dla siebie, dla swojego domu i kraju oraz całej ludzkości³³. Potępia jednak także aktywnych partnerów, którzy zamiast uczyć młodych męstwa, uczą ich zniewieściałych żądz i pozbawiają męskości³⁴. Relacje homoseksualne autor nazywa ostatecznie wulgarnymi i rozwiązłymi, odbierającymi odwagę i okradającymi mężczyznę z jego wartości. Psują one dusze, ciała i charakter młodych oraz zaciemniają ich umysły pożądaniem³⁵.

Amy Richlin w swoim artykule dobrze dokumentuje brak akceptacji w kulturze grecko-rzymskiej dla dorosłych, wolnych mężczyzn, którzy ciesząc się prawami obywatelskimi, pozwalali się penetrować innym mężczyznom³⁶. Większym przyzwoleniem cieszyły się relacje dorosłych mężczyzn z chłopcami (*puer*) – pederastia – występujące zarówno wśród Greków, jak i Rzymian³⁷. Związki mężczyzn z chłopcami w wieku dojrzewania (nastolatkiem między okresem dziecięcym i młodzieńczym) w Grecji łączyły się z gimnazjonem i instytucją starszego tutora, który angażując się w relację z młodszym, stawał się równocześnie jego nauczycielem. Rzymianie nie byli jednak entuzjastami tego rodzaju wychowania, które według niektórych autorów prowadziło do zepsucia i rozwiązłości, ale przede wszystkim godziło w status i honor wolnych mężczyzn³⁸. Do arsenału publicznych, karalnych i odbierających honor oskarżeń należało stwierdzenie, że ktoś uwiódł wolnego chłopca z dobrej rodziny lub sam jako młodzieniec poddawał się pasywnym relacjom homoseksualnym³⁹. Sam Cezar musiał mierzyć się z prześmiewczymi komentarzami na temat relacji młodzieńczych z Nikomedesem, królem Bitynii. Dolabella nazywał go „rywalem królowej”, jego partner w konsulacie „królową Bitynii”, a własni żołnierze śpiewali: „Cezar zdobył Galię, a Nikomedes Cezara”⁴⁰. W podobny sposób August był

32 Filon, *Abr.* 135–136.

33 Filon, *Spec.* 3.37–38.

34 Filon, *Spec.* 3.39.

35 Filon, *Contempl.* 60. Na te tematów zacierania ról płciowych i niepoohamowania w pasji u Filona, ale także innych autorów grecko-rzymskich i żydowskich, zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 169–178.

36 Richlin, „Not Before Homosexuality”, 523–573. Zob. także Williams, *Roman Homosexuality*, xiii–xiv, 17–19, 145–148.

37 Richlin, „Not Before Homosexuality”, 533–534; Williams, *Roman Homosexuality*, 67–84, 203–208, ten drugi fragment na temat większej akceptacji dla relacji z chłopcami niż z dorosłymi mężczyznami (*cinaedi*). Na temat bogatej kolekcji tekstów źródłowych, traktujących kwestię homoseksualizmu w Grecji i w Rzymie, zob. Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome*.

38 Zob. Pliniusz Młodszy, *Ep.* 3.3.4–5; 7.24.3; Cyceron, *Cael.* 6–15. Zob. także MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 494–495; Richlin, „Not Before Homosexuality”, 537–538, 546; Williams, *Roman Homosexuality*, xiv, 14, 74–76. Także Boswell (*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 80–81) zwraca uwagę na dzieci wolnych obywateli chronione przed wykorzystywaniem w relacjach homoseksualnych.

39 Richlin, „Not Before Homosexuality”, 531–532, 537–539.

40 Swetoniusz, *Jul.* 49.

wyśmiewany za bycie *puer* dla Cezara i innych⁴¹. Niektórzy, upubliczniając relacje z młodymi chłopcami z dobrych rodzin w sądzie, uderzali w ten sposób w honor ich ojców⁴². Z tym większą niechęcią spoglądano na współżyjących ze sobą dorosłych wolnych mężczyzn⁴³.

Rzymskie zwyczaje wykluczały i piętnowały relacje seksualne między wolnymi obywatelami jako szkodliwe. Uprawianie ich na sposób pasywny w wieku męskim wiązało się z utratą publicznego honoru i byciem nazywanym *cinaedus* – chorym, delikatnym, słabym, nieczystym czy rozwiązłym⁴⁴. W Rzymie istniały także regulacje prawne i cywilne ograniczające prawa i pozbawiające urzędów obywateli występujących w roli pasywnych kochanków, uprawiających seks z wolnymi mężczyznami i chłopcami lub prostytutującymi się⁴⁵. Nakładana wówczas infamia wykluczała ze stanu senatorów czy ekwitów, pozbawiała praw obywatelskich i pozycji społecznej oraz ściągała publiczny dyshonor. Zachowania takie regulowano głównie przez zwyczaj, instytucje rodzinne (*paterfamilias*) i społeczne, ale penalizowały je także edykty pretorskie i niektóre prawa, jak *lex Scantinia* czy późniejsze *lex Julia municipalis* oraz *lex Julia de adulteriis coercendis*⁴⁶. Na temat penalizacji aktów homoseksualnych związanych z prostytutką i pederastią, w których uczestniczyli wolni obywatele, utraty statusu i przyszłych urzędów, a nawet kary śmierci w antycznej Grecji pisze także Kenneth J. Dover⁴⁷. Chociaż autorzy tacy jak Richlin czy Craig A. Williams argumentują za skomplikowanym obrazem stosunku starożytnych do męskiego homoseksualizmu (ganiący i piętnowany, a równocześnie tolerowany i znajdujący przychyłność w literaturze i sztuce), zgromadzone przez nich argumenty przemawiają za brakiem sympatii dla relacji homoseksualnych praktykowanych między wolnymi obywatelami w starożytnej kulturze rzymskiej. Williams wskazuje na ich akceptowalność pod warunkiem, że nie dotyczyły one wolnych mężczyzn i wyraźnie odbijały status oraz asymetryczne relacje siły i podległości⁴⁸.

Ramsey MacMullen w swoim dobrze udokumentowanym artykule „Roman Attitudes to Greek Love” idzie jeszcze dalej, stwierdzając zasadniczy brak akceptacji dla wszelkiego homoseksualizmu w starożytnym rzymskim społeczeństwie. Zjawisko to kojarzone według niego z zepsuciem Greków (*more Graeciae*)⁴⁹, bogactwem

41 Zob. Swetoniusz, *Aug.* 68, 71.1. Na temat podobnych relacji o Domicjanie zob. Swetoniusz, *Dom.* 1.1.

42 Zob. Tacyt, *Ann.* 11.2.

43 Richlin, „Not Before Homosexuality”, 539–540.

44 Richlin, „Not Before Homosexuality”, 530–531, 533–534; Williams, *Roman Homosexuality*, 191–200.

45 Richlin, „Not Before Homosexuality”, 530, 554–571; Williams, *Roman Homosexuality*, 208–216.

46 Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, 65–67; Richlin, „Not Before Homosexuality”, 558–571; DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 436. Na temat sprzeciwu wobec jakiegokolwiek penalizacji homoseksualizmu w Rzymie zob. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 65–71.

47 Dover, *Greek Homosexuality*, 19–39.

48 Williams, *Roman Homosexuality*, xiv, 17–19, 31–50, 145–148.

49 Ciceron, *Tusc.* 5.58.

i wyższymi, miejskimi sferami, pozostawało bez sympatii u większości. Autor opiera swoje wnioski m.in. na mowach Cyncerona, w których relacje homoseksualne nazywane są sprośnymi i zepsutymi, kojarzone z wadami i brakiem powściągliwości, co byłoby absolutnie niezrozumiałe i nieskuteczne, gdyby nie przemawiało do zbiorowego osądu większości⁵⁰. Nie tylko pasywne, ale wszelkiego rodzaju akty homoseksualne, także te podejmowane z niewolnikami, dla starożytnych byłyby moralnie godne potępienia. Etyczna neutralność tego typu zachowań jest według MacMullena mało prawdopodobna, biorąc także pod uwagę fakt, jak pikantne są zawierające odniesienia do nich mowy; chodzi o tematy gorące, budzące uczucia potępienia i wstydu⁵¹. Istnieje co prawda cała rzesza autorów, którzy otwarcie przyznają się do homoseksualizmu i afirmują go w swoich dziełach, jak Katullus, Tibullus, Persjusz, Marcjalis czy Juwenalis. Spośród imperatorów Domicjan, Neron i wielu innych znanych było z preferencji homo- lub biseksualnych⁵². Fakt, że opisuje się ich czyny, nie oznacza jednak tolerancji dla nich, o czym może świadczyć choćby stosunek Rzymian do Nerona⁵³. Ostatecznie według MacMullena osąd większości społeczeństwa był krytyczny wobec relacji homoseksualnych, kojarzonych z *urbanitas*, zepsuciem właściwym dla bogatych elit miejskich⁵⁴. Wymownym dowodem na to jest głos zwykłego obywatela, oskarżającego bogatych, którzy mają swoje zabawki w postaci chłopców – niewolników, odgrywających dla nich role kobiet. Znakomita większość społeczeństwa, według mówcy, żeni się i zakłada rodziny, polegając na nich w czasie życiowych trudności⁵⁵.

Argumentacja MacMullana i Richlin staje tu w wyraźnej opozycji wobec Johna Boswella, który w swoim wpływowym studium na temat homoseksualizmu w świecie antycznym *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, optuje za sympatią dla tego zjawiska w kulturze grecko-rzymskiej. Według niego starożytny homoseksualizm, poza rzadkimi i mało znaczącymi przypadkami nietolerancji, nie był uważany za szkodliwy, dziwny, niemoralny czy zagrażający rzymskim obyczajom, będąc dobrze zintegrowanym z ówczesnym życiem społecznym i kulturą⁵⁶. Autor próbuje także dowieść braku penalizacji dla relacji homoseksualnych, zwiększającej się tolerancji dla nich w początkowym okresie Imperium Romanum, ich powszechności, legalnego charakteru (ceremonie przypominały heteroseksualne małżeństwa), a nawet

50 MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 490–491. Autor przytacza mowy Cyncerona przeciw Pizonowi, Klodiuszowi, Gabiniuszowi, Werresowi, Katylinie czy Markowi Antoniuszowi, przedstawianym jako uzależnionym od relacji homoseksualnych.

51 MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 492.

52 Na temat relacji między mężczyznami, różnych od pederastii, zob. także Smith, „Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26-27”, 234–237; Williams, *Roman Homosexuality*, 84–93.

53 MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 495–496.

54 MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 497–498.

55 [Kwintylijan], *Decl.* 337.14-16; MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 498.

56 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 87.

ich stałości (związki na całe życie)⁵⁷. Twierdzi też, powołując się na popularność prostytutkiujących się mężczyzn odgrywających rolę aktywną (*exoleti*), że z biegiem czasu podział na pasywnych i aktywnych partnerów przestał w rzymskim społeczeństwie odgrywać znaczącą rolę⁵⁸.

Richlin kwalifikuje to bogate w odniesienia historyczne opracowanie jako posiadające nachylenie „aktywistyczne”, co znajduje swoje odzwierciedlenie w wybiórczym traktowaniu źródeł i jednostronnym argumentowaniu za sympatią dla homoseksualizmu w kulturze antycznej oraz co najmniej obojętnym stosunku doń w Biblii. Boswell, mówiąc o akceptacji dla stosunków homoseksualnych w Rzymie, przytacza głównie przykłady dotyczące pederastii, niewolników i prostytutce, pomija zaś w znacznym stopniu lub lekceważy sytuację społeczną dorosłych obywateli praktykujących pasywne relacje homoseksualne (*cinaedi*)⁵⁹. Właśnie *cinaedi* odpowiadają współczesnym relacjom homoseksualnym, dla których – według MacMullena oraz Richlin – starożytni nie mieli sympatii, uznając je za zepsute i penalizując⁶⁰. Także Dover, a za nim David M. Halperin i Winkler, rozróżniają pomiędzy aktywnym i pasywnym homoseksualizmem, argumentując za brakiem społecznej akceptacji dla mężczyzn, którzy pozwalali wykorzystywać swoje ciała do penetracji przez innych⁶¹. Sam Boswell, wbrew optymistycznemu obrazowi relacji homoseksualnych, stwierdza zresztą, że wolni obywatele chronili przed nimi swoje dzieci⁶². Ostatecznie autor wyprowadza swoje wnioski o akceptacji dla homoseksualizmu z materiału opisującego życie imperatorów (nie będących najlepszym wzorem moralności) oraz literatury będącej produktem wykształconych elit miejskich (także charakteryzujących się większym permisywizmem moralnym). Z drugiej strony lekceważy on pojawiające się w literaturze pejoratywne powiązanie między relacjami homoseksualnymi, rozwiązłością a miłością do zbytku. To stawia pod znakiem zapytania historyczną wiarygodność jego sądów na temat sympatii dla homoseksualizmu w świecie antycznym.

Niechęć do tego typu zachowań wynikała także z powiązania między kwestiami honoru i wstydu a płciowością i moralnością. Boswell, Halperin, Winkler oraz Williams twierdzą, że w podejściu starożytnych płęć nie odgrywała takiej roli jak status społeczny, a sposobom uprawiania seksu nie nadawano znaczenia moralne-

⁵⁷ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 61–87.

⁵⁸ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 79 oraz 81–82.

⁵⁹ Richlin, „Not Before Homosexuality”, 528–529.

⁶⁰ Prócz wspomnianego już artykułu Amy Richlin, zob. także MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 484–502.

⁶¹ Dover, *Greek Homosexuality*, 100–109; Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, 22–24, 30–38, 47–48, 97, 130–134; Winkler, *The Constraints of Desire*, 45–70.

⁶² Boswell (*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 74–75) wspomina także uprzedzenia wobec *cinaedi* i wolnych młodych obywateli, którzy angażowali się w stosunki homoseksualne, ale nie zmienia to jego zdania co do ogólnej tolerancji według tego typu zachowań.

go⁶³. Richlin nie zgadza się z tym, przytaczając przypadki oskarżeń i osądów moralnych, którym podlegało życie *cinaedi* w starożytności⁶⁴. Do nich dołączyć możemy także negatywne oceny, jakie na temat relacji homoseksualnych w ogólności wydają wspomniani już Platon, Plutarch, Dion Chryzostom, Filon oraz inni autorzy żydowscy. Powiązanie homoseksualizmu z wadami oraz zagrożenie dla cnót, jakie stwarzał on nie tylko dla pasywnych partnerów, każe widzieć w nim zjawisko o charakterze zarówno kulturowym, jak i moralnym. Seksualności nie da się tu odłączyć od moralności, podobnie jak nie da się całkowicie odłączyć starożytnego homoseksualizmu od jego współczesnych wersji. Dover, Halperin i Winkler powtarzają za Michelelem Foucaultem, że nie istnieje korespondencja pomiędzy starożytnym a nowożytnym ujęciem homoseksualizmu, który w sensie pojęciowym jest konstruktem XIX-wiecznym, zaś jako zjawisko dotyka naszych czasów⁶⁵. Richlin takie powiązanie widzi w *cinaedi*, mężczyznach, którzy z własnej woli oddawali się pasywnym relacjom homoseksualnym⁶⁶. Jako aktywistyczne autorka określa także pozycje Halperina i Winklera, którzy starają się wyrwać seksualność z oków nałożonych nań przez naznaczoną duchem chrześcijańskim kulturę i uznają tożsamość płciową za konstrukt kulturowy.

Podsumowując, Paweł, opisując relacje lesbijskie jako rozwiązanie i hańbiące, znajduje zdecydowanego sprzymierzeńca w kulturze grecko-rzymskiej. Apostoł za podobnie odbierający honor i degradujący uważa męski homoseksualizm. W świecie starożytnym cieszył się on większym przyzwoleniem, z którego jednak wykluczano wolnych obywateli, przyjmujących w relacjach z innymi mężczyznami poniżającą, podporządkowaną, właściwą kobietom rolę (*cinaedi*). Paweł nie czyni żadnej różnicy pomiędzy dominującymi a podporządkowującymi się partnerami męskimi, używając bardzo ogólnego języka, krytykującego wszelkie tego typu relacje. Opisuje mężczyzn angażujących się w nie jako płonących żądzą i nie potrafiących nad sobą zapanować. Pod względem hańbiących żądz przypominają oni oddające się sobie kobiety. Zarówno żeński, jak i męski homoseksualizm uderzają w honor uprawiających go, z czym zasadniczo zgodziliby się grecko-rzymscy odbiorcy Rz 1,18-32. Mogliby oni ewentualnie oponować przeciw potępieniu przez apostoła wszelkich relacji między mężczyznami, choć przyjmując argumentację MacMullena, opozycja ta dotyczyłaby jedynie nieznaczej mniejszości elit miejskich. Paweł w swojej krytyce homoseksualizmu może liczyć na zrozumienie większości grecko-rzymskich adresatów. Katego-

⁶³ Richlin, „Not Before Homosexuality”, 526–528. Zob. także Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 72–73, 87; Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, 22–23, 68–69, 95; Winkler, *The Constraints of Desire*, 11, 46, 50, 59.

⁶⁴ Richlin, „Not Before Homosexuality”, 528, 530. Zob. także Cohen, *Law, Sexuality and Society*; Cohen, „Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hubris”, 171–188.

⁶⁵ Winkler, *The Constraints of Desire*, 4; Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, 8, 18, 24; Boyarin, „Are There Any Jews in ‘the History of Sexuality’?”, 353.

⁶⁶ Richlin, „Not Before Homosexuality”, 526.

rie honoru i wstydu nie są jednak jedynymi, na których się opiera, określając związki homoseksualne także jako „przeciwnie naturze”.

2. Prawo naturalne i pojęcie natury w argumentacji na temat żeńskich i męskich związków homoseksualnych

Ważną podstawę dla krytyki wszelkiego rodzaju związków natury homoseksualnej Paweł znajduje w koncepcji prawa naturalnego, do którego elementów nawiązuje w Rz 1,26-27. Apostoł stwierdza, że relacje między kobietami są sprzeczne z naturą (*παρὰ φύσιν*), podobnie jak te między mężczyznami, w których porzuca się naturalne stosunki seksualne (*ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν*)⁶⁷. Możliwe odwołanie do prawa naturalnego, które znajdujemy w Rz 1,26-27, kwestionuje się dziś na wiele sposobów. Boswell twierdzi, że samo pojęcie prawa naturalnego nie istniało w starożytności, powstało w średniowieczu i anachronizmem byłoby poszukiwać odniesień do niego u Pawła⁶⁸. Winkler z kolei argumentuje za naturą, która w tekstach o relacjach homoseksualnych powinna być utożsamiana z kulturą, wychodząc od prostego faktu: seksualność i jej rozumienie są uwarunkowane kulturowo, podlegają ewolucji i mogą być badane jak każde inne zjawisko kulturowe⁶⁹. Paweł byłby zatem przeciwnikiem relacji między kobietami, bo te w sposób oczywisty kwestionują porządek społeczeństwa patriarchalnego, o czym wspomnieliśmy już powyżej. Byłby też przeciwny związkom między wolnymi mężczyznami, w których ci ostatni przyjmują pasywną rolę, właściwą kobietom. W obu przypadkach apostoł, krytykując „nienaturalność”, broniłby zasadniczo norm kulturowych właściwych starożytnemu społeczeństwu, wyraźnie rozróżniającemu między pasywną – żeńską i aktywną – męską rolą płciową.

Taka interpretacja argumentacji apostoła w Rz 1,26-27 jest tylko częściowo uzasadniona i posiada sporo słabych punktów. Po pierwsze, ogranicza ona Pawłową krytykę jedynie do mężczyzn przyjmujących pasywną rolę w związkach homoseksualnych, czego śladu nie ma u Pawła. Po drugie, releguje koncepcję prawa naturalnego do czasów znacznie późniejszych, przeocząc fakt, że jej elementy pojawiają się już w starożytności, na przykład u Cycerona (*lex naturae*)⁷⁰. Po trzecie wreszcie, sprowadzenie seksualności i płciowości jedynie do normy kulturowej nie zgadza się z ich rozumieniem u starożytnych. Kiedy Paweł mówi o relacjach homoseksualnych jako przeciwnych naturze (*παρὰ φύσιν*) (Rz 1,26) czy o porzucających zgodne z naturą

67 Na temat słowa *χρῆσις*, które oznacza także stosunek seksualny, zob. Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 199–207; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 236–237.

68 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 110.

69 Winkler, *The Constraints of Desire*, 17–18, zob. także szerzej 17–43.

70 Cyceron, *Off.* 3.6.27.

stosunki (φυσικὴν χρῆσιν) (Rz 1,27), używa pojęć, którym posługiwali się inni autorzy jego czasów, opisując w ten sposób relacje homoseksualne⁷¹. Ich traktowanie tej kwestii wykracza poza zwyczaj czy normę kulturową, wiążąc się z boskimi, określającymi naturę człowieka prawami.

Dobrym przykładem jest Platon, który w swoich *Prawach* pisze o naturalnym (κατὰ φύσιν) związku między mężczyzną i kobietą oraz „nienaturalnych” związkach homoseksualnych (παρὰ φύσιν), które powodowane są brakiem samokontroli w odniesieniu do przyjemności (Leg. 636C). Źródło przyjemności, według autora, bije w naturze, a szczęśliwe życie polega na właściwym korzystaniu z niej (Leg. 636D). Dalej Platon stwierdza, że naturalne stosunki (κατὰ φύσιν χρῆσθαι) dają życie, należy zatem powstrzymać się od prostytucji i stosunków między mężczyznami, tak jak nie sieje się na skałach i kamieniach. Takie prawo idzie za wskazaniem natury (κατὰ φύσιν), niesie błogosławieństwo i uwalnia człowieka od szaleńczego podążania za przyjemnością (Leg. 838E-839A). Według Platona stanem idealnym byłoby, gdyby prostytucja oraz wszelkiego rodzaju związki homoseksualne były zabronione, a seks służył prokreacji (Leg. 841D). Autor ma świadomość, dając temu wyraz w tekście, że prawo takie byłoby trudne do przestrzegania i zbyt idealistyczne, dla nas jednak istotne jest, że wiąże ono pojęcie natury z seksualnością i funkcją przekazywania życia oraz cnotą. Roy B. Ward wskazuje na umocowanie stwierdzeń z *Praw* w innym platońskim dziele – *Timajosie*⁷². Człowiek tam przedstawiony zostaje stworzony na podobieństwo bogów i boskiego *logosu*, obdarzony także pożądaniami, nad którymi powinien panować, ponieważ zależy od tego sprawiedliwe życie (*Tim.* 42A-B). Stworzywszy mężczyznę i kobietę, bogowie wyposażyli ich w organy płciowe ukierunkowane na przekazywanie życia w nasieniu (mężczyzna) oraz na przyjmowanie go i rodzenie dzieci (kobieta) (*Tim.* 91A-D). Oboje oni pozostają niespełnieni, jeśli nie łączą się w tym wspólnym akcie. Opowiadając o stworzeniu płci męskiej i żeńskiej, Platon określa wyraźnie jej cel, którym jest prokreacja, stanowiąca podstawę do odrzucenia relacji homoseksualnych w *Prawach*. Tam także Platon opisuje relacje homoseksualne jako szkodliwe dla społeczności, ponieważ promujące rozwiązłość.

Przykłady wskazujące na to, że za prawami natury ukrywa się coś więcej niż tylko zwyczaj kulturowy, można by mnożyć. Owidiusz, opisując miłość lesbijską, wkłada w usta Ifis dramatyczny monolog, w którym przekonuje ona siebie, aby wyrzec się swojej beznadziejnej miłości do Jante (*Metam.* 745-761). Jest kobietą i powinna szukać miłości jak inne kobiety. Jej uczucie nie ma szans na spełnienie, bo choć od ukochanej nie dzieli jej ani mąż, ani ojciec, ani nawet bogowie, którzy wysłuchują jej prośb, jest jeszcze inna siła stojąca na ich drodze. To natura, potężniejsza od nich wszystkich, która nie chce, aby obie kobiety połączyła miłość i wspólny związek (*non*

⁷¹ Zob. H. Koester, „φύσις κτλ.,” *TDNT* IX, 262–265, 273; Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 192–193.

⁷² Ward, „Why Unnatural?”, 267.

vult natura, potentior omnibus istis)⁷³. Owidiusz przedstawia ją tu jako potężniejszą nie tylko od ludzi, ale i od bogów, siłę, która wyznacza ramy ludzkiego życia i relacji.

Z kolei rzymski poeta Fedrus, odwołując się do wersji mitu o stworzeniu, udziela w swoich *Bajkach* prostej odpowiedzi na pytanie, skąd wzięły się kobiety uprawiające miłość z kobietami oraz zniewieściali mężczyźni (*tribadas et molles mares*). Przypisuje on męskie i żeńskie zachowania homoseksualne błędowi Prometeusza. Ten przez dłuższy czas pracował nad męskimi i żeńskimi narządami płciowymi (*naturae partes*), które wstydliwie ukrywamy pod ubiorem, aby dopasować je do odpowiednich ciał. Zaproszony jednak na kolację przez Bachusa, upił się tam nektarem i po powrocie do domu omyłkowo umieścił na mężczyznach żeńskie, a na kobietach męskie organy płciowe. Stąd według autora wzięły się zdeprawowane przyjemności, które są pożywką dla pożądania⁷⁴.

Pseudo-Lukian, także odwołując się do mitu o stworzeniu, wskazuje na Afrodytę, matkę wszystkich ludzi, która jest prawdziwym wzorem kobiecości i która pomaga mężczyznom pozostawać męskimi, do czego się narodzili. To Afrodyta odpowiada za ocalenie kruchej ludzkiej natury od śmierci i przemijania przez to, że stworzyła mężczyznę zdolnego do produkowania nasienia i kobietę, która je przyjmuje. Bogini obdarzyła ich oboje wzajemnym pożądaniem i połączyła ze sobą świętym prawem konieczności, tak aby kobieta nie stała się nienaturalnie (*παρὰ φύσιν*) męska, a mężczyzna niestosownie kobiecy. Dzięki temu trwa następstwo pokoleń, a żaden mężczyzna nie może powiedzieć, że narodził się z innego mężczyzny⁷⁵. W tekście tym natura wyraźnie łączy się z rozróżnieniem płciowym, za którym stoi wola bóstwa związana z przekazywaniem życia.

Sam Winkler, argumentując za odczytaniem natury w kluczu kulturowym u starożytnych, podaje dwa przykłady, które wydają się podważać jego pozycję⁷⁶. Autor cytuje Senekę (*Ep.* 122.7-8), który jako przeciwne naturze kwalifikuje zachowanie mężczyzn przebijających się w kobiece stroje i starających się wyglądać jak młodzi chłopcy. Winkler słusznie wiąże tu naturę z przyjmowanym wówczas wzorcem męskości, traktując ją jako normę kulturową, lecz zupełnie nie zwraca uwagi na fakt, że Seneka nadaje jej także kwalifikację moralną. Autor starożytny stwierdza, że zachowania homoseksualne łączą się z wadami, luksusem i zbytkiem, wynikając z zepsucia. Porównuje je także do hodowania róż w zimie lub drzew owocowych na murach, co nie oznacza już normy kulturowej, lecz postawy niewspółgrające z istniejącymi prawami i procesami biologicznymi. Pożądanie rzeczy wbrew naturze prowadzi ostatecznie do porzucenia dróg natury, co Seneka porównuje dalej do odwrócenia porządku dnia i nocy (*Ep.* 122.9). Zachowania homoseksualne wydają się być zatem

⁷³ Owidiusz, *Metam.* 9.758.

⁷⁴ Fedrus, *Fabulae* 4.16.

⁷⁵ Ps-Lukian, *Am.* 19.

⁷⁶ Winkler, *The Constraints of Desire*, 21.

przeciwnie naturalnemu przeznaczeniu oraz procesom biologicznym, mającym miejsce w świecie. Porównanie do drzew, które nie wydają owoców na murach, może także przywoływać obraz współżyjących ze sobą mężczyzn, którzy marnują swoje, dające życie nasienie. Związki takie są bezproduktywne i jałowe.

W odniesieniu do Diona Chryzostoma *Or.* 7, tekstu, który mieliśmy już okazje widzieć, Winkler dostrzeżę z kolei jedynie walkę z hołdowaniem przyjemności związanej z bogactwem oraz krytykę elit i klas rządzących⁷⁷. W jaki sposób człowiek gubiony przez brak opanowania i nienasycenie, prowadzące do kolejnych wad i postaw homoseksualnych, łamie u Diona Chryzostoma normy kulturowe? Uwodząc ciesząc się szacunkiem kobiety i chłopców z dobrych rodzin. Oczywiście jest to pogwałcenie porządku społecznego, lecz opiera się on na trwalszym prawie, noszącym w sobie cechy obiektywności i uniwersalnej celowości, które pozwala zakwalifikować takie zachowanie jako wykroczenie typu moralnego. Potępienie tego typu postaw znajdujemy przecież nie tylko w kulturze grecko-rzymskiej, ale żydowskiej i wielu innych. Dion Chryzostom odrzuca dalej prostytutkę i związki homoseksualne jako nienaturalne, ponieważ są to bezproduktywne i bezowocne fizyczne połączenia, które zamiast życia niosą zniszczenie (*Or.* 7.134, 136, 149). Dion przez odniesienie do prawa natury, walczy wręcz z kulturą swoich czasów i zakorzenionymi w niej złymi zwyczajami, które prowadzą do coraz większego zepsucia. Chce je zmieniać przez odpowiednie regulacje i troskę rządzących, podobnie jak Platon w swoich *Prawach* (*Or.* 7.137). Powołuje się przy tym na wspólną godność wszystkich ludzi wobec Boga, który obdarzył nas rozumem i znajomością dobra oraz zła (*Or.* 7. 138). Tylko wyrwanie wypowiedzi Dion Chryzostoma z kontekstu pozwala stwierdzić, że autor traktuje tu naturę jako normę kulturową, podczas gdy w rzeczywistości umieszcza on ją w szerszej perspektywie cnoty, godności człowieka oraz praw boskich. Pojęcia *παρὰ φύσιν* i *κατὰ φύσιν* w tekstach grecko-rzymskich funkcjonują oczywiście także jako markery kulturowe, ale nie da się, jak czyni to Winkler, sprowadzić ich tylko do tego wymiaru⁷⁸.

Świadczą o tym także teksty żydowskie, jak choćby obficie korzystający z Platona i łączący filozofię z Biblią Filon Aleksandryjski. Filon w *De Abrahamo* 133-136, podobnie jak Platon, a później Paweł, nie czynni żadnej różnicy między pasywnym a aktywnym homoseksualizmem. Autor, jak to już zaznaczyliśmy, opisuje mieszkańców Sodomy, wiążąc ich zachowanie z wszelkiego typu wadami: rozwiązłością, obżarstwem, pijaństwem i nieutemperowanym korzystaniem z przyjemności, wynikającymi z bogactwa, w którym żyli (*Abr.* 133-134). Zaowocowało to zwierzęcym wręcz zachowaniem, rozbijaniem małżeństw i relacjami między mężczyznami, z któ-

⁷⁷ Winkler, *The Constraints of Desire*, 21-22.

⁷⁸ Winkler (*The Constraints of Desire*, 64-70) podaje przykłady zastosowania *φύσις* w komedii i publicznej mowie, gdzie termin mógł oznaczać indywidualną naturę człowieka, silną inklinację, a nie uniwersalne prawo, któremu należy się poddać.

rych nie mogło się zrodzić żadne potomstwo, a które wynikały z niepohamowanych żądz (*Abr.* 135). Mężczyźni przyzwyczaili się do bycia traktowanymi jak kobiety, nie tylko stając się zniewieściami i delikatnymi, ale przeistaczając się wręcz w kobiety, upadając swoje dusze i obracając się w przyczynę upadku innych (*Abr.* 136).

Ward dostrzega pokrewieństwo słownictwa i myśli Filona z platońskim *Fajdrosem* (250E–251A), opisującym dusze oddające się pożądaniu i nienaturalnej żądzy (*παρὰ φύσιν ἡδονή*)⁷⁹. Według Platona i Filona relacje płciowe powinny być także ukierunkowane na dawanie życia (*Abr.* 136–137; *Leg.* 838E). Gdyby zależało to od zepsutych mężczyzn, ludzkie miasta opustoszałyby jak pod wpływem zarazy (*Abr.* 136). Filon porównuje ich do pozbawionych umiejętności rolników, którzy sieją tam, gdzie nie można spodziewać się żadnych plonów (*Contempl.* 62). Na szczęście Bóg, litując się nad ludzkością, wzmocnił naturalny pociąg między mężczyzną i kobietą, służący rodzeniu dzieci (*Abr.* 137). Z tego samego względu Filon potępia pederastię, która nie tylko jest odwracaniem męskiej natury, fałszowaniem jej (*τὸ φύσεως νόμισμα παρακόπτοντες*) i obracaniem w kobietę, czemu podlegają pasywni partnerzy (*Spec.* 1.325; 3.37–38), ale także marnowaniem życiodajnego nasienia, co czynią partnerzy aktywni, ulegając żądzom przeciwnym naturze (*τὴν παρὰ φύσιν ἡδονήν*) (*Spec.* 3.39). Praktykujący relacje homoseksualne, są pierwszymi do wykluczenia ze świętej społeczności (*Spec.* 1.325).

Idąc dalej śladem żydowskich konotacji prawa natury, *Testament Neftalego* stwierdza, że Bóg uczynił wszystkie rzeczy dobrymi według ich porządku (2.8). Tak jak słońce, księżyc i gwiazdy nie zmieniają swojego biegu, tak też człowiek nie powinien zmieniać praw Bożych swoim nieuporządkowanym postępowaniem (3.2). Paganie zapomnieli o Stwórcy i porządek ten odwrócili, oddając się, tak jak w Rz 1,23, bałwochwalstwu (3.3). Wymownym przykładem tego błędu jest zachowanie mieszkańców Sodomy. Odeszli oni od prawa natury, którego strzec mają Izraelici (3.4–5). Natura zostaje tu wyraźnie powiązana z porządkiem stworzenia i zamysłem Stwórcy⁸⁰. Także Józef Flawiusz rozumie ją w ten sposób. Autor używa pojęcia *κατὰ φύσιν* mówiąc o kobiecym cyklu (*Ant.* 1.322; 3.261, 275) oraz łączeniu się mężczyzny i kobiety w związku małżeńskim dla prokreacji (*Ap.* 2.199). Flawiusz mówi tu o Prawie żydowskim, które opiera się na prawie natury, zabraniając związków mężczyzn z mężczyznami i karząc je. Autor nazywa je dalej przeciwnymi naturze i powodowanymi żądzami (*παρὰ φύσιν*) (*Ap.* 2.273.275). Podobnie Pseudo-Focyliides wiąże naturę z prokreacją (175–176), przypisując związkom homoseksualnym przekraczanie jej praw (190–191). Także w tym przypadku Ward dostrzega odniesienie do Platona (*Leg.* 636C)⁸¹.

⁷⁹ Ward, „Why Unnatural?”, 270.

⁸⁰ DeYoung („The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 433) uznaje ten tekst za szczególnie bliski Rz 1,26–27 wraz z Mdr 13,1.

⁸¹ Ward, „Why Unnatural?”, 276.

Pawłowy dyskurs na temat relacji homoseksualnych jako niezgodnych z naturą przywodzi zatem na myśl Platona i autorów żydowskich, takich jak Filon, Józef Flawiusz i Pseudo-Focylides. Można go również skojarzyć z poglądami stoików, uczących, że właściwe użycie dóbr tego świata powinno wiązać się ich naturalnym przeznaczeniem⁸². Brooten wskazuje, że koncepcja prawa naturalnego – w szerokim rozumieniu prawa moralnego, które funkcjonuje, choć niespisane przez żadnego legislatora – to inwencja stoicka, która odwołuje się do koncepcji boskiego *logosu* przenikającego stworzony świat, umożliwiając człowiekowi poznanie jego praw, dostarczając norm sprawiedliwości i gwarantując, że żyjący według nich osiągną szczęście. Koncepcja ta uległa przeobrażeniu pod wpływem platońskim, z czego wyłonił się obraz transcendentnego bóstwa ordynującego prawo naturalne⁸³. Z boską wolą wiąże się także instytucja małżeńska i rodzenie dzieci. Jedno i drugie w starożytnych tekstach filozoficznych i prawnych posiada wyraźne odniesienie do natury⁸⁴.

Na tej zasadzie hellenistyczni myśliciele i autorzy uważali relacje homoseksualne za niezgodne z naturą, która jest czymś więcej niż synonimem życia biologicznego. Natura to świat, w którym odbija się boski zamysł stwórczy, którego odczytanie jest z kolei kluczem do szczęśliwego życia. Życie zgodne z naturą to życie zgodne z boskim *logosem*, logiką, która przenika całą stworzoną rzeczywistość⁸⁵. Pawłowi daleko do stoickiego intelektualizmu, ale może dzielić ze stoikami przekonanie o Bożych prawach rządzących światem stworzonym⁸⁶. Jak powszechnie twierdzą komentatorzy Listu do Rzymian, koncepcja natury, jaka pojawia się w Rz 1,26-27, to coś więcej niż tylko naturalna kolej rzeczy lub konwencja społeczna⁸⁷. Argumentacja apostoła dobrze rezonuje z różnego rodzaju szkołami filozoficznymi, które definiowały naturę

⁸² Na ten temat zob. Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 203–205.

⁸³ Brooten, *Love Between Women*, 269. Z odniesieniem do: Striker, „Origins of the Concept of Natural Law”, 79–94; Horsley, „The Law of Nature in Philo and Cicero”, 35–59.

⁸⁴ Zob. Brooten, *Love Between Women*, 270, 271 plus przyp. 12 na temat bibliografii związanej z koncepcją prawa naturalnego i jej aplikacją w Biblii. Więcej na temat prawa naturalnego zob. w: Skinner, „New Testament Ethics and Natural Law”, 8–17; McKenzie, „Natural Law in the New Testament”, 3–13; Greenwood, „Saint Paul and Natural Law”, 262–279; Johnson, „Is There a Biblical Warrant for Natural-Law Theories”, 185–199; Remus, „Authority, Consent, Law”, 5–18; Ball, „Law Natural”, 140–165; Weinreb, *Natural Law and Justice*; Hittinger, „The Recovery of Natural Law and the ‘Common Morality’”, 62–74; Covell, *The Defence of Natural Law*; George (red.), *Natural Law Theory*; Curran – McCormick (red.), *Natural Law and Theology*; Biggar – Black (red.), *The Revival of Natural Law*; Paul – Miller – Paul (red.), *Natural Law and Modern Moral Philosophy*; Cherry, *Natural Law and the Possibility of a Global Ethics*; Bussey, „Natural Law”, 5–28.

⁸⁵ Na temat natury i *logosu* u stoików zob. Köster, „φύσις”, 264–265; Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 205–206.

⁸⁶ Na temat podwójnego, żydowskiego i grecko-rzymskiego charakteru argumentacji Pawła zob. Dunn, *Romans*, 64; Fitzmyer, *Romans*, 286; Byrne, *Romans*, 77; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 96–97.

⁸⁷ Dunn, *Romans*, 64; Fitzmyer, *Romans*, 286; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 125–126; Moo, *The Epistle to the Romans*, 114–115; Schreiner, *Romans*, 94–95; Na temat pojęcia natury w Rz 1 zob. także DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 429–441.

jako prawdziwą i niezmienną strukturę rzeczy (Heraklit), określały ją jako niematerialną esencję wszystkiego (Platon) czy formę i siłę poruszającą rzeczy stworzone, decydującą o ich celowości, użyteczności i pięknie (Arystoteles)⁸⁸. Stoicy nadawali φύσις wręcz cechy boskie, opisując ją jako kosmiczne principium życia, które przeni-ka cały wszechświat i strzeże jego porządku⁸⁹.

W podobnym sensie natura pojawia się u Filona⁹⁰. Występuje ona w jego pi-smach w upersonifikowanej formie jako stwórca i ta, która podtrzymuje świat w ist-nieniu, wyposażona w boskie cechy niestworzoneści i nieśmiertelności⁹¹. Obdarza ona człowieka swoimi darami, a nawet kształtuje jego formę⁹². Oczywiście dla Filona prawo natury ściśle wiąże się z Bożym prawem, które jest takie samo dla wszyst-kich i leży u podstaw stworzenia⁹³. Autor może zatem stwierdzić, że Abraham wy-pełnił wszystkie przykazania Prawa, nie te spisane, ponieważ te jeszcze nie istniały, lecz te wpisane w naturę i ludzkie serce⁹⁴. U autorów Księgi Mądrości oraz *Trzeciej i Czwartej Księgi Machabejskiej* termin φύσις nie występuje może w bliskiej Filono-wi formie upersonifikowanej, kosmicznej siły, ale także wiąże się z Bożym dziełem stworzenia. Oznacza on istoty stworzone (3 *Mch* 3,29), cielesność, aspekt fizyczny (4 *Mch* 1,40), naturę jako dawcę darów (4 *Mch* 5,8.9), porządek rzeczy ustanowiony przez Boga (4 *Mch* 5,25), fundament więzi braterskich i rodzicielskich (4 *Mch* 13,27; 15,13.25; 16,3), cechy stworzeń (Mdr 7,20), właściwości fizyczne elementów skła-dowych wszechświata (Mdr 19,20) oraz charakter człowieka otwartego na poznanie Boga (Mdr 13,1)⁹⁵.

U Pawła natura prócz Rz 1,26 pojawia się jeszcze w Rz 2,14, gdzie określa swo-isty kompas postępowania moralnego pogan, kolej rzeczy wynikającą z przynależ-ności etnicznej (brak obrzezania u pogan w Rz 2,27 i przywileje Żydów w Ga 2,15; Rz 11,21.24), zwyczaj kulturowy noszenia długich włosów (który jednak ma swoje oparcie w charakterze kobiety i mężczyzny) (1 Kor 11,14) czy rzeczywisty charakter bóstwa (Ga 4,8). W tekstach tych pojawia się natura w rozumieniu charakteru etnicz-nego i ludzkiego, jednak trudno zupełnie odłączyć ją od Bożego stwórczego i zbaw-czego zamysłu. W Rz 2,14 na przykład mowa jest o poganach, którym natura służy za intuicję postępowania moralnego. Richard B. Hays zwraca uwagę na żydowsko-hel-lenistyczne tło języka Pawła w Rz 1,26-27 i na fakt, że nawet uznanie, iż Paweł opisuje terminem φύσις ludzki charakter, a nie uniwersalne prawo, prowadzi do stwierdze-

⁸⁸ Platon, *Crit.* 389B–C; *Phaedr.* 87E; *Phaedr.* 270C; Arystoteles, *Met.* 5,4, 1014b–1015a.

⁸⁹ SVF 2.912, 945.

⁹⁰ Köster, „φύσις”, 267–271.

⁹¹ Filon, *Sacr.* 98–100.

⁹² Filon, *Spec.* 1.172, 266.

⁹³ Filon, *Opif.* 13, 143.

⁹⁴ Filon, *Abr.* 275.

⁹⁵ Na temat tych tekstów zob. DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 432–433.

nia, że z charakterem tym kłóć się relacje typu homoseksualnego⁹⁶. Charakteru tego nie da się także odłączyć od szerokiego kontekstu teologii stworzenia, dominującego w Rz 1,18-32. Podobnie konstatuje James B. DeYoung. Przebadawszy różne obszary, w których „natura” (φύσις) pojawia się kulturze grecko-rzymskiej, judaizmie hellenistycznym oraz tekstach chrześcijańskich, argumentuje on za jej żydowskim kolorytem u Pawła i za jej powiązaniem z charakterem człowieka, determinowanym przez Boże dzieło stwórcze⁹⁷.

Paweł oczywiście nie ubóstwia natury, która pozostaje wciąż niedoskonałym odbiciem Bożego obrazu i jest zraniona grzechem. Wizję Stwórcy oraz godność stworzenia według apostoła wyczytać można z kart Księgi Rodzaju oraz z objawienia przychodzącego w Chrystusie. Wymownym przykładem nieregularności powstających na poziomie świata natury są relacje homoseksualne w świecie zwierzęcym, które według Jacka Rogersa wskazują na genetyczną determinację i naturalność homoseksualizmu⁹⁸. Ci, którzy postulują tak pojętą „naturalność” relacji homoseksualnych, popełniają jednak podwójny błąd. Po pierwsze utożsamiają naturę ze światem biologicznym i zwierzęcym, podczas gdy dla Pawła i cytowanych autorów żydowskich jest ona rzeczywistością przenikniętą Bożą logiką i zamysłem stwórczym – to nie tylko życie na poziomie ciała i duszy biologicznej, ale także na płaszczyźnie pierwiastka Bożego, ducha. Po drugie, mówiąc o naturalności homoseksualizmu występującego w świecie zwierzęcym, utożsamia się w ten sposób księgę natury z księgą objawienia, a świat zwierząt staje się wzorem życia dla człowieka. Raz jeszcze wzór ludzkiego życia zostaje objawiony przez Boga w akcie stworzenia mężczyzny i kobiety, a narracja z Księgi Rodzaju stanowi jedną z najważniejszych skrypturystycznych inspiracji argumentacji apostoła. Między innymi ku niej zwrócimy się w ostatnim kroku analizy Pawłowej *inventio* w Rz 1,26-27.

3. Pisma i teologia stworzenia jako podstawa dla wypowiedzi Pawła w Rz 1,26-27

W swojej argumentacji w Rz 1,18-32 Paweł posługuje się, jak widzieliśmy, kategoriami oraz pojęciami właściwymi dla kultury grecko-rzymskiej, które przenikają także do hellenistycznego judaizmu. Wśród nich nie może oczywiście zabraknąć odwołania do Pisma, które jest podstawowym punktem odniesienia dla myśli apostoła.

⁹⁶ Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 197. Przyimek *παρά* nie oznacza tu wyjścia poza czy przesady, z jaką traktuje się naturę, ale sprzeciwienie się jej, jak w innych tego typu określeniach w tekstach hellenistycznych (s. 198).

⁹⁷ DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 429–435, 437–439. Zob. także Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 192–194.

⁹⁸ Rogers, *Jesus, the Bible, and Homosexuality*, 77, 81.

Podczas gdy Filon w *Abr.* 133–137 łączy krytykę postaw homoseksualnych z historią Sodomy (Rdz 19,1-25), Paweł nie odwołuje się wprost do znanych tekstów Starego Testamentu, które potępiają tego typu postawy⁹⁹. Jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę strategię argumentacyjną apostoła, próbującego dotrzeć ze swoim przesłaniem na temat powszechnego zepsucia ludzkości zarówno do pogan, jak i do Żydów. Nadaje się do tego doskonale Księga Mądrości, która z natury swej jest dziełem wykorzystującym styk kulturowy świata hellenistycznego i objawienia Starego Testamentu¹⁰⁰. To na nią właśnie powszechnie wskazuje się jako pierwsze źródło inspiracji apostoła w Rz 1,18-32¹⁰¹.

Gdzie można dopatrzyć się kontaktów między analizowanym fragmentem Listu do Rzymian a Księgą Mądrości? William Sanday i Arthur C. Headlam w swoim komentarzu podają zestawienie tekstów z Mdr 12–14, które pod względem słownictwa i myśli korespondują z Rz 1,18-32¹⁰². W Rz 1,20 Paweł mówi o niewidzialnych przymiotach Boga (ἀόρατα), które dzięki księdze stworzenia stają się dostępne dla umysłu ludzkiego (νοούμενα καθοράται). Autor Mdr 13,1 podobnie opisuje człowieka jako z natury (φύσει) zdolnego do rozpoznania Stwórcy z Jego widzialnych dzieł (ἐκ τῶν ὁρωμένων). Boża wiekuista potęga (ἄϊδιος αὐτοῦ δύναμις) (Rz 1,20) nie przemawia jednak do tych, którzy zachwycają się potęgą stworzeń (δύναμις) (Mdr 13,4), czcząc je zamiast Stwórcy (Rz 1,21-23; Mdr 13,1-5). Tymczasem, w czym zgadzają się znów Paweł i autor Księgi Mądrości, z wielkości i piękna stworzeń, przez podobieństwo poznaje się ich Sprawcę (Mdr 13,5). Ludzie, którzy stworzeni na obraz Bożej wieczności (ἀϊδιότης) (Mdr 2,23), lekceważą ją, nie mogą się zatem wymówić od winy, kimkolwiek są (Rz 1,20; Mdr 13,8). Paweł nazywa ich znikczemiałymi w swoim myśleniu (ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν) (Rz 1,21), głupcami podającymi się za mądrych (Rz 1,22). Podobnie autor Mdr 13,1 mówi o nich jako głupcach (μάταιοι), zwiedzionych, nierozsądnych dzieciach (Mdr 12,24-25) czy o tych, którzy dysponując ogromną wiedzą o wszechświecie, nie odnaleźli w nim jego Władcy (Mdr 13,9).

Zamiana obrazu niewidzialnego Boga (τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ) na obrazy śmiertelnego człowieka (φθαρτοῦ ἀνθρώπου) (Rz 1,23) to zdrada nieśmiertelnego Ducha,

⁹⁹ Philip F. Esler („The Sodom Tradition in Romans 1:18-32”, 4–16) jako podłoże dla Pawłowych rozważań w Rz 1,26-27 proponuje jednak historię o Sodomie zapisaną w Księdze Rodzaju, funkcjonującą w zbiorowej pamięci słuchaczy wspólnoty chrześcijańskiej w Rzymie.

¹⁰⁰ Na temat charakteru Księgi Mądrości i jej powiązania z hellenizmem zob. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*; Winston, *The Wisdom of Solomon*, 12–64; Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, zwł. 133–157, 178–221.

¹⁰¹ Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 51–52; Hyldahl, „Reminiscence of the Old Testament at Romans 1:23”, 285–288; Dunn, *Romans*, 72–73; Byrne, *Romans*, 64–65; Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 193–195; Brooten, *Love Between Women*, 294–298; Linebaugh, „Announcing the Human”, 214–237; Lucas, „Distinct Portraits”, 61–82. Zob. także Krawczyk, „Michael Riffaterre’s ‘Interpretant’ Reinterpreted”, 261–277.

¹⁰² Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 51–52. Zob. także Witherington – Hyatt, *Paul’s Letter to the Romans*, 63.

który jest darem Boga (ἄφθαρτόν σου πνεῦμά) (Mdr 12,1), i przypisanie boskiego miana rzeczom stworzonym (τὸ δὲ φθαρτὸν θεὸς ὠνομάσθη) (Mdr 14,8). Nieszczęsna cześć oddawana bożkom wypełnia krytykę nierozumnej ludzkości w Rz 1,23 i w Mdr 13,10–15,19. Prowadzi ona także do głębokiego upadku moralnego rodzaju ludzkiego. Nieuznanie Stwórcy autor Księgi Mądrości diagnozuje jako przyczynę zepsucia (ἀρχὴ γὰρ πορνείας) i zraty życia ludzkiego (φθορὰ ζωῆς) (Mdr 14,12), niezachowywania czystości (καθαρός) życia i małżeństw, szerzącego się cudzołóstwa i zabójstwa (Mdr 14,24), a także szeregu grzechów dotyczących ludzkiej seksualności: relacji homoseksualnych (γενέσεως ἐναλλαγῆ), rozprzężenia w małżeństwach, cudzołóstwa i rozpusty (Mdr 14,26)¹⁰³. Podobnie Paweł w braku uznania Stwórcy widzi przyczynę pożądania, nieczystości (ἀκαθαρσία) i beczeszczenia ludzkich ciał (Rz 1,24) przez żeńskie i męskie akty homoseksualne (Rz 1,26-27). Katalog win z Mdr 14,25-26 i ten z Rz 1,29-31 przekonują, ile zła bierze się z odrzucenia praw Boga Stwórcy. Nic dziwnego, że autor Księgi Mądrości nazywa ten akt początkiem, przyczyną i szczytem wszelkiego zła (Mdr 14,27).

Rz 1,19-21 to według Jamesa D.G. Dunna praktycznie streszczenie żydowskiej polemiki z idolami, zapisanej w Mdr 13,10–15,19¹⁰⁴. Znajdujemy tu także wspólną myśl na temat destrukcyjnego wpływu lekceważenia stwórczych praw Boga. Zarówno według autora Księgi Mądrości, jak i Pawła prowadzi ono do poniżenia i zepsucia człowieka, uruchamia procesy godzące w jego moralność i seksualność, a także przyczynia się do rozkładu życia społecznego, czego wymownym przykładem są katalogi wad z Mdr 14,25-26 i Rz 1,29-31. To nie grzech relacji homoseksualnych sam w sobie odpowiedzialny jest za zniszczenie jednostki i społeczności, ale leżące u jego podstaw łamanie praw Boga Stwórcy i odrzucenie Go¹⁰⁵. Człowiek, z natury zdolny do odczytania obecności Boga i jego porządku w stworzonym świecie, porzuca go, sam ulegając wynaturzeniu. Pojęcie natury (φύσις), pojawiające się w Mdr 13,1, stanowi dobry punkt wyjścia dla interpretacji Pawłowego sądu w Rz 1,26-27 na temat relacji homoseksualnych jako sprzecznych z naturą. Sprzeciwia im się charakter i konstytucja człowieka, otwarte na poznanie Boga, noszące w sobie Boży zamysł i celowość. Joseph A. Fitzmyer wskazuje na inspirację dla Pawłowej myśli na temat kary spadającej na uprawiających relacje homoseksualne (Rz 1,27) także w Mdr 11,16, gdzie mowa jest o tym, że każdy karany jest tym, czym grzeszy (*lex talionis*)¹⁰⁶.

W jaki sposób Paweł przyswoił sobie koncepcje obecne w Księdze Mądrości? Sanday i Headlam sugerują, że je studiował, inni wskazują na ich obecność w ho-

¹⁰³ Brooten, *Love Between Women*, 296–297.

¹⁰⁴ Dunn, *Romans*, 72.

¹⁰⁵ Uniwersalny aspekt zepsucia ludzkości i jego przyczyny, nie aspekt etniczny, rozróżnienia między Żydami i poganami, jest podstawowym motywem łączącym myśl Pawła w Rz 1,26-27 z Mdr 13–15. Kontra Brooten, *Love Between Women*, 298.

¹⁰⁶ Fitzmyer, *Romans*, 288. Podobnie w odniesieniu do Rz 1,24 Jewett – Kotansky, *Romans*, 167.

miliach synagogałnych, których mógł słuchać apostoł¹⁰⁷. Kontakty leksykalne i treściowe między Rz 1,18-32 i Mdr 12–15 rzeczywiście są uderzające, lecz używane tu słownictwo należy do popularnych terminów filozoficznych, które Paweł mógł zaczerpnąć ze środowiska hellenistycznego judaizmu, mocno nasiąkniętego kulturą grecko-rzymską¹⁰⁸. Podobnie popularne jest powiązanie grzechów homoseksualnych z bałwochwalstwem, które znajdujemy np. w *Wyroczniach Sybillińskich*. W dziele tym Izrael różni się od pogan faktem, że nie czci bożków, lecz wznosi ręce ku prawdziwemu Bogu i uświęca swe ciało przez obmycia, szanuje świętość łoża małżeńskiego i nie uprawia pederastii (*Sib. Or.* 3.584-600). W obliczu sądu Bożego naród wybrany wezwany jest do unikania bałwochwalstwa i relacji między mężczyznami oraz aborcji i porzucania dzieci, które są szczególną przyczyną gniewu Bożego (*Sib. Or.* 3.764-766)¹⁰⁹. W tym ostatnim fragmencie pojawia się nawiązanie nie tylko do relacji homoseksualnych i bałwochwalstwa, ale także do gniewu Bożego, który stanowi motyw przewodni Rz 1,18-32. Można zatem przyjąć, że Paweł korzysta ze wspólnych hellenistycznemu judaizmowi idei, jasno wyartykułowanych w Księdze Mądrości.

Księga Mądrości to zresztą nie jedyny punkt odniesienia dla myśli apostoła w Rz 1,18-32. Paweł, opisując zamianę prawdziwego Boga na pogańskie bożki, odwołuje się także do tradycji zawartych w Ps 105,20 i Jr 2,11 (LXX), które używają tego samego czasownika ἀλλάσσω dla opisanego grzechu bałwochwalstwa, szerzącego się w Izraelu¹¹⁰. Dunn w kontekście tym wskazuje także na Iz 44,9-20 oraz *List Jeremiasza*¹¹¹. Przytacza się tu także prawa Przymierza – mające zapewnić Izraelowi posiadanie ziemi obiecanej i długie życie w niej – wśród których znajduje się ścisły zakaz sporządzania idoli (Pwt 4,16-19). Zawarte tam sformułowania, dotyczące czynienia podobizn (ὁμοίωμα) ludzi, ptaków i istot pełzających (Pwt 4,16-18) (LXX), przywołują te z Rz 1,23¹¹².

Brooten optuje jeszcze za bezpośrednim odniesieniem do Kpł 18,22 i 20,13 w Rz 1,26-27¹¹³. Według autorki apostoł nie cytuje wprost źródeł kapłańskich, ale odwołuje się do nich w trzech punktach: w słownictwie związanym z bezwstydem (ἀσχημοσύνη) i nieczystością (ἀκαθαρσία), w generalnym potępieniu relacji homoseksualnych między mężczyznami, bez rozróżniania charakteru ich uczestników,

¹⁰⁷ Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 52; Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 194–195.

¹⁰⁸ Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, 205–213; M. Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 222–230.

¹⁰⁹ W tekstach uderza powiązanie związków homoseksualnych z bałwochwalstwem, podobnie jak u Pawła.

¹¹⁰ Dunn, *Romans*, 72–73; Moo, *The Epistle to the Romans*, 108–109; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 119.

¹¹¹ Dunn, *Romans*, 61.

¹¹² Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 119; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 88–89.

¹¹³ Brooten, *Love Between Women*, 281. Podobnie Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 23.

oraz w wyroku w postaci spadającej na wszystkich śmierci¹¹⁴. Pawła z Księgą Kapłańską łączyłyby także kategorie świętości, honoru i wstydu, nieczystości, hańby, a także ściśle powiązanie aspektu kultycznego i moralnego. Aplikacja kategorii kultycznych przez apostoła służyłaby, podobnie jak w dziele kapłańskim, utrzymaniu rozróżnienia płci¹¹⁵. Trudno odmówić Brooten racji, prawa Księgi Kapłańskiej zapewne stanowią podłoże rozumowania apostoła, choć ich obecność widać lepiej w 1 Kor 6,9-10 i 1 Tm 1,8-10. Kategorie kultyczne, czystość i nieczystość, oczywiście mają charakter moralny, stając się w Nowym Testamencie sposobem opisu także innych poza homoseksualizmem grzechów, które wykluczają ze wspólnoty z Bogiem¹¹⁶. Paweł, w przeciwieństwie do Księgi Kapłańskiej, włącza w swój opis także kobiety i nie mówi o śmierci fizycznej jako karze. Nie nawiązuje on wprost do kategorii z Księgi Kapłańskiej, ponieważ zależy mu na możliwie szerokiej płaszczyźnie potępienia zepsucia ludzkości. Dla rozróżnienia płci u apostoła znacznie lepszą bazą wydaje się być narracja Księgi Rodzaju, mówiąca o stworzeniu kobiety i mężczyzny, która stanowi zresztą podstawę dla Księgi Kapłańskiej i ma swoje paralele w przytaczanym już *Timajosie* Platona¹¹⁷.

Egzegeci, zwracając uwagę na odwołania do Księgi Rodzaju w Rz 1,18-32, wiążą je zasadniczo z kontekstem buntu i upadku człowieka¹¹⁸. Według Dunna apostoł w Rz 1,19-25 odwołuje się do Rdz 2-3, zaś wersety. 29-31 stanowią ilustrację dla stopniowego oddalania się ludzkości od Boga po grzechu pierworodnym. Konkluzja w Rz 1,32 to nic innego jak wypełnienie się zapowiedzi z Rdz 2,16 o śmierci, która zawisła nad odchodzącą od Bożych praw ludzkością¹¹⁹. Choć w Rz 1,19-32 nie pojawia się wprost cytaty z Rdz 2-3, niemożliwe jest dla Żyda, jak twierdzi Dunn, myśleć o uniwersalnym upadku i zepsuciu ludzkości bez odwołania do Księgi Rodzaju¹²⁰. Typowo żydowskie powiązanie między upadkiem człowieka i grzechami natury seksualnej znajdujemy zresztą nie tylko w Księdze Rodzaju (rozd. 6), ale także w innych tekstach żydowskich¹²¹.

¹¹⁴ Brooten, *Love Between Women*, 282-283.

¹¹⁵ Brooten, *Love Between Women*, 288-294.

¹¹⁶ Por. Rz 1,24; 6,19; 2 Kor 12,21; Ga 5,19; Ef 4,19; 5,3.5; Kol 3,5; F. Hauck, „ἀκάθαρτος κτλ.,” *TDNT* III, 428.

¹¹⁷ Na temat rozróżnienia płciowego w Księdze Kapłańskiej zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 135-142.

¹¹⁸ Przeciw lekturze Rz 1,18-32 opartej na narracji o stworzeniu jest Dale B. Martin („Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32”, 332-355), który mówi o Pawłowym micie na temat związku idolatrii z homoseksualizmem, zastąpionym chrześcijańskim mitem o związku między grzechem pierworodnym i homoseksualizmem. W jeden i w drugi nikt już według autora nie wierzy (s. 339). Sam Martin nie posługuje się w swojej analizie Pawła kategoriami teologicznymi, eliminując w odniesieniu do relacji homoseksualnych pojęcia grzechu i odkupienia. Opiera się tylko na dyskursie społeczno-kulturowym, nakładając anachronicznie tę matrycę na Rz 1,26-27.

¹¹⁹ Dunn, *Romans*, 69-70.

¹²⁰ Dunn, *Romans*, 72.

¹²¹ Dunn, *Romans*, 65-66 z odniesieniem do *Jub.* 4.22; 5.1-10; 7.21; 1 Hen 6-11, 86; TestRub 5; TestNeft 3.5; CD 2.18-21.

Przyjmując możliwy związek uniwersalnego zepsucia człowieka w Rz 1,18-32 z historią upadku opisaną w Rdz 2-3, zwróćmy jednak uwagę na to, że w odniesieniu do grzechu natury homoseksualnej kluczowy jest dla Pawła także opis stworzenia człowieka z Rdz 1,27-28 (LXX)¹²². Słyszymy tam o powołaniu do życia mężczyzny (ἄρσην) i kobiety (θῆλυς), opisanych terminami, które oznaczają nie role społeczne, ale odpowiednio płć męską i żeńską. Dodatkowo wiążą się one z daniem życia – θῆλυς etymologicznie pochodzi od rdzenia oznaczającego matczyną pierś, karmienie piersią¹²³. Thomas R. Schreiner słusznie zwraca uwagę na fakt, że w Rz 1,26-27 Paweł używa terminów θῆλυς (kobieta) i ἄρσην (mężczyzna), pojawiających się w opowiadaniu o stworzeniu mężczyzny i kobiety (Rdz 1,27 LXX), co wskazuje na źródło jego myśli w Księdze Rodzaju¹²⁴. Związki homoseksualne zacieraają różnicę między mężczyzną a kobietą, ustanowioną Bożym dziełem stworzenia¹²⁵.

Rozróżnienie to nie ma charakteru zwykłego ornamentu i nie dodaje jedynie różnorodności światu stworzonemu. Pozostaje ono na usługach przekazywania życia. W Księdze Rodzaju mężczyzna i kobieta zostają pobłogosławieni przez Boga jako płodni i wezwani do rozmnażania się, zaludniania ziemi i czynienia jej sobie poddaną. Mają panować nad ptactwem powietrznym, rybami morskimi i wszelkimi pełzającym stworzeniem (Rz 1,28). Słownictwo z nimi związane także pojawia się w Rz 1,23, ale w zgoła odmiennym kontekście. U Pawła stworzenie staje się obiektem czci, co jest owocem odejścia od prawdy o Bogu Stwórcy i porzucenia jego praw (Rz 1,23). Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże (κατ' εἰκόνα θεοῦ) (Rdz 1,27), zaczyna czcić obrazy (ὁμοιωμάτι εἰκόνοσ) ludzi, zwierząt i płażów (Rz 1,23). To dodatkowe argumenty leksykalne za powiązaniem myśli Pawła w Rz 1,18-32 z Rdz 1,27-28¹²⁶. Idąc za modelem płciowości zapisanym w Księdze Rodzaju, Paweł może uważać związki homoseksualne wszelkiego rodzaju za nie-naturalne, ponieważ nie są one zdolne do dawania życia, które dokonuje się tylko w relacji mężczyzny i kobiety. W tym także sensie kobieta i mężczyzna są stworzeni na obraz Boga – tak jak On są zdolni do przekazywania życia. Apostoł nie stwierdza tego wprost, ale można to wydedukować pośrednio z terminów θῆλυς i ἄρσην, jakich używa oraz z Rdz 1,28. Tego typu powiązania są zresztą obecne w kulturze hellenistycznej, widzieliśmy je u Platona (*Leg.* 838E–839A, 841D; *Tim.* 91A–D) oraz u autorów żydowskich, jak choćby Filona Aleksandryjskiego (*Abr.* 135–137; *Contempl.* 62; *Spec.* 3.39), Józefa Flawiusza (*Ap.* 2.199), czy Pseudo-Focylidesa (175–176).

Jak słusznie argumentują Innocent Himbaza, Adrian Schenker i Jean-Baptiste Edart, homoseksualizm na wiele sposobów zaciera obraz Boga Stwórcy wpisany

¹²² Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 288–292.

¹²³ Bauer, „θῆλυς”, *EDNT* II, 147.

¹²⁴ Schreiner, *Romans*, 94–95

¹²⁵ Via and Gagnon, 78; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 22.

¹²⁶ Zob. także Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans*, 37; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 21–22.

w człowieka według narracji Księgi Rodzaju. Prowadzi on do utraty ludzkiej wolności, ponieważ człowiek staje się niewolnikiem własnych żądz (Rz 1,23.24.26). Jego skutkiem jest poniżenie ludzkiego ciała, które jest Bożym darem. Wreszcie relacje homoseksualne niszczą jednoczący wymiar płciowości, jej różnorodność oraz celowość (Rz 1,24)¹²⁷. W 1 Kor 11,3 Paweł opisuje wzajemne oddawanie się sobie kobiety i mężczyzny na podobieństwo relacji Trójcy, zaś w 1 Kor 11,7 mówi o kobiecie jako chwale mężczyzny, tej, która pozwala mu zrozumieć własną tożsamość i objawia jego godność. Bez komplementarności płci człowiek traci nie tylko odniesienie do wzoru Bożego, ale także przestaje siebie rozumieć¹²⁸. Pozostaje także samotny, z dala od Boga i z dala od relacji, która została mu ofiarowana jako lekarstwo na pierwotną samotność (Rdz 2,18). Rozróżnienie płciowe zapisane w Księdze Rodzaju jest kluczowe dla więzi człowieka z Bogiem, dla relacji międzyludzkich i szczęścia jednostki. Będzie także podstawą dla praw kapłańskich zabraniających współżycia mężczyzn (ἀρσην), podobnego do współżycia z kobietami (Kpł 18,22; 20,13). Znajdzie ono także odbicie w judaizmie rabinicznym, który – komentując Kpł 18,22 w perspektywie teologii stworzenia – będzie zabraniał zacierania różnic między płciami. Relacje homoseksualne (męskie i żeńskie) przekraczają ustanowione przez Boga granice między gatunkami i rodzajami stworzeń (cross-kulturowe tabu)¹²⁹.

4. Konkluzja: Paweł, kultura grecko-rzymska i tradycja żydowska na temat homoseksualizmu

Kiedy Paweł w Rz 1,18-32 zdecydował się umieścić homoseksualizm między grzechami, które ściągają na człowieka gniew Boży, sprzymierzeńców takiej wizji mógł znaleźć zarówno w kulturze grecko-rzymskiej, jak i żydowskiej. Wbrew temu, co argumentuje Boswell, ta pierwsza wcale nie była tak tolerancyjna wobec postaw homoseksualnych, napiętnowując związki lesbijskie i penalizując w szczególności pasywne role seksualne przyjmowane przez wolnych mężczyzn. Grecy i Rzymianie, podobnie jak apostoł, opisują miłość lesbijską jako niemoralną, to samo określenie aplikując także do stosunków między mężczyznami. Okradały one z męskości tego, kto odgrywał w nich pasywną rolę, właściwą kobiecie, ale także mężczyzna w roli aktywnej oskarżany był o demoralizację i demaskulinizację partnera. Miłość między mężczyznami nie służyła cnocie. Autorzy, tacy jak Platon, Dion Chryzostom, Filon, Józef Flawiusz czy Pseudo-Focylides, wiązali ją z rozwiązłością, brakiem samoopa-

¹²⁷ Na te trzy wymiary grzechu zwraca uwagę Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 99–104.

¹²⁸ Kowalski, „Między darem Bożym a konstruktem społecznym”, 59–104.

¹²⁹ Boyarin, „Are There Any Jews in ‘the History of Sexuality’?”, 341–348; Brooten, *Love Between Women*, 65.

nowania, pijaństwem i prostytutką. Oprócz penalizowania relacji homoseksualnych między wolnymi obywatelami, znacznie bardziej dotkliwą sankcją była towarzysząca im kwestia utraty honoru, dobra tak pożądanego przez starożytnych. Mężczyźni opisywani przez autorów grecko-rzymskich, żydowskich i Pawła jako niepotrafiący nad sobą zapanować i pałający ku sobie żądzą (Rz 1,27), tracą męskość, której wyznacznikiem jest samoopanowanie i kierowanie się bardziej rozumem niż uczuciami. Argumentacja Pawła, która w Rz 1,18-32 w tak mocny sposób odwołuje się do kwestii honoru i wstydu, nie miałaby sensu, gdyby nie docierała do znakomitej części jego pogańskich odbiorców. Apostoł, konstruuąc swą mowę w Rz 1,18-32 na bardzo szerokiej podstawie, liczy na ich aprobatę i zrozumienie, i w istocie nie są to płonne oczekiwania. Jak argumentuje MacMullen, homoseksualny styl życia prowadziła i aprobowała jedynie wąska grupa należąca do miejskiej, bogatej, liberalnej elity, podczas gdy zasadnicza część społeczeństwa nie była mu przychylna.

Paweł znajduje także sprzymierzeńców dla swej myśli w autorach grecko-rzymskich i żydowskich, traktujących naturę i jej prawa jako część świata stworzonego, kierowanego boskim, rozumnym zamysłem. Ci, którzy próbują sprowadzić kwestie homoseksualne u apostoła do rangi normy kulturowej, lekceważą liczne teksty i autorów grecko-rzymskich i żydowskich, wiążących płciowość z naturą, a tę z kolei z boską wolą. Według Bożych praw, zapisanych w naturze i decydujących o naturze człowieka, rozróżnienie płciowe służy podtrzymywaniu rodzaju ludzkiego i przekazywaniu życia. Natura u Pawła daleka jest po prostu od świata naturalnego czy zwierzęcego, będąc przeniknięta zamysłem Stwórcy i stanowiąc przedmiot odkupieńczego działania Chrystusa (Rz 1,18-32).

W swojej argumentacji w rozdziale pierwszym Listu do Rzymian Paweł idzie za tradycją żydowską i za Pismami. Jego myśl wskazuje pokrewieństwo z Mdr 12-15 i zapisaną tam krytyką idolatrii, ale także nawiązuje do podobnej krytyki zapisanej w Księdze Powtórzonego Prawa (4,16-19) i do Kodeksu Świętości (Kpł 18,22 i 20,13). Najistotniejszym źródłem inspiracji jest jednak dla apostoła Księga Rodzaju (1,27-28), która zarówno pod względem słownictwa, jak i tematu stworzenia wykazuje istotne paralele z Rz 1,18-32. Pozwala to przyjąć, że Paweł odrzuca homoseksualizm przede wszystkim jako zacierający granice między mężczyzną a kobietą konieczne dla przekazywania życia, ale nie tylko. Mężczyzna i kobieta w myśli apostoła, podążającego tu także za Księgą Rodzaju, zostali sobie dani jako lekarstwo na ludzką samotność (Rdz 2,18), jako ci, którzy, uzupełniając się, pomagają sobie nawzajem w odkrywaniu własnej tożsamości i godności dzieci Bożych (Rdz 2,24; 1 Kor 11,3.7).

Argumenty z honoru i wstydu, prawa naturalnego i aluzje do Księgi Rodzaju wskazują, że Pawłowego pojmowania męskości i kobiecości nie da się oddzielić od moralności oraz rozróżnienia płciowego, jak chcieliby niektórzy współcześni komentatorzy. Na podobną operację nie pozwalają także przytoczeni autorzy starożytni, w których apostoł mógł znaleźć sprzymierzeńców dla swojej wizji seksualności.

Paweł, obywatel świata grecko-rzymskiego i Żyd, żyje i tworzy korzystając z dorobku obu tych wymiarów kulturowych, które właściwie należy traktować jako jeden wymiar hellenistyczno-żydowski. Wnosi do niego równocześnie całą nowość objawienia, które dokonało się w Chrystusie, co także nie pozwala stępić jego przesłania na temat relacji homoseksualnych. Jak wszyscy grzesznicy, także homoseksualiści wezwani są do oddania się w ręce Chrystusa, który jako jedyny wybawia nas od nadchodzącego gniewu Bożego. Wezwanie to jest o tyle bardziej radykalne niż to, które znaleźć można w Starym Testamencie, że jest ostateczne i przypieczętowane przyjściem Mesjasza, jedynego Zbawcy ludzkości (Rz 3,22-24).

Bibliografia

- von Arnim, H. – Radice, R., *Stoici antichi, tutti i frammenti. Testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice* (Il pensiero occidentale; Milano: Bompiani 2002).
- Bailey, D.S., *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Hamden, CT: Archon Books 1975).
- Ball, M.S., „Law Natural. Its Family of Metaphors and Its Theology”, *Journal of Law and Religion* 3/1 (1985) 140–165.
- Balz, H. – Schneider, G. (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990–1993) I–III (=EDNT)
- Bauer, J.B., „ἁγιος”, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (red. H. Balz – G. Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1991) II, 147–148.
- Biggar, N. – Black, R. (red.), *The Revival of Natural Law. Philosophical and Theological Essays on the Finnis-Grisez School* (Aldershot: Ashgate 1999).
- Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 1980).
- Boyarin, D., „Are There Any Jews in ‘the History of Sexuality’?”, *Journal of the History of Sexuality* 5 (1995) 333–355.
- Brooten, B.J., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society; Chicago, IL: University of Chicago Press 1996).
- Bussey, P.J., „Natural Law. ‘God’s Law in Our Hearts’”, *Science and Christian Belief* 32/1 (2020) 5–28.
- Byrne, B., *Romans* (Sacra Pagina 6; Collegeville, MN: Liturgical Press 1996).
- Cherry, M.J., *Natural Law and the Possibility of a Global Ethics* (Philosophical Studies in Contemporary Culture 11; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2004).
- Cohen, D., „Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hubris”, *Greece and Rome* 38 (1991) 171–188.

- Cohen, D., *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press 1991).
- Collins, J.J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (The Old Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 2011).
- Covell, C., *The Defence of Natural Law. A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshot, F.A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*, wyd. 3 (London: Palgrave Macmillan Limited 2016).
- Cranfield, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans I–VIII* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 2004).
- Curran, C.E. – McCormick, R.A. (red.), *Natural Law and Theology* (Readings in Moral Theology 7; New York: Paulist Press 1991).
- Davies, M., „New Testament Ethics and Ours: Homosexuality and Sexuality in Romans 1:26–27”, *Biblical Interpretation* 3/3 (1995) 315–331.
- DeYoung, J.B., „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1 and Its Implications for Biblical Proscriptions of Homosexual Behavior”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 31/4 (1988) 429–441.
- Dover, K.J., *Greek Homosexuality* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1989).
- Dunn, J.D.G., *Romans. I. 1 – 8* (Word Biblical Commentary 38A; Dallas, TX: Word 1988).
- Eslser, P.F., „The Sodom Tradition in Romans 1:18–32”, *Biblical Theology Bulletin* 34/1 (2004) 4–16.
- Fitzmyer, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 33; New York: Doubleday 1993).
- Fredrickson, D.E., „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27. Paul and the Philosophic Critique of Eros”, *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (red. D.L. Balch) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 197–222.
- Furnish, V.P., *The Moral Teaching of Paul* (Nashville, TN: Abingdon 1979).
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice* (Nashville, TN: Abingdon 2002).
- George, R.P. (red.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays* (Oxford: Clarendon 1996).
- Greenwood, D., „Saint Paul and Natural Law”, *Biblical Theology Bulletin* 1/3 (1971) 262–279.
- Hallett, J.P., „Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature”, *Yale Journal of Criticism* 3 (1989) 209–227.
- Halperin, D.M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge 1990).
- Hauck, F., „ἀκάθαρτος κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich – G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1971) III, 426–431.
- Hays, R.B., „Relations Natural and Unnatural. A Response to J Boswell’s Exegesis of Rom 1”, *Journal of Religious Ethics* 14/1 (1986) 184–215.
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012).
- Hittinger, R., „The Recovery of Natural Law and the ‘Common Morality’”, *This World* 18 (1987) 62–74.
- Horsley, A., „The Law of Nature in Philo and Cicero”, *Harvard Theological Review* 71 (1978) 35–59.

- Hubbard, T.K., *Homosexuality in Greece and Rome. A sourcebook of basic documents* (Joan Palevsky Imprint in Classical Literature; Berkeley, CA: University of California Press 2003).
- Hyldahl, N., „Reminiscence of the Old Testament at Romans 1:23”, *New Testament Studies* 2/4 (1956) 285–288.
- Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford: Clarendon – New York: Oxford University Press 1985).
- Jewett, R. – Kotansky, R.D., *Romans. A Commentary on the Book of Romans* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2007).
- Johnson, A.F., „Is There a Biblical Warrant for Natural-Law Theories”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 25/2 (1982) 185–199.
- Kalin, E.R., „Romans 1:26-27 and Homosexuality”, *Currents in Theology and Mission* 30/6 (2003) 423–432.
- Kittel, G. – Friedrich, G. – Bromiley, G.W. (red.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1964–1976) I–X [electronic edition 2000] (=TDNT).
- Koester, H., „φύσις κατλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich – G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1971) IX, 250–277.
- Kowalski, M., „Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 203–249.
- Kowalski, M., „Między darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2-16”, *Biblica et Patristica Thorunensia* 13/1 (2020) 59–104.
- Krawczyk, M.A., „Michael Riffaterre’s ‘Interpretant’ Reinterpreted. An Approach for the Hypertextual Reading of Wisdom and Romans”, *BibAn* 10/2 (2020) 261–277.
- Linebaugh, J.A., „Announcing the Human. Rethinking the Relationship Between Wisdom of Solomon 13-15 and Romans 1.18-2.11”, *New Testament Studies* 57/2 (2011) 214–237.
- Longenecker, R.N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016).
- Lucas, A., „Distinct Portraits and Parallel Development of the Knowledge of God in Romans 1:18-32 and Wisdom of Solomon 13–15”, *Christian Body, Christian Self. Concepts of Early Christian Personhood* (red. C.K. Rothschild – T.W. Thompson) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 284; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 61–82.
- MacMullen, R., „Roman Attitudes to Greek Love”, *Historia* 31/4 (1982) 484–502.
- MacNeill, J.J., *The Church and the Homosexual*, wyd. 4 (Boston, MA: Beacon Press 1993).
- Martin, D.B., „Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32”, *Biblical Interpretation* 3/3 (1995) 332–355.
- McKenzie, J.L., „Natural Law in the New Testament”, *Biblical Research* 9 (1964) 3–13.
- Michaelis, W., „πάθος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich – G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1971) V, 926–930.
- Miller, J.E., „The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?”, *Novum Testamentum* 37/1 (1995) 1–11.
- Moo, D.J., *The Epistle to the Romans* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996).

- Mueller, E., *Homosexuality, Scripture, and the Church* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute 2010).
- Osiek, C. – Pouya, J., „Constructions of Gender in the Roman Imperial World”, *Understanding the Social World of the New Testament* (red. D. Neufeld – R.E. DeMaris) (London – New York: Routledge 2010) 44–56.
- Osiek, C.A. – Balch, D.L., *Families in the New Testament World. Households and House Churches* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1997).
- Paul, E.F. – Miller, F.D. – Paul, J. (red.), *Natural Law and Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2001).
- Reese, J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Analecta Biblica 41; Rome: Pontifical Biblical Institute 1971).
- Remus, H.E., „Authority, Consent, Law. Nomos, Physis, and the Striving for a ‘Given’”, *Studies in Religion* 13/1 (1984) 5–18.
- Richlin, A., „Not Before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men”, *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993) 523–573.
- Rogers, J., *Jesus, the Bible, and Homosexuality. Explode the Myths, Heal the Church* (Louisville, KY: Westminster John Knox 2009).
- Sanday, W. – Headlam, A.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments; New York: Scribner 1897).
- Schreiner, T.R., *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6; Grand Rapids, MI: Baker 1998).
- Scroggs, R., *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate* (Philadelphia, PA: Fortress 1983).
- Skinner, B.G., „New Testament Ethics and Natural Law”, *Church Quarterly Review* 165 (1964) 8–17.
- Smith, M.D., „Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26–27”, *Journal of the American Academy of Religion* 64/2 (1996) 223–256.
- Stegemann, W., „Paul and the Sexual Mentality of His World”, *Biblical Theology Bulletin* 23/4 (1993) 161–166.
- Striker, G., „Origins of the Concept of Natural Law”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2 (1987) 79–94.
- Stuhlmacher, P., *Paul’s Letter to the Romans. A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1994).
- Ward, R.B., „Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26–27”, *The Harvard Theological Review* 90/3 (1997) 263–284.
- Weinreb, L.L., *Natural Law and Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1987).
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag – Zurich: Benziger 1978–1981) I–III.
- Williams, C.A., *Roman Homosexuality*, wyd. 2 (New York – Oxford: Oxford University Press 2010).
- Wink, W., „Homosexuality and the Bible”, *Homosexuality and Christian Faith. Questions of Conscience for the Churches* (red. W. Wink) (Minneapolis, MN: Fortress 1999) 33–49.

- Winkler, J.J., *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York: Routledge 1990).
- Winston, D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 43; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).
- Witherington III, B. – Hyatt, D., *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).



Odrzucenie praw Stwórcy i relacje homoseksualne w Rz 1,26-27

The Rejection of the Creator's Laws and Homosexual Relations in Rom 1:26-27

MARCIN KOWALSKI

Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II w Lublinie
xmkowal@kul.pl, ORCID: 0000-0002-8732-6868

Streszczenie: Autor analizuje Pawłową wypowiedź na temat homoseksualizmu, zawartą w Rz 1,26-27. Ukazuje ją najpierw na tle argumentacji apostoła w Rz 1–4, zarysowuje strukturę Rz 1,18-32, po czym dokonuje analizy najważniejszych pojęć związanych z grzechem natury homoseksualnej, pojawiających się w Rz 1,22-32. Następnie prezentuje współczesne interpretacje Rz 1,26-27, których przedstawiciele dekonstruują lub odrzucają Pawłową krytykę postaw homoseksualnych. Ich pozycje zostają podzielone na trzy kategorie: argumenty z pozycji współczesnej psychologii i starożytnych praktyk homoseksualnych, argumenty z rozumienia natury u Pawła oraz argumenty z kontekstu retoryczno-literackiego Rz 1,18-32. Autor krytycznie ustosunkowuje się do wymienionych argumentów, wskazując na ich anachroniczność, błędne zawężenie kontekstu argumentacyjnego apostoła, nieuprawnione zrównanie pojęcia natury z normą kulturową oraz zlekceważenie uniwersalistycznego charakteru Pawłowego dyskursu w Rz 1,18-32.

Słowa kluczowe: Rz 1,26-27, homoseksualizm, prawo naturalne, argumentacja Pawła

Abstract: The author analyzes the Pauline pronouncement on homosexuality in Rom 1:26-27. He first places it in the context of the apostle's arguments in Rom 1–4, outlines the structure of Rom 1:18-32, and examines the most important terms related to homosexual behavior in Rom 1:22-32. Subsequently, the author presents contemporary interpretations of Rom 1:26-27 which deconstruct or reject the Pauline critique of homosexual acts. They are divided into three basic categories: arguments from the position of modern psychology and ancient homosexual practices, arguments based on Paul's understanding of nature, and arguments stemming from the rhetorical-literary context of Rom 1:18-32. The author critically examines these arguments, pointing to their anachronisms, limited reading of the apostle's argumentative context, unsubstantiated overlapping of the concept of nature and cultural norm, and disregard of the universalistic character of the Pauline discourse in Rom 1:18-32.

Keywords: Rom 1:26-27, homosexuality, natural law, Paul's argumentation

Co sądził Paweł o relacjach homoseksualnych i dlaczego jest to ważne dla współczesnego czytelnika?¹ Na pytanie to można odpowiedzieć na kilka sposobów, rozpoczynając od jego drugiej części. Paweł to apostoł, który pozostawił po sobie najwię-

¹ Niektórzy autorzy w swoich opracowaniach odchodzą od określenia „homoseksualny” na rzecz „hom erotyczny”, posługując się tym pojęciem jako bardziej adekwatnym do opisanego starożytnych jednopłciowych relacji seksualnych. Pozwala ono – według nich – na uwzględnienie także relacji między kobietami,

cej materiału dotyczącego etyki seksualnej. W swej zasadniczej części mieści się on w 1 Kor 5–7, gdzie wzmiankuje się kazirodztwo, rozwiązłość i prostytutkę oraz akty homoseksualne (1 Kor 6,9), a także wyraźnie potwierdza się nierozzerwalność więzi małżeńskiej (1 Kor 7,10-11). Nauczanie apostoła na setki lat, a nawet na tysiąclecia ukształtowało chrześcijańskie myślenie o tych kwestiach. Do jakiego stopnia pozostaje ono normatywne dla nas? Czy etyka seksualna wczesnochrześcijańskich wspólnot pokrywa się z naszym myśleniem i wiedzą na temat seksualności, uwzględniając rozróżnienie między orientacją płciową i aktami płciowymi? To ważne, ale nie jedyne pytania, jakie rodzą się przed czytelnikiem listów apostoła. Paweł pisze o aktach homoseksualnych w Rz 1,26-27, 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10, za każdym razem w tonie krytycznym. Jakiego typu związki krytykuje jednak apostoł? Czy chodzi mu o wszelkiego rodzaju relacje homoseksualne, czy też tylko o te, które cechowało wykorzystywanie drugiego, związane z prostytutką, pederastią i niewolnictwem? W niniejszym artykule przeanalizujemy najpierw sam fragment z Listu do Rzymian, w którym pojawia się najdłuższa i najobficiej uargumentowana krytyka aktów homoseksualnych. Następnie oddamy głos współczesnym interpretatorom – którzy starają się złagodzić lub zgoda odrzucić negatywną ocenę tychże aktów – umieszczając ich w dialogu z innymi komentatorami Pawła. Ogrom bibliografii i publikacji związanych z tą kwestią pozwala tylko na dość zwięzłe odniesienie do tej ważnej i dyskutowanej współcześnie kwestii, która w środowisku polskim zaistniała na razie w stopniu śladowym². Ufajmy, że będzie to impuls i przyczynek do dalszej debaty i kolejnych publikacji.

1. Kontekst i zawartość Pawłowej wypowiedzi na temat żeńskich i męskich relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27

Najobszerniejszy i najważniejszy, sądząc po poświęconej mu uwadze, tekst Pawła traktujący o relacjach homoseksualnych odnajdujemy w pierwszym rozdziale Listu do Rzymian. Pośród wielu grzechów ściągających na świat gniew Boży apostoł wymienia także żeńskie i męskie związki homoseksualne (Rz 1,26-27). Pytania zadawane w tym kontekście dotyczą przede wszystkim tego, co rozumie Paweł przez homoseksualizm, jakie jego rodzaje praktykowane w starożytności potępia i czy mają

które wydają się znikać w relacjach homoseksualnych. Zob. Brooten, *Love Between Women*, 8–9. Podejście takie stwarza jednak wrażenie, że autorzy biblijni, w tym Paweł, nie mówią o związkach homoseksualnych w naszym ich rozumieniu, krytykując raczej ich starożytne aberracje. Dla uniknięcia takiego wrażenia w opracowaniu tym pozostaniemy przy określeniu „homoseksualny” z przekonaniem, że teksty Pawła mogą być odniesione także do współczesnych form homoseksualizmu.

² Zob. np. Ślawik – Ślawik, „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, 9–70; Nalewaj, „Nie będziesz obcował z mężczyzną”, 199–212.

one coś wspólnego ze współczesnym homoseksualizmem. Co ma na myśli apostoł, kiedy stwierdza, że homoseksualizm jest „przeciwny naturze”? Umieszczenie relacji homoseksualnych między innymi grzechami, podporządkowanie ich tematuwi usprawiedliwienia i powiązanie z myślą żydowską każą się także pytać o wagę i oryginalność Pawłowych argumentów w tej kwestii. Odpowiadając na te pytania, przyjrzymy się najpierw argumentacji Pawła w Rz 1,18-32, a następnie dokonamy przeglądu współczesnych interpretacji tego fragmentu.

Pośrodku sekcji opisującej objawienie się gniewu Bożego nad grzeszną ludzkością czytamy:

Dlatego wydał ich Bóg na pastwę haniebnych namiętności, mianowicie ich kobiety zamieniły współżycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy naturalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstydy i otrzymując sami w sobie zapłatę należną za ich błąd (Rz 1,26-27)³.

Relatywnie krótka, bo zawierająca tylko dwa wersy wzmianka o postawach natury homoseksualnej to jeden z argumentów (*pisteis*) sekcji, która zaczyna się tezą pomocniczą w wersecie 18: gniew Boży objawia się z nieba przeciw wszelkiej bezbożności i nieprawości, która nakłada prawdzie pęta⁴. Paweł wcześniej (Rz 1,16-17) postawił tezę, mówiącą o tym, że Ewangelia jest mocą Bożą dla zbawienia wszystkich bez wyjątku, Żydów i Greków, ponieważ w niej objawia się działająca przez wiarę sprawiedliwość Boża. Przejście od mocy Bożej i zbawienia w Rz 1,16-17 do gniewu Bożego w Rz 1,18 może wydawać się gwałtowne i niezrozumiałe, ale w ten sposób apostoł zamierza dowieść uniwersalnego charakteru zbawienia, które przychodzi przez wiarę w Chrystusa. Nie wspominając na razie samego Zbawcy, Paweł rozpoczyna od zarysowania dramatycznej sytuacji całej ludzkości, która potrzebuje Bożej interwencji. Wszyscy bez wyjątku znajdują się w mocy grzechu i zasługują na potępienie⁵.

To właśnie oznacza obraz gniewu Bożego, od którego Paweł rozpoczyna swą argumentację w Rz 1,18. Trzy kolejne wersy (ww. 19–21) to pierwszy argument rozwijający tezę pomocniczą z werseku 18: przyczyną gniewu Bożego jest fakt nie-rozpoznania Tego, który objawił się człowiekowi w dziele stworzenia. Ludzkość nie

³ Tłumaczenie własne na podstawie NA28 i BT 5.

⁴ Na temat gniewu Bożego w Rz 1–3 zob. Bornkamm, „The Revelation of God’s Wrath (Romans 1–3)”, 47–70; Eckstein, „Denn Gottes Zorn wird von Himmel her offenbar werden”, 74–89; Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 203–249.

⁵ Na temat *dispositio* retorycznej Rz 1–3 oraz roli Rz 1,18–32 zob. Aletti, *God’s Justice in Romans*, 61–91; Kowalski, „Problem Bożej sprawiedliwości”, 104. Zob. także Wuellner, „Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans”, 330–351; Tobin, „Controversy and Continuity in Romans 1:18–3:20”, 298–318; Porter, „Romans 1.18–32”, 210–228.

oddała Stwórcy czci, co Paweł diagnozuje jako znikczemnienie umysłu i zaćmienie ludzkiego serca (w. 21). Apostoł wprowadza tu temat odrzucenia Boga Stworzyciela, kluczowy dla argumentacji w Rz 1,18-32. Spójną budowę pierwszego argumentu Rz 1,19-21 potwierdza słownictwo związane z przymiotami Bożymi w wersecie 20 oraz tematyka poznania Boga (γνωστός, γινώσκω) i inkluzja w postaci spójnika διότι w wersecach 19 i 21. Dalej w swojej argumentacji Paweł, zestawiając ze sobą działanie ludzkie i Bożą odpowiedź, będzie opisywał Stwórcę „wydającego” grzeszną ludzkość na pastwę jej grzechów. Kluczową rolę, strukturyzującą argumentację apostoła w Rz 1,22-32, odgrywa czasownik παραδίδωμι, który pozwala podzielić cały fragment na następujące części⁶:

ww. 22-24

(oni): Podając się za mądrych stali się głupimi i **zamienili** (ἤλλαξαν) chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów (w. 23)

(On): wydał ich (παρέδωκεν) poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości (w. 24)

ww. 25-27

(oni): Prawdę Bożą **zamienili** (μετήλλαξαν) w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć (w. 25)

(On): wydał ich (παρέδωκεν) na pastwę haniebnych namiętności (ww. 26-27)

ww. 28-31

(oni): nie uznali (οὐκ ἔδοκίμασαν) za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga (w. 28a)

(On): wydał ich (παρέδωκεν) na pastwę na nic niezdatnego rozumu (w. 28b)

Jak zwracają na to uwagę komentatorzy, czasownik παραδίδωμι z dynamizującym go przyimkiem εις oznacza wydanie kogoś organom sądowym w celu wymierzenia kary⁷. Paweł opisuje nim suwerenny wyrok Boga, który wtrąca ludzkość do więzienia własnych win, pozwalając jej doświadczyć ich skutków⁸.

Bunt przeciw Stwórcy ma fatalne konsekwencje dla człowieka, obraca się przeciw niemu i prowadzi do zbezczeszczenia ludzkiego ciała (ww. 22-24). Ci, którzy oddają się bałwochwalczemu kultowi stworzenia, ubóstwiający ludzi i zwierzęta, padają

⁶ Na temat struktury badanej perykopy zob. Klostermann, „Die adäquate Vergeltung in Röm 1.22-31”, 1-6; Jeremias, „Zu Rm 1:22-32”, 119-121; Popkes, „Zum Aufbau und Charakter von Römer 1:18-32”, 490-501; Dunn, *Romans*, I, 53; Fitzmyer, *Romans*, 276; Moo, *The Epistle to the Romans*, 96; Jewett – Kotansky, *Romans*, 149; Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 192-193; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 86-87; Lucas, „Reorienting the Structural Paradigm”, 121-141.

⁷ Jewett – Kotansky, *Romans*, 166-167.

⁸ Por. Moo, *The Epistle to the Romans*, 110-111.

najpierw łupem własnych pożądań (ἐπιθυμία) oraz nieczystości (ἀκαθαρσία)⁹. Rzeczownik ἐπιθυμία według Jamesa D.G. Dunna oznacza tu pożądania kojarzone ze zwierzęcym apetytem, żądze cielesne¹⁰. Terminy ἀκαθαρσία / ἀκάθαρτος („nieczystość, nieczysty”) pojawiają się z kolei często w Księdze Kapłańskiej, gdzie opisuje się nimi rytualny stan zaciągany przez dotknięcie czegoś nieczystego (Kpł 5,2-3; 7,20-21; 17,15), kategorie zwierząt, których spożywania się zabrania (Kpł 11,4-8.24-33; 20,25), stan powodowany wyciekami z ciała (Kpł 12; 15), chorobami (Kpł 13-14), grzech kazirodztwa (Kpł 20,21), ale także nieczystość w ogólnym sensie grzechu Izraela, który bezczęści przybytek (Kpł 16,16.19)¹¹. Nieczystość wiąże się z pogańskimi kultami (2 Krn 29,16; 1 Mch 4,43) oraz grzechami pogan, których Izrael nie może naśladować (Ezd 6,21; 9,11; 1 Mch 1,48). Księga Przysłów (LXX) łączy z nieczystością różne rodzaje grzechów natury społecznej i moralnej, stwierdzając, że budzą one odrazę u Boga¹². Nieczystość pojawia się także jako synonim grzechu w tekstach prorockich, zawierając w sobie szeroką gamę wykroczeń związanych z bałwochwalstwem, formalizmem religijnym i zdradą Boga Przymierza¹³. W Ewangeliach terminy ἀκαθαρσία / ἀκάθαρτος służą opisaniu przede wszystkim duchów nieczystych, a w jednym przypadku ogólnie grzechów faryzeuszy (Mt 23,27)¹⁴. Wreszcie u Pawła nieczystość odnosi się zasadniczo do grzechów natury cielesnej, ale także do nieszczerości (1 Tes 2,3), stanu przeciwnego świętości (1 Kor 7,14; 1 Tes 4,7) i wszystkiego, co wiąże się z pogańskim stylem życia (2 Kor 6,17)¹⁵. Terminem tym opisuje się to, co wyklucza wspólnotę z Bogiem, ale także z drugim człowiekiem¹⁶.

W interesującym nas Rz 1,24 Paweł odnosi się do nieczystości pojmowanej jako grzech natury seksualnej, którego przedmiot nie zostaje na razie precyzyjnie określony. Apostoł wskazuje na jego skutek, którym jest zbezczeszczenie ludzkiego ciała. Czasownik ἀτιμάζω, którego używa tu Paweł, może w Starym Testamencie oznaczać zniewagę, w sensie wykroczenia niewolnicy przeciw pani (Rdz 16,4-5), brak szacunku dziecka wobec ojca lub matki¹⁷, pogardę wobec kogoś¹⁸, hańbę, jaką ściąga na siebie człowiek przez swoje grzechy (Syr 10,29; 22,5), czy też Boga unizają-

⁹ Na temat idolatrycznej czci oddawanej zwierzętom, której importowane z Egiptu wpływy zaznaczają się w Rzymie, o teriomorficznych wyobrażeniach bóstw zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 162 z odniesieniem do archeologii i autorów starożytnych.

¹⁰ Dunn, *Romans*, I, 62, z odniesieniem do Rz 6,12; 7,7-8; 13,14; Ga 5,16.24; Kol 3,5; 1 Tes 4,5; Ef 2,3; 4,22.

¹¹ W znaczeniu nieczystości rytualnej termin pojawia się także w przeważającej mierze w Księdze Liczb: 5,2; 9,6-7.10; 19,7.8.10.11.13.14-17.19-22.

¹² Prz 3,32; 6,16; 16,5; 17,15; 20,10; 21,15; 24,9. Podobnie Hi 15,16; Mdr 2,16.

¹³ Oz 8,13; Mi 2,10; Na 3,6; Iz 6,5; 64,5; Ez 9,9; 22,5.15; 24,11.14; 36,17.26.29; 39,24.

¹⁴ Mt 10,1; 12,43; Mk 1,23.26-27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; Łk 4,33.36; 6,18; 8,29; 9,42; 11,24.

¹⁵ Rz 1,24; 6,19; 2 Kor 12,21; Ga 5,19; Ef 4,19; 5,3.5; Kol 3,5. Zob. także podobne odniesienie do grzechów natury seksualnej w 1 Hen 10,11; *TestJud* 14-15; *TestJóz* 4,6.

¹⁶ Hauck, „ἀκάθαρτος κτλ.”, 428.

¹⁷ Pwt 27,16; Prz 19,26; 30,17; Syr 3,3; Mi 7,6.

¹⁸ 1 Sm 10,27; 17,42; Pz 14,2.21; 22,22; Syr 8,6; 10,23.

cego grzesznika¹⁹. W Nowym Testamencie opisuje się nim zniewagę, jakiej doznają Boży wysłannicy (Mk 12,4; Łk 20,11), Syn (J 8,49), apostołowie (Dz 5,41), ubodzy (Jk 2,6) czy sam Bóg (Rz 2,23).

Użycie w Rz 1,24 słownictwa powiązanego z kategorią honoru i wstydu sugeruje związek między brakiem oddania czci Bogu (Rz 1,21.23) i brakiem szacunku wobec własnego ciała (Rz 1,24). Podkreśla także godność i podmiotowość ludzkiego ciała, co wyróżnia Pawła zarówno w stosunku do świata grecko-rzymskiego, jak i żydowskiego. Stoicy uważali ciało za drugorzędny dodatek do duszy, która była siedzibą boskości, za mieszaninę krwi, kości i żył²⁰. Z kolei w Qumran postrzegane ono było jako z natury kruche i obciążone grzechem. Człowiek to według esseńczyków stworzenie powstałe z gliny i wody, pełne wstydu i nieczystości, piec nieprawości i konstrukcja grzechu, którą rządzi zdeprawowany duch²¹. Dla Pawła ciało to nie tylko rzeczywistość stworzona, ale także odkupiona przez Chrystusa (Rz 8,3) oraz zamieszkiwana i uświęcana przez Ducha (Rz 8,9-11; 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16). Z kontekstu teologii naturalnej, który dominuje w Rz 1,19-25, można wywnioskować, że godność ludzkiego ciała wynika według apostoła ze stwórczego aktu Boga – jest ono jego dziełem i darem. W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian pozostajemy na bardzo szerokiej płaszczyźnie dzieła stworzenia, odnoszącego się do całej ludzkości. Będący Bożym tworem człowiek, dopuszczając się z innymi (ἐν αὐτοῖς) nieczystości, pozbawia swoje ciało i samego siebie godności (Rz 1,24).

Paweł rozwija dalej swą myśl w wersety 25-27, doprecyzowując, że nieczystość i bezczeszczenie ciała polegają w szczególny sposób na grzechach natury seksualnej. Apostoł opisuje tu kobiety oraz mężczyzn oddających się relacjom homoseksualnym. Ich zachowanie interpretuje znów jako skutek zamiany prawdy Bożej w kłamstwo oraz oddawanie boskiej czci (σεβάζομαι) i służenie (λατρεύω) stworzeniom, zamiast Bogu (Rz 1,25). Grecki termin σεβάζομαι jest charakterystyczny dla kultu imperialnego i czci oddawanej cesarom. W całej Biblii pojawia się tylko tutaj – u Pawła – i oznacza ubóstwienie stworzenia, przyjmujące także wymiar kulturowy, na który wskazuje czasownik λατρεύω²². Skutkuje to wydaniem kobiet w moc haniebnych żądź (πάθη ἀτιμίας), sprawiających, że współżycie zgodne z naturą zostaje w ich przypadku zastąpione współżyciem nienaturalnym (παρὰ φύσιν) (Rz 1,26).

W Rz 1,26 apostoł odnosi się najpierw do relacji typu lesbijskiego. Paralela z Rz 1,27, gdzie mowa jest o męskich relacjach homoseksualnych, wyklucza in-

¹⁹ Iz 5,15; 16,14; 23,9.

²⁰ Epiktet, *Diatr.* 2.8.1-2; Marek Aureliusz, *Med.* 2.2. Zob. także Martin, *The Corinthian Body*, 115–117; Long, „Soul and Body in Stoicism”, 249.

²¹ IQH^a 5,30-33; 9,23-25. Zob. także Hyatt, „View of Man in the Qumran ‘Hodayot’”, 278–284; Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*; Maston, *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul*, 81–94, zwł. 87–94.

²² Foerster, „σεβάζομαι”, 172–173; Jewett – Kotansky, *Romans*, 170–171. Zob. *Ep. Arist.* 139, gdzie czasownikiem σεβόμεναι opisuje się cześć, jaką Izrael oddaje swojemu Bogu.

terpretację wersetu 26 jako odnoszącego się do nienaturalnych stosunków między mężczyzną i kobietą²³. Paweł rozpoczyna od relacji lesbijskich, których szkodliwość i moralne zepsucie powszechnie piętnowała kultura grecko-rzymska²⁴. Następnie w Rz 1,27 przechodzi do relacji homoseksualnych, dla których w świecie antycznym istniała większa tolerancja²⁵. Wyrażenie *ὁμοίως*, jakim rozpoczyna się w. 27, sugeruje już jednak, że ujmuje on męski homoseksualizm w tej samej perspektywie, co związki między kobietami – jest on także przeciwny naturze²⁶. Paweł, podobnie jak w swoich innych listach, jest tu konsekwentnie egalitarny, formułując w ten sam sposób wymagania wobec kobiet i mężczyzn i nie pozwalając tym drugim na rozwią-
złość seksualną, na którą przyzwalała im kultura antyczna²⁷. Postępowanie mężczyzn porzucających „naturalne współżycie” (*φυσικὴν χρῆσιν*) z kobietami to takie samo wykroczenie przeciw prawom Stwórcy jak relacje seksualne między kobietami.

Opisowi męskich związków homoseksualnych Paweł poświęca nawet więcej miejsca i przedstawia je w znacznie bardziej krytycznym świetle niż związki między kobietami²⁸. Opisywani przez apostoła mężczyźni „płoną” (*ἐκκαίω*) „pożądaniem” (*ὄρεξις*) ku sobie nawzajem²⁹. Pierwszy termin *ἐκκαίω*, którego tu używa, w ST często opisuje rozpalający się gniew Boży³⁰, szerzące się kłamstwo i kłótnie³¹ czy żądzę rozwią-
złego, którą niełatwo zgasić (Syr 23,17). Drugi z rzeczowników – *ὄρεξις* – oznacza „pragnienie”, „pożądanie”, „ochotę”, „chęć”³². W LXX określa się nim fizyczny apetyt (Mdr 16,2.3), nad którym powinien panować ludzki rozum (4 Mch 1,33.35), chęć, pragnienie (Mdr 14,2; 15,5) czy prowadzącą do zguby niepohamowaną namiętność (Syr 18,30; 23,6). W Syr 23,6 wierzący modli się o to, aby nie panował nad nim „apetyt” brzucha ani relacje cielesne, aby Bóg nie oddał go w moc nienasyconej, bezwsty-
dnej biologicznej duszy (*psyche*)³³. W NT zarówno *ἐκκαίω*, jaki i *ὄρεξις* pojawiają się tylko u Pawła w Rz 1,27, opisując przypominające płomień, szerzące się żądze, nad

²³ Innego zdania są: Miller, „The Practices of Romans 1:26”, 1–11; Stowasser, „Homosexualität und Bibel”, 516; Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 201. Zob. dyskusję z tezami Jamesa E. Millera w: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 297–299.

²⁴ Na ten temat zob. Brooten, *Love Between Women*, 6–7, 29–186 plus s. 9, przyp. 15 i bibliografia (363–372).

²⁵ Jewett – Kotansky, *Romans*, 178; Hallett, „Roman Attitudes toward Sex”, 1265–1278.

²⁶ Brooten, *Love Between Women*, 253–255.

²⁷ Zob. Ga 3,28; 1 Kor 7,2–5.10–11.12–13.

²⁸ Na temat języka, którego używa tu Paweł, zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 178–179.

²⁹ Na temat tych obrazów związanych w literaturze starożytnej ze szkodliwymi i nieuporządkowanymi pa-
sjami zob. Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 207–215.

³⁰ Lb 11,1.3; Pwt 29,19; 32,22; 2 Sm 24,1; 2 Krl 22,13.17; Ps 2,12; 78,5; 88,47; 105,18; Jr 4,4.

³¹ Prz 6,19; 14, 5.25; 19,9; Syr 28,8–12.

³² LSJ, „ὄρεξις”, 1247.

³³ Na temat apetytu kojarzonego z erosem zob. Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 213.

którymi nie panują mężczyźni. Obraz ten bardzo mocno uderza w honor mężczyzny, którego kardynalną cnotą jest zdolność do panowania nad sobą³⁴.

Dalej apostoł stwierdza, że mężczyźni uprawiają ze sobą „bezwstyd” (ἀσχημοσύνη), którym to terminem opisuje się w Biblii nagość³⁵, współżycie kazirodce i stosunki uprawiane w okresie nieczystości (Kpł 18; 20) oraz grzechy wywołujące odrazę, jak pijaństwo (Syr 26,8; 30,13). Męskie akty homoseksualne to dla Pawła odpychający grzech, za który mężczyźni w swoich własnych ciałach otrzymują karę (ἀντιμισθία) związaną ze swoją deprawacją (πλάνη). Greckie πλάνη, które przetłumaczyć można jako „błąd, odejście od właściwej drogi”, uderza być może jako kontrastująco łagodne wobec tego, co Paweł pisał wcześniej o postawach natury homoseksualnej, ale w NT często opisuje się nim występki przeciw wierze i prawom Boga, które prowadzą człowieka do zguby³⁶. Terminem tym określa się związane ze sprzeniewierzeniem się wierze oszustwo (Mt 27,64; Jud 11), fałsz (Ef 4,14; 1 J 4,6), błąd (1 Tes 2,3), kłamstwo (2 Tes 2,11), błędną drogę prowadzącą do śmierci (Jk 5,20), błędną drogę związaną z żądzami cielesnymi i rozpustą (2 P 2,18) oraz błędy związane z brakiem szacunku dla Bożych praw, prowadzące do upadku (2 P 3,17). Zapłata, jaką otrzymują dopuszczający się takich aktów, dokonuje się w ich własnych ciałach: mogą to być same stosunki, jakie uprawiają, lub oczekująca ich kara wieczna³⁷.

Przewinienia natury seksualnej to nie jedyne przewinienia, które wspomina Paweł w Rz 1,19-32. W dalszej części nieuznanie Stwórcy skutkuje całą litanią wykroczeń ludzkości, obejmującą nieprawość, przewrotność, chciwość, zabójstwo, pychę oraz brak litości (ww. 28-31)³⁸. Związki homoseksualne między kobietami i mężczyznami zostają zatem umieszczone w perspektywie ogólnego zepsucia rodzaju ludzkiego, ale z jakiegoś powodu wyróżnia się je jednak w Rz 1,26-27. Próbując wyjaśnić ich obecność, Joseph A. Fitzmyer zaczyna od hipotezy wskazującej na obecność tych grzechów w Koryncie, gdzie Paweł komponuje swój List do Rzymian, ale opowiada się ostatecznie za ścisłym związkiem, jaki apostoł dostrzega między idolatrią – odrzuceniem stwórczych praw Bożych – i homoseksualizmem³⁹. Według Roberta Jewetta wyszczególnienie przez Pawła postaw natury homoseksualnej mogło być to podyk-

34 Zob. Dunn, *Romans*, I, 74; Jewett – Kotansky, *Romans*, 179; Osiek – Pouya, „Constructions of Gender in the Roman Imperial World”, 45–46. Więcej na temat kategorii honoru i wstydu w opisie relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27 zob. w: M. Kowalski, „Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma”, 223–254.

35 Wj 20,26; 22,26; 28,42; Oz 2,11; Lm 1,8; Ez 16,8; Ap 16,15.

36 Moo, *The Epistle to the Romans*, 116; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 127.

37 Dunn, *Romans*, I, 65; Fitzmyer, *Romans*, 288; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 126–127. Joseph A. Fitzmyer mówi o zapłacie w postaci dewiacji przeżywanej w ciele na podobieństwo *lex talionis* z Mdr 11,16 – człowiek karany jest tym, czym sam zgrzeszył. Podobnie Stasiak, *List do Rzymian*, 155. O karze wiecznej zob. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge*, 117; Schrenk, „δικαίωμα”, 221; Michel, *Der Brief an die Römer*, 108.

38 Na temat obecnego tutaj katalogu grzechów, jego związku z podobnymi tekstami grecko-rzymskimi i żydowskimi zob. Fitzmyer, *Romans*, 274–275.

39 Fitzmyer, *Romans*, 275–276.

towane faktem, że w starożytności niewolnicy wykorzystywani byli do zaspokajania potrzeb seksualnych swoich panów. Seneka stwierdza: „poddać się nierządowi jest przestępstwem dla wolnego, koniecznością dla niewolnika, obowiązkiem dla wyzwolénca”⁴⁰. Niewolnicy, definiowani jako należący do domostwa przedmiot i pozbawieni godności oraz praw ludzkich, byli powszechnie zmuszani przez swoich panów do świadczenia różnego rodzaju usług seksualnych. Stanowili oni równocześnie ważną część wspólnot chrześcijańskich i zapewne z radością przyjmowali potępienie stosunków homoseksualnych jako obronę własnej godności⁴¹.

Trzeba jednak stwierdzić, że praktykowany w starożytności proceder seksualnego wykorzystywania niewolników nie wystarcza do uzasadnienia krytyki Pawła wyrażonej w Rz 1,26-27. Argumentacja apostoła dotyczy tu także relacji seksualnych podejmowanych w sposób wolny między kobietami i mężczyznami. Paweł nie odnosi się precyzyjnie do żadnych grup społecznych czy zjawiska prostytucji i wykorzystywania seksualnego, mówiąc bardzo ogólnie o żeńskich i męskich aktach natury homoseksualnej. Umieszczenie ich w kontekście teologii stworzenia implikuje, że wszystkie one stanowiły według niego jawne zaprzeczenie prawom Stwórcy. Akty te są destrukcyjne dla samego człowieka i dla wspólnoty ludzkiej, o czym świadczy także powiązanie ich z grzechami natury społecznej w Rz 1,29-31. Takie powiązanie znajdujemy zresztą u innych autorów grecko-rzymskich i żydowskich, krytykujących żądę i rozwiązłość jako prowadzące do rozkładu społeczeństwa⁴². Jednostkę retoryczną Rz 1,19-32 zamyka stwierdzenie o śmierci, na jaką zasługują ci, którzy dopuszczają się wymienionych wyżej grzechów lub je tolerują (Rz 1,32). Choć komentatorzy widzą tu przede wszystkim odniesienie do historii Adama z Księgi Rodzaju i umierania, które jest konsekwencją grzechu, wydaje się to być zbyt ograniczona perspektywa⁴³. W samym rajskim epizodzie dotyka pierwszych rodziców śmierć, która ma także charakter duchowy i polega na odłączeniu się od Boga, co implikuje śmierć wieczną. W dalszej części Listu do Rzymian, odwołując się do historii Adama, apostoł będzie mówił o eschatologicznej mocy śmierci związanej z grzechem i prowadzącej do wiecznego potępienia⁴⁴. Wydaje się zatem, że kara, o jakiej mowa w Rz 1,27, znajduje swoje wzmocnienie w Rz 1,32, gdzie mówi się o śmierci wiecznej⁴⁵.

⁴⁰ Seneka Starszy, *Contr.* 4,10: „in pudicitia in ingenio crimen est, in servo necessitas, in liberto officium”.

⁴¹ Jewett – Kotansky, *Romans*, 181.

⁴² Na temat pożądania przebijającego ze starożytnych opisów relacji typu lesbijskiego zob. Brooten, *Love Between Women*, 29–186. Na temat wad i zepsucia towarzyszącego mężczyznom uprawiającym homoseksualizm zob. Platon, *Leg.* 836D-E; Dio Chryzostom, *Or.* 7.133–139, 149–152; Seneka Młodszy, *Ep.* 122.7–9; Filon, *Abr.* 133–136; *Spec.* 3.37–39; *Contempl.* 60; *Sib. Or.* 3.184–190; *Ep. Arist.* 152.

⁴³ W ten sposób między innymi Dunn, *Romans*, I, 69–70.

⁴⁴ Rz 5,10.12.14.17.21; 6,16.21.23; 7,5.10.13.24; 8,2.6.

⁴⁵ Strecker, „Homosexualität in biblischer Sicht”, 134.

Słowa Pawła brzmią bardzo twardo. Gdzie podział się głosiciel Ewangelii łaski i zbawienia zapowiedzianego w Rz 1,16-17? Znając przebieg argumentacji apostoła w Rz 1-4, na który to temat napisano już bardzo wiele, wiemy, że wychodzi ona od powszechnego zepsucia ludzkości i ciężącego nad nią gniewu Bożego (Rdz 1,18-32), aby przez kryteria Bożego sądu (Rz 2) i dowód z Pisma (Rz 3,10-18) dojść do konieczności zbawienia wszystkich w Chrystusie (Rz 3,21-26)⁴⁶. Powszechnemu zepsuciu człowieka odpowiada równie powszechna droga usprawiedliwienia przez wiarę w Syna, którą Bóg otwiera dla każdego bez wyjątku, najpierw Żyda, a potem Greka. Chrystus będzie punktem dojścia Pawłowej argumentacji, a konieczność Jego ofiary ilustruje szerzący się w ludzkim świecie grzech (Rz 1,19-32). Składają się nań także relacje natury homoseksualnej, które według apostoła wiążą się ściśle z zakwestionowaniem Bożego porządku stworzenia i pozycji Boga jako Stwórcy. Wynikają one z ubóstwienia świata stworzonego i obracają się przeciw człowiekowi, skutkując zbezczeszczeniem ludzkiego ciała (Rz 1,24). Nie wszyscy historycy i egzegeci zgadzają się z taką lekturą Rz 1,26-27. W dalszej części przedstawimy interpretacje, jakie podaje się dla wciąż budzącej kontrowersje i żywe zainteresowanie Pawłowej argumentacji na temat homoseksualizmu, zawartej w analizowanym przez nas fragmencie.

2. Interpretacje Pawłowej krytyki relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27

W dominującej długo, bo do pierwszej połowy XX w., tradycji słowa apostoła zawarte w Rz 1,26-27 interpretowano jako zdecydowaną krytykę męskich i żeńskich relacji homoseksualnych. W XX w. zaczęły się jednak coraz częściej pojawiać głosy, próbujące zmienić dominującą w nauczaniu protestanckim i katolickim wykładnię Pawłowych tekstów na temat homoseksualizmu. Oto zasadnicze argumenty wysuwane za tym, że w Rz 1,26-27 apostoł nie potępia relacji homoseksualnych we współczesnym znaczeniu tego słowa lub że stanowią one marginalną część jego argumentacji w Liście do Rzymian⁴⁷:

- 1) *Argument z pozycji współczesnej psychologii i starożytnych praktyk homoseksualnych*: Paweł nie rozróżnia między orientacją seksualną a aktami homoseksualnymi, nie zna także tzw. homoseksualizmu esencjalnego, uznawanego za wrodzony i nieodwracalny. Apostoł jest przeciwny niekiełznanemu i niemoralnemu pożądaniu i wykorzystywaniu drugiego, które miało miejsce w starożytnych relacjach

⁴⁶ Aletti, *God's Justice in Romans*, 62-65; Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 232-233.

⁴⁷ Na temat różnych interpretacji i kontr-interpretacji Rz 1,26-27 zob. Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 120-123; Via - Gagnon, *Homosexuality and the Bible*, 74-75; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 20-25; Himbaza - Schenker - Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 81-82.

homoseksualnych w kontekście pederastii i prostytucji⁴⁸. Z krytyki Pawła można także wykluczyć relacje typu lesbijskiego, ponieważ te nie charakteryzowały się wymienionymi powyżej patologiami⁴⁹.

- 2) *Argument z rozumienia „natury” (1)*: Paweł jest przeciw homoseksualizmowi niezgodnemu z „naturą”. Krytykuje heteroseksualistów, którzy dla przyjemności i z pożądania, wykorzystując innych, angażują się w „nienaturalne” dla nich praktyki homoseksualne. Nie ma nic przeciw kochającym i odpowiedzialnym relacjom homoseksualnym, które praktykowane są zgodnie z właściwą im „naturą”⁵⁰.
- 3) *Argument z rozumienia „natury” (2)*: Paweł sprzeciwia się relacjom homoseksualnym jako zwyczajowi kulturowemu. Mówiąc, że są one „przeciwne naturze”, ma w istocie na myśli hellenistyczno-żydowskie normy kulturowe, jak w 1 Kor 11,14⁵¹.
- 4) *Argument z kontekstu retoryczno-literackiego (1)*: Paweł występuje przeciw homoseksualizmowi połączonemu z idolatrią, nie ma nic przeciw relacjom homoseksualnym jako takim⁵².
- 5) *Argument z kontekstu retoryczno-literackiego (2)*: Słowa na temat homoseksualizmu powinno się pojmować w aspekcie kulturowym, nie moralnym. Paweł, krytykując homoseksualizm, używa słownictwa związanego z nieczystością (Rz 1,24)⁵³.
- 6) *Argument z kontekstu retoryczno-literackiego (3)*: Rz 1,26-27 to zaledwie część argumentacji Pawła na temat usprawiedliwienia w Chrystusie, nie powinno

⁴⁸ Por. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, 38, 157; Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, 81; Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 116–118, 121–122; Wink, „Homosexuality and the Bible”, 36; Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 197–222; Kalin, „Romans 1:26–27 and Homosexuality”, 432; Rogers, *Jesus, the Bible, and Homosexuality*, 74.

⁴⁹ Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 201; Rogers, *Jesus, the Bible, and Homosexuality*, 75.

⁵⁰ Prócz wspomnianego wyżej Derricka S. Baileya (*Homosexuality and the Western Christian Tradition*) zob. Jones, *Toward a Christian Understanding of the Homosexual*, 70; Woods, *Another Kind of Love*, 104–106; Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 109, 112–113, 117. John Boswell wyprowadza tę interpretację z argumentacji Pawła, gdzie poganie są oskarżani o nierozpoznanie Boga, gwałcąc w ten sposób swoje naturalne możliwości. W podobny sposób heteroseksualiści sprzeniewierzają się swojej naturze, angażując się w relacje homoseksualne. Autor nie bierze tu pod uwagę argumentacji Pawła, który przedstawia nieuznanie Boga przez pogan nie jako analogię, ale jako przyczynę zachowań homoseksualnych. Zob. także Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 128–129; MacNeill, *The Church and the Homosexual*, 52–53; Myers – Scanzoni, *What God Has Joined Together?*, 98–100; Nissinen – Stjerna, *Homoeroticism in the Biblical World*, 109, 111, 113.

⁵¹ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 110–112; Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 116–117; MacNeill, *The Church and the Homosexual*, 52–53; W. Stegemann, „Paul and the Sexual Mentality of His World”, 164–165. Zob. opinię Margaret Davies („New Testament Ethics and Ours”, 315–331), która interpretując Pisma żydowskie, na jakich opiera się Paweł, odrzucając homoseksualizm jako praktycznie nieobowiązującą już normę kulturową.

⁵² Rogers, *Jesus, the Bible, and Homosexuality*, 76.

⁵³ Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 109–118; Countryman, *Dirt, Greed, and Sex*, 110–117.

przywiązywać się do tego tekstu zbyt wiele wagi⁵⁴. Lista grzechów w Rz 1,19-32 wydaje się być zapożyczeniem z literatury żydowskiej, co dodatkowo sugeruje jej nieoryginalny charakter i małe znaczenie⁵⁵. Wreszcie o marginalnym znaczeniu występujących tu relacji homoseksualnych decyduje umieszczenie ich między innymi grzechami⁵⁶.

Czy rzeczywiście Rz 1,26-27 nie zawiera krytyki homoseksualizmu w naszym współczesnym rozumieniu tego zjawiska? Czy do wersów tych nie powinniśmy przywiązywać dziś zbyt wielkiej wagi? Pozytywna odpowiedź na oba te pytania generuje argumenty o różnej wadze i naturze. Można w nich dostrzec mieszkankę pozycji współczesnej psychologii i historycznych danych dotyczących starożytnych postaw homoseksualnych. Dwa argumenty dotyczą Pawłowego pojmowania „natury”, zaś trzy pozostałe kontekstu retoryczno-literackiego argumentacji apostoła. Przyjrzymy się im, starając się zwięźle odpowiedzieć na każdy z nich.

Ad. 1. Paweł nie zna wrodzonego homoseksualizmu i nie potępia go. Krytykuje akty homoseksualne, w których krzywdzi się i wykorzystuje innych, jak pederastia i prostytucja

Zacznijmy od argumentu ze współczesnej psychologii, który łączy się z historyczną lekturą relacji homoseksualnych. Czy Paweł nie zna różnicy między skłonnością a aktem, między homoseksualizmem wrodzonym, bądź wykształconym jako trwały, a tym praktykowanym z własnego wyboru czy pod wpływem innych czynników? Wielu badaczy oponuje przeciw takiemu stwierdzeniu, zwracając uwagę na różne rodzaje homoseksualizmu praktykowanego w czasach Pawła⁵⁷. Jeśli nawet jednak uznamy, że apostoł zetknął się w swoim środowisku z tymi, którzy uprawiali relacje homoseksualne powodowani autentycznym pociąganiem seksualnym, rozróżnienie na homoseksualizm konstruktywistyczny i esencjalny pociąga za sobą szereg problemów. Po pierwsze esencjalizm sugeruje determinizm biologiczny zachowań typu homoseksualnego, na co trudno znaleźć dowody naukowe i z czym sami przedstawiciele grupy LGBT nie chcą się godzić, podkreślając konstrukcję społeczną zachowań homoseksualnych i związaną z nią kwestię wyboru orientacji płciowej⁵⁸. Po drugie, twierdzenie, że Paweł nie jest świadomy istnienia orientacji seksualnych, które są konstruktem współczesnym, jest anachronizmem i w żaden sposób nie pomaga nam

54 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 108–109; Lance, „The Bible and Homosexuality”, 148; Nissinen – Stjerna, *Homoeroticism in the Biblical World*, 111–113.

55 Nissinen – Stjerna, *Homoeroticism in the Biblical World*, 105.

56 W ten sposób np. Kalin, „Romans 1:26–27 and Homosexuality”, 431–432.

57 Zob. Bahnsen, *Homosexuality*, 50; Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 130–131; Soards, *Scripture and Homosexuality*, 48; Wold, *Out of Order*, 185–186; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 452; White –Niell, *The Same Sex Controversy*, 99, 128, 129; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 22.

58 Na ten temat zob. Szczur, „Homoseksualność, ale która?”, 191–206.

zrozumieć jego myśli⁵⁹. Gdybyśmy koniecznie chcieli poszukiwać deterministycznego odpowiednika relacji homoseksualnych w starożytności, można by sięgnąć do starożytnych dzieł astronomicznych, w których to konstelacje gwiazd i planet decydują o inklinacji płciowej jednostki⁶⁰. Nie zmienia to jednak faktu, że Paweł do dzieł tych i zawartych w nim idei w żaden sposób nie nawiązuje.

Pozostając przy starożytnych obrazach związanych z relacjami homoseksualnymi, czy apostoł może potępiać tylko te z nich, w których używa się bądź krzywdzi drugiego: pederastię, prostytutkę, czy wykorzystywanie niewolników? Tego typu zawężenie znaczeniowe nie ma żadnych podstaw w argumentacji Pawła⁶¹. Apostoł, używając bardzo ogólnego słownictwa, wskazuje generalnie na wszelkiego rodzaju akty homoseksualne jako destrukcyjne i grzeszne, ponieważ są one sprzeczne z porządkiem stworzenia. Paweł mówi po prostu o kobietach (θήλειαι) zamieniających pozycje zgodne z naturą na przeciwne jej (τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν) (Rz 1,26) oraz mężczyznach (οἱ ἄρσενες) porzucających naturalne współżycie z kobietami (τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας) i uprawiających między sobą (ἄρσενες ἐν ἄρσενιν) bezwstyd (Rz 1,27). W podobnie generalny sposób, ze względu na ich zepsucie i niezdolność do dawania życia, potępiają relacje homoseksualne Platon, Filon Aleksandryjski, Józef Flawiusz, Pseudo-Focylides, autor Księgi Mądrości, *Listu Arysteasa*, *Testamentu Neftalego* czy *Wyroczni Sybillińskich*⁶². U Pawła brak także rozróżnienia na pasywnych i aktywnych partnerów relacji homoseksualnych, które spotyka się w źródłach starożytnych⁶³. Pasywni homoseksualiści, określane między innymi łacińskimi terminami *cinaedus*, *pathicus*, *exoletus*, *concupinus*, *mollis*, *effeminatus*, *morbosus*, *impudicus*, byli powszechnym obiektem szyderstw, krytyki oraz różnego rodzaju sankcji jako zaprzeczający wzorom męskości, czyniący z siebie kobiety i zdradzający swą naturę⁶⁴. Odniesień do nich nie znajdujemy w argumentacji Pawła. Apostoł żył w czasach, w których praktykowano homoseksualizm w całej gamie różnych kontekstów: pederastia związana z edukacją, relacjami patron–klient

⁵⁹ Brooten, *Love Between Women*, 242–244; Nissinen – Stjerna, *Homoeroticism in the Biblical World*, 109.

⁶⁰ Na ten temat zob. Brooten, *Love Between Women*, 115–142.

⁶¹ Zob. Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 141–144; Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 121; DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 439–440; Smith, „Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26–27”, 245–246; Schreiner, *Romans*, 96–97; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 22; Via – Gagnon, *Homosexuality and the Bible*, 81; Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 218–219.

⁶² Platon, *Leg.* 636C; 838E–839A; 841D–E; Plutarch, *Amat.* 751C; Filon, *Abr.* 135–137; Józef Flawiusz, *Ap.* 2.273–275; Ps-Focylides, 3.190–191; Mdr 14,26; *TestNeft* 3.4–5; *Ep. Arist.* 152; *Sib. Or.* 3.184–186.

⁶³ Na temat rozróżnienia zob. przede wszystkim Richlin, „Not Before Homosexuality”, 523–573. Zob. także Dover, *Greek homosexuality*, 100–109; Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, 22–24, 30–38, 47–48, 97, 130–134; Winkler, *The Constraints of Desire*, 11, 37, 45–70; Brooten, *Love Between Women*, 1–2; Williams, *Roman Homosexuality*, xiv, 17–19, 31–50, 145–148.

⁶⁴ Zob. Richlin, „Not Before Homosexuality”, 530–531, 533–534; Williams, *Roman Homosexuality*, 191–216. Terminy miały oczywiście swoje greckie odpowiedniki, z których Paweł mógłby skorzystać.

bę z rozwiązłością, prostytutka czy trwałe relacje między dorosłymi⁶⁵. Dla opisanie tychże rodzajów homoseksualizmu, jak np. pederastia czy pasywny homoseksualizm, apostoł dysponował słownictwem technicznym, którego użyłby, gdyby chodziło mu o te zjawiska⁶⁶. Użycie bardzo ogólnej terminologii sugeruje, że Paweł w Rz 1,26-27 potępia wszelkie rodzaje homoseksualizmu.

Mówienie o tym, że apostoł nie potępia kochających się i pełnych wzajemności relacji homoseksualnych, także nie ma pokrycia w tekście. Wprost przeciwnie, Paweł wydaje się nawiązywać do wzajemności, mówiąc w Rz 1,27 o relacjach podejmowanych „między mężczyznami” (ἄρσενες ἐν ἄρσειν), w których płoną oni ku sobie pożądaniem, nie krzywdzą się pod przymusem⁶⁷. Wynika stąd, że wszelkie relacje homoseksualne, czy to oparte na wykorzystywaniu drugiego, czy też na uczuciach i potencjalnym wzajemnym szacunku, według apostoła noszą w sobie piętno sprzeczności z prawem Bożym i porządkiem stworzenia⁶⁸. Ta właśnie sprzeczność, nie grecki aspekt żądzy i braku samokontroli, jest głównym punktem argumentacji Pawła. David E. Fredrickson nie ma racji skupiając się na Pawłowej krytyce braku samoopanowania i łącząc jego myśl ze środowiskiem stoickim, a przy tym odłączając ją od żydowskiej teologii stworzenia⁶⁹. Apostoł, podobnie jak inni autorzy hellenistyczni, opisuje relacje homoseksualne jako rozwiązłe i umieszcza je w towarzystwie innych grzechów. Nie krytykuje on jednak braku wstrzemięźliwości w życiu seksualnym ogólnie – choć mógł to zrobić – ale podeptanie praw Bożych, które stoją u podstaw rozwiązłości i homoseksualizmu.

Odnosząc się do argumentu postulującego wyłączenie z krytyki Pawła relacji lesbijskich, jako tych, w których nie wykorzystuje się drugiego, znów trzeba stwierdzić, że nie ma on żadnych podstaw tekstualnych. W Rz 1,26 Paweł *explicite* kwalifikuje żeński homoseksualizm jako „przeciwny naturze”⁷⁰. Relacje lesbijskie dodatkowo jeszcze nie były tolerowane w patriarchalnej kulturze grecko-rzymskiej, która widziała w nich rozwiązłość, zbytnią emancypację kobiet i zagrożenie dla pozycji mężczyzny⁷¹. Paweł na pewno nie jest zwolennikiem wywracania istniejącego ładu społecznego, ale nie walczy także o prawa mężczyzn w kulturze patriarchalnej. W innych miejscach jego myśl charakteryzuje się wręcz partnerskim ujęciem roli kobiety i mężczyzny (zob. 1 Kor 7,3-5) oraz naciskiem na komplementarność ról płciowych

⁶⁵ Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 130–131.

⁶⁶ Köstenberger – Jones – Akin, *God, Marriage, and Family*, 217.

⁶⁷ DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 440 Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 25.

⁶⁸ Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 192–194; Malick, „The Condemnation of Homosexuality in Romans 1:26-27”, 335. Podobnie Schmidt, *Straight & Narrow?*; Soards, *Scripture and Homosexuality*; Schreiner, *Romans*, 96; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 25.

⁶⁹ Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27”, 198, przyp. 3, 198–199, 207–215, 222.

⁷⁰ Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 25.

⁷¹ Brooten, *Love Between Women*, 359–362.

(1 Kor 11,2-16)⁷². W argumentacji apostoła relacje między kobietami są wyraźnie połączone z rozumowaniem dotyczącym męskiego homoseksualizmu (zob. „podobnie też” [ὁμοίως τε καὶ] łączące wersety 26 i 27). Wykładnia dla jednych i dla drugich jest taka sama – ich odrzucenie wynika z prawa natury zapisanego w dziele stworzenia. Ponieważ związki między kobietami nie wiązały się raczej ze szczególnym wykorzystywaniem drugiej osoby, ich krytyka ostatecznie pozwala pogrzebać stwierdzenie, że Paweł w Rz 1,27 sprzeciwia się tylko niesprawiedliwym relacjom homoseksualnym⁷³.

Ad. 2-3. Paweł przeciwstawia się relacjom homoseksualnym praktykowanym przez heteroseksualistów i zrównuje naturę z normą kulturową.

Dwa kolejne argumenty przeciw Pawłowemu potępieniu homoseksualizmu opierają się na rozumieniu „natury” przez apostoła⁷⁴. W pierwszym rzędzie nie oznacza ona tego, co jednostka arbitralnie uznaje za naturalne dla siebie⁷⁵. Takie określenie „naturalności” wiąże się z poruszoną już powyżej kwestią orientacji seksualnych i pytaniem, czy są one obiektywnie konstytuowane czynnikami niezależnymi od człowieka, czy też wybierane przez jednostkę. Jeśli przyjmiemy esencjalny charakter homoseksualizmu, wówczas oznacza to, że Paweł w Rz 1,26-27 potępia heteroseksualistów angażujących się z pożądania w związki typu homoseksualnego. Czyniliby to oni wbrew swojej naturze, która z kolei wręcz nakazywałaby osobom homoseksualnym łączenie się z podobnymi sobie. Takie zdefiniowanie homoseksualizmu pozostaje problematyczne z punktu widzenia współczesnej nauki, która nie jest w stanie precyzyjnie określić determinujących go czynników. Jeśli z kolei przyjmiemy, że ma on charakter konstytutywny, oznacza to, że „natura” u Pawła opierałaby się na arbitralnym stwierdzeniu tego, co naturalne dla jednostki lub grupy osób, co nie ma nic wspólnego z jej ujęciem w Rz 1,26-27, gdzie podkreśla się Boże prawa. Rozstrzygającym argumentem jest fakt, że apostoł w swojej argumentacji nie rozróżnia, jak chciałby John Boswell, między aktami homoseksualnymi podejmowanymi przez homoseksualistów a tymi podejmowanymi przez heteroseksualistów. Takiego rozróżnienia, związanego ze współczesną ideą orientacji seksualnych, a zatem anachronicznego dla Pawła, nie znajdziemy ani w Rz 1,26-27, ani nigdzie indziej w literaturze

⁷² Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 96–97.

⁷³ Byrne, *Romans*, 76; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 25.

⁷⁴ Na ten temat zob. Hays, „Relations Natural and Unnatural”, zwł. 196–202; Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 126–129; DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 429–441; Brooten, *Love Between Women*, 267–280; Ward, „Why Unnatural?”, 263–284; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 254–270; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 23–24; Kowalski, „Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma”, 223–254.

⁷⁵ Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 24.

starożytnej⁷⁶. U apostoła znika ono wobec faktu, że naturalne jest tylko to, co zawarte w Bożym planie stworzenia⁷⁷.

Po drugie „natury” w Rz 1,26-27 nie da się sprowadzić do konwencji kulturowej, czyli tego, co aktualnie obowiązujące w społeczeństwie czasów apostoła⁷⁸. W ten sposób pojęcie natury w tekstach antycznych dotyczących relacji homoseksualnych odczytuje na przykład John J. Winkler, widząc w niej jedynie odniesienie do normy kulturowej⁷⁹. Naturę do kwestii kulturowej w Rz 1,26-27 sprowadza także Wolfgang Stegemann, sugerujący, że Paweł oponuje nie tylko przeciw złemu wyborowi obiektu zainteresowania seksualnego, ale także przeciw zacieraniu właściwych dla kultury antycznej atrybutów płciowości związanych z aktywną rolą mężczyzn i pasywną kobiet⁸⁰. Wspomniany już Boswell sugeruje z kolei, że Paweł w Rz 1,26-27 nie może mieć na myśli „prawa naturalnego” jako uniwersalnego prawa obowiązującego ludzkość, ponieważ ta koncepcja rodzi się wiele wieków później⁸¹. Według autora φύσις u apostoła nie ma też znamienia moralnego i będąc nacechowana etnicznie, odnosi się zasadniczo do charakteru człowieka lub grupy osób⁸².

Anachroniczność pojęcia prawa naturalnego i jego nieobecność u Pawła są nie do utrzymania, ponieważ – jak argumentuje Brooten – elementy składowe tej koncepcji są znane i funkcjonują już w czasach Pawła⁸³. Starożytni, mówiąc o naturze człowieka w kontekście relacji płciowych, łączą ją ze stworzeniem i wolą bogów, przypisują jej celowość i boski, związany z przekazywaniem życia zamysł⁸⁴. Relacje homoseksualne idą nie tylko pod prąd antycznej kulturze (szczególnie w przypadku mężczyzn przyjmujących pasywne, kobiece role płciowe); przeczą one także boskiej logice, tkwiącej w świecie stworzonym, która wiąże rozróżnienie na płęć męską i żeńską z prokreacją⁸⁵. Także z tej perspektywy nie da się wybronić stwierdzenia, że Pawłowi w Rz 1,26-27 nie zależy na rozróżnieniu płciowym, ale jedynie na krytyce wykorzystywania drugiego, jak twierdzi Fredrickson⁸⁶. Rozróżnienie płciowe funk-

⁷⁶ Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 200.

⁷⁷ Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 129 z przyp. 50 i odniesieniem do wielu innych autorów z lat 70–80. XX w.

⁷⁸ Schreiner, *Romans*, 95.

⁷⁹ Winkler, *The Constraints of Desire*, 17–43.

⁸⁰ Stegemann, „Paul and the Sexual Mentality of His World”, 164–165.

⁸¹ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 110.

⁸² Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 110–111. Podobnie naturę jako kulturę rozumieją u Pawła: Martin, „Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18–32”, 348–349; Stegemann, „Paul and the Sexual Mentality of His World”, 165.

⁸³ Brooten, *Love Between Women*, 217, 267–271.

⁸⁴ Zob. Platon, *Tim.* 91A–D; *Leg.* 838E; Owidiusz, *Matam.* 9,758; Ps-Lukian, *Am.* 19; Filon, *Abr.* 136–137; *TestNefit* 3,4–5; Józef Flawiusz, *Ap.* 2.199; Ps-Focylides, 175–176.

⁸⁵ Na temat troski o prokreację, jako jednej z wielu motywacji tkwiących u podstaw praw Księgi Kapłańskiej oraz myśli autorów grecko-rzymskich i żydowskich, zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 132–134, 164–169.

⁸⁶ Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 201–204.

cjonuje powszechnie w kulturze starożytnej, stanowiąc również podstawę kodu kulturowego, odróżniającego kobiety i mężczyzn między innymi ubiorem, zwyczajami, cnotami i rolami społecznymi⁸⁷. Sprowadzenie płciowości jedynie do normy kulturowej i zatarcie wagi rozróżnienia na płę męską i żeńską, widoczne ostatnio w studiach nad starożytnym homoseksualizmem, jako bezpodstawne krytykuje słusznie Amy Richlin⁸⁸.

O tym, że Paweł w Liście do Rzymian może odwoływać się do składowych koncepcji prawa naturalnego, świadczy kilka faktów: 1) przeświadczenie apostoła o poznawalności Boga z dzieła stworzenia, wspólne kulturze grecko-rzymskiej i pismom żydowskim (Rz 1,20); 2) znajomość wyroków Bożych (δικαίωμα τοῦ θεοῦ), właściwa zarówno poganom, jak i Żydom (Rz 1,32); oraz 3) wzmianka o poganach, którzy zachowują Prawo, nie znając go, przez swe moralne życie (Rz 2,14-15)⁸⁹. Sugeruje to, że dla apostoła „natura” nie ma zwykłej rangi zwyczaju, ale prawa Bożego o charakterze uniwersalnym, aplikowalnego do całej ludzkości⁹⁰. Pawłowe zastosowanie koncepcji prawa naturalnego jest w Rz 1,19-32 jak najbardziej zrozumiałe i wiąże się z uniwersalnym charakterem jego argumentacji, która wszystkich bez wyjątku, Żydów i pogan, ma przekonać o zepsuciu gatunku ludzkiego i konieczności przyjścia Mesjasza. Z tego punktu widzenia nic nie nadaje się do tego lepiej jak właśnie prawo naturalne⁹¹. O tym, że czytanie Pawła w świetle prawa naturalnego nie jest anachronizmem, przekonują także ojcowie i pisarze Kościoła, jak Orygenes czy Tertulian, którzy również dostrzegali u apostoła odniesienie do *lex naturae*⁹².

W Pawłowej argumentacji Rz 1,19-32 „natura” wiąże się zatem z Bożym porządkiem stworzenia, ale także z właściwym dla człowieka rozróżnieniem na płę męską i żeńską⁹³. Mówiąc w Rz 1,26-27 o relacjach homoseksualnych jako sprzecznych z naturą, apostoł krytykuje w nich lekceważenie Bożych praw zapisanych w dziele stworzenia. Jeśli Bóg stworzył ten świat i można w nim rozpoznać Jego obecność (Rz 1,20) oraz porządek (Rz 1,32), to przekraczanie go w relacjach homoseksualnych jest w istocie wystąpieniem przeciw Stwórcy. Brak uznania go wiąże się także z brakiem uznania ustanowionego przez niego rozróżnienia płci i naturalnego związku męzczyzny i kobiety⁹⁴. Punktem odniesienia dla Pawła nie jest tu po prostu świat zwierzęcy, w którym – jak argumentowali starożytni – nie ma miejsca na zachowania

⁸⁷ Brooten, *Love Between Women*, 274–280; Ward, „Why Unnatural?”, 278.

⁸⁸ Richlin, „Not Before Homosexuality”, 526–527.

⁸⁹ Brooten, *Love Between Women*, 268.

⁹⁰ Moo, *The Epistle to the Romans*, 114–115.

⁹¹ Brooten, *Love Between Women*, 271 plus przyp. 12 na temat bibliografii związanej z koncepcją prawa naturalnego i jej aplikacją w Biblii.

⁹² Brooten, *Love Between Women*, 267, 268, przyp. 1.

⁹³ Brooten, *Love Between Women*, 272–280.

⁹⁴ Dunn, *Romans*, I, 64, 74; Byrne, *Romans*, 77; Fitzmyer, *Romans*, 286; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 24.

homoseksualne⁹⁵. Świat zwierzęcy to tylko niedoskonałe, bo skażone grzechem, odbicie Bożego zamysłu i logiki stworzenia. Jest on także nieadekwatny – jako niższy od poziomu ludzkiego sposobu egzystowania stworzeń – do argumentacji Pawła.

Źródłem odkrywającym godność i tożsamość człowieka, a równocześnie potwierdzającym binarność płci, jest dla apostoła Objawienie zawarte w Księdze Rodzaju⁹⁶. W Rdz 1,27-28 opisuje się stworzenie mężczyzny i kobiety jako uczynionych na obraz i podobieństwo Boże, różnych z punktu widzenia płciowości i dzięki temu zdolnych do przekazywania życia. Zależności między narracją zawartą w Rdz 1,27-28 i Rz 1,26-27 obejmują słownictwo związane z mężczyzną i kobietą (ἄρσσην i θήλυς) oraz stworzeniem ptaków powietrznych i istot pełzających (Rdz 1,28). W Rz 1,23 człowiek, czcząc je, porzuca swego Stwórcę, co w konsekwencji prowadzi do przekroczenia jego kolejnych praw, dotyczących rozróżnienia między płciami (Rz 1,26-27). Apostoł w swoim rozumieniu natury idzie za Księgą Rodzaju, ale także za autorami hellenistyczno-żydowskimi⁹⁷. Roy B. Ward wskazuje na kilka kluczowych podobieństw między Pawłem a Platonem, Filonem i Pseudo-Focylidesem: wszyscy oni opierają się męskim i żeńskim relacjom homoseksualnym, opisują je jako nienaturalne (παρά φύσιν), łączą je z pożądaniem (ηδονή lub πάθος/πάθη), wiążą z dziełem stworzenia, a także używają pojęć ἄρσσην i θήλυς. Chociaż apostoł wprost nie stwierdza, że związki homoseksualne są przeciwne naturze, ponieważ uniemożliwiają przekazywanie życia, można to wydedukować z jego *milieu* kulturowego, z podobnego do autorów hellenistycznych kontekstu argumentacyjnego i z użycia θήλεια, opisującego kobietę w jej roli matki i karmicielki⁹⁸. Według Margaret Davies i Martina Stowassera powiązanie płciowości z prokreacją jest co prawda możliwe do wydedukowania z kontekstu Rz 1,26-27, ale problematyczne, ponieważ sprowadza płęć męską i żeńską do roli prokreacyjnej, czyniąc Pawła przedstawicielem przestarzałych już dziś poglądów⁹⁹. To podejście autorów wyraźnie zawęża stosunek apostoła do płciowości pojmowanej jedynie prokreacyjnie, podczas gdy w 1 Kor 7,4-5 wskazuje on jej wagę dla budowania wspólnoty małżeńskiej¹⁰⁰. Davies i Stowasser wydają się też odrywać seksualność od prokreacji, co jest znakiem charakterystycznym kultury naszych czasów¹⁰¹. Zdradza to także hermeneutykę autorów, w której kryterium weryfi-

⁹⁵ Na ten temat zob. Platon, *Leg.* 636C; Plutarch, *Mor.* 990D; Owidiusz, *Metam.* 9.731–34; Ps-Lukian, *Am.* 22; Ps-Focylides, 190–191. Kontra Brooten, *Love Between Women*, 274.

⁹⁶ Na temat wagi Księgi Rodzaju w argumentacji Pawła w Rz 1,26-27 zob. Kowalski, „Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma”, 223–254.

⁹⁷ Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 192–194; DeYoung, „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1”, 439; Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 127; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 288–292.

⁹⁸ Ward, „Why Unnatural?”, 277.

⁹⁹ Davies, „New Testament Ethics and Ours”, 320–330; Stowasser, „Homosexualität und Bibel”, 518–520.

¹⁰⁰ Zob. także Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 272–273.

¹⁰¹ Zob. Stowasser, „Homosexualität und Bibel”, 522–523.

kującym prawdę stwierdzeń apostoła nie jest szeroki kontekst biblijny ani objawienie Boże, ale współczesna wizja ról płciowych.

Ad.4-6. Argumentacja Pawła dotycząca homoseksualizmu ma ograniczone pole odniesienia: dotyczy idolatrii, ma charakter kultyczny, nie moralny, i pełni marginalną rolę w Liście do Rzymian

Trzy kolejne argumenty wysuwane za tezę, że w Rz 1,26-27 Paweł nie odrzuca relacji homoseksualnych, dotyczą kontekstu retoryczno-literackiego analizowanego rozdziału. Postulują one wąskie rozumienie homoseksualizmu, ograniczone tu tylko do idolatrii, interpretację kultyczną, nie moralną tegoż zjawiska, oraz marginalny czy nieoryginalny charakter Rz 1,26-27 w argumentacji Pawła, a co za tym idzie potrzebę zrelatywizowania homoseksualizmu, traktowanego tu jak każdy inny grzech.

Jak stwierdziliśmy już po wielokroć, argumentacja Pawła w Rz 1,19-32 ma charakter uniwersalny, zatem nie da się jej także zawęzić do potępienia homoseksualizmu związanego jedynie z idolatrią¹⁰². Wspólnym mianownikiem dla wylania się gniewu Bożego, opisywanego w Rz 1,18-32, jest odrzucenie Boga Stwórcy i jego praw (Rz 1,23.25). Język, jakim posługuje się Paweł w Rz 1,20.26-27, ma nie tylko kultyczne, ale i filozoficzne konotacje, co zostało dostatecznie wykazane przez komentatorów¹⁰³. Akty homoseksualne są sprzeczne z rozumem i z boskim *logosem* porządkującym stworzony świat. Na podstawie Tory Bóg nie mógłby przecież sędzić pogan. Upadają tu argumenty mówiące o marginalnym i typowo żydowskim charakterze tej sekcji¹⁰⁴. Ma ona za zadanie dotrzeć zarówno do pogańskich, jak i żydowskich odbiorców apostoła¹⁰⁵. Relacje homoseksualne, podobnie jak grzechy opisane w Rz 1,29-31, są efektem idolatrii w szerokim sensie tego słowa, rozumianego jako odrzucenia praw Bożych (Rz 1,25). Kontekst Rz 1,26-27 nie ogranicza się także do wąskiego kultycznego rozumienia idolatrii, jest głęboko uniwersalny, powiązany z prawem naturalnym i teologią stworzenia. W konsekwencji Paweł nie krytykuje tu tylko mężczyzn, którzy bałwochwalczo czczą pogańskich bogów, ale relacje homoseksualne, które – jeśli się im poddać – odrzucają Boga jako Stwórcę i Pana stworzonego świata, dyktując własne prawa w obszarze etyki seksualnej¹⁰⁶.

¹⁰² Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 284–289.

¹⁰³ Dunn, *Romans*, I, 57; Fitzmyer, *Romans*, 280; Byrne, *Romans*, 73; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 89; Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 223–230.

¹⁰⁴ Na temat uniwersalnego charakteru argumentacji Pawła, adresowanej także do współczesnych materialistów, zob. Moo, *The Epistle to the Romans*, 98.

¹⁰⁵ Zasadniczo komentatorzy mówią o Pawle argumentującym w Rz 1,18-32 bardziej z perspektywy żydowskiej i krytykującym grzechy pogan. Widać to szczególnie w potępieniu idolatrii oraz homoseksualizmu, które odrzucało także żydowskie Prawo. Jednakże idolatria to także grzech Izraela (Ps 105,20; Jr 2,11 [LXX]), a lista wykroczeń zawarta w Rz 1,29-31 z powodzeniem może odnosić się do wszystkich, zarówno Żydów, jak i pogan. Zob. Aletti, *God's Justice in Romans*, 69–71; Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 231.

¹⁰⁶ Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 89–92.

W tym samym sensie nie można także zawęzić argumentacji na temat homoseksualizmu w Rz 1,26-27 do aspektu kultycznego – oderwanego od moralności – tylko dlatego że pojawia się tu słownictwo związane z nieczystością¹⁰⁷. Brooten wyraźnie wskazuje na fakt, że aspekt kultyczny i moralny są ze sobą ściśle związane w Księdze Kapłańskiej i pozostają takie także u Pawła¹⁰⁸. Nieczystość (ἀκαθαρσία) także w innych tekstach Starego Testamentu posiada silny aspekt moralny, podobnie jak u Pawła, gdzie łączy się z bezprawiem (Rz 6,9), rozwiązłością (Ef 4,19) i nierządem (Ef 5,3). Terminem tym opisuje się grzeszne czyny rodzące się z ciała (Ga 5,19.20) i wykluczające udział człowieka w królestwie Bożym (Ga 5,21; 1 Tes 4,7)¹⁰⁹. Potępienie grzechów natury homoseksualnej posiada zatem w Rz 1,26-27 walor uniwersalnego sądu moralnego, nie jest reliktem języka kultycznego, który przestał być dziś obowiązujący.

Rz 1,18-32 to także nie mało znaczący dodatek do myśli Pawła w Rz 1-4, ale pierwszy argument na temat konieczności przyjęcia usprawiedliwienia przychodzącego do ludzkości w Chrystusie. Wskazuje na grzechy ściągające na człowieka nieodwołalny sąd Boży, któremu zapobiec może tylko nawrócenie i wiara w Syna Bożego (Rz 3,22-24). Strategia argumentacji Pawła w tych rozdziałach została już dość dobrze prześwietlona przez komentatorów, w szczególności przez Jeana-Noëla Aletiego¹¹⁰. Sekcja Rz 1,18-32 jest kluczowa dla dotarcia do prawdy na temat usprawiedliwienia całej ludzkości w Chrystusie. Paweł celowo nie wprowadza tu postaci Zbawiciela, która pojawi się dopiero w Rz 3,24. Opiera się na możliwie szerokiej podstawie argumentacyjnej, która ma ukazać jego pogańskim i żydowskim odbiorcom poziom skorumpowania całego świata grzechem i konieczność jednej uniwersalnej drogi usprawiedliwienia dla wszystkich¹¹¹.

W tym kontekście grzechy homoseksualne, wyróżnione w odrębnej sekcji, nie są zwykłym dodatkiem do innych grzechów, ale osobnym i wymownym przykładem zepsucia stworzenia. Z ich napiętnowaniem zgodziłby się oczywiście każdy wierzący Żyd, ze względu na przepisy Tory, szczególnie rozdziały 18 i 20 Księgi Kapłańskiej. Paweł nie jest tu oryginalny, idąc za tradycją hellenistyczną i żydowską, ale w żaden sposób nie osłabia to siły jego argumentacji. Ulega ona nawet wzmocnieniu, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że w Rz 1,18-3,20 apostoł przedstawia sąd Boży jako nieubłagany, nie czyni od niego żadnego wyjątku i radykalnie wskazuje na jedną tylko drogę wyjścia – wiarę w Chrystusa¹¹². Niczym nowym nie jest umieszczenie relacji homoseksualnych pomiędzy innymi grzechami, czynią to autorzy grecko-rzymscy

¹⁰⁷ Schmidt, *Straight & Narrow?*, 64–85; Schreiner, *Romans*, 96–97.

¹⁰⁸ Brooten, *Love Between Women*, 288–294. Podobnie w stosunku do Księgi Kapłańskiej Strecker, „Homosexualität in biblischer Sicht”, 130; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 111–120.

¹⁰⁹ Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 23–24.

¹¹⁰ Aletti, *God's Justice in Romans*, 61–91.

¹¹¹ Zob. także Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 196–199.

¹¹² Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 240.

i żydowscy. Nie sugeruje to ich małej wagi, ale raczej powiązanie z powszechnym zepsuciem jednostki oraz społeczności, do której one prowadzą. U Platona i u Filona, gdyby przyjąć je za model dominujący, mogłyby doprowadzić do destrukcji struktur społecznych, zaniku cnót i zniszczenia rodziny¹¹³. Odpowiada za to tkwiące w nich hołdowanie przyjemności i odrzucenie Bożych praw. Z powodu swego destrukcyjnego charakteru znalazły się one razem z innymi grzechami w Rz 1,18-32, ilustrując potrzebę zbawienia i odnowy ludzkiego świata¹¹⁴.

3. Konkluzje

Podsumowując, trudno mówić, aby Paweł pojmował relacje homoseksualne swoich czasów w kluczu współczesnych orientacji seksualnych, ale na pewno mógł zetknąć się z takimi, które były trwałe i oparte na obopólnej miłości, a nie tylko na wykorzystywaniu drugiego. Choć pederastia i prostytutka to najpopularniejsze formy homoseksualizmu w starożytności, apostoł w swojej krytyce zawartej w Rz 1,26-27 nie ogranicza się tylko do nich. Ogólne słownictwo, jakiego używa w Rz 1,18-32, oraz kontekst argumentacyjny i religijno-kulturowy wskazują na to, że nie akceptuje on żadnego typu związków homoseksualnych, włączając w to także relacje seksualne między kobietami. Wszystkie one występują przeciw prawu natury, rozumianemu przez Pawła nie jako ograniczona w swym zasięgu norma kulturowa, lecz jako uniwersalne prawo Boże. Określa ono ściśle rozróżnienie między mężczyzną i kobietą stworzonymi na obraz Boży, zdolnymi do przekazywania życia i uzupełniającymi się nawzajem. W swoim rozumieniu natury i prawa naturalnego Paweł odwołuje się do Księgi Rodzaju. Jego wzmianka o relacjach natury homoseksualnej, zawarta w sekcji mówiącej o powszechnym zepsuciu ludzkości i konieczności wspólnej dla całej ludzkości drogi usprawiedliwienia w Chrystusie, nie pozwala z kolei na potraktowanie Rz 1,26-27 jako marginalnego dodatku. Paweł, łącząc grzechy natury homoseksualnej z innymi grzechami wymienionymi w Rz 1,29-31, wskazuje na ich destrukcyjny charakter dla jednostki i społeczności, ponieważ zasadzają się one na odrzuceniu Bożego prawa wpisanego w stworzony świat. W podobny sposób apostoł ujmuje także homoseksualizm w 1 Kor 6,9-10 i 1 Tm 1,9-10, nieco inaczej rozkładając jedynie swoje akcenty. W tekstach tych, również ważnych dla Pawłowej wizji relacji homoseksualnych, znika co prawda uniwersalny ton argumentacji apostoła, która uwzględnia wyraźnie optykę chrześcijańskich wspólnot i ich problemy, ale nie znika uniwersalna wymowa jego argumentów. Ostatecznie, odłączając Rz 1,26-27

¹¹³ Platon, *Leg.* 838E – 839A; Filon, *Abr.* 136.

¹¹⁴ Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 191; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 99–105.

od 1 Kor 6,9-10 i 1 Tm 1,9-10 ze względu na różny kontekst argumentacyjny i słownictwo, należy jednak czytać je razem dla pełnego oglądu Pawłowego spojrzenia na kwestie męskich i żeńskich relacji homoseksualnych. Lektura taka wraz z płynącymi z niej szerszymi wnioskami zaprezentowana zostanie w kolejnych opracowaniach niniejszego tomu *Verbum Vitae* poświęconego biblijnemu spojrzeniu na relacje homoseksualne¹¹⁵.

Bibliografia

- Aletti, J.-N., *God's Justice in Romans. Keys for Interpretating the Epistle to the Romans* (Subsidia Biblica 37; Rome: Gregorian & Biblical Press 2010).
- Bahnsen, G.L., *Homosexuality. A Biblical View* (Grand Rapids, MI: Baker 1978).
- Bailey, D.S., *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Hamden, CT: Archon Books 1975).
- Bornkamm, G., „The Revelation of God's Wrath (Romans 1–3)”, *Early Christian Experience* (New York: Harper & Row 1969) 47–70.
- Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 1980).
- Brooten, B.J., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society; Chicago, IL: University of Chicago Press 1996).
- Byrne, B., *Romans* (Sacra Pagina 6; Collegeville, MN: Liturgical Press 1996).
- Countryman, L.W., *Dirt, Greed, and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today* (Philadelphia, PA: Fortress 1988).
- Cranfield, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. I. Introduction and Commentary on Romans I–VIII* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 2004).
- Davies, M., „New Testament Ethics and Ours: Homosexuality and Sexuality in Romans 1:26–27”, *Biblical Interpretation* 3/3 (1995) 315–331.
- DeYoung, J.B., „The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1 and Its Implications for Biblical Proscriptions of Homosexual Behavior”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 31/4 (1988) 429–441.
- Dover, K.J., *Greek Homosexuality* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1989).
- Dunn, J.D.G., *Romans. I. 1–8* (Word Biblical Commentary 38A; Dallas, TX: Word 1988).
- Eckstein, H.-J., „Denn Gottes Zorn wird von Himmel her offenbar werden’. Exegetische Erwägungen zu Röm 1:18”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78/1–2 (1987) 74–89.

¹¹⁵ Zob. M. Kowalski, „Katalog wad, Dekalog i relacje homoseksualne”, 281–306.

- Fitzmyer, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 33; New York: Doubleday 1993).
- Foerster, W. „σεβάζομαι”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich – G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1971) VII, 172–173.
- Fredrickson, D.E., „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27. Paul and the Philosophic Critique of Eros”, *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (red. D.L. Balch) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 197–222.
- Furnish, V.P., *The Moral Teaching of Paul* (Nashville, TN: Abingdon 1979).
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice* (Nashville, TN: Abingdon 2002).
- Hallett, J.P., „Roman Attitudes toward Sex”, *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome* (red. M. Grant – R. Kitzinger) (New York: Scribner 1988) II, 1265–1278.
- Halperin, D.M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge 1990).
- Hauck, F., „ἀκάθαρτος κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich – G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1965) III, 426–431.
- Hays, R.B., „Relations Natural and Unnatural. A Response to J Boswell’s Exegesis of Rom 1”, *Journal of Religious Ethics* 14/1 (1986) 184–215.
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012).
- Hyatt, J.P., „View of Man in the Qumran ‘Hodayot’”, *New Testament Studies* 2/4 (1956) 276–284.
- Jeremias, J., „Zu Rm 1:22–32”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 45/1–2 (1954) 119–121.
- Jewett, R. – Kotansky, R.D., *Romans. A Commentary on the Book of Romans* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2007).
- Jones, H.K., *Toward a Christian Understanding of the Homosexual* (New York: Association Press 1966).
- Kalin, E.R., „Romans 1:26–27 and Homosexuality”, *Currents in Theology and Mission* 30/6 (2003) 423–432.
- Kittel, G. – Friedrich, G. – Bromiley, G.W. (red.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1964–1976) I–X [electronic edition 2000] (= TDNT).
- Klostermann, E., „Die adäquate Vergeltung in Röm 1.22–31”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 32 (1933) 1–6.
- Köstenberger, A.J. – Jones, D.W. – Akin, D.L., *God, Marriage, and Family. Rebuilding the Biblical Foundation* (Wheaton, IL: Crossway Books 2004).
- Kowalski, M., „Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian”, *Verbum Vitae* 26 (2014) 95–126.
- Kowalski, M., „Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18–32)”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 203–249.
- Kowalski, M., „Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma. Podstawy Pawłowej argumentacji na temat żeńskich i męskich relacji homoseksualnych w Rz 1,26–27”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 223–254.
- Kowalski, M., „Katalogi wad, Dekalog i relacje homoseksualne w 1 Kor 6,9–10 oraz 1 Tm 1,8–10”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 281–306.

- Lance, H.D., „The Bible and Homosexuality”, *American Baptist Quarterly* 8/2 (1989) 140–151.
- Lichtenberger, H., *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 15; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980).
- Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S. – McKenzie, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford – New York: Clarendon – Oxford University Press 1996) (= LSJ).
- Long, A.A., „Soul and Body in Stoicism”, *Stoic Studies* (Hellenistic Culture and Society 36; Berkeley, CA: University of California Press 2001) 224–249.
- Longenecker, R.N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016).
- Lucas, A.J., „Reorienting the Structural Paradigm and Social Significance of Romans 1:18–32”, *Journal of Biblical Literature* 131/1 (2012) 121–141.
- MacNeill, J.J., *The Church and the Homosexual*, wyd. 4 (Boston, MA: Beacon Press 1993).
- Malick, D.E., „The Condemnation of Homosexuality in Romans 1:26–27”, *Bibliotheca Sacra* 150/3 (1993) 327–340.
- Martin, D.B., „Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18–32”, *Biblical Interpretation* 3/3 (1995) 332–355.
- Martin, D.B., *The Corinthian Body* (New Haven, CT: Yale University Press 1995).
- Maston, J., *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul. A Comparative Study* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/297; Tübingen: Mohr Siebeck 2010).
- Michel, O., *Der Brief an die Römer*, wyd. 4 (Kritisch-exegetischer Kommentar; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966).
- Miller, J.E., „The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?”, *Novum Testamentum* 37/1 (1995) 1–11.
- Moo, D.J., *The Epistle to the Romans* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996).
- Mueller, E., *Homosexuality, Scripture, and the Church* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute 2010).
- Myers, D.G. – Scanzoni, L., *What God Has Joined Together? A Christian Case for Gay Marriage* (New York: HarperCollins 2006).
- Nalewaj, A., „«Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość!» (Kpł 18,22). Teksty biblijne o homoseksualizmie”, *Studia Elbląskie* 14 (2013) 199–212.
- Nissinen, M. – Stjerna, K., *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress 2002).
- Osiek, C. – Pouya, J., „Constructions of Gender in the Roman Imperial World”, *Understanding the Social World of the New Testament* (red. D. Neufeld – R.E. DeMaris) (London – New York: Routledge 2010) 44–56.
- Popkes, W., „Zum Aufbau und Charakter von Römer 1:18–32”, *New Testament Studies* 28/4 (1982) 490–501.
- Porter, C.L., „Romans 1.18–32. Its Role in the Developing Argument”, *NTS* 40/2 (1994) 210–228.
- Richlin, A., „Not Before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men”, *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993) 523–573.

- Rogers, J., *Jesus, the Bible, and Homosexuality. Explode the Myths, Heal the Church* (Louisville, KY: Westminster John Knox 2009).
- Schmidt, T.E., *Straight & Narrow? Compassion & Clarity in the Homosexuality Debate* (Downers Grove, IL: InterVarsity 1995).
- Schreiner, T.R., *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6; Grand Rapids, MI: Baker 1998).
- Schrenk, G., „δικαίωμα”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich – G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 1964) II, 219–223.
- Scroggs, R., *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate* (Philadelphia, PA: Fortress 1983).
- Slawik, I. – Slawik, J., „Homoseksualizm problemem Kościoła?”, *Rocznik Teologiczny* 52/1–2 (2010) 9–70.
- Smith, M.D., „Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26–27”, *Journal of the American Academy of Religion* 64/2 (1996) 223–256.
- Soards, M.L., *Scripture and Homosexuality. Biblical Authority and the Church Today* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1995).
- Springett, R.M., *Homosexuality in History and the Scriptures. Some Historical and Biblical Perspectives on Homosexuality* (Washington, D.C.: Biblical Research Institute 1988).
- Stasiak, S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 6; Częstochowa: Święty Paweł 2020).
- Stegemann, W., „Paul and the Sexual Mentality of His World”, *Biblical Theology Bulletin* 23/4 (1993) 161–166.
- Stowasser, M., „Homosexualität und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema”, *New Testament Studies* 43/4 (1997) 503–526.
- Strecker, G., „Homosexualität in biblischer Sicht”, *Kerygma und Dogma* 28/2 (1982) 127–141.
- Szczur, P., „Homoseksualność, ale która? O sporze esencjalizm versus konstruktywizm w studiach gejowsko-lesbijskich”, *Źródła Humanistyki Europejskiej* 3 (2010) 191–206.
- Thiselton, A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans – Carlisle: Paternoster 2000).
- Tobin, T.H., „Controversy and Continuity in Romans 1:18–3:20”, *The Catholic Biblical Quarterly* 55/2 (1993) 298–318.
- Via, D.O. – Gagnon, R.A.J., *Homosexuality and the Bible. Two views* (Minneapolis, MN: Fortress 2004).
- Ward, R.B., „Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26–27”, *The Harvard Theological Review* 90/3 (1997) 263–284.
- White, J.R. – Niell, J.D., *The Same Sex Controversy. Defending and Clarifying the Bible's Message about Homosexuality* (Grand Rapids, MI: Baker 2002).
- Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 25; Berlin: Töpelmann 1959).
- Williams, C.A., *Roman Homosexuality*, wyd. 2 (New York – Oxford: Oxford University Press 2010).

MARCIN KOWALSKI

- Wink, W., „Homosexuality and the Bible”, *Homosexuality and Christian Faith. Questions of Conscience for the Churches* (red. W. Wink) (Minneapolis, MN: Fortress 1999) 33–49.
- Winkler, J.J., *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York: Routledge 1990).
- Wold, D.J., *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East* (Grand Rapids, MI: Baker 1998).
- Woods, R., *Another Kind of Love. Homosexuality and Spirituality* (Chicago, IL: Thomas More 1977).
- Wright, D.F., „Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενokoῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10)”, *Vigiliae Christianae* 38/2 (1984) 125–153.
- Wuellner, W., „Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate”, *The Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 330–351.



Katalogi wad, Dekalog i relacje homoseksualne w 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10

Catalogues of Vices, the Decalogue and Homosexual Relations in 1 Cor 6:9-10 and 1 Tim 1:8-10

MARCIN KOWALSKI

Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II w Lublinie
xmkowal@kul.pl; ORCID: 0000-0002-8732-6868

Streszczenie: Autor analizuje Pawłowe wypowiedzi na temat homoseksualizmu zawarte w 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10. Teksty te zostają najpierw umieszczone we właściwym im kontekście argumentacyjnym, ze wskazaniem na inspirujące je tradycje starotestamentowe (Rdz 1,27-28; Wj 20,1-17 i Pwt 5,6-21; Kpł 18,22 i 20,13). Następnie w krytyczny sposób zaprezentowane zostają pozycje autorów zawężających Pawłowe rozumienie homoseksualizmu w 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10 do pederastii i prostytucji. Argumenty filologiczne oraz kontekstualne, przytaczane przez zdecydowaną większość komentatorów, wskazują, że użyte przez apostoła pojęcia *μαλακός* i *ἀρσενοκοίτης* należy czytać jako szeroką krytykę wszelkiego rodzaju aktów homoseksualnych. W ostatnim paragrafie autor podsumowuje toczącą się współcześnie dyskusję nad homoseksualizmem i jego interpretacją u Pawła, wskazując na nieadekwatną metodologię, język i nową hermeneutykę tkwiące u podstaw prób obalenia Pawłowej krytyki postaw homoseksualnych.

Słowa kluczowe: 1 Kor 6,9-10, 1 Tm 1,8-10, homoseksualizm, Dekalog, Kpł 18,22 i 20,13, płciowość, etyka chrześcijańska

Abstract: The author analyzes the Pauline statements on homosexuality in 1 Cor 6:9-10 and 1 Tim 1:8-10. The examined texts are first placed in their argumentative context, with a hint at the Old Testament traditions standing behind them (Gen 1: 27-28; Exod 20:1-17; Deut 5:6-21; Lev 18:22 and 20:13). Next, the author critically presents the positions of the scholars who limit Paul's understanding of homosexuality in 1 Cor 6:9-10 and 1 Tim 1:8-10 to pederasty and prostitution. Philological and contextual arguments of the vast majority of researchers indicate that the terms *μαλακός* and *ἀρσενοκοίτης* used by the apostle should be read as a broad critique of all kinds of homosexual acts. In the last paragraph, the author sums up the contemporary discussion on homosexuality and its interpretation in Paul, pointing to inadequate methodology, language and new hermeneutics underlying the attempts to refute the Pauline critique of homosexual acts.

Keywords: 1 Cor 6: 9-10, 1 Tim 1:8-10, homosexuality, the Decalogue, Lev 18:22 and 20:13, sexuality, Christian ethics

Jeśli nawet Rz 1,26-27 przyciąga najwięcej uwagi egzegetów badających Pawłowe teksty na temat stosunków homoseksualnych, to równie ważne są dwie inne wypowiedzi apostoła w tej kwestii, które znajdujemy w 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10. Łączy je wspólne słownictwo (*ἀρσενοκοίτης*), które jest zresztą źródłem wielu kontrowersji, oraz kontekst argumentacyjny. Od tchnącego uniwersalizmem tematu zepsucia ludz-

kości, nakreślonego w Rz 1,18-32, przechodzimy do krytyki postaw, które mogą pojawiać się we wspólnotach chrześcijańskich, a które są nie do pogodzenia z nowym życiem w Chrystusie i z przykazaniem miłości. W obu przypadkach, w 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10, homoseksualizm zostaje przez Pawła i jego szkołę umieszczony bezpośrednio w katalogu wad. Te i wiele innych kwestii przekonują nas, że Pawłowe wypowiedzi zawarte w wymienionych fragmentach warto czytać łącznie. Ukażemy je najpierw we właściwym im kontekście argumentacyjnym, którego są częścią, wskazując na ich inspiracje skrypturystyczne. W drugim kroku krytycznej analizie poddamy ich współczesne interpretacje, w których wybrzmiewają zarówno dekonstrukcja Pawłowego odrzucenia postaw homoseksualnych, jak i próba zdecydowanego ograniczania stanowiska apostoła w tym względzie. Wreszcie w ostatnim punkcie, mając przed oczyma opracowania na temat homoseksualizmu w Rz 1,26-27, podstawy Pawłowej argumentacji w tym fragmencie oraz analizy 1 Kor 6,9-10 i Tm 1,8-10, pokusimy się o szersze spojrzenie na język, jakim operuje Paweł, aktualność jego podejścia, a także na postulaty nowej hermeneutyki w dzisiejszym traktowaniu kwestii homoseksualnych¹.

1. Katalog wad i homoseksualizm w 1 Kor 6,9-10

Drugi pod względem wagi tekst, w którym występuje odniesienie do relacji typu homoseksualnego, znajdujemy w Pierwszym Liście Pawła do Koryntian. Chronologicznie rzecz biorąc jest to pierwsza wypowiedź apostoła w tej kwestii, ponieważ pismo to powstało przed Listem do Rzymian, około roku 54². Zawiera ono odpowiedź na pytania, jakie kieruje do Pawła założona przez niego wspólnota, oraz korektę postaw, które ocenia on jako niespójne z Ewangelią³. Spora sekcja Pierwszego Listu do Koryntian dotyczy kwestii związanych z seksualnością, wśród których pojawia się także interesujące nas nawiązanie do postaw homoseksualnych (1 Kor 6,9-10). Paweł nie opisuje ich tak rozległe jak w Rz 1,26-27, aplikując do nich dwa terminy *μαλακός* i *άρσενοκοίτης* (1 Kor 6,9) umieszczone pośrodku katalogu wad. Takie ułożenie interesującego nas zagadnienia może sugerować zrównanie postaw homoseksualnych z innymi grzechami. Dodatkowo problem stwarza sama interpretacja wyra-

¹ Zob. zawarte w tym tomie *Verbum Vitae* artykuły na temat Rz 1,26-27: Kowalski, „Odrzucenie praw Stwórcy i relacje homoseksualne w Rz 1,26-27”, 255–280; Kowalski, „Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma” 223–254.

² W kwestii datacji 1 Listu do Koryntian zob. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 31–32; Garland, *1 Corinthians*, 20; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 16. Anthony C. Thiselton (*The First Epistle to the Corinthians*, 447) stawia charakter i wagę tego tekstu ponad Rz 1,26-27.

³ Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*; Murphy-O'Connor, *Paul a Critical Life*, 253–254; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 32–36; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 5–16.

zeń *μαλακός* i *ἀρσενικοίτης*, z których pierwsze ma charakter bardzo ogólny, drugie zaś może być odczytane jako konstrukcja Pawłowa, niepojawiająca się zasadniczo w literaturze przed nim. Podobnie jak w przypadku Rz 1,26-27 zaczniemy znów od umieszczenia wypowiedzi apostoła w jej szerszym kontekście retoryczno-literackim, po czym przyjrzymy się interpretacji używanych przez niego pojęć i próbom określenia jego stosunku wobec homoseksualizmu w 1 Kor 6,9-10.

1.1. 1 Kor 6,9-10 w kontekście rozdziałów 5-6

Interesujący nas fragment z Pierwszego Listu do Koryntian brzmi następująco:

Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyczący ze sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy nie odziedziczą królestwa Bożego⁴.

W 1 Kor 6,9-10 Paweł wprowadza katalog wad, którego częścią są relacje homoseksualne, i wydaje się to robić w sposób dość zaskakujący. W zgodnej opinii większości egzegetów, w sekcji 1 Kor 6,1-11 mamy do czynienia z problemem podziałów we wspólnotce, które prowadzą wierzących do procesowania się między sobą przed pogańskimi trybunałami⁵. Dodatkowo jeszcze 1 Kor 6,9-10 prezentuje zwartą strukturę, w której Paweł rozpoczyna od tematu dziedziczenia królestwa Bożego i na nim kończy. Jak zatem stanowiąca spójną całość część 1 Kor 6,9-10 wpisuje się w kontekst argumentacji apostoła?

Wersy te nie są oczywiście oderwane od tematów pojawiających się w 1 Kor 5-6⁶. Wielu egzegetów zwracało uwagę na ich powiązanie z rozdziałem 5, w którym porusza się kwestię grzechów natury seksualnej, sugerując, że 1 Kor 6,9-10 stanowi jego podsumowanie. Katalog pojawiających się tu wad podejmuje i rozwija katalogi z Rz 5,9.11⁷. Wskazywano także na związki 1 Kor 6,9-10 z dalszą częścią argumentacji Pawła w 1 Kor 6,12-20, gdzie występuje problem prostytucji. Fragment 1 Kor 6,9-10

⁴ Tłumaczenie za NA28 oraz BT5. Termin „rozwiązli” (*μαλακός*) można także oddać przez „zniewieściali”; oznacza on, jak argumentujemy dalej, tych, którzy dają się wykorzystywać w pasywnej roli w relacjach homoseksualnych. Uzupełniający go termin *ἀρσενικοίτης* przetłumaczony został w BT5 przez „mężczyźni współżyczący ze sobą”, co dość dobrze oddaje jego szerokie znaczenie. Chodzi prawdopodobnie o aktywnych partnerów w relacjach homoseksualnych.

⁵ Hays, *First Corinthians*, 92; R.F. Collins, *First Corinthians*, 224; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 418; Garland, *1 Corinthians*, 193; Witherington, *1 and 2 Thessalonians* 162 (1 Kor 6,1-20); Fitzmyer, *First Corinthians*, 255; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 250.

⁶ Na ten temat zob. Zaas, „1 Corinthians 6.9ff”, 205-212; Richardson, „Judgment in Sexual Matters in 1 Corinthians 6:1-11”, 37-58; Elliott, „No Kingdom of God for Softies?”, 18-21.

⁷ Elliott, „No Kingdom of God for Softies?”, 21-22; Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, 223; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 241.

może być zakwalifikowany jako łącznik i przejście między argumentacją Pawła w 1 Kor 5,1-13 oraz 1 Kor 6,12-20⁸. Apostoł mocnymi słowami na temat wad, które wykluczają dziedziczenie królestwa Bożego, przygotowuje pozytywną motywację dla chrześcijańskiej etyki seksualnej, której celem jest bycie częścią ciała Chrystusa i świątynią jego Ducha (1 Kor 6,15-17.19).

Jeśli chodzi o powiązanie z 1 Kor 6,1-8, gdzie zostało wyrażone potępienie dla sporów prowadzonych przez wierzących przed pogańskimi sądami, wersety 9-10 łączą się z nimi na kilka sposobów. Pierwszym jest – dominująca w 1 Kor 6,1-11 – ogólna idea krzywdy i niesprawiedliwości wyrządzanej sobie nawzajem przez członków wspólnoty. Drugim jest kontekst eschatologiczny, w którym Paweł umieszcza krytykę postaw wierzących. Święci sądzący świat i aniołów z 1 Kor 6,2-3 oraz królestwo Boże, które dziedziczyć mają wierni, łączy ze sobą horyzont końca czasów. Brian S. Rosner i Roy E. Ciampa dopatrują się tu także powiązania intertekstualnego z Dn 7,10-14.22, gdzie w wizji Syna Człowieczego pojawiają się obrazy związane z sądem oraz dziedziczeniem królestwa przez świętych. Odniesienie do Księgi Daniela spajałoby ze sobą fragmenty 1 Kor 6,1-8 i 9-11, stanowiąc także podstawę dla motywu dziedziczenia królestwa Bożego, który znajdujemy w wersetach 9-10⁹. John H. Elliott dodaje jeszcze strategię oddzielenia wierzących od niewierzących i zaraźliwego wpływu niemoralności, przenikające całą sekcję 1 Kor 5,1-6,20¹⁰.

Specyficzna forma literacka katalogu wad, w którym Paweł umieszcza krytykę postaw homoseksualnych w 1 Kor 6,9-10, sprawiała także, że egzegeci pytali o źródła Pawłowej argumentacji w tym fragmencie¹¹. Sugerowano tu wpływy stoickie, te związane z judaizmem hellenistycznym oraz inspiracje starotestamentowe. Wszystkie w pewnym stopniu odnaleźć można w dyskursie Pawła, jak wskazywać na to może także analiza Rz 1,26-27¹². Pierwszym punktem odniesienia są jednak dla apostoła teksty Starego Testamentu. W 1 Kor 6,9-10, oprócz wskazanych już kontaktów z Księgą Daniela, dopatrywano się także powiązań z Księgą Powtórzonego Prawa i Dekalogiem¹³. Te wynikałyby z markerów leksykalnych i ze struktury rozumowania apostoła, który podobnie jak autor *Deuteronomium*, wiąże dziedziczenie

8 Bailey, „Paul’s Theological Foundation for Human Sexuality”, 27–41; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 266–267; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 237–238.

9 Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 239. Na temat powiązania argumentacyjnego, związanego z kontekstem sądowym, zob. także Derrett, „Judgement and 1 Corinthians 6”, 33–36.

10 Elliott, „No Kingdom of God for Softies?”, 19–20.

11 Zob. omówienie kwestii w: Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 440–444 oraz odniesienia do katalogów wad w: Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 140–145; 152–156; Vögtle, *Die Tugend – und Lasterkataloge im Neuen Testament*; Carrington, *The Primitive Christian Catechism*; Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 365–466; Dodd, *Gospel and Law*; Wibbing, *Die Tugend – und Lasterkataloge*; Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*; Yarbrough, *Not like the Gentiles*, 8–26.

12 Joseph A. Fitzmyer (*First Corinthians*, 255) sądzi, że nie jesteśmy w stanie określić, czy Paweł katalog w 1 Kor 6,9-10 zapożyczył z hellenistycznego judaizmu, czy też skomponował sam.

13 Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, 83; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 238.

czenie królestwa Bożego z zachowywaniem Bożych przykazań, w szczególności sposób z powstrzymywaniem się od bałwochwalstwa, pojmowanego jako korzeń wszelkiego grzechu. Związek 1 Kor 6,9-10 z Dekalogiem przejawiałby się z kolei w tym, że apostoł w wersach tych przedstawia także dziesięć wykroczeń, z których część, jak idolatria, cudzołóstwo, chciwość, kradzież i kłamstwo, pokrywa się z wykroczeniami z Wj 20,1-17 i Pwt 5,6-21. Wreszcie wskazuje się na związek z Kpł 18,22 i 20,13 oraz prawami przeciwnymi relacjom homoseksualnym, które Paweł może mieć przed oczyma pisząc 1 Kor 6,9-10¹⁴. To ostatnie powiązanie jest jak najbardziej uzasadnione ze względu na kontakty leksykalne, związane z określeniem *ἀρσενοκοίτης*, którego używa Paweł. Inspiracją dla apostoła w Rz 1,18-32 jest także teologia stworzenia, którą znajdujemy w Księdze Mądrości i Księdze Kapłańskiej. Można zatem spokojnie stwierdzić, że w 1 Kor 6,9-10 Paweł odwołuje się do Kpł 18,22 oraz 20,13, łącznie z tkwiącym u ich podstaw rozróżnieniem płci zapisanym w Rdz 1,27-28¹⁵.

Na kontaktach ze środowiskiem grecko-rzymskim i żydowskim nie wyczerpuje się jednak charakterystyka Pawłowego katalogu wad w 1 Kor 6,9-10. Jego rozwinięcie i kontekst stanowi 1 Kor 6,12-20, gdzie apostoł stwierdza przynależność ciała ludzkiego do Pana i mówi o jego przyszłym zmartwychwstaniu (1 Kor 6,13-14). Członki ciała wierzących są członkami ciała Chrystusa, nie można ich zatem używać do prostytuowania się ani uprawiania innych relacji, które zrywają więź z Panem (1 Kor 6,15-16)¹⁶. Jak bardzo myśl Pawła w rozdziale szóstym łączy się z Księgą Rodzaju sugeruje cytat z Rdz 2,24 w 1 Kor 6,16: „Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? Będą bowiem – jak jest powiedziane – dwoje jednym ciałem”¹⁷. Z drugiej strony kto łączy się z Panem, jest z Nim jedno duchem, który przenikając ciało Chrystusa i wierzącego, spaja je w jeden organizm (1 Kor 6,17). Grzeszący wykroczeniami natury seksualnej grzeszy przeciw własnemu ciału, które nie jest już tylko jego ciałem (1 Kor 6,18). Jest mieszkaniem Ducha Świętego, którego chrześcijanie otrzymują na zasadzie więzi z Bogiem i Chrystusem (1 Kor 6,19). Odkupienie ciała i całego człowieka nabyte za wielką cenę krwi Chrystusowej sprawia, że wierzący nie należą już do samych siebie, a ich ciała służą do tego, aby chwalić w nich Pana. Katalog wad w 1 Kor 6,9-10 wpisuje się w oryginalną etykę Pawłową, związaną z życiem w Chrystusie. Ciało ludzkie staje się w niej częścią Ciała Chrystusa i świątynią Ducha, służy oddawaniu czci Bogu. Tego chrystologicznego horyzontu nie było w Rz 1,26-27, gdzie argumentacja Pawła została oparta na możliwie szerokiej podstawie teologii stworzenia i prawa naturalnego, będąc ukierunkowaną także na pogan i Żydów. We wskazaniach dla wspólnoty chrześci-

¹⁴ Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 145–146; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 450; Garland, *1 Corinthians*, 212–213.

¹⁵ Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 242.

¹⁶ Elliott, „No Kingdom of God for Softies?”, 20.

¹⁷ Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 26.

jańskiej w Koryncie pojawia się nowy wymiar i norma seksualności motywowanej życiem w Panu¹⁸.

1.2. Interpretacje dotyczące Pawłowej oceny relacji homoseksualnych w 1 Kor 6,9

Wiele wątpliwości odnoszących się do Pawłowego stosunku do relacji homoseksualnych widzieliśmy już wyartykułowanych przy okazji lektury Rz 1,26-27. Powtarza się je przy analizie 1 Kor 6,9-10, twierdząc, że także tu Paweł nie rozróżnia między aktami i trwałą inklinacją homoseksualną¹⁹ lub że potępia tylko zdeprawowane relacje, oparte na pederastii i prostytutce²⁰. Z tą pierwszą tezą dyskutuje James B. DeYoung, wskazując na znajomość swego rodzaju „orientacji seksualnej” w starożytności, czego dowodem jest choćby Platon *Symp.* 189D–192D. Opisuje on kobiety i mężczyzn od urodzenia ukierunkowanych na to, aby uprawiać relacje homoseksualne, angażując w nie swoje uczucia i łącząc się w trwałe związki²¹. Według autora Paweł zna i przejmuje się inklinacjami homoseksualnymi na równi z aktami, ponieważ z nich rodzą się ludzkie czyny²².

Dla opisania postaw homoseksualnych w 1 Kor 6,9-10 apostoł wprowadza dwa mocno dyskutowane w egzegezie pojęcia – *μαλακός* i *ἀρσενοκοίτης*. Pierwsze z nich to przymiotnik oznaczający coś delikatnego, np. materiał (Mt 17,8; Łk 7,25). O ile w sensie pozytywnym termin może opisywać łagodną, delikatną osobę lub styl życia, w sensie negatywnym odnosi się go do słabości, tchórzostwa, upadku moralnego, braku samokontroli, zbytniego pobłażania sobie i wiąże z postawami homoseksualnymi²³. Określa się nim także zniewieściałych mężczyzn i chłopców, wykorzystywanych lub oddających się jako pasywny partner w relacjach homoseksualnych²⁴. Drugie słowo – *ἀρσενοκοίτης* – sprawia znacznie więcej problemów, ponieważ przed Pawłem nie pojawia się nigdzie indziej w Biblii ani w literaturze pozabiblijnej, za wy-

¹⁸ Na temat wagi i znaczenia ciała w chrześcijańskiej relacji do Chrystusa zob. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 452. Zob. także Martin, *The Corinthian Body*; May, *The Body for the Lord*; T. Engberg-Pedersen, „Complete and Incomplete Transformation in Paul”, 123–146; Rothschild –Thompson (red.), *Christian Body, Christian Self*; Thate – Vanhoozer –Campbell (red.), „*In Christ*” in Paul; Tappenden, *Resurrection in Paul*.

¹⁹ Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, 38–39; Petersen, „Can Arsenokoitai Be Translated by ‘Homosexuals’”, 187–191.

²⁰ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 106–107, 338–353; Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 106–109. Omówienie pozycji Derricka Bailey’a, Johna Boswella, Robina Scroggsa i Williama L. Petersena zob. w: DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 193–198.

²¹ DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 204–207.

²² DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 207–213. Zob. także Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 452.

²³ LSJ, „*μαλακός*”, 1076–1077.

²⁴ BDAG, „*μαλακός*”, 713. Zob. także Richlin, „Not Before Homosexuality”, 531, 541–542; Williams, *Roman Homosexuality*, 157, 234.

jątkiem formy czasownikowej w *Sib. Or.* 2.73. Tekst ten w jednej linii zakazuje uprawiania homoseksualizmu, zdradzania tajemnicy i morderstwa²⁵. David F. Wright argumentuje, że wystąpienie tego terminu w *Wyroczniach Sybillińskich* sugeruje jego funkcjonowanie w obszarze judaizmu hellenistycznego, z którego może korzystać Paweł²⁶. Nie jesteśmy jednak w stanie określić ani czasu powstania *Sib. Or.* 2.73, ani wzajemnej zależności między tym tekstem a Pawłem²⁷. Termin ἀρσενοκοίτης stanowi zbitkę słów ἄρσσην „mężczyzna” i κοίτη „łóżko”, opisując w sensie ogólnym mężczyznę uprawiającego relacje seksualne z innymi mężczyznami²⁸.

Swoją oryginalną interpretację obu wspomnianych terminów proponuje John Boswell, odmawiający im odniesienia do współcześnie pojmowanego homoseksualizmu. Przede wszystkim Paweł w swoim traktowaniu homoseksualizmu nie może odnosić się do prawa żydowskiego (w naszym przypadku Kpł 18,22 i 20,13), które dla chrześcijan straciło swoją moc i autorytet²⁹. Dalej autor widzi w μαλακός rozwiązłych, słabych, tych którym brak samokontroli, zaś w ἀρσενοκοίτης mężczyzn uprawiających prostytucję³⁰. Boswell odróżnia attycki zrost *arreno* – o znaczeniu dopełniaczowym (śpiący z mężczyznami) od *arseno* – o znaczeniu przymiotnikowym, które nie mówi nic o dopełniaczu (po prostu mężczyzna uprawiający seks). Określenie przez Pawła jako ἀρσενοκοίτης to w mniemaniu autora odpowiednik łacińskich *drauci* lub *exoleti*, prostytutkiujących się mężczyzn, którzy mogli współżyć zarówno z kobietami, jak i mężczyznami, występując w roli aktywnej³¹. Termin ten nie pojawia się według Boswella w literaturze starożytnej dla określenia homoseksualistów i ich nie oznacza³². Nadanie mu znaczenia „aktywnego homoseksualizmu” uważa za nieuzasadnione filologicznie i związane ze zmianami obyczajowymi oraz rosnącą niechęcią do homoseksualizmu³³.

Najbardziej wnikliwą krytykę tez Boswella zaprezentował Wright, który zarzuca mu przede wszystkim, że nie bierze pod uwagę powiązania terminu ἀρσενοκοίτης z Kpł 18,22 i 20,13³⁴. Teksty Księgi Kapłańskiej nie stanowiły, jak chciałby Boswell, starego, porzuconego przez chrześcijan Prawa, ale dostarczały inspiracji dla ojców

²⁵ Collins, „Sibylline Oracles”, 347.

²⁶ Na temat fragmentu *Sib. Or.* 2.73, będącego być może zapożyczeniem z Pseudo-Focylidesa, jego historii transmisji i pochodzenia, zob. Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 136–138.

²⁷ W kwestii datacji *Wyroczni Sybillińskich* zob. Collins, „Sibylline Oracles”, 322, 330–332 (*Sib.* 2); Sigvartsen, *Afterlife and Resurrection Beliefs*, 137–138.

²⁸ BDAG, „ἀρσενοκοίτης”, 135.

²⁹ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 105.

³⁰ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 107, 338–353, 363–364. Podobnie McNeill, *The Church and the Homosexual*, 49–51.

³¹ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 343–344. Idzie za nim Lance, „The Bible and Homosexuality”, 147.

³² Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 345.

³³ Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 345–353.

³⁴ Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 125–153. Zob. także krytykę z punktu niekompletności materiału skrypturystycznego i patrystycznego u Boswella w: Wright, „Boswell on Homosexuality”, 79–94.

i pisarzy Kościoła (Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Orygenes) oraz dla samego Pawła³⁵. W odniesieniu do LXX i innych miejsc, w których autor bada podobne złożenia, termin *ἀρσενokoίτης* oznacza po prostu tego, kto śpi z mężczyzną – *arseno* – w funkcji dopełniaczowej. Różnica pomiędzy *arseno* – i *arreno* – jest według Wrighta dialektyczna, bez znaczenia semantycznego między oboma formami³⁶. W złożeniach, w których druga część jest rzeczownikowa, jak w przypadku *ἀρσενokoίτης*, pierwsza według autora oznacza płeć. Wright wskazuje także na odniesienia u ojców Kościoła do Kpł 18,22 oraz 20,13 i na teksty niecytowane przez Boswella, w których termin *ἀρσενokoίτης* pojawia się dla oddania relacji homoseksualnych³⁷. Słowo w rozumieniu autora zaistniało w środowisku hellenistyczno-żydowskim pod wpływem LXX, w ten sposób dostając się w obszar zainteresowania Pawła³⁸.

David F. Wright został z kolei skrytykowany przez Williama L. Petersena, zarzucającego mu anachroniczne przełożenie *ἀρσενokoίτης* przez „homoseksualista”, które nie bierze pod uwagę różnicy między Pawłowym a obecnym pojmowaniem relacji homoseksualnych. U autora pojawiają się stare argumenty za tym, że apostoł, podobnie jak współcześni mu, nie zna orientacji homo- i heteroseksualnych. Oddanie *ἀρσενokoίτης* ogólnie jako „homoseksualista” według Petersena niesłusznie włącza do krytyki homoseksualistów żyjących w celibacie oraz lesbijki, wyłącza zaś heteroseksualistów uprawiających akty homoseksualne³⁹. Autorowi odpowiedział krótko sam Wright, podtrzymując ogólne odniesienie do aktów homoseksualnych obecne w *ἀρσενokoίτης*, znacznie lepiej odpowiadające Pawłowi niż zawężona znaczeniowo pederastia i prostytucja⁴⁰. Obszerniejszej odpowiedzi Petersonowi udzielił DeYoung, wskazując na pojmowanie homoseksualizmu u starożytnych także jako inklinacji (zob. Platon, *Symp.* 189D–192D), co według autora uwidacznia się też w słownictwie związanym z myśleniem, sercem i postawami wewnętrznymi u Pawła⁴¹. DeYoung słusznie argumentuje, że termin *ἀρσενokoίτης* jest na tyle szeroki, że obejmuje akty homoseksualne wszelkiego rodzaju. „Homoseksualizm” jako taki to oczywiście pojęcie współczesne, a Pawłowe doświadczenie pod pewnymi względami różni się od naszego, ale nie jest ono całkowicie rozłączne i nie wyklucza odniesienia do homoseksualizmu w Rz 1,26–27, 1 Kor 6,9 czy 1 Tm 1,10⁴². Odpowiadając na zarzut niesłusznego włączenia do krytyki Pawła relacji lesbijskich, DeYoung wskazuje na Rz 1,26, gdzie wyraźnie widać brak akceptacji dla nich u apostoła. Według autora, idącego zasadniczo za Wrightem, termin *ἀρσενokoίτης* ukuł ostatecznie sam Paweł,

35 Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 126–129.

36 Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 129–132.

37 Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 132–146.

38 Wright, „Homosexuals or Prostitutes?”, 145.

39 Petersen, „Can Arsenokoitai Be Translated by ‘Homosexuals’?”, 188–189.

40 Wright, „Translating Arsenokoitai (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10)”, 396–398.

41 DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 203–208.

42 DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 209–213.

inspirując się prawami Księgi Kapłańskiej (18,22 i 20,13) w wersji LXX⁴³. Apostoł odwołuje się do nich, żeby wskazać na ich uniwersalność i aktualność⁴⁴. Z drugiej strony tworzy nowe, szerokie pojęcie, niespotykane w LXX i literaturze pozabiblijnej, ale łatwe do odczytania dla odbiorców kręgu hellenistycznego, do których nie chce przemawiać niezrozumiałymi dla nich odniesieniami starotestamentowymi⁴⁵.

Z kolei Robin Scroggs, idąc po linii interpretacji, którą widzieliśmy już przy okazji analizy Rz 1,26-27, proponuje odczytać *μαλακός* jako pasywnego partnera, podającego się pederastii lub uprawiającego prostytutkę, podczas gdy *ἀρσενοκοίτης* to wykorzystujący go partner aktywny. Pawłowa krytyka w 1 Kor 6,9-10 odnosiłaby się według autora do pederastii i prostytucji, nie mając nic wspólnego ze zjawiskiem współczesnego homoseksualizmu⁴⁶. Termin *ἀρσενοκοίτης* jest według Scroggsa żydowsko-hellenistycznej proveniencji, wiąże się z Kpł 18,22 i 20,13, a został ukuty, aby uniknąć kontaktu z grecko-rzymską terminologią dotyczącą homoseksualizmu⁴⁷. Paweł, umieszczając te postawy na liście wad, nie przywiązuje do nich wielkiej wagi⁴⁸. Ani starożytne listy wad, ani zawarte w nich generyczne określenia według Scroggsa nie mają także znaczenia dla współczesnej debaty na temat homoseksualizmu⁴⁹.

Można zgodzić się ze Scroggsem w kwestii pochodzenia *ἀρσενοκοίτης* od Kpł 18,22 i 20,13, ale jego interpretacji trzeba zarzucić zbytne ograniczenie znaczeniowe obu używanych przez Pawła terminów⁵⁰. Podobnie zawężające interpretacje prezentują ci, którzy nie widzą w *μαλακός* odniesienia do homoseksualizmu, ale generalnie do rozwiązłości czy braku samokontroli⁵¹. Według Davida E. Fredricksona Pawłowi chodzi o pederastię, w której ujawnia się brak samokontroli i wykorzystywanie drugiego⁵². Trzeba jednak stwierdzić, że apostoł odnosi się do braku pohamowania i samokontroli praktycznie w każdym z grzechów wymienionych w katalogu wad w 1 Kor 6,9-10, konkretyzując je w postawach rozpusty, cudzołóstwa, kradzieży, chciwości, pijaństwa i zdzierstwa, a także w relacjach homoseksualnych.

⁴³ DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 214–217. Podobnie Garland, *1 Corinthians*, 212–213; Fitzmyer, *First Corinthians*, 256–257.

⁴⁴ Zob. na przykład wskazania przeciw kazirodztwu w Kpł 18,7-8 i 20,11. Na temat aktualności praw Księgi Kapłańskiej i ich wpływu na Pawła zob. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 120–128.

⁴⁵ James B. DeYoung poświęca temu pojęciu cały rozdział swojej książki (*Homosexuality*, 175–214).

⁴⁶ Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 106–109. Podobnie Stowasser, „Homosexualität und Bibel”, 510–516; Elliott, „No Kingdom of God for Softies?”, 28

⁴⁷ Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 108.

⁴⁸ Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 104.

⁴⁹ Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 127, 129.

⁵⁰ Zob. krytykę Scroggsa w: Malick, „The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9”, 481–492. Mimo wszystko za Scroggsem idą Wolfgang Stegemann („Paul and the Sexual Mentality of His World”, 164) oraz Ben Witherington III (*Conflict and Community in Corinth*, 166), który jednak podkreśla, że w Rz 1,26-27 Paweł potępia wszelkiego rodzaju relacje homoseksualne.

⁵¹ McNeill, *The Church and the Homosexual*, 50; Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 106–107, 338–341; Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 219–220.

⁵² Fredrickson, „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27”, 220–221.

Nie krytykuje jedynie ogólnej postawy, ale także akty, w których się ona manifestuje. Przymiotnik *μαλακός* oznacza zapewne pasywnego partnera relacji homoseksualnych, obejmujących pederastię i prostytutkę, ale nie tylko; jest to ogólne określenie opisujące mężczyzn pozwalających się używać do celów homoseksualnych⁵³. Jego uzupełnieniem jest *ἀρσενοκοίτης*, oznaczający tu partnera aktywnego, który może angażować się w relacje zarówno z chłopcami, jak innymi dorosłymi mężczyznami, także bez szczególnej specyfikacji⁵⁴. W taki sposób te dwa terminy czyta przytłaczająca większość komentatorów⁵⁵. Wspomniane określenia trzeba także interpretować łącznie, w kontekście żydowsko-hellenistycznym i w kontekście nauczania Pawła na temat homoseksualizmu. Błąd Boswella polega na oderwaniu od siebie dwóch wyrażen i czytaniu ich bez powiązania z wyżej wymienionymi kontekstami⁵⁶.

Powtórzmy także, że gdyby Paweł chciał nadać obu wyrażeniom bardziej specyficzne znaczenia, uczyniłby to, mając do dyspozycji różnego rodzaju terminy techniczne, opisujące starożytny homoseksualizm⁵⁷. Zamiast tego apostoł sięga po określenia ogólne, które wiążą się z Kpł 18,22 i 20,13⁵⁸. Oznacza to znów potępienie wszelkich form homoseksualizmu, które w 1 Kor 6,9-10 przyjmuje perspektywę wyraźnie eschatologiczną⁵⁹. To przeczy tezie Elliotta, który twierdzi, że grzechy natury homoseksualnej wymienione w 1 Kor 6,9, które Paweł przejął z istniejącej tradycji, zostają zrównane z innymi grzechami z listy i mają funkcję marginalną wobec serca argumentacji apostoła, jakim jest trwanie w jednym ciele Chrystusa⁶⁰. Pośród współczesnych komentatorów Elliott jest autorem, u którego znaleźć można chyba wszystkie możliwe argumenty za odrzuceniem krytyki homoseksualizmu w 1 Kor 6,9-10. Jego obszerny artykuł na ten temat to mieszanina analiz dotyczących kontekstu literackiego i socjokulturowego 1 Kor 6,9-10, które układają się w szereg wykluczających się twierdzeń i postulatów typu hermeneutycznego.

⁵³ Balz – Schneider, „*μαλακός*”, *EDNT* II, 381; Atkinson, *Homosexuals in the Christian Fellowship*, 91; Ukleja, „The Bible and Homosexuality”, 350–351; Turner, „Biblical Texts Relevant to Homosexual Orientation and Practice”, 441; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 449; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 306–312; Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 218–219.

⁵⁴ Balz – Schneider, „*ἀρσενοκοίτης*”, *EDNT* I, 158; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 312–332.

⁵⁵ Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 140; Conzelmann, *1 Corinthians*, 106; Strecker, „Homosexualität in biblischer Sicht”, 135; Blomberg, *1 Corinthians*, 118; Hays, *First Corinthians*, 97; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 451; Garland, *1 Corinthians*, 214–215; Johnson, *1 Corinthians*, 97; Fitzmyer, *First Corinthians*, 255–256; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 241; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 74–78; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 267.

⁵⁶ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 448–450; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 269.

⁵⁷ Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 136.

⁵⁸ Malick, „The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9”, 484–485, 490; Turner, „Biblical Texts Relevant to Homosexual Orientation and Practice”, 442–444.

⁵⁹ Malick, „The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9”, 492; Fitzmyer, *First Corinthians*, 258; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 330; Garland, *1 Corinthians*, 215.

⁶⁰ Elliott, „No Kingdom of God for Softies?”, 22.

Z jednej strony autor uznaje, że lista wad w 1 Kor 6,9-10 ilustruje postawy sprzeczne ze sprawiedliwością i jednością ciała Chrystusa, z drugiej strony nie przypisuje im żadnej wagi (s. 22, 32). Po wielokroć stwierdza, że w tłumaczeniu i zrozumieniu terminów *μαλακός* i *ἀρσενοκοίτης* brak absolutnego konsensusu, co jest prawdą, ale konsensusu takiego nie ma nigdzie w badaniach biblijnych; autor przy tym nie zadaje sobie trudu wskazania uargumentowanej opinii większości (s. 23). Uznaje jasne rozróżnienie płci w starożytności, ale czyta je tylko jako fenomen kulturowy, zakorzeniony w aktywnych i pasywnych rolach przypisywanych mężczyznom i kobietom (s. 24–25, 27–28). Elliott stwierdza powiązanie rozróżnienia płci u autorów żydowskich z prawem Bożym, ale lekceważy wagę tego powiązania, ostatecznie określając także ich pozycje jako konstrukt kulturowy (s. 26–27, 34). W kluczu przekraczania granic kulturowych i zacierania obrazu aktywnego mężczyzny oraz pasywnej kobiety autor czyta zarówno Rz 1,18-32 (s. 28), jak i myśl Pawła w 1 Kor 6,9 oraz 1 Tm 1,10 (s. 31).

W terminach *μαλακός* i *ἀρσενοκοίτης* Elliott nie widzi żadnego odniesienia ani do znanego nam homoseksualizmu, ani do nienaturalności, perwersji czy wykroczenia (s. 32, 33, 36). Kwalifikuje te terminy jako niepewne lub wręcz niemożliwe do zrozumienia, ponieważ nie zostały doprecyzowane przez Pawła (s. 29, 32, 36), a równocześnie za prawdopodobne uznaje ich odniesienie do pasywnych i aktywnych stosunków homoseksualnych, znanych z pederastii i prostytucji, co według niego dobrze wpisuje się w kontekst argumentacyjny oraz kulturowy czasów apostoła (s. 34). Powtarza także dobrze znane już opinie, że Paweł nie zna seksualnej tożsamości ani orientacji i nie odróżnia jej od aktów (s. 32, 34, 36). Nawet jeśli autor dopuszcza, że w 1 Kor 6,9-10 mamy do czynienia z opisem zachowania przeciwnego naturze powiązanej z wolą Bożą, to uznaje taką lekturę za dokonaną pod wpływem Rz 1,18-32, wykluczając przez to odczytanie Pawła w całościowym kontekście jego nauki na temat homoseksualizmu (s. 33–34)⁶¹. Stwierdza, że Biblia nie potępia homoseksualizmu, odwołując się do wykrzywionego przez późniejszą tradycję Rdz 19, a lekceważąc Kpł 18,22 i 20,13 (s. 33). Elliott wykazuje całkowicie „kulturowe” i bardzo ograniczone ujęcie natury w starożytności, z żenującą ilustracją w postaci *Listu Barnaby* (10,6-8), bez odniesienia do poglądów grecko-rzymskich i żydowskich filozofów i moralistów.

Autor czyni to wszystko po, aby ostatecznie stwierdzić, że pojęcie „natury”, jakie posiadali starożytni, różni się tak diametralnie od naszego, że musimy zrewidować także to, czego według starożytnych „uczy natura” (s. 34–35). Pozycję, według której w 1 Kor 6,9-10 Paweł potępia homoseksualizm, Elliott uważa za bez pokrycia, kwalifikuje jako błędną i metodologicznie pomyłoną (s. 35). To przygotowuje konkluzję autora: myśl Pawła na temat homoseksualizmu, z powodu jej różnego ulokowania

⁶¹ Podobnie powiązanie 1 Kor 6,9 z Rz 1,26-27 za problematyczne uważa Martin Stowasser („Homosexualität und Bibel”, 515).

socjokulturowego, nie przemawia już do współczesnych i ma dla nich małe znaczenie (s. 38). Materiał Pawłowy, ale także w szerokim znaczeniu biblijny, jest zbyt wąty, wątpliwy, dwuznaczny i uwarunkowany kulturowo, aby stanowić podstawę dla nauczania etycznego na temat homoseksualizmu. Nie pokrywa się z danymi naukowymi i współczesnym myśleniem na ten temat. Refleksja nad zjawiskiem homoseksualizmu powinna być dziś oparta na przesłankach innych niż powszechnie cytowane teksty biblijne, włączając w to także 1 Kor 6,9-10 (s. 39). Trudno w sprzecznych argumentach, które znajdujemy u Elliotta, nie dostrzec ich wyraźnie ideologicznego i jednostronnego ukierunkowania.

Bardziej niż rzetelną analizę 1 Kor 6,9-10 Elliott przedstawia współczesną apologię postaw homoseksualnych. Trudno zgodzić się z tym, że przytoczona przez apostoła lista wad posiada znaczenie marginalne, skoro on sam kwalifikuje te wykroczenia jako wykluczające z dziedziczenia królestwa Bożego. Tematem królestwa, który był jednym z ulubionych tematów Jezusa, Paweł dodatkowo łączy swoją argumentację z jego osobą⁶². To powiązanie wzmacnia następnie w 1 Kor 6,12-20, stwierdzając, że każdy grzech natury seksualnej uderza w godność człowieka i ciała ludzkiego, które należy do Pana i jest świątynią Ducha (1 Kor 6,19). Odłączając od Pana, pozbawia on praktykujących go życia wiecznego. Oczywiście także inne wymienione przez Pawła grzechy odłączają chrześcijanina od królestwa Bożego, ale jedynym sposobem na uniknięcie kary jest nie akceptacja ich, ale nawrócenie i powstrzymanie się od nich⁶³. W lekturze Elliotta widać ujęcie płciowości i natury zredukowane do konceptu kulturowego, zarówno w stosunku do autorów grecko-rzymskich, jak i żydowskich, co jest poważnym przekłamaniem. Kolejnym poważnym błędem autora jest czytanie 1 Kor 6,9-10 w oderwaniu od Starego Testamentu, autorów żydowskich jego czasów, a także szerszego kontekstu nauczania Pawła na temat homoseksualizmu. Hermeneutyka autora opiera się na niesprecyzowanej współczesnej nauce, a bardziej jeszcze na współczesnym sposobie myślenia, kwalifikującym teksty biblijne jako diametralnie różne historycznie i kulturowo od naszego kontekstu, a przez to zupełnie nieprzydatne do rozważań nad kwestiami etycznymi. Oczywiście jest to lektura Biblii pozbawiona jakiegokolwiek odniesienia nie tylko do wymiaru teologicznego, ale także filozoficzno-egzystencjalnego, szukającego w niej uniwersalnej refleksji na temat natury człowieka i jego relacji ze Stwórcą.

Pozostał nam jeszcze jeden tekst pochodzący z tzw. szkoły Pawłowej, w którym pojawia się odniesienie do homoseksualizmu. Ponieważ używa się tam tego samego pojęcia *ἀρσενοκοίτης*, które znajdujemy w 1 Kor 6,9, jego omówienie będzie najkrótsze z prezentowanych do tej pory.

⁶² Na temat pochodzenia tematu królestwa z nauczania Jezusa zob. Garland, *1 Corinthians*, 211.

⁶³ Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 137.

2. Dekalog i homoseksualizm w 1 Tm 1,8-10

Fragment 1 Tm 1,8-10 nie jest nadmiernie eksploatowany w kontekście analizy Pawłowych wypowiedzi dotyczących homoseksualizmu. Zasadniczą uwagę badaczy przyciągają Rz 1,26-27 i 1 Kor 6,9, gdzie Paweł zajmuje się tymi kwestiami szerzej. Pierwszy List do Tymoteusza, pochodzący już nie od samego apostoła, ale z jego szkoły, nie cieszy się takim autorytetem jak pisma proto-Pawłowe⁶⁴. Znajdujemy w nim tylko jedno określenie związane z postawami homoseksualnymi, ἀρσενοκοίτης, które dodatkowo wydaje się być zapożyczeniem z 1 Kor 6,9. Autor, podobnie jak Paweł w 1 Kor 6,9-10, umieszcza kwestię homoseksualizmu w tzw. katalogu wad oraz w szerszym kontekście problemu Prawa w Efezie, co sugerować może nie tylko jego marginalny charakter w całej argumentacji, ale i nieaktualność dla współczesnej debaty na temat homoseksualizmu. Stosując sprawdzoną już wcześniej sekwencję, od czytamy najpierw interesujący nas fragment w kontekście argumentacji 1 Tm 1,3-20, a następnie zmierzmy się z różnymi interpretacjami proponowanymi dla niego przez badaczy.

2.1. 1 Tm 1,8-10 i tematyka 1 Tm 1,3-20

W pierwszym rozdziale Pierwszego Listu do Tymoteusza czytamy:

Wiemy zaś, że Prawo jest dobre, jeśli ktoś je zgodnie z prawem stosuje, rozumiejąc, że Prawo nie jest wyłożone dla sprawiedliwego, ale nieprawych, buntowników, bezbożnych i grzeszników, dla niegodziwych i profanów, dla ojcobójców i matkobójców, dla zabójców, dla rozpustników, dla mężczyzn współżyjących ze sobą, dla handlarzy niewolnikami, kłamców, krzywoprzysięzców i dla popełniających cokolwiek innego, co jest sprzeczne ze zdrową nauką⁶⁵.

W liście adresowanym do Tymoteusza i pochodzącym z tzw. szkoły Pawłowej autor, podobnie jak w 1 Kor 6,9-10, także umieszcza termin ἀρσενοκοίτης wśród katalogu wad. Jest to część większej jednostki literackiej, określanej zazwyczaj jako 1 Tm 1,3-20, gdzie mamy do czynienia z ostrzeżeniem przed odmienną nauką, jaka szerzy się w Efezie (1,3), a która nie ma nic wspólnego z Bożym planem zbawienia i wiarą, a wiele z baśniami, genealogiami i próżnymi dociekaniem (1,4)⁶⁶. Według autora, nazywanego przez komentatorów generycznie „Pasterzem”, celem

⁶⁴ Na temat autorstwa i pochodzenia listu zob. Knight, *The Pastoral Epistles*, 21–51; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 9–26; Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 55–90.

⁶⁵ Tłumaczenie własne na podstawie NA28 i BT5.

⁶⁶ Knight, *The Pastoral Epistles*, 70; Marshall – Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 360–361; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 104–105; Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 170.

i rdzeniem chrześcijańskiego nauczania jest miłość (1,5), od której niektórzy odwróciwszy się, chcą uchodzić za uczonych w Prawie (1,6-7).

W 1 Tm 1,8 zaczyna się jednostka, w której pojawia się interesujące nas wyrażenie *ἀρσενοκοίτης*, a która obejmuje wersety 8-11⁶⁷. Paweł zaczyna od stwierdzenia, że Prawo jest dobre dla kogoś, kto prawidłowo je stosuje, nie będąc przeznaczone dla sprawiedliwych (1,8-9a). Dalej od wersetu 9b rozpoczyna się wyliczenie tych, dla których Prawo jest przeznaczone. Lista obejmuje cztery pary rzeczowników połączone spójnikiem *καί* (postępujący bezprawnie i buntownicy, bezbożni i grzesznicy, niegodziwcy i profani, ojcobójcy i matkobójcy), po których następuje pięć pojedynczych rzeczowników (mordercy, cudzołożnicy, współżyjący z mężczyznami, kłamcy, krzywoprzysięzcy). Lista kończy się ogólną kategorią tych, którzy czynią cokolwiek innego sprzecznego ze zdrową nauką. O ile pierwszą parę traktować można jako wstęp i nagłówek całej serii, ostatnia służyć może jako jej podsumowanie⁶⁸. Wszyscy, którzy dopuszczają się wymienionych wyżej czynów, sprzeciwiają się Ewangelii (1,11), do której głoszenia powołany został apostoł (1,12-14), a która w Chrystusie niesie zbawienie grzesznikom (1,15-17). Do walki o nią wezwany jest także Tymoteusz, który wsparty wiarą i dobrym sumieniem, ma sprzeciwiać się „rozbitkom w sprawach wiary” (1,19-20).

Fragment ma dość jasną i zwartą strukturę, w której problemem może być ewentualne zrozumienie podejścia do Prawa tych, którzy czynią się ekspertami w nim (1,6-7), równocześnie dając się wciągać w próżne baśnie, dociekania i genealogie, przed którymi ostrzega autor (1,3-4)⁶⁹. Nie wdając się w hipotetyczne rekonstrukcje przeciwników nauki Pawłowej, które zawsze obarczone są dużą dozą niepewności i które nie stanowią obiektu naszego zainteresowania, Pasterz argumentuje, że Prawo ma wciąż ważną rolę normatywną do odegrania. Sankcjonuje ono i każe grzeszne czyny i w tym sensie służy bardziej grzesznikom niż sprawiedliwym⁷⁰. Sprawiedliwi, kierując się przykazaniem miłości (1,5), nie mają problemu z wypełnieniem przykazań Prawa, które w 1 Tm 1,8-10 nawiązują wyraźnie do Dekalogu. Autor nie odnosi się do niego dosłownie, ale odniesienie to można wydedukować z ogólnych kategorii występków, jakie wymienia: bezprawie i bunt przeciw Bogu (I przykazanie), bezbożność (II przykazanie), nieposzanowanie świętości (III przykazanie), ojco – i matkobójstwo (IV przykazanie), morderstwo (V przykazanie), cudzołóstwo i homoseksualizm (VI przykazanie), handel ludźmi (VII przykazanie), krzywoprzysięstwo

67 Luke T. Johnson (*The First and Second Letters to Timothy*, 170) wskazuje, że w 1 Tm 1,8-13 autor tłumaczy rolę Prawa w świetle Dobrej Nowiny.

68 Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 125–126.

69 Na ten temat zob. Westerholm, „The Law and the ‘Just Man’ (1 Tim 1:3-11)”, 80–82; Mounce, *Pastoral Epistles*, lxxix–lxxxiii, 33–35.

70 Marshall – Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 360–361, 373–374, 377–378; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 122, 124; Hareżga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, 156.

(VIII przykazanie)⁷¹. W zgodzie z nauczaniem zawartym w Rz 7,7-25 i Ga 3,10-13 oraz 5,1-3 Prawo, informując o grzechu, nie daje siły do jego unikania i w ten sposób wskazuje na konieczność usprawiedliwienia w Chrystusie (1 Tm 1,15-17)⁷². Równocześnie zachowuje ono swój walor uniwersalnej normy moralnej, czego przykładem jest Dekalog⁷³.

Lista wad nie odnosi się precyzyjnie do wszystkich przykazań Dekalogu i podobnie jak w 1 Kor 6,9-10, idzie za konwencją znaną z literatury grecko-rzymskiej oraz żydowskiej. Rudolf Bultmann i Hans Conzelmann argumentują za zależnością 1 Tm 1,8-10 od podobnych katalogów hellenistyczno-żydowskich, bazujących zresztą także na Dekalogu⁷⁴. W świetle tego ostatniego stwierdzenia, analizując interesujący nas fragment, najbezpieczniej będzie zatem odwołać się do szerszej podstawy starotestamentowej, zawartej w Wj 20,1-17 i Pwt 5,6-21. Lista przedstawiona w 1 Tm 1,8-10 zamiast wad wymienia praktykujących je ludzi, dodając ich występkom konkretnego wymiaru, związanego być może z pogańskim środowiskiem Efezu. Dodatkowo jeszcze autor, dla zilustrowania przypadków łamania Bożych przykazań, sięga po najostrejsze i najbardziej godne potępienia przykłady, jakim jest choćby ojco – i matkobójstwo⁷⁵. W tym kontekście cudzołóstwo i relacje homoseksualne przyjmują szczególnie negatywne konotacje. Prócz Dekalogu wiążą się one w sposób oczywisty z Księgą Kapłańską poprzez wyrażenie *ἀρσενοκοίτης*, będące podobnie jak w 1 Kor 6,9, kalką Kpł 18,22 i 20,13 (LXX)⁷⁶.

2.2. Interpretacja relacji homoseksualnych w 1 Tm 1,8-10

Argumenty podnoszone przez Boswella za zawężeniem interpretacji terminu *ἀρσενοκοίτης* do prostytuujących się mężczyzn widzieliśmy już przy okazji analizy 1 Kor 6,9. Scroggs dodatkowo łączy to określenie z następującym po nim *ἀνδραποδιστής*, które opisuje handlarza ludźmi. Razem stanowiłyby one odniesienie

⁷¹ George W. Knight III (*The Pastoral Epistles*, 87–88) twierdzi, że Paweł idzie za Dekalogiem, streszczając poszczególne przykazania i wyrażając je terminami znanymi swoim słuchaczom oraz fałszywym nauczycielom. Na temat odniesienia do Dekalogu zob. także: Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 139; Marshall – Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 378; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 124–125; Mueller, *Homosexuality, Scripture, and the Church*, 29; Wall – Steele, *1 and 2 Timothy and Titus*, 69; Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters*, 99; Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, 114.

⁷² Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 175–177. Na temat Pawła i autora Pierwszego Listu do Tymoteusza zob. także Westerholm, „The Law and the ‘Just Man’ (1 Tim 1:3-11)”, 89–92.

⁷³ Zobacz odniesienia do Księgi Kapłańskiej u Pawła, na które wskazuje DeYoung („The Source and NT Meaning of *Arsenokoitai*”, 215–216).

⁷⁴ Dibelius – Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, 23.

⁷⁵ Dibelius – Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, 22–23; Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 176; Donald Guthrie (*Pastoral Epistles*, 74–75) interpretuje użycie najpoważniejszych przypadków jako inkluzyjne, implikujące włączenie także lżejszych przewinień.

⁷⁶ Hareźga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, 158.

do pederastii szczególnego typu, w której porywa się i sprzedaje chłopców przeznaczonych do seksualnego wykorzystywania. Jego zdaniem znów nie mamy tu zatem do czynienia ze znanym nam współcześnie homoseksualizmem, ale z potępieniem męskiej prostytucji oraz związanej z handlem ludźmi pederastii⁷⁷. Za Scroggsem, ograniczającym rozumienie pojęcia ἀρσενοκοίτης do pederastii, podążają Bruce J. Malina i John J. Pilch⁷⁸. Także Benjamin Fiore wyklucza w 1 Tm 1,10 odniesienie do dzisiejszych relacji homoseksualnych, dostrzegając tu heteroseksualistów, zarówno mężczyźni, jaki i kobiety, angażujących się w związki homoseksualne⁷⁹. Ten ostatni pogląd przenosi na 1 Tm 1,10 hipotezy Boswella dotyczące Rz 1,26-27 i jest całkowicie nieuprawniony z punktu widzenia analizy argumentacji i słownictwa Pawła. Zawężenie tematyczne terminu ἀρσενοκοίτης i powiązanie go z ἀνδραποδιστής zredukowanym do kontekstu seksualnego także nie ma żadnych podstaw leksykalnych⁸⁰. Profesja ἀνδραποδιστής obejmowała daleko więcej niż dostarczanie niewolników dla homoseksualnych klientów, o czym świadczy choćby Filon Aleksandryjski (*Spec.* 4.13-19).

Przytłaczająca większość komentatorów odnosi termin ἀρσενοκοίτης do relacji homoseksualnych wszelkiego rodzaju⁸¹. Jak widzieliśmy to już w przypadku 1 Kor 6,9, wyrażenie jest na tyle szerokie, że na to pozwala. Nie da się go ograniczyć jedynie do prostytucji. Dodatkowo, jeśli w 1 Tm 1,8-10 mamy nawiązanie do Dekalogu, to cudzołożnicy (πόρνοις), czyli grzeszący rozwiązłością w relacjach heteroseksualnych, zostaliby tu postawieni naprzeciw uprawiających relacje homoseksualne (ἀρσενοκοίταις) jako łamiący VI przykazanie – „nie cudzołóż”⁸². Nie chodzi o wybrane kategorie pederastii i prostytucji, lecz o wszelkiego rodzaju związki i akty homoseksualne, które byłyby sprzeczne z Dekalogiem⁸³. Termin ἀνδραποδιστής także nie nosi w sobie żadnych konotacji ograniczających go do handlu chłopcami, używanymi do wykorzystywania seksualnego. Opisuje się nim porywacza, handlarza niewolników bądź kogoś, kto sam sprzedaje się w niewolę⁸⁴. Nie łączy się on z terminem ἀρσενοκοίτης, lecz stanowi odrębną kategorię, odnoszącą się do

77 Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 119–120. Za jego interpretacją idzie J. Albert Harrill („The Vice of Slave Dealers in Greco-Roman Society”, 108–112).

78 Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters*, 100.

79 Fiore, *The Pastoral Epistles*, 43–44.

80 Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 333–334.

81 Kelly, *The Pastoral Epistles*, 49–50; Guthrie, *Pastoral Epistles*, 75; Knight, *The Pastoral Epistles*, 85–86; Mounce, *Pastoral Epistles*, 39; Marshall – Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 380; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 127–128; Wall – Steele, *1 and 2 Timothy and Titus*, 69–70; Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, 115–116.

82 DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 216.

83 Knight, *The Pastoral Epistles*, 85–86.

84 BDAG, „ἀνδραποδιστής”, 76; LSJ, „ἀνδραποδιστής”, 128.

VII przykazania – „nie kradnij”, które w tradycji żydowskiej wiąże się właśnie z porwaniem ludzi⁸⁵.

Ostatecznie nie da się interpretować 1 Tm 1,8-10 bez odniesienia do tradycji żydowskiej oraz innych tekstów Pawłowych, w których znajdujemy jasne potępienie aktów homoseksualnych. Świadczą o tym niezbitcie takie teksty, jak Kpł 18,22 i 20,13 oraz analizowane już przez nas Rz 1,26-27 i 1 Kor 6,9⁸⁶. W 1 Tm 1,8-10 pojawia się dodatkowo kwestia Prawa, które potępia takie akty. Według Pasterza nie straciło ono nic ze swej wagi i normatywności⁸⁷. Jego wypełnieniem staje się miłość, od której zaczyna się refleksja nad zdrową nauką w 1 Tm 1,5, o której Paweł pisze w tym samym stylu w Rz 13,8-10 i którą znajdujemy podniesioną do rangi przykazania wcześniej w Kpł 19,18⁸⁸. Nie tylko Kpł 18,22 i 20,13, ale także Dekalog, do którego odwołuje się w 1 Tm 1,8-10 szkoła Pawłowa, pozostaje wciąż wyznacznikiem postępowania moralnego⁸⁹. Relacje homoseksualne potępia nie tyle prawo ludzkie, ile Prawo Boże, prawo oparte na rozróżnieniu płci (Kpł 18,22 i 20,13), oraz instytucja Przymierza⁹⁰. Jak twierdzą Luke T. Johnson i Philip H. Towner, z 1 Tm 1,8-10, podobnie jak z innych tekstów biblijnych, nie da się wyprowadzić tolerancji bądź sympatii dla postaw homoseksualnych. Ich odczytanie w ten sposób to kwestia hermeneutyczna, wymaga zastosowania metodologii, która odwołuje się bardziej do współczesnej psychologii i wrażliwości, przy zlekceważeniu kategorii antropologicznych i teologicznych Starego i Nowego Testamentu⁹¹.

3. Konkluzje: język, nowa hermeneutyka i aktualność wypowiedzi Pawła na temat homoseksualizmu

Paweł to jeden z najważniejszych teologów pierwotnego Kościoła i dlatego wciąż pozostaje ważnym punktem odniesienia dla chrześcijańskiej etyki i seksualności. Pisząc

⁸⁵ Kelly, *The Pastoral Epistles*, 50; Mounce, *Pastoral Epistles*, 40; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 335; Marshall – Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 380; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 128; Collins, *1 & 2 Timothy and Titus*, 33–34; Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, 116. Zob. Filon, *Spec. 4.13-19* (ἀνδραποδιστής omawiany pod siódmym przykazaniem); Mek. *Exod. 77b* do Wj 20,15 oraz Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 810–813.

⁸⁶ Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 78–79; Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, 116.

⁸⁷ Turner, „Biblical Texts Relevant to Homosexual Orientation and Practice”, 437–438.

⁸⁸ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 129.

⁸⁹ Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 176.

⁹⁰ Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures*, 141; Himbaza – Schenker – Edart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, 79–80; Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, 115–116.

⁹¹ Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 170; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 127–128. Zob. także Wall – Steele, *1 and 2 Timothy and Titus*, 69–70.

o rozróżnieniu płciowym oraz rolach mężczyzny i kobiety, apostoł opiera się oczywiście na kulturze swoich czasów, wykorzystując choćby obowiązujące wówczas kategorie honoru i wstydu. Wypowiedzi Pawła na temat homoseksualizmu nie są jednak uwarunkowane jedynie grecko-rzymskimi czy żydowskimi normami kulturowymi jego czasów. Widać to doskonale w Liście do Rzymian, gdzie apostoł odwołuje się do prawa naturalnego, jako szerokiego i uniwersalnego podłoża dla dyskusji na temat płciowości (Rz 1,18-32). Paweł idzie także za objawieniem zawartym w Starym Testamencie oraz tradycji żydowskiej (Rdz 1-3; Kpł 18,22; 20,13; Mdr 13-15), a jeszcze bardziej za objawieniem godności człowieka, jakie przynosi Chrystus i Jego Ewangelia⁹². Nowe stworzenie nie znosi starego, lecz przywraca je oryginalnemu zamysłowi Bożemu, jak stwierdza to sam Jezus w dyskusji na temat nierozzerwalności małżeństwa (Mk 10,1-12) i jak potwierdza to Paweł, omawiając wspólny udział mężczyzn i kobiet w liturgii korynckiej (1 Kor 11,8-9.11-12). Nauczanie Pawła, choć wyraźnie odnosi się do problemów jego wspólnot, ma tendencję do traktowania ich w szerszej, uniwersalnej perspektywie teologii żydowskiej i planu zbawienia w Chrystusie. Szeroką perspektywę, w której Paweł i jego szkoła umieszczają związki natury homoseksualnej, widać wyraźnie w Liście do Rzymian (kwestia powszechności grzechu i usprawiedliwienia w Chrystusie [Rz 1-4]), jak i Liście do Koryntian (bycie częścią ciała Chrystusa [1 Kor 6]) oraz w Pierwszym Liście do Tymoteusza (kontekst Prawa i przykazania miłości [1 Tm 1]). We wszystkich tych miejscach pojawiają się katalogi wad, a wśród nich homoseksualizm, który Paweł traktuje jako niezgodny z Bożym planem stworzenia (Rz 1,26-27), zrywający jedność z Kościołem i Chrystusem (1 Kor 6,9-10), przeciwny Dekalogowi i przykazaniu miłości (1 Tm 1,8-10). O ile nie uznamy, że Pawłowe przesłanie na temat grzechu i zbawienia w Chrystusie stało się nieaktualne, nie mamy podstaw do stwierdzenia, że nieaktualne jest związane z nim nauczanie etyczne apostoła.

We współczesnych interpretacjach zarzuca się Pawłowi brak znajomości tzw. homoseksualizmu esencjalnego, pojmowanego jako trwała orientacja seksualna czy brak rozróżnienia między skłonnością a aktami homoseksualnymi. Apostoł oczywiście pojmuje homoseksualizm przez pryzmat problemów moralnych swojej epoki, które często łączą się z pederastią, prostytutką oraz niewolnictwem. Czy znaczy to jednak, że Paweł nie zna innych form relacji i współżycia homoseksualnego? Naiwnością jest sądzić, że nie zetknął się z nimi w kulturze, w której przynajmniej w bogatych i wpływowych sferach panowało przyzwolenie na relacje między mężczyznami i w której homoseksualizm praktykowano na wiele sposobów⁹³. Naiwnością jest także odmawiać starożytnym zdolności do refleksji nad własną seksualnością i jakichkolwiek punktów styčných z naszym doświadczeniem w tej sferze. Czy na-

⁹² Strecker, „Homosexualität in biblischer Sicht”, 139.

⁹³ Na temat homoseksualizmu praktykowanego głównie w bogatych sferach miejskich zob. MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love”, 498.

prawdę nie mamy ze sobą nic wspólnego? Elementy rozumienia homoseksualizmu konstytutywnego i esencjalnego w oczywisty sposób funkcjonowały także w środowisku Pawła⁹⁴, a jeśli nie rozróżnia on między orientacją i aktem, nie znaczy to, że nie zna różnicy między czynem a osobą. Na podstawie tego właśnie rozróżnienia wzywa on wszystkich bez wyjątku grzeszników, nie tylko homoseksualistów, do nawrócenia w Rz 1,18-32, 1 Kor 6,9-10 oraz 1 Tm 1,8-10. Na podstawie tego rozróżnienia można także dodać, że Pawłowe potępienie, jeśli już je artykułuje, dotyczy zawsze czynów, nie człowieka.

W związku z tym, nie ma także potrzeby całkowitego porzucania pojęć związanych z „homoseksualizmem” na rzecz innych, podkreślających przepaść pomiędzy starożytnym a dzisiejszym pojmowaniem tego zjawiska. DeYoung i Wright w dyskusji z Petersenem argumentują, że termin homoseksualizm stanowi niedoskonałość, ale jednak najlepszy możliwy termin dla opisanego w zrozumieli dla nas sposób starożytnych praktyk między osobami tej samej płci⁹⁵. Wskazują na to także tytuły książek: Kennetha J. Dovera *Greek Homosexuality* (London, 1978), Saary Lilja *Homosexuality in Republican and Augustan Rome* (1983) czy bardziej współczesnego Craiga Williama *Roman Homosexuality* (2010). Pomostem między starożytnym a współczesnym ujęciem zjawiska homoseksualizmu jest wciąż wpisany w nie ten sam akt przekraczania granic wyznaczonych przez naturę przenikniętą wyższą, Bożą logiką i prawami. Jeśli Paweł krytykuje relacje homoseksualne, włączając w to także związki między kobietami, nie czyni tego na bazie nieaktualnych norm kulturowych swoich czasów, ale na podstawie prawa naturalnego oraz prawa Bożego objawionego w stworzeniu, w Dekalogu i Kodeksie Świętości (Kpł 17–26). Apostoł w zgodzie z autorami grecko-rzymskimi i żydowskimi (Platon, Plutarch, Filon Aleksandryjski, Józef Flawiusz, Pseudo-Focylides) pojmuje naturę jako przenikniętą boskim *logosem*, zamysłem stwórczym, który przejawia się także w rozróżnieniu płciowym. Służy ono przekazywaniu życia, ale nie tylko. Już w drugim rozdziale Księgi Rodzaju mężczyzna i kobieta są sobie ofiarowani jako lekarstwo na samotność pierwszego człowieka (Rdz 2,18) i wchodzą ze sobą w ścisłe przymierze: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23). W podobny sposób Paweł opisuje ich jako uzupełniających się w swej różnorodności, także płciowej, a przez to odkrywających i objawiających swoją godność oraz tożsamość (1 Kor 11, 3.7)⁹⁶. Bez zachowania rozróżnienia płciowego człowiek nie tylko nie może się rozmnażać, ale także przestaje się rozumieć. Także w 1 Kor 7,4-5 apostoł ukazuje fizyczność jako fundament dla budowania więzi międzyludzkich, w tym przypadku małżeńskich. Oskarżanie Pawła

⁹⁴ Zob. choćby dzieła astronomiczne, próbujące wyjaśnić inklinacje seksualne układem ciał niebieskich w: Brooten, *Love Between Women*, 115–142.

⁹⁵ Wright, „Translating Arsenokoitai (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10)”, 396–398; DeYoung, „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai”, 202–213.

⁹⁶ Kowalski, „Między darem Bożym a konstruktem społecznym”, 59–104.

o wtłoczenie mężczyzny i kobiety w dawne ramy seksualności prokreacyjnej jest absolutnym niezrozumieniem jego antropologii.

Współczesne interpretacje, postulujące, że Paweł nie może potępiać kochających się, pozostających w stałych związkach gejów i lesbijek, albo nie czytają apostoła, albo w sposób zasadniczy zniekształcają jego nauczanie w tym względzie. Podstawowym brakiem tychże interpretacji jest nieuprawnione zawężenie pojęć, którymi posługuje się Paweł, do pederastii i prostytucji, podczas gdy używa on terminów szerokich, niespecjalistycznych, odnoszących się do wszelkiego rodzaju aktów homoseksualnych: ἄρσην i θῆλυς w Rz 1,26-27, μαλακός i ἀρσενοκοίτης w 1 Kor 6,9, ἀρσενοκοίτης w 1 Tm 1,10. W taki sam ogólny sposób zjawisko homoseksualizmu opisuje zresztą Stary Testament (Kpł 18,22; 20,13) i tradycja żydowska. Współczesne interpretacje, zrównując prawo naturalne z normą kulturową i odłączając seksualność od rozróżnienia płciowego, wyrwywają wypowiedzi Pawła nie tylko z kontekstu hellenistyczno-żydowskiego, ale także z szerokiego kontekstu jego nauczania. Wybiórczo traktuje się w nich materiał porównawczy, pomijając milczeniem zgodny brak akceptacji dla aktów homoseksualnych w Kościele od czasów apostołskich po współczesność. Wreszcie pomija się konsensus współczesnych komentatorów, podkreślających krytyczny stosunek Pawła do wszelkiego rodzaju aktów homoseksualnych. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nie bada się w ten sposób tekstów Pawła, ale wbrew danym filologicznym i historyczno-kulturowym dokonuje się ich z góry zaplanowanej dekonstrukcji.

Autorzy, którzy zamiast dekonstruować nauczanie apostoła, przyznają, że jest on krytyczny wobec homoseksualizmu, proponują jeszcze jedno rozwiązanie. Jest nim radykalne odrzucenie nauki apostoła w kwestiach etycznych, jako nieprzystającej do współczesności (zob. Scroggs, Davies, Elliott). Proponują oni, jak Elliott, nową hermeneutykę, opierającą się na „poglądach naukowych”, a bardziej jeszcze na współczesnej opinii i wrażliwości. Przeciwwstawienie sobie poglądów naukowych i biblijnych na kwestię homoseksualizmu jest samo w sobie nadużyciem na kilku polach. Po pierwsze brak dziś w nauce konsensusu na temat genezy i uwarunkowań inklinacji homoseksualnych⁹⁷. Po drugie kwalifikacja moralna tych kwestii przynależy ostatecznie do innego niż empiria obszaru naukowego związanego z filozofią i teologią. W dzisiejszych dyskusjach na temat homoseksualizmu daje o sobie znać zjawisko naturalizmu metodologicznego, w którym nauki empiryczne odmawiają innym dziedzinom miana naukowości i – nie dysponując odpowiednimi narzędziami badawczymi – wydają sądy moralne pozostające poza ich kompetencjami i polem badań⁹⁸. Niestety temu błędowi metodologicznemu ulegają także niektórzy teologowie i bibliści, którzy zamiast poszukiwać kontaktów między różnymi dziedzinami nauki, przy wskazaniu na ich konieczną komplementarność i różne kompetencje, antagonizują je

⁹⁷ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 395–432.

⁹⁸ Pabjan, *Anatomia konfliktu* 14–29.

ze sobą. Dodatkowo proponują oni czysto socjologiczne i antropologiczno-kulturowe odczytanie tekstów biblijnych jako artefaktów minionej epoki, bez odniesienia do jakiegokolwiek objawienia. Coraz widoczniejsze staje się też zjawisko przeniesienia negatywnych kategorii homofobii, niechęci i języka nienawiści z dopuszczających się ich jednostek lub grup na całość dyskursu akademickiego i kościelnego. Innymi słowy, samo dyskutowanie i głoszenie tradycyjnych poglądów chrześcijańskich na temat homoseksualizmu określa się już mianem homofobii⁹⁹. Podczas gdy wszelkie przejawy języka nienawiści i braku szacunku wobec osób o jakiegokolwiek orientacji seksualnej są zawsze godne potępienia, nie można za takie uznawać akademickich oraz kościelnych debat i poglądów na ten temat.

Paweł nie uważa homoseksualizmu ani za najgorszy z możliwych grzechów, ani za postawę nieodwracalną. Umieszcza go między katalogami wad, które mają pedagogiczny charakter. Wszyscy bez wyjątku grzesznicy, także ci uprawiający relacje homoseksualne, wezwani są do nawrócenia. Nauka Pawła ma charakter kontekstualny ale i ponadczasowy, wpisując się w kulturę grecko-rzymską i hellenistyczną, odwołując do prawa Bożego odbijającego się w ludzkiej naturze. Komunikuje ono nie tylko konkretne reguły postępowania, ale także prawdę o Bogu i człowieku¹⁰⁰. Jest to prawda o charakterze uniwersalnym, która swymi korzeniami tkwi w akcie stworzenia, a swoją pełnię znajduje w wydarzeniu Chrystusa i w Jego Kościele. Ostatecznie wzywa ona chrześcijan, aby głosili braciom i siostram o tendencjach homoseksualnych Ewangelię Chrystusa z miłością, pozostawiając im wybór co do własnej drogi życiowej, ale także jasno określając stosunek tegoż wyboru do Bożego planu zbawienia. Prawdą jest, że często brak nam w Kościele miejsc, gdzie bracia i siostry o tendencjach homoseksualnych znajdą bezpieczną przestrzeń dialogu i zrozumienia. Brak szerszego, kompetentnego i wrażliwego traktowania kwestii związanych z seksualnością w naszym przepowiadaniu, katechezie, dialogu społecznym i międzyosobowym. Wierni objawieniu Starego i Nowego Testamentu oraz związanym z nimi prawdami o naturze człowieka i jego moralności, nie jesteśmy w stanie afirmować postaw homoseksualnych. Możemy jednak sprawić, że nasi bracia i siostry o tendencjach homoseksualnych będą mogli odnaleźć także swoje miejsce w Kościele, jako dzieci Boże i część ciała Chrystusa. To ważne wyzwanie, jakie stawia przed nami współczesna kultura i życie naszych wspólnot a także sam Paweł, który w swoich listach nie bał się krytycznej refleksji nad problematycznymi postawami moralnymi ludzi swoich czasów.

⁹⁹ Dobitnym przykładem w tym względzie jest Martin, „Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32”, 349–355.

¹⁰⁰ Hays, „Relations Natural and Unnatural”, 204–211.

Bibliografia

- Atkinson, D.J., *Homosexuals in the Christian Fellowship* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1979).
- Bailey, D.S., *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Hamden, CT: Archon Books 1975).
- Bailey, K.E., „Paul’s Theological Foundation for Human Sexuality. 1 Cor 6:9-20 in the Light of Rhetorical Criticism”, *Theological Review* 3/1 (1980) 27–41.
- Balz, H.R. – Schneider, G., „ἀρσενικοίτης”, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (red. H. Balz – G. Schneider) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990) I, 158.
- Balz, H.R. – Schneider, G., „μαλακός”, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (red. H. Balz – G. Schneider) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1991) II, 381.
- Barrett, C.K., *The First Epistle to the Corinthians* (London: Black 1968).
- Blomberg, C., *1 Corinthians* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids MI: Zondervan 1994).
- Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 1980).
- Brooten, B.J., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society; Chicago, IL: University of Chicago Press 1996).
- Carrington, P., *The Primitive Christian Catechism* (Cambridge: Cambridge University Press 1940).
- Ciampa, R.E. – Rosner, B.S., *The First Letter to the Corinthians* (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010).
- Collins, J.J., „Sibylline Oracles”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (London: Yale University Press 1983) I, 317–472.
- Collins, R.F., *1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary* (New Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2012).
- Collins, R.F., *First Corinthians* (Sacra Pagina 7; Collegeville, MN: Liturgical Press 1999).
- Conzelmann, H., *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia, PA: Fortress 1975).
- Danker, F.W. – Bauer, W. – Arndt, W.F. – Gingrich, F.W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, wyd. 3 (Chicago, IL: University of Chicago Press 2000) (=BDAG).
- Derrett, J.D.M., „Judgement and 1 Corinthians 6”, *New Testament Studies* 37/1 (1991) 22–36.
- DeYoung, J.B., „The Source and NT Meaning of Arsenokoitai, with Implications for Christian Ethics and Ministry”, *The Master’s Seminary Journal* 3/2 (1992) 191–218.
- DeYoung, J.B., *Homosexuality. Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications 2000).
- Dibelius, M. – Conzelmann, H., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1972).
- Dodd, C.H., *Gospel and Law* (Cambridge: Cambridge University Press 1951).
- Elliott, J.H., „No Kingdom of God for Softies? Or, What Was Paul Really Saying. 1 Corinthians 6:9-10 in Context”, *Biblical Theology Bulletin* 34/1 (2004) 17–40.

- Engberg-Pedersen, T., „Complete and Incomplete Transformation in Paul. A Philosophical Reading of Paul on Body and Spirit”, *Metamorphoses. Resurrection, Body, and Transformative Practices in Early Christianity* (red. T.K. Seim – J. Økland) (Ekstasis I; Berlin – New York: De Gruyter 2009) 123–146.
- Fee, G.D., *The First Epistle to the Corinthians* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2014).
- Fiore, B., *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus* (Sacra Pagina 12; Collegeville, MN: Liturgical Press 2007).
- Fitzmyer, J.A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven – London: Yale University Press 2008).
- Fredrickson, D.E., „Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27. Paul and the Philosophic Critique of Eros”, *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (red. D.L. Balch) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 197–222.
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice* (Nashville, TN: Abingdon 2002).
- Garland, D.E., *1 Corinthians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2003).
- Guthrie, D., *Pastoral Epistles. An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries 14; Downers Grove, IL: InterVarsity 1990).
- Hareźga, S., *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 14; Częstochowa: Święty Paweł 2018).
- Harrill, J.A., „The Vice of Slave Dealers in Greco-Roman Society: The Use of a Topos in 1 Timothy 1:10”, *Journal of Biblical Literature* 118/1 (1999) 97–122.
- Hays, R.B., „Relations Natural and Unnatural. A Response to J Boswell’s Exegesis of Rom 1”, *Journal of Religious Ethics* 14/1 (1986) 184–215.
- Hays, R.B., *First Corinthians* (Interpretation; Louisville, KY: Westminster John Knox 1997).
- Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J.-B., *The Bible on the Question of Homosexuality* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2012).
- Hurd Jr., J.C., *The Origin of I Corinthians* (London: SPCK 1965).
- Johnson, A.F., *1 Corinthians* (The IVP New Testament Commentary Series 7; Westmont, IL: IVP Academic 2004).
- Johnson, L.T., *The First and Second Letters to Timothy. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 35A; New Haven – London: Yale University Press 2008).
- Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 7; Tübingen: Mohr Siebeck 1964).
- Kelly, J.N.D., *The Pastoral Epistles* (Black’s New Testament Commentary; London: Continuum 1963).
- Knight III, G.W., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans – Carlisle: Paternoster 1992).
- Kowalski, M., „Między darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2-16”, *Biblica et Patristica Thorunensia* 13/1 (2020) 59–104.

- Kowalski, M., „Honor i wstyd, prawo naturalne oraz Pisma. Podstawy Pawłowej argumentacji na temat żeńskich i męskich relacji homoseksualnych w Rz 1,26-27”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 223–254.
- Kowalski, M., „Odrzucenie praw Stwórcy i relacje homoseksualne w Rz 1,26-27”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 255–280.
- Lance, H.D., „The Bible and Homosexuality”, *American Baptist Quarterly* 8/2 (1989) 140–151.
- Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S. – McKenzie, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford – New York: Clarendon – Oxford University Press 1996) (=LSJ).
- Longenecker, R.N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016).
- MacMullen, R., „Roman Attitudes to Greek Love”, *Historia* 31/4 (1982) 484–502.
- McNeill, J.J., *The Church and the Homosexual*, wyd. 4 (Boston, MA: Beacon Press 1993).
- Malick, D.E., „The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9”, *Bibliotheca Sacra* 150/600 (1993) 479–492.
- Malina, B.J. – Pilch, J.J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress 2006).
- Malina, B.J. – Pilch, J.J., *Social-Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters* (Minneapolis, MN: Fortress 2013).
- Marshall, I.H. – Towner, P.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (International Critical Commentary; London – New York: Clark 2004).
- Martin, D.B., „Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32”, *Biblical Interpretation* 3/3 (1995) 332–355.
- Martin, D.B., *The Corinthian Body* (New Haven, CT: Yale University Press 1995).
- May, A.S., *The Body for the Lord. Sex and Identity in 1 Corinthians 5-7* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 278; London: Clark 2004).
- Mounce, W.D., *Pastoral Epistles* (Word Biblical Commentary 46; Dallas, TX: Word 2000).
- Mueller, E., *Homosexuality, Scripture, and the Church* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute 2010).
- Murphy-O'Connor, J., *Paul a Critical Life* (Oxford – New York: Oxford University Press 1997).
- Pabjan, T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki* (Kraków: Copernicus Center Press 2016).
- Petersen, W.L., „Can Arsenokoitai Be Translated by ‘Homosexuals’ (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10)”, *Vigiliae Christianae* 40/2 (1986) 187–191.
- Richardson, P., „Judgment in Sexual Matters in 1 Corinthians 6:1-11”, *Novum Testamentum* 25/1 (1983) 37–58.
- Richlin, A., „Not Before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men”, *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993) 523–573.
- Rosik, M., *Pierwszy List do Koryntian* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 7; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009).
- Rothschild, C.K. – Thompson, T.W. (red.), *Christian Body, Christian Self. Concepts of Early Christian Personhood* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 284; Tübingen: Mohr Siebeck 2011).
- Scroggs, R., *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate* (Philadelphia, PA: Fortress 1983).

- Selwyn, E.G., *The First Epistle of St Peter*, wyd. 2 (London: Macmillan 1947).
- Sigvartsen, J.A., *Afterlife and Resurrection Beliefs in the Apocrypha and Apocalyptic Literature* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 29; London et al.: Bloomsbury Clark 2019).
- Springett, R.M., *Homosexuality in History and the Scriptures. Some Historical and Biblical Perspectives on Homosexuality* (Washington, DC: Biblical Research Institute 1988).
- Stegemann, W., „Paul and the Sexual Mentality of His World”, *Biblical Theology Bulletin* 23/4 (1993) 161–166.
- Stowasser, M., „Homosexualität und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema”, *New Testament Studies* 43/4 (1997) 503–526.
- Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, wyd. 2 (München: Beck 1956) I.
- Strecker, G., „Homosexualität in biblischer Sicht”, *Kerygma und Dogma* 28/2 (1982) 127–141.
- Tappenden, F.S., *Resurrection in Paul. Cognition, Metaphor, and Transformation* (Early Christianity and its Literature 19; Atlanta: SBL Press 2016).
- Thate, M.J. – Vanhoozer, K.J. – Campbell, C.R. (red.), *“In Christ” in Paul. Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/384; Tübingen: Mohr Siebeck 2014).
- Thiselton, A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans – Carlisle: Paternoster 2000).
- Towner, P.H., *The Letters to Timothy and Titus* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Turner, P.D.M., „Biblical Texts Relevant to Homosexual Orientation and Practice: Notes on Philology and Interpretation”, *Christian Scholar’s Review* 26/4 (1997) 435–445.
- Ukleja, P.M., „The Bible and Homosexuality, Pt 2. Homosexuality in the New Testament”, *Bibliotheca sacra* 140/560 (1983) 350–358.
- Vögtle, A., *Die tugend – und lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions – und formgeschichtlich untersucht* (Münster: Aschendorff 1936).
- Wall, R.W. – Steele, R.B., *1 and 2 Timothy and Titus* (The Two Horizons New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K: Eerdmans 2012).
- Weiss, J., *Der erste Korintherbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1910).
- Westerholm, S., „The Law and the ‘Just Man’ (1 Tim 1:3-11)”, *Studia Theologica* 36/2 (1982) 79–95.
- Wibbing, S., *Die Tugend – und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 25; Berlin: Töpelmann 1959).
- Williams, C.A., *Roman Homosexuality*, wyd. 2 (New York – Oxford: Oxford University Press 2010).
- Witherington III, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans – Carlisle: Paternoster 1995).
- Witherington III, B., *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).

- Wright, D.F., „Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενικοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10)”, *Vigiliae Christianae* 38/2 (1984) 125–153.
- Wright, D.F., „Translating Arsenokoitai (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10)”, *Vigiliae christianae* 41/4 (1987) 396–398.
- Wright, J.R., „Boswell on Homosexuality. A Case Undemonstrated”, *The Anglican Theological Review* 66/1 (1984) 79–94.
- Yarbrough, O.L., *Not like the Gentiles. Marriage rules in the Letters of Paul* (Missoula, MT: Scholars Press 1985).
- Yarbrough, R.W., *The Letters to Timothy and Titus* (Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – London: Eerdmans 2018).
- Zaas, P.S., „1 Corinthians 6.9ff. Was Homosexuality Condoned in the Corinthian Church?”, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 115/17 (1979) 205–212.



Kwestia homoseksualizmu w Listach Powszechnych i w Apokalipsie św. Jana

The Issue of Homosexuality in the Catholic Letters and the Book of Revelation

DOROTA MUSZYTOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
d.muszytowska@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0001-5873-382X

Streszczenie: W dyskusji nad tematyką homoseksualności i biblijnego nauczania w tej kwestii przywoływane są teksty z Listu św. Judy 7 i Drugiego Listu św. Piotra 2,6 oraz Apokalipsy św. Jana 22,15. Ze względu na to, że żaden z tych tekstów nie podejmuje bezpośrednio zagadnień związanych z moralną oceną homoseksualności, zarzuca się często, że są one nadinterpretowane i wykorzystywane w nieuzasadniony sposób w nauczaniu. W niniejszym opracowaniu skoncentrowano się na analizie tych fragmentów, ukazując ich funkcje w argumentacji, w jakiej zostały użyte, ich siłę perswazyjną i teologiczny sens, po to, aby zweryfikować zasadność powoływania się na te teksty w dyskusjach nad homoseksualizmem i jego oceną. Szczegółowe analizy pozwalają postawić wniosek, że żaden z tych utworów nie porusza bezpośrednio tematyki homoseksualizmu. Nie jest także oczywiste, że historycznym i retorycznym kontekstem tych wypowiedzi było podejmowanie przez chrześcijan aktywności homoseksualnej. Dla autorów owych trzech pism kwestia ta nie była istotą ich nauczania. Wszystkie jednak analizowane fragmenty dotyczą, w różnym stopniu, sfery ludzkiej seksualności. Wszelkie akty i zachowania seksualne, które nie są zgodne z wolą Boga, są jednoznacznie negatywnie ocenione i ukazywane jako konsekwencje zaprzeczania autorytetowi władzy Jezusa Chrystusa, prowadzące do bezbożności, oraz jako przyczyny utraty łaski zbawienia.

Słowa kluczowe: homoseksualizm; rozwiązłość; bezbożność; Sodoma i Gomora; Jud 7; 2 P 2,6; Ap 21,8; Ap 22,15

Abstract: On the discussion of homosexuality and biblical teaching consider the texts from Jude 7 and 2 Peter 2:6 and Revelation 22:15. Because none of these texts directly address issues related to the moral evaluation of homosexuality, it is often accused of being misinterpreted and used in an unjustified way of teaching. This study focuses on analyzing these fragments, to show their functions in those arguments, their persuasive power and theological sense, and to verify the legitimacy of referring to these texts in discussions on homosexuality and its assessment. Detailed analyses allow us to conclude that none of these works deals directly with the topic of homosexuality. It is also not evident that the undertaking of homosexual activity by Christians informed these statements' historical and rhetorical context. For the authors of the three writings, this question was not the essence of their teaching. However, all analyzed fragments concern, to a different extent, the sphere of human sexuality. Any sexual act and behavior that is inconsistent with God's will are negatively evaluated and are depicted as a consequence of denying the authority of Jesus Christ, leading to impiety, and as a cause leading to the loss of the grace of salvation.

Keywords: homosexuality; licentiousness; ungodliness; Sodom and Gomorrah; Jude 7; 2 Pet 2:6; Rev 21:8; Rev 22:15

W Listach Powszechnych Nowego Testamentu oraz w Apokalipsie św. Jana nie mamy tekstów, które bezpośrednio podejmowałyby temat homoseksualizmu i jego moralnej oceny tak, jak zagadnienia te rozpatrywane są w innych pismach NT,

a mianowicie w Liście do Rzymian, Pierwszym Liście do Koryntian i w Pierwszym Liście do Tymoteusza. W historii interpretacji dwóch fragmentów Listów Powszechnych (2 P 2,6-10; Jud 7) oraz kilku passusów w Apokalipsie Janowej (9,2-21; 21,8.27; 22,15) można odnotować rozumienie tych tekstów także w perspektywie homoseksualności¹. W przypadku Listów Powszechnych jednym z powodów zaistnienia takich interpretacji jest pojawiający się w obydwu listach motyw Sodomy i Gomory, który w tradycji chrześcijańskiej wiązany jest również z grzechem stosunków homoseksualnych. Innym powodem jest słownictwo, którym posłużył się autor Apokalipsy, a które swoim zakresem semantycznym obejmuje także zachowania homoseksualne. Żaden z powyższych tekstów nie wypowiada się bezpośrednio na temat homoseksualizmu. Fakt ten stał się głównym argumentem tych, którzy opowiadają się za porzuceniem utrwalonych historycznie interpretacji tychże fragmentów w kluczu homoseksualności. Na tej podstawie postuluje się także zaprzestanie wykorzystywania tych tekstów w argumentacji związanej z nauczaniem na temat zachowań homoseksualnych.

Celem tego opracowania jest ukazanie na podstawie analizy powyższych tekstów funkcji, jaka została im przypisana w kontekstach literackich, w których występują, oraz egzegeza potencjału ich retoryczności. Powyższa analiza ma prowadzić do weryfikacji tezy o zasadności lub braku teje zasadności w interpretowaniu badanych fragmentów w odniesieniu do oceny zachowań homoseksualnych.

1. Motyw Sodomy i Gomory w Drugim Liście św. Piotra i Liście św. Judy

Z motywem Sodomy i Gomory, znanym z Księgi Rodzaju, wiąże się bogactwo treści i znaczeń, które wprowadza epizod zniszczenia Sodomy i okolicznych miast z Rdz 19,1-29. Nazwa „Sodoma” oraz wyrażenie zestawiające nazwy dwóch miast „Sodoma i Gomora” nabrały symbolicznego wymiaru, oznaczając demonstracyjny, pełen pychy, zuchwały grzech i moralny upadek, nie tylko jednostek, lecz i całych społeczności, lub karę w postaci unicestwienia, zagłady, także w wymiarze eschatologicznym, lub też formę ostrzeżenia przed tym, do czego prowadzi odrzucanie Bożych praw. Teksty biblijne sięgające po ów motyw (np.: Pwt 29,23; Iz 1,9-10; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Lm 4,6; Ez 16,49; Syr 16,8; Mdr 10,6; Mt 10,15; 11,23-24; Mk 6,11; Łk 10,12; 17,29; Rz 9,29; 2 P 2,6; Jud 7, Ap 11,8), tak jak i literatura apokryficzna

¹ Por. Springett, *Homosexuality in History*, 42. Inne opracowania monograficzne, w mniejszym lub większym zakresie wykorzystujące interesujące nas teksty, to np.: McNeil, *The Church and the Homosexual*; Soards, *Scripture and Homosexuality*; Brawley (red.), *Biblical Ethics and Homosexuality*; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*.

(np.: 3 Mch 2,5; Testament Neftalego 3,4-5; Księga Jubileuszów 16,5-9; 20,5-6; Testament Beniamina 9,1; Testament Lewiego 14,6) są doskonałym przykładem jego wagi i nadanych mu treści symbolicznych. Motyw ten przekroczył ramy Biblii i stał się w zachodniej kulturze archetypem niegodziwości i należnej za nią odpłaty.

Opowiadanie z Rdz 19,1-29 nie jest skoncentrowane na charakteryzowaniu szczegółów winy mieszkańców Sodomy i nie rozwija tego tematu. Wina jest przyjęta jako coś oczywistego, co uwidacznia się w procesie narracji. Wcześniejsze wzmianki w Rdz 13,13 lub 18,20 określają tę winę ogólnie jako ciężką. Ma ona jednak zostać zweryfikowana, sprawdzona przez Boga (por. Rdz 18,21). Narracja z Rdz 19,1-29, ukazująca pełne przemocą zachowanie mieszkających w Sodomie mężczyzn, tak wobec przybyłych do miasta gości, jak i Lota, oraz powszechność tej postawy, potwierdza ich winę².

Obecnie istnieje tendencja do pomijania kwestii homoseksualnej w interpretacjach tego opowiadania. Często skupia się uwagę na temacie naruszenia mocno ugruntowanego w starożytnej kulturze bliskowschodniej prawa gościnności, czyli na zachowaniu pełnym przemocą wobec obcych i usiłowanie ich podporządkowania sobie. Jeśli podejmuje się zagadnienia dotyczące sfery seksualnej, to często podkreśla się tylko temat seksualnej przemocy, o której mowa w opowiadaniu. Istotnie jest to ważna kwestia w w tej perykopie, co nie oznacza jednak, że temat negatywnej oceny zachowań homoseksualnych powinien zostać odrzucony³. W tego typu interpretacjach przyjmuje się bowiem często negatywną ocenę gwałtu, ale aktu homoseksualnego już nie. Zdaniem zwolenników tego podejścia w opowiadaniu tym nie ma negatywnego odniesienia do homoseksualizmu jako takiego⁴. Sugerują także, że interpretacjom takich tekstów, jak Jud 7 oraz 2 P 2,6, sięgającym po motyw zniszczenia Sodomy i okolicznych miast, niesłusznie narzuca się egzegezę powiązaną z karą za aktywność homoseksualną.

Rzeczywiście z punktu widzenia wykorzystania tego motywu w Jud 7 i 2 P 2,6 ważne jest zwrócenie uwagi na kilka kwestii, jakich ten tekst dotyka. Powyższy postulat można uznać za słuszny, o ile będzie rozumiany jako konieczność odczytywania całego kontekstu semantycznego, a nie zamiar wykluczenia tematyki homoseksualizmu z egzegezy tych tekstów. W problemie wykorzystania tego motywu w Jud 7 i 2 P 2,6 ważne jest zwrócenie uwagi na kilka kwestii, jakich ten tekst dotyka. W Rdz 19,1-29 mamy bowiem wskazówki, które pozwalają interpretować grzech mieszkańców Sodomy także w znaczeniu zaspokajania homoseksualnej pożądlivo-

² Por. Wenham, *Genesis*, 55.

³ Janusz Lemański (*Księga Rodzaju*, 375), idąc za Billem T. Arnoldem, słusznie zauważa, że takie kierunki w interpretacji tego tekstu w znacznej mierze biorą się z chęci przypodobania się współczesnym trendom, niż z chęci odczytania rzeczywistych sensów tego tekstu.

⁴ Por. np. Gnuse, „Seven Gay Texts”, 73; http://religiousinstitute.org/denom_statements/homosexuality-not-a-sin-not-a-sickness-part-ii-what-the-bible-does-and-does-not-say/ [dostęp: 14.09.2020]; <https://www.hrc.org/resources/what-does-the-bible-say-about-homosexuality/> [dostęp: 14.09.2020].

ści między mężczyznami. Przede wszystkim jest to informacja narratora, że starzy i młodzi mężczyźni ze wszystkich stron miasta Sodomy otoczyli dom Lota i domagali się poznania jego gości (Rdz 19,4-5). Słowo „pognać” (od rdzenia *jd'*) jest tu użyte eufemistycznie, jednak w oczywisty sposób sugeruje jego rzeczywisty sens – „akt seksualny”. Taką możliwość semantyczną dopełnia bowiem reakcja Lota proponującego zgromadzonym przed domem mężczyznom Sodomy swoje córki, które jeszcze „nie poznały” mężczyzny⁵. Trudno w takim kontekście obstawać przy interpretacji, że chodzi tu tylko o naruszenie i zachowanie prawa gościnności, chociaż jest to kanwą tej narracji. W istocie mamy tu domaganie się umożliwienia aktu gwałtu homoseksualnego. Negatywna ocena wyrażona w karze zagłady Sodomy obejmuje całość takiego żądania. Nie ma wystarczających podstaw do tego, by twierdzić, że wyrok jest efektem potępienia braku gościnności lub zamiaru gwałtu, a sam akt homoseksualny nie jest widziany negatywnie.

W tradycji żydowskiej motyw zniszczenia Sodomy i Gomory bezsprzecznie funkcjonował jako wyrażenie kary Bożej, ale już interpretacje, co do rodzaju grzechu, który był tego przyczyną, były różne⁶. Komentarz egzegetyczny Filona z Aleksandrii, bliski czasowo listom Judy i Piotra, w interpretacji tego fragmentu wyraźnie mówi, że grzechem Sodomitów były homoseksualne akty między mężczyznami, co sprzeciwiało się pierwotnemu zamysłowi i porządkowi ustalonym przez Boga (*De Abrahamo*, 135–136). Potwierdza to taką interpretację owego tekstu. Podobną tendencję możemy znaleźć w *Testamencie Neftalego* 3,4-5, gdzie grzech sodomski uznany jest za świadome przekraczanie ustalonego porządku, nie ma tam wprost wskazania na akty homoseksualne. Adresaci Listów Powszechnych, zwłaszcza Listu św. Judy, znali jednak także inne teksty albo analogiczne tradycje ustne odnoszące się do tego motywu w szerszym kontekście. Są interpretacje, w których nie koncentrowano się w ogóle na praktycznej odwołaniu czynów Sodomitów, a zwracano uwagę na ich rzeczywistą przyczynę – pychę i bezbożność (np. jak w Ez 16,49; Syr 16,8; Mdr 10,6; 3 Mch 2,5) lub też rozszerzano je na wszelką rozwiązłość seksualną (np. *Księga Jubileuszów* 16,5-9, 20,5-6; *Testament Beniamina* 9,1; *Testament Lewiego* 14,6)⁷. W literaturze prorockiej motyw Sodomy często służył do porównania i obrazowania ohydy bałwochwalstwa⁸.

Trudno pominąć fakt, że w biblijnej recepcji motywu Sodomy dominuje sens nieuchronności Bożej kary za niegodziwość, a nie tematyka homoseksualizmu mieszkańców Sodomy⁹. Nie jest to jednak wystarczający powód do uznania, że temat homoseksualizmu w narracji z Rdz 19,1-29 nie istnieje. Niewątpliwym pożytkiem płynącym z tego typu kontestacji dla rozważań nad tematem oceny homoseksuali-

5 Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 375.

6 Por. Webb, „The Use of ‘Story’ in the Letter of Jude”, 57.

7 Więcej na temat biblijnych aluzji do motywu Sodomy, jego transformacji i amplifikacji zob. Fields, *Sodom and Gomorrah*, 155–184.

8 Por. Wolhuis, „Jude and Jewish Tradition”, 28–30.

9 Por. Soards, *Scripture and Homosexuality*, 16.

zmu w świetle Biblii jest zwrócenie uwagi na potrzebę podejmowania tych kwestii holistycznie, w ujęciu całego kanonu, a nie z perspektywy jednego tekstu. Natomiast dla naszych rozważań istotne jest to, na ile temat utrzymywania homoseksualnych kontaktów, związany z opowiadaniem z Rdz 19,1-29, znalazł swoje odzwierciedlenie w odwołaniu się do motywu Sodomy i Gomory przez autorów Listów Powszechnych.

1.1. Funkcja motywu Sodomy i Gomory w Liście św. Judy

W Liście św. Judy motyw Sodomy i Gomory nie jest samodzielnie rozwijany, nie jest też punktem wyjścia do jakiś rozważań, co nie znaczy, że ma znaczenie marginalne. Pojawia się w rozdziale 7 i jest częścią dłuższej wypowiedzi dotyczącej bliżej nieokreślonych bezbożnych (*asebeis*), stanowiąc jeden z elementów definicji owej postawy i tego, co się z nią wiąże¹⁰. Zanim przejdziemy do charakterystyki postawy owych *asebeis*, jaką wnosi motyw Sodomy i Gomory, przyjrzyjmy się podstawowym zarzutom wobec nich.

Autor listu mówi o nich już na samym początku, w wersecie 4, definiując powód swojego wystąpienia. Ich obecność i działalność pośród członków wspólnoty rozpoznał jako prawdziwe zagrożenie dla całej wspólnoty, co stało się powodem napisania listu. W wersecie 4 wskazuje na dwie cechy charakteryzujące postawę bezbożnych: pierwszą z nich jest zamienianie łaski Boga na „zuchwałość”, „pychę”, „rozwiązłość”, „wyuzdanie” (*aselgeia*). Drugą zaś – odrzucanie jedyne Władcy i Pana naszego Jezusa Chrystusa. Określenia te są połączone spójnikiem współrzędnym „i” (*kai*), co pozwala rozumieć je z jednej strony niezależnie od siebie, to znaczy, że ową zuchwałością czy rozwiązłością nie jest samo odrzucanie Chrystusa, ale wyraża to coś więcej, jakieś inne czyny lub postępowanie. Z drugiej strony nie są to cechy rozłączne, a to znaczy, że postawa tej zuchwałości lub rozwiązłości, cokolwiek by one oznaczały, ściśle wiąże się z tym, czym jest odrzucanie autorytetu Jezusa Chrystusa.

Dla współczesnego odbiorcy zarzuty te są nieco enigmatyczne i rodzą pewnego rodzaju niejasności ze względu na brak znajomości realnego kontekstu tej wypowiedzi, z czym nie musieli się borykać bezpośredni adresaci Listu św. Judy. Komentatorzy uważają, że zamienianie łaski na rozwiązłość i odrzucanie jedyne Władcy i Pana naszego Jezusa Chrystusa może wyrażać stan bycia ochrzczonym, przy jednoczesnym pozostawaniu w dawnym stylu życia, to znaczy, że mowa jest o ludziach, którzy przyjęli wiarę i chrzest, ale później, przez uparte trwanie w grzechu i uniewinnianie go według własnych zasad, ich zachowanie stało się w rezultacie postawą wewnętrznego odrzucenia Boga¹¹. Przyjęcie stanu łaski jest w słownictwie chrześcijańskim równoznaczne z uznaniem Jezusa jako Pana i Zbawiciela, który poniósł śmierć za grzeszników, odkupiając winy (zob. np. Rz 4,5; 5,6.10-11). Jednak świadom-

¹⁰ Por. Brosend, *James and Jude*, 170.

¹¹ Por. Harrington, *1 Peter, Jude and 2 Peter*, 190.

mość uzyskania daru zbawienia często prowadziła do błędnego pojmowania swojego życia w kategoriach swobody postępowania. Podłożem tej wypowiedzi może być więc także sytuacja powoływania się na uzyskaną łaskę zbawienia, aby uprawomocnić swoje grzeszne czyny¹². Charakteryzujące postawę bezbożnych określenie „zamieniania łaski Pana na rozwiązłość” przypomina ocenę Pawła Apostoła z Rz 1,25, gdzie mówi on o bezbożnych (*asebeis*), którzy „prawdę Boga zamienili na kłamstwo”. Kontekstem tej wypowiedzi jest między innymi opis niezgodnych z Bożą wolą zachowań w sferze seksualnej, w tym aktywnej homoseksualności mężczyzn i kobiet (zob. Rz 1,26-27). Znajomość listów św. Pawła wśród odbiorców Listu św. Judy mogła być czytelną wskazówką, do jakiej sytuacji we wspólnocie odnosi się autor. Podobieństwo to jednak jednoznacznie o tym nie przesądza.

Pojawiające się sformułowanie o odrzucaniu Jezusa Chrystusa jako Władcy i Pana zdaje się być klarowne i sugeruje, że chodzi o jakichś jawnych przeciwników wyznawców Chrystusa. Jednak ci, o których mówi autor, to nie ludzie atakujący wspólnotę z zewnątrz, ale będący wewnątrz niej, co zdecydowanie powinno wykluczać taką postawę. Na pojawienie się tychże bezbożnych we wspólnocie w wersecie 4 użyty został czasownik *pareisedysan* w formie aorystu, oznaczający „przeniknięcie”, „wślizgnięcie się gdzieś”, „przedostanie się”. Autor, używając tego określenia, z jednej strony podkreśla, że nie chodzi o coś hipotetycznego, ale o fakt, który już się dokonał (owi ludzie rzeczywiście są we wspólnocie), a zarazem wyraża swój stosunek do tych ludzi, sugerując podstępność ich działania. Dalsze wypowiedzi autora na temat bezbożnych (w. 12) potwierdzają, że nie jest to tylko subiektywna ocena autora, który rozpoznając potencjalny problem, zbudował sytuację retoryczną swojej wypowiedzi dla przeprowadzenia argumentacji. Autor mówi bowiem w dalszej części listu wprost, że owi ludzie współuczestniczą w agapach i ocenia ich udział jednoznacznie negatywnie, demaskując ich bezbożność¹³. W wersetach 12–13 występuje seria asyndetycznie połączonych metafor, opisujących tych bezbożnych. Pierwsza z nich, *spilades*, oparta jest na metonimii, niesie ze sobą kilka możliwych znaczeń: są oni tymi, którzy niosą ze sobą zniszczenie; tymi, którzy wprowadzają nieczystość; tymi, którzy rozbijają jedność wspólnoty. Wynika to z możliwości tłumaczenia słowa *spilas* jako „nawałnica”, „burza”, „skaza”, „plama”, „pęknięcie”, „wyrwa”. Trudno jest ocenić, na czym konkretnie polegało zagrożenie sprowadzane na wspólnotę. Mogło się wiązać z zawołanym odrzucaniem autorytetu władzy Jezusa Chrystusa, które polegało na hołdowaniu własnym przekonaniom i skłanianiu innych do akceptacji takiej postawy. Możliwe też jest, że przekonania i zachowania ludzi, nazwanych przez autora bezbożnymi, mogły być przejmowane przez

¹² Por. Green, *Jude and 2 Peter*, 60.

¹³ Por. Green, *Jude and 2 Peter*, 57.

pozostałych członków wspólnoty, którzy nie dostrzegali w ich postawach sprzeciwiania się autorytetowi Boga¹⁴.

Drugą niejasnością jest to, co autor Listu św. Judy miał na uwadze, gdy przypisując bezbożnym pychę, zuchwałość lub rozwiązłość, posłużył się pojęciem *aselgeia* o dużej pojemności semantycznej. Pomocą w rozumieniu tych zarzutów jest charakterystycznie skonstruowana argumentacja (ww. 5-7 oraz 11), której siła przekonywania opiera się na przykładach zaczerpniętych z Pisma Świętego i z tradycji pozakanonicznej. Interesujący nas tu szczególnie motyw Sodomy i Gomory buduje tę argumentację, wieńcząc jej pierwszą część (ww. 5-7) z podsumowaniem w wersecie 8.

Odwołanie do motywu zniszczenia Sodomy i Gomory oraz okolicznych miast nie zostało szczególnie rozbudowane. Jest trzecim w serii odniesień. Poprzedza je przykład wytraconych niewierzących podczas wędrówki po pustyni po wyjściu z Egiptu oraz sprzeniewierzonych aniołów, uwięzionych na dzień Sądu Bożego. Każdy z tych przykładów, obok wiodącej myśli o Bożym sądzie i karze, wnosi dodatkowe, własne sensy. Wśród podstawowych można wymienić: 1) to, że Bóg jest tym, który wyzwała i ratuje, nie oznacza, że będzie tolerował zło wśród tych, których ocalił (Jud 5); 2) władza Boga obejmuje cały świat stworzony, widzialny i niewidzialny dla ludzkich zmysłów; 3) władza Boga jest ponad czasem (Jud 6); 4) Bóg jest Panem, do którego należy sąd, ocalenie i kara za grzech (Jud 7)¹⁵. Nie jest to bez znaczenia także dla właściwego rozumienia użycia przykładu zniszczenia Sodomy. Wszystkie trzy egzemplifikacje łączy jedna, podstawowa kategoria – nieuchronnej kary Bożej, jaka spotyka tych, którzy sprzeciwiają się zamysłom Boga i postępują niegodziwie. Jest to istotna myśl całego Listu św. Judy, który koncentruje się na idei sądu Bożego, ale także interesującym nas motywie Sodomy i Gomory.

Lakoniczność wypowiedzi w przywołanych w Liście św. Judy przykładach można uznać za nieco ryzykowną strategię perswazji. Może to bowiem przyczyniać się do nadinterpretacji lub błędnych interpretacji zamysłu jego autora. Treść argumentacji, zwłaszcza dla odbiorcy niezaznajomionego z materiałem egzemplifikującym, tak co do jego źródeł, jak i tradycji interpretacji, może być trudna do zrozumienia, a na pewno nie pozwala na odkrycie pełnego bogactwa treści i siły perswazji ukrytej w argumentacji¹⁶. Autor jednak wśród przewidywanych odbiorców zakładał znajomość materiału, do którego się odwoływał, a także tradycji jego odczytywania, czego świadectwem może być formuła otwierająca argumentację: „Chcę wam przypomnieć, wam wiedzącym wszystko [...]” (w. 5a)¹⁷. W tej sytuacji przyjęcie wysokiego poziomu uogólnienia w odniesieniach do źródeł jest świadomym działaniem autora, pozwa-

¹⁴ Por. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 69–70; Reese, *2 Peter and Jude*, 41.

¹⁵ Por. Brosend, *James and Jude*, 170.

¹⁶ Nie jest dla współczesnych czytelników Listu św. Judy oczywiste, do jakich tekstów konkretnie autor się odwołuje.

¹⁷ Por. Green, *Jude and 2 Peter*, 63.

lającym na wprowadzenie do argumentacji wielu możliwych znaczeń i interpretacji związanych z przywołanymi przykładami. Autor celowo nie ogranicza się do jednego konkretnego tekstu źródłowego albo jednej z interpretacji wykorzystanych przykładów. Z punktu widzenia perswazyjności tekstu jest to bardzo ważne, bo angażuje intelektualnie i emocjonalnie odbiorcę. Przykłady te mogą oddziaływać bardzo silnie przy uwzględnieniu wpływu całego możliwego wachlarza kontekstów, jakie ze sobą niosą. Najprawdopodobniej motywy te były dobrze utrwalone w tradycji ustnego nauczania w synagogach. Znane były adresatom nie tylko teksty źródłowe tychże motywów, ale także ich najważniejsze interpretacje, zawarte w innych tekstach i w tradycji oralnej. Analogiczny zestaw przykładów występuje w Syr 16,6-8 i 3 Mch 2,4-7, podobne (podawane w innej kolejności) w Misznie (traktat *Sanhedrin* 10,3). Zwraca się w nich uwagę na nieuchronność Bożej kary za popełniane niegodziwości¹⁸. Dlatego przykłady zawarte w Liście św. Judy mogły pozostać nierozwinięte i co do szczegółów niewyjaśnione.

W samym odwołaniu się do motywu zniszczenia Sodomy i Gomory w Liście św. Judy 7 mamy jednak formę odautorskiego komentarza, precyzującego sens i wskazującego na rodzaj winy zarzucanej bezbożnym, o których mówi autor listu. Za komentarz ten można uznać dopowiedzenie o zniszczeniu innych miast, których mieszkańcy postępowali w sposób analogiczny do mieszkańców Sodomy i Gomory. Podobieństwo to autor oddaje dwoma określeniami, kluczowymi dla zrozumienia jego interpretacji przykładu. Pierwszym jest *ekporneusasai* „uprawianie nierządu”, określenie pojawiające się w formie imiesłowu aorystu, które w Nowym Testamencie występuje tylko w tym miejscu. Słowo to w sensie podstawowym (*porneuō*) oznacza podejmowanie niewłaściwych zachowań seksualnych, bycie rozwiązłym seksualnie, uprawianie prostytucji, cudzołożenie, a w metaforycznym (LXX) jest używane jako synonim oddawania czci bóstwom. Tekst źródłowy tego przykładu, jakim jest opowiadanie z Rdz 19,1-29, nie wzmiankuje wprost o bałwochwalczych kultach Sodomitów. Nie ma więc podstaw do przyjmowania w pierwszej kolejności metaforycznego sensu tego terminu w Jud 7. Drugim określeniem-komentarzem jest zdanie, które wyraża „podążanie za drugim ciałem” (dosł. *apelthousai opisō sarkos heteras*) – idiom oznaczający praktyki seksualne niezgodne z naturą, przekraczające ustalone granice¹⁹. Wielu komentatorów słusznie zwraca uwagę, że nie ma tu mowy wprost o relacjach homoseksualnych. Przeciwnie, użyte słowo *heteros* („drugi”, „inny”, „różny”) wskazywać by mogło na relacje heteroseksualne lub na seksualne pożądanie jako takie, bez rozróżniania płci lub przedmiotu tego pożądania²⁰. Niektórzy jednak zauważają, że idiom ten koresponduje z wcześniejszym przykładem, odwołującym się do aniołów, którzy sprzeciwili się woli Boga i porzucili swoją czysto duchową natu-

¹⁸ Por. Rowston, „The Most Neglected Book”, 558; Moo, 2 *Peter and Jude*, 247–248.

¹⁹ Por. Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 54.

²⁰ Por. np. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 52; Mickiewicz, *List św. Judy*, 92.

rę, podejmując współżycie seksualne z kobietami (Rdz 6,1-4). Odczytując sens tego idiomu w kontekście argumentu, w jakim został użyty, można go potraktować jako figurę retoryczną wykorzystującą antytezę i analogię. Podobieństwo przebiegałoby na linii nieposłuszeństwa wobec porządku zamierzonego wołą Boga: aniołowie – negujący i odrzucający zadania wyznaczone im w dziele stworzonego świata; mieszkańcy Sodomy – negujący swoim postępowaniem zasady i prawa dla zaspokojenia swoich żądz; bezbożni (*asebeis*) – odrzucający autorytet władzy Jezusa Chrystusa i podążający za spełnianiem własnych pożądlności²¹. Przeciwieństwo natomiast sprowadza się do przeciwstawienia sobie pożądaniami aniołów, pragnących ludzkiego, kobiecego ciała i mieszkańców Sodomy, pożądanymi seksualnego aktu z aniołami²².

Obydwa wyrażenia komentujące odwołanie się do motywu sodomskiego odnoszą się do kontekstu seksualnych zachowań. Problem wspólnoty mógł więc dotyczyć nadużyć w tej kwestii, skoro autor kieruje uwagę odbiorców listu na powiązaną z tym motywem sferę seksualną i na tę linię interpretacji. Posłużenie się przykładem Sodomy i Gomory oraz negatywna ocena obecności i udziału osób postępujących w sposób jawnie niegodziwy w ucztach eucharystycznych (w. 12), o czym już była mowa wcześniej, wskazują na to, że zachowania te w jakiś sposób musiały być dopuszczalne i akceptowane przez wspólnotę. Jest więc prawdopodobne, że owi bezbożni, jak ich nazywa autor listu, próbowali nadać swojemu postępowaniu rangę zachowań uprawnionych i być może udało im się przekonać do tego część członków wspólnoty²³. W wersecie 8 nazwani są bowiem „śniącymi” (*enyypniadzomenoi*), co oznacza, że mogli się oni odwoływać do posiadanego wyższego poznania na podstawie umiejętności odczytywania snów lub doświadczania wizji, ekstaz prorockich i w ten sposób wprowadzać fałszywe nauki oparte na ich własnych poglądach²⁴. Możliwe jest także, że autor – wybierając przykład Sodomy – chciał zwrócić uwagę odbiorców na ostentacyjność postępowania bezbożnych, która jest analogiczna do powszechnego, niegodziwego i pozbawionego zahamowań zachowania mieszkańców Sodomy²⁵.

Ten komentarz autora przypomina odbiorcom głównie, że kara dla Sodomy i Gomory nie jest wyjątkiem, że dotyczyła nie tylko mieszkańców tych miast, ale wszystkich, którzy w podobny sposób postępowali (*homoios tropos*). Zagłada widzianna jest więc przede wszystkim jako forma ostrzeżenia przed wszystkimi analogicznymi przypadkami zuchwałego grzeszenia²⁶. Przestroga ta wbrew pozorom nie jest skierowana do bezbożnych, do których autor ani razu wprost się nie zwraca, ale do adresatów listu, nazywanych przez niego powołanymi i umiłowanymi. To wskazuje, że w opinii autor listu byli oni w niebezpieczeństwie współudziału w niegodziwym

21 Por. Neyrey, *2 Peter, Jude*, 61.

22 Por. np. Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 54; Watson, *Invention, Arrangement, and Style*, 53.

23 Więcej na ten temat zob. Wolhuis, „An Analysis of the Book of Jude”, 291.

24 Por. Desjardins, „The Portrayal of the Dissidents”, 93–94.

25 Por. Charles, „‘Those’ and ‘These’”, 115.

26 Por. Mickiewicz, *List św. Judy*, 92–93.

postępowaniu, dlatego na tym skoncentrował swoją argumentację, nie zaś na szczegółowym analizowaniu, udowadnianiu i wykazywaniu winy bezbożnych. Uwidacznia to jeszcze bardziej werset 8, gdzie autor, komentując postępowanie bezbożnych, tworzy bardzo charakterystyczną strukturę porównania (*homoiōs mentoi*) przez zestawienie trzech rzeczy adekwatnie przypisanych do każdego z trzech użytych wcześniej przykładów.

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| A: niewierzący na pustyni (w. 5) | C': hańbią ciało (w. 8a) |
| B: sprzeniewierzeni aniołowie (w. 6) | B': odrzucają autorytet (w. 8b) |
| C: rozwiążność Sodomy i Gomory (w. 7) | A': bluźnią Chwałom (w. 8c) |

Ponownie autor listu potwierdza, że postawa bezbożnych, przed którą ostrzega wspólnotę, jest prawdziwym duchowym zagrożeniem, ma podłoże natury nie tylko moralnej, ale i duchowej, i wynika z ignorowania Boga, przeciwstawienia się autorytetowi Jego władzy, braku pełnego zaufania i zawierzenia Bogu, co w rezultacie prowadzi do zachowań niegodziwych, sprzecznych z Jego wolą, fałszywych. Odnosi się to tylko w jakiejś części do niewłaściwych zachowań seksualnych, które mogły być jednym z rozpoznawalnych przejawów tej wewnętrznej postawy bezbożności, jaka zrodziła się pośród wspólnoty. Zarzut plugawienia czy też hańbienia ciała (*sarka miainousin*) jest dość jednoznaczny, nawet jeśli został wyrażony eufemistycznie. Chociaż może także odnosić się do rzeczywistości znacznie szerszej, to znaczy, że autor ciało rozumiał w sensie chrześcijańskim jako miejsce spotkania z Bogiem, Jego świątynię. Wówczas każdy grzech, a nie tylko grzech w sferze ludzkiej seksualności, byłby aktem hańbienia ciała. Takie rozumienie tego wyrażenia również dobrze koresponduje z zarzutem bezbożności wobec tych, którzy są pośród wspólnoty. Czy więc za podstawę przywołania motywu Sodomy i Gomory, dopowiadającego komentarza (Jud 7) i sformułowania oceny postępowania bezbożnych (Jud 8) można uznać praktykowanie aktów homoseksualnych, albo czy odbiorcy listu tak właśnie mogli rozumieć te wypowiedzi autora?

Zwróćmy uwagę, że pierwotni adresaci Listu św. Judy po pierwsze wiedzieli do czego w ich kontekście nawiązuje autor, po drugie, znając dobrze tekst źródłowy, mogli przykładać takie rozumienie do wykorzystującej motyw Sodomy i Gomory wypowiedzi autora listu i dzięki temu właściwie rozpoznawać przestrzeń skierowanego ostrzeżenia. Znali też bez wątpliwości zarówno to, jak reinterpretowany był ów motyw w samej Biblii oraz jak był wykorzystywany w szerszej tradycji religijnej, w tekstach pozakanonicznych i ustnym nauczaniu. Wszystkie te interpretacje motywu Sodomy i Gomory oddziaływały na adresatów w sposób mniej lub bardziej uświadomiony i sprzyjały temu, by bez wątpliwości mogli ocenić zachowania – charakteryzowanych przez autora listu – bezbożnych w ich wspólnotie. Pod takim wpływem bogactwa tradycji interpretacyjnych był też i sam autor. Niemożliwe jest jedno-

znaczne stwierdzenie, że autor listu, posługując się motywem zniszczenia Sodomy i Gomory, wskazywał, że winą bezbożnych były w szczególności praktyki homoseksualne. W żaden sposób też ich nie wykluczył, podobnie jak i szersze interpretacje opowiadania z Księgi Rodzaju znane z tradycji pozakanonicznej. Może to świadczyć o tym, że zarzut wobec bezbożnych obejmował także utrzymywanie związków homoseksualnych, ale nie homoseksualność była rzeczywistym powodem argumentacji i wystąpienia autora Listu św. Judy. Wspólnota, która funkcjonowała w środowisku kultury hellenistycznej z pewnością miała do czynienia z przenikaniem takich zachowań. Autor listu nie rozwinął szczególnie tej kwestii przede wszystkim dlatego, że widział wszelkiego typu niemoralne zachowania w sferze seksualnej jako coś wtórnego, tzn. jako efekt postawy, która w rzeczywistości jest odrzuceniem Boga, takim jakim On jest, i usiłowania kreowania Go na własne wyobrażenie. To właśnie uznawał on za prawdziwy problem wspólnoty i powód do „walki o wiarę” (Jud 3). Problem nadużyć w sferze seksualnej rozważał więc w szerszym kontekście. Pewne jest, że autor – wybierając motyw zniszczenia Sodomy, który posłużył mu głównie do wyakcentowania tego, że Boży sąd i kara dotyczą każdego grzesznika – zwrócił jednocześnie uwagę, że sfera ludzkiej seksualności nie zostaje wykluczona spod władzy Boga i nie może być traktowana jako przestrzeń zależna od woli człowieka oraz jego ludzkich przekonań i osądów. Stosunek Listu św. Judy do praktykowania aktów homoseksualnych można uznać za jednoznaczny właśnie ze względu na rozważania, które koncentrują się na analizie duchowych zagrożeń, na motywacji skłaniającej do przyjmowania lub akceptowania praktyki zachowań homoseksualnych. Nic w Liście św. Judy nie wskazuje, aby nauczanie w zakresie seksualności, w tym i relacji homoseksualnych, w jakikolwiek sposób różniło się od tego, co można znaleźć na ten temat w tradycji biblijnej, tam gdzie podejmowano tę kwestię partykularnie i jednoznacznie.

1.2. Motyw Sodomy i Gomory w Drugim Liście św. Piotra

W 2 P 2,6, podobnie jak w Liście św. Judy, mamy odwołanie do motywu Sodomy i Gomory. Nie jest jednak pewne, czy adresatom Drugiego Listu św. Piotra także znana była dobrze treść opowiadania biblijnego, tradycja jego interpretacji i recepcji, i czy te tradycje literackie i pozaliterackie, wnosząc swoje konotacje, stanowiły adekwatną siłę retorycznego oddziaływania na odbiorców²⁷. Podobieństwo wykorzystania tego motywu w Drugim Liście św. Piotra jest uderzające. Pojawia się on w mowie (2,1-22) mającej charakter ostrzeżenia adresatów przed zgubną działalnością pośród wierzących jakiś bliżej nienazwanych fałszywych nauczycieli (*pseudodidaskaloi*), którzy zwodzić będą wierzących. Autor w 2 P 2,2 przypisuje im postawę pychy, zuchwałości czy też rozpusty, rozwiązłości, posługując się dokładnie tym samym terminem *asel-*

²⁷ Por. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 129.

geia, co autor Listu św. Judy. Analogii do tego i zawartej w nim argumentacji w jest 2 P 2,2 tak dużo, że wielu komentatorów opowiada się za zależnością Drugiego Listu św. Piotra od Listu św. Judy²⁸. Przyjrzyjmy się ewidentnym podobieństwom. Przede wszystkim, tak jak w Liście św. Judy, chodzi o zwodnicze postępowanie jakiś ludzi, którzy są wewnątrz społeczności wierzących, a nie atakują z zewnątrz (2 P 2,1). Ponadto zarzuty wobec tej grupy to między innymi negowanie władzy Jezusa, zuchwała pycha i rozwiązłość, bluźnierstwa i pogarda wobec bytów anielskich (2 P 2,1.10.12). Podobnie też motyw Sodomy i Gomory jest trzecim w serii przykładów, chociaż ich lista nie pokrywa się całkowicie z serią z Jud 5–7. Nie wystarcza to jednak, aby uznać, że chodzi o taką samą grupę osób, reprezentującą adekwatny katalog win, jaki został rozpoznany przez autora Listu św. Judy u bezbożnych, których miał na myśli. Pomimo licznych analogii można zaobserwować także różnice w wykorzystaniu motywu Sodomy, co może wynikać z odmiennego zakorzenienia adresatów, z innego podłoża problemów we wspólnocie i ich kontekstu albo też być efektem przyjęcia innej strategii perswazyjnej, dostosowanej do sytuacji i odbiorców.

Warto natomiast zwrócić uwagę na to, że wykorzystanie treści Listu św. Judy w części argumentacji Drugiego Listu św. Piotra rzuca światło na to, jak interpretowano w tym czasie List św. Judy. Odniesieniami do niego autor Drugiego Listu św. Piotra posługuje się w oczywisty sposób w tej części argumentacji, która obnaża postępowanie fałszywych nauczycieli, w tym ich rozwiązłość seksualną. Być może więc to, co dla współczesnego odbiorcy nie jest już takie oczywiste i rodzi problemy interpretacyjne, wśród chrześcijan z I wieku nie pozostawiało wątpliwości, a kontekst seksualnych nadużyć poruszony w Liście św. Judy był bezdyskusyjny.

Wykorzystując odwołanie się do zniszczenia Sodomy w 2 P 2,6 autor jeszcze bardziej niż autor Listu św. Judy podkreśla, że skazanie na zagładę, obrócenie w popiół Sodomy i Gomory jest przykładem (*hypodeigma*) zapowiadającym los bezbożnych (*asebeis*). Przede wszystkim nie przypomina on o zagładzie innych miast sąsiadujących z Sodomą i Gomorą ani też nie mówi o podobieństwie winy ich mieszkańców. Poprzedza ten przykład odwołaniem się do kary dla sprzeniewierzonych aniołów, strąconych do otchłani, gdzie czekają na sąd (co przypomina drugi z przykładów w serii z Jud 6), oraz odwołaniem się do kary potopu zesłanego na świat bezbożnych za dni Noego²⁹. Ponadto wzmacnia tę kolekcję przykładów antytetycznymi narracjami o ocalonych sprawiedliwych (Noem i Locie). Komentatorzy Drugiego Listu św. Piotra zwracają uwagę na istotność kontekstu wypowiedzi związanych z działal-

²⁸ Liczne analogie stały się przedmiotem długiej dyskusji, próbującej rozstrzygnąć, któremu z listów należy przyznać status hypotekstu. Jedni dowodzili, że autor Listu św. Judy korzystał z Drugiego Listu św. Piotra, inni dowodzili stanowisko przeciwne. Więcej na ten temat zob. Thurén, „The Relationship Between 2 Peter and Jude”, 451–460; Mathews, „The Literary Relationship of 2 Peter and Jude”, 47–66.

²⁹ Analogiczne zestawienie sądu potopu i zniszczenia Sodomy oraz ocalenia Noego i Lota i ich rodzin mamy także u Łk 17,26–30, co może wskazywać, że były to popularne przykłady w nauczaniu na temat Bożego sądu, być może często używane przez samego Jezusa w czasie nauczania.

nością fałszywych nauczycieli we wspólnocie wierzących, którym było wypaczanie nauki o paruzji Chrystusa. O ile w przypadku bezbożnych z Listu św. Judy można powiedzieć, że najprawdopodobniej oni sami odwoływali się do wyższego poznania, jakie posiadają, to w przypadku fałszywych nauczycieli z Drugiego Listu św. Piotra można przypuszczać, że mogli oni mieć status nauczycieli, tym bardziej więc głoszone przez nich nauki i zachowanie były realnym zagrożeniem dla wiary i zbawienia także pozostałych wierzących³⁰. Z dalszej treści listu (3,3-10) wynika, że negowali oni sam fakt nastąpienia paruzji, a także władzy Jezusa, któremu powierzono sąd nad całym światem stworzonym. Dlatego też uwaga autora w tych trzech przykładach skupia się zdecydowanie bardziej na sądzie jako akcie Boga, który ocala sprawiedliwych, a niegodziwych unicestwia, niż na charakterystyce postępowania bezbożnych. W kategoriach kulturowych można to uznać za odpowiedź na wyzwanie wobec honoru Boga-Suwerena³¹. Sposób przywołania przez autora motywu zniszczenia Sodomy i Gomory uwidacznia jego cele perswazyjne. Wykorzystując obrazowość motywu ich zniszczenia, ukazując je jako miasta obrócone w popiół, co podkreśla ich unicestwienie, eksponuje ideę sądu podczas paruzji i całkowitego zniszczenia zła w czasach eschatologicznych³². Natomiast przez komentarz, że stało się to widocznym przykładem tego, co spotka bezbożnych, akcentuje, że pełnia Bożego sądu i kary nastąpi podczas paruzji, będzie miała wymiar całkowity i nie ominie nikogo, kto źle postępuje. Wprowadzenie przykładu ocalonych sprawiedliwych (2 P 2,5-8), Noego i Lota, których postawa jest przeciwieństwem nastawienia bezbożnych fałszywych nauczycieli, jeszcze bardziej skupia uwagę odbiorców na działaniu Boga reagującego na postępowanie ludzi. Sąd Boży ukazwany jest jako nieuchronny i sprawiedliwy, niepozwalający na zniszczenie prawych razem z niegodziwymi (2 P 2,9).

Z punktu widzenia naszego tematu należy powiedzieć, że sama obecność motywu Sodomy i Gomory w serii przykładów nie wnosi głównie informacji co do natury winy fałszywych nauczycieli. Nie ma podstaw do tego, by uznać, że autor Drugiego Listu św. Piotra, posługując się motywem Sodomy, miał na celu przede wszystkim wskazanie adresatom na seksualną rozwiązłość lub – jeszcze bardziej zawężając – homoseksualność jako na grzech, przed którym ostrzega adresatów. Z całą pewnością jednak jednoznacznie wyraził konsekwencje, z jakimi wiąże się niegodziwe postępowanie, utrzymując całą wypowiedź w tonie ostrzeżenia.

Takie rozłożenie akcentów w argumentacji mogłoby sugerować, że autor Drugiego Listu św. Piotra kwestię rozwiązłości seksualnej uważał za sprawę drugorzędną. Jednak poświęca on znacznie więcej uwagi tej problematyce niż List św. Judy. Istotną rolę odgrywa tu właśnie rozwinięcie wątku ocalenia Lota i jego rodziny w 2 P 2,7-8, ściśle powiązanego z motywem zniszczenia Sodomy i Gomory. Autor dodaje tu wła-

³⁰ Por. Green, „Second Peter Use of the Jude: ‘Imitatio’”, 13.

³¹ Por. Neyrey, *2 Peter, Jude*, 199.

³² Por. Fields, *Sodom and Gomorrah*, 136.

sny komentarz, który zdecydowanie można uznać za interpretację motywu ocalenia Lota. Komentarz ten wnosi znacznie więcej treści niż samo opowiadanie biblijne, w którym ocalenie Lota i jego najbliższych prezentowane jest bardziej jako skutek wstawiennictwa Abrahama niż osobistej prawości i sprawiedliwości Lota³³. Autor używa tu konstrukcji amplifikującego powtórzenia, mającej charakter parentezy w toku dowodzenia, która służy funkcjom emfaticznym (np. w postaci komentarza, wyjaśnienia, wtrąconej narracji) po to, by zaznaczyć, co uznaje się za ważne w logicznym porządku argumentacji. Postępowanie Lota nie jest tylko przeciwstawione zachowaniu pozostałych mieszkańców Sodomy. Sprawiedliwy (*dikaion*) Lot ukazany jest jako ten, który nie tylko nie naśladował ich postępowania i nie dał się wciągnąć w ich sposób bycia, ale był tym, który doznawał z tego powodu cierpienia, był umęczony (*kataponoumenon*) z powodu ich zuchwałej rozwiązłości, a jego sprawiedliwa dusza (*psychē dikaia*) dzień po dniu była torturowana (*basanidzō*) ich nieprawymi czynami. Od tej duchowej udręki i bezradności wobec rozwiązłości i pychy (*aselgeia*) mieszkańców Sodomy Lot został wyratowany (*errysato*) przez Boga.

Taki opis postawy Lota podkreśla moralną i duchową naturę opresji, jakich doznawał, ale nie oznacza, że nie odnosi się do cielesnych, seksualnych zachowań mieszkańców Sodomy³⁴. Z jednej strony ten charakterystyczny komentarz autora listu do motywu zniszczenia Sodomy i Gomory oraz ocalenia Lota może być traktowany jako słowa otuchy dla adresatów listu, dające im nadzieję, że zostaną wyrwani z doświadczenia zła, z jakim im przyszło się mierzyć. Z drugiej strony może być uznane za wyraźne wezwanie do naśladowania postawy Lota i braku zewnętrznej i wewnętrznej zgody na dziejące się zło, na rozwiązłość seksualną, jaką próbuje się im narzucać jako normę³⁵.

Seksualny podtekst winy fałszywych nauczycieli podkreślają dalsze wypowiedzi autora listu. W 2 P 2,10b ponownie precyzuje grupę ludzi, którzy będą podlegać nieuchronnej karze w dzień sądu, zestawiając ze sobą dwa elementy ich zachowania: dążenie za „nieczystym”, „zdeformowanym” (*miasmos*) pożądaniem cielesnym oraz lekceważenie „władzy”, „panowania” (*kyriotētos*), co można odnieść do słów z 2,1, gdzie mowa była o fałszywych nauczycielach i negowaniu przez nich władzy, tego, który ich wykupił, Jezusa Chrystusa. W 2,13 autor konkluduje, że wyniszczenie bezbożnych jest zapłatą za ich nieprawość, niesprawiedliwość (*misthon adikias*). Dalszą część wypowiedzi można uznać za wyjaśnienie, o jaką nieprawość chodzi, chociaż zdanie jest niejasne, brzmi idiomatycznie i trudne jest do przetłumaczenia. Sens tej wypowiedzi jest zdecydowanie negatywny, nawet inwektywny, musi więc chodzić

³³ Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 390.

³⁴ Por. Davids, *The Letters of Second Peter and Jude*, 230.

³⁵ Biorąc pod uwagę, że pojawiające się w komentarzu autora do przywołanego motywu zniszczenia Sodomy słowo *hypodeigma* – „przykład” często występuje w literaturze parenetycznej, uprawnione jest traktowanie exemplum Lota jako przykład przeciwny, do naśladowania. Por. np. Harrington, *1 Peter, Jude and 2 Peter*, 267.

o jakieś przerysowane, naganne zachowania, które autor obnaża³⁶. Zarzuca on bezbożnym, że czerpią przyjemność (*hēdonē*) z rozpusty lub ze zbytków (*tryfē*) w dzień, że są płamą i hańbą (*spiloi kai mōmoi*), rozkoszując się lub mając upodobanie (*entryfōntes*) w ich oszustwach, w zwodzeniu lub w ich rozrywkach (*apatais*), podczas wspólnego ucztowania (*syneuōchoumenoi*). Nie jest jasne, o jakie uczyty chodzi. Część komentatorów wyklucza tu udział w ucztach eucharystycznych, wskazując, że raczej chodzi o inne wspólne biesiadowanie³⁷. Działania bezbożnych mogły obejmować zarówno sferę słowa – dotyczyć wygłaszania fałszywych nauk, zwodniczych deklaracji, jak i sferę aktów, gestów lub jawnego zachowania („w dzień”), epatowania swoją wielkością, władzą, bogactwem, postawami deprecjonującymi innych oraz seksualną rozwiązłością, zachowaniami, które wykraczały także poza czas samego współuczestowania, ale ujawniały się wówczas szczególnie³⁸. To, że chodzi także o kontekst seksualny w ich zachowaniach, sugeruje dalsza część wypowiedzi. W 2,14 autor używa bowiem metaforycznej hiperboli, mówiąc, że ich oczy są pełne cudzołożnicy i nieustannie w grzechu. Nieuporządkowane pożądanie seksualne staje się narzędziem pomagającym w upadku moralnym „nieutwierdzonych dusz”. Ta sama myśl zostaje powtórzona w sformułowanym w 2,18 zarzucie, że działający we wspólnocie fałszywi nauczyciele bezczelnie głoszą „głupoty” („marność”, „czcze słowa”), to znaczy, że przemawiają w sposób zuchwały, wskazujący na dużą pewność siebie, są bardzo przekonujący, w ten sposób wciągają nieutwierdzonych w zdemoralizowane praktyki seksualne, w rzeczywistości wprowadzając ich w kłamstwo i łamanie Bożego Prawa³⁹.

Autor Drugiego Listu św. Piotra nie porusza wprost problematyki aktów homoseksualnych. Podobnie jak w przypadku Listu św. Judy, kontekst opowiadania z Księgi Rodzaju może na to wskazywać, ale w Drugim Liście św. Piotra to przede wszystkim temat sądu Bożego i nieuchronnej kary jest istotny w posłużeniu się motywem zniszczenia Sodomy i Gomory. Motyw ten jest podporządkowany strategii zdyskredytowania działalności fałszywych nauczycieli, którzy zaprzeczali prawdzie o Bożym sądzie – było to podstawą ich fałszywego głoszenia, sprowadzającego na manowce nieutwierdzonych. Głosili oni „wolność” od zobowiązań prawa moralnego, wyznaczając mu samodzielnie granice, pozostając jednocześnie w niewoli swoich pożądliwości, których pomimo przyjęcia wiary w Chrystusa, nie chcieli odrzucić

³⁶ Por. Mickiewicz, *List św. Judy*, 287.

³⁷ Por. Reese, *2 Peter and Jude*, 156. Kontekstem dla tej wypowiedzi mogło być uczestniczenie przez tych, którzy przyjęli chrześcijaństwo w okazjonalnych ucztach związanych z życiem codziennym społeczności pogan, której częścią pozostawali. Nie chodzi o to, że autor za naganne uznawał sam udział w takich spotkaniach. Chodziło raczej o przyjmowanie stylu zachowania, jaki był preferowany lub akceptowany, gdzie nie brakowało zachowań rozwiązłych seksualnie. Tego typu dwulicowość była antyświadectwem dla wielu nowo ochrzczonych.

³⁸ Por. Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 269–270; Green, *Jude and 2 Peter*, 278–280.

³⁹ Kontekstem dla tej wypowiedzi może być przenoszenie na wspólne ucztowanie chrześcijan zachowań przyjętych i uznawanych za pewien element przynależny ucztom pogańskim, które stawały się miejscem seksualnego zaspokożenia. Por. np. Green, *Jude and 2 Peter*, 281.

(2,19-20). Falszywe głoszenie oraz upowszechnianie seksualnej rozwiązłości było źródłem upadku i antyświadectwem chrześcijańskiego życia. Autor, jeśli obejmował w swoim nauczaniu także akty homoseksualne, to nie zostały one potraktowane w sposób wyjątkowy, ale włączone we wszelkie niemoralne zachowania seksualne, które nie są zgodne z Bożym Prawem i są w związku z tym jednoznacznie ocenione jako podlegające Bożej karze.

2. Kwestia homoseksualna w Apokalipsie św. Jana

W Apokalipsie św. Jana mamy cztery teksty z określeniami, które w interpretacjach są odnoszone do zachowań homoseksualnych lub których pole semantyczne obejmuje także i takie zachowania⁴⁰. Pierwszym jest Ap 9,20-21, gdzie autor mówi o czynach, od których się ludzie nie odwrócili pomimo zesłanych na ludzkość kar. Kolejne trzy teksty to zawierające listy ludzkich postaw i czynów, które wykluczają ludzi ze społeczności zbawionych: Ap 21,8.27; 22,15.

Kontekst bezpośredni tych fragmentów jest różny, stąd forma pojawiających się wyliczeń podyktowana jest retoryką wypowiedzi danego fragmentu. Treść list nie jest identyczna. Nie pokrywają się ani co do zawartości, ani co do kolejności wymienianych grzechów. Żadna z nich nie ma na celu całościowego ujęcia problematyki powodów wykluczenia ani wyliczenia wszystkich wad, czynów i postaw, które są podstawą niemożności posiadania udziału w zbawieniu⁴¹. Paralelne zestawienia tych wyliczeń i porównania co do znaczenia chronologii poszczególnych określeń w danych listach nie znajdują więc uzasadnienia⁴². Najbardziej zbliżone w zakresie zawartości i obszerności są listy z Ap 21,8 i 22,15, co może wynikać z podobieństwa kontekstu wypowiedzi: w pierwszym przypadku mowa jest o tych, którzy nie będą mieć udziału ze Zwycięzcą, lecz przewidziane jest dla nich „jezioro ognia i siarki”; w drugim – mamy do czynienia z listą tych, którzy nie mogą zamieszkać w Nowej Jerozolimie i pozostaną na zewnątrz jej murów⁴³. Warto natomiast zwrócić uwagę na podobne do list z Apokalipsy, znajdujące się w *Corpus Paulinum* (zwłaszcza Rz 1,26-32; 1 Kor 6,9-10), katalogi grzechów, które uniemożliwiają odziedziczenie

⁴⁰ Por. Springett, *Homosexuality in History*, 49.

⁴¹ Por. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 376.

⁴² W komentarzach można się spotkać ze sformułowaniami, że w danej liście konkretne określenie zastępuje inne, z innej listy, tylko na podstawie miejsca w kolejności wyliczenia, co błędnie sugeruje jakiś rodzaj hierarchizacji porządku poszczególnych określeń albo ich synonimicznej semantyki. Por. np. Goundry, *Commentary on the New Testament*, 1071.

⁴³ Hypotekstem dla takiej koncepcji mogą być listy z Pwt 18,9-14, gdzie wymieniane są zakazy dla Izraela dotyczące powielania określonych zachowań i czynów pogan po wejściu do ziemi obietnicy.

królestwa Bożego i które powodują śmierć. Apostoł mówi w nich wprost o praktykach homoseksualnych, określając je jako przeciwne naturze (Rz 1,26-27 i 1 Kor 6,9).

Ap 9,20-21	Ap 21,8	Ap 21,27	Ap 22,15
którzy się nie nawrócili i nie przestali kłaniać się demonom i sporządzanym bożkom [bałwochwalcy]	tchórze	wszystko, co jest nieczyste	psy
którzy nie odwrócili się od zabójstw	niewierzący	czyniący ohydę	czarownicy
którzy nie odwrócili się od czarów	czyniący ohydztwa	czyniący kłamstwo	rozpustnicy
którzy nie odwrócili się od rozwiązłości	mordercy		zabójcy
którzy nie odwrócili się od kradzieży	rozpustnicy		bałwochwalcy
	czarownicy		miłujący i czyniący kłamstwo
	bałwochwalcy		
	kłamcy		

Pojawiające się w tych wyliczeniach w Apokalipsie św. Jana terminy, które są interpretowane w odniesieniu do homoseksualizmu, to przede wszystkim: *porneia* („rozpusta”, „nierząd”) i *kyōn* („pies”), ale również „ohyda” i „nieczystość”. Żaden z tych terminów wprost nie oznacza ani skłonności, ani praktyk homoseksualnych.

Słowo *porneia* występuje w kilku znaczeniach. W sensie ogólnym odnosi się przede wszystkim do sfery seksualnej człowieka, oznaczając rozpustę, rozwiązłość, cudzołóstwo, nieczystość moralną. W znaczeniu technicznym używane jest na określenie prostytutki, uprawiania nierządu, zarówno w odniesieniu do kobiet, jak i mężczyzn. Występuje także w sensie metaforycznym na określenie bałwochwalstwa (w LXX), oddawania czci bożkom, głównie, gdy wykorzystuje się obrazowość wpisaną w to słowo, aby ukazać kontrast pomiędzy prawdziwą wiarą i czcią Prawdziwego i Jedyne Boga a fałszywą wiarą i kultem bóstw, które są pochodną ludzkich wyobrażeń i pragnień.

W Ap 9,21 kontekst wskazuje na możliwe dwojaki znaczenie słowa *porneia* – ogólne, i metaforyczne. Poprzedza je bowiem (9,20) peryfraza odnosząca się do postawy bałwochwalstwa. Zestawienie więc czterech określeń ludzkich czynów i zachowań (zabójstwo, uprawianie czarów lub trucicielstwo oraz kradzież) może być kontynuacją peryfrazy albo też (co wydaje się bardziej uzasadnione) przykładowym wyliczeniem cech charakteryzujących postępowanie ludzi tkwiących w rzeczywistości w błędzie bałwochwalstwa⁴⁴. Można tu dostrzec analogię do Dekalogu⁴⁵. Podobnie zgubne skutki bałwochwalstwa wylicza np. autor Księgi Mądrości (14,22-27).

⁴⁴ Niektórzy interpretują rozpoczynające werset Ap 9,21 *kai* w znaczeniu addytywnym, tj. jako „także”, „też”, wprowadzając tym samym pewnego rodzaju semantyczne rozgraniczenie pomiędzy treścią w 9,20 a 9,21. Por. np. przekład Piotra Ostańskiego (*Objawienie Jezusa Chrystusa*, 194) oraz przekład w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).

⁴⁵ Por. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 243.

W Ap 9,20-21 mowa jest o tym, że pomimo doświadczenia strasznych wydarzeń, niszczących znaczną część ludzkości, nadal pozostali tacy ludzie, którzy nie zmienili swojego postępowania, nie dostrzegli związku pomiędzy tym, co się dzieje, a swoimi czynami i nie przyłgnęli do prawdziwego Boga⁴⁶. To pozwala rozumieć, że to, co określane jest tu jako *porneia*, ostatecznie jest wyrazem postawy bałwochwalczej, kiedy przedkłada się zaspokajanie własnych pożądliwości ponad Boga. Nawet jeśli autor nie użył w tym miejscu słowa *porneia* jako metonimii bałwochwalstwa, to jednoznacznie wskazał na związek tych rzeczywistości, bo nieporzucenie rozwiązłości w sferze seksualnej (ponieważ autor jej nie precyzuje, to można uznać, że każdej, czegokolwiek by ona nie dotyczyła) ostatecznie zostało zaliczone do postawy sprzeciwiającej się Bogu. Jest to podobne do myśli Pawłowej z Rz 1,20-28, gdzie apostoł wyjaśnia konsekwencje nieuznawania Boga i nieokazania Mu czci, pokazując, że takie postępowanie wobec Boga wypacza człowieka także w sferze seksualnej i może prowadzić do hołdowania praktykom homoseksualnym.

Dwa kolejne fragmenty, gdzie występuje termin *porneia*, Ap 21,8 oraz 22,15, dotyczą opisu rzeczywistości zbawczej i zawierają listy tych, którzy nie będą mieć w tym udziału. W obydwu przypadkach katalogi te są pod względem gramatycznym typową parataksą, tzn. wymieniane elementy są równorzędne, nie są sobie podporządkowane. Nie oznacza to jednak, że nie mogą mieć pokrewnego znaczenia. Interesujący nas termin występuje tu w formie rzeczownika l. mn. *pornoi*, które można tłumaczyć jako „rozwiązli”, „rozpustnicy”, ponieważ w katalogach tych pada nieszadujące bezpośrednio określenie *eidōlolatrai* „bałwochwalcy”, co sugeruje możliwe semantyczne rozgraniczenie tych określeń, to znaczy, że w tym wypadku *pornoi* nie zastępuje słowa „bałwochwalcy”. W tym wypadku autor posłużył się więc słowem *pornoi* w sensie ogólnym, mając na myśli wszystkich tych, którzy dopuszczają się nadużyć w sferze seksualnej, odróżniając je od bałwochwalstwa. Trzeba przy tym przyjąć cały wachlarz pola semantycznego, ponieważ nie mamy żadnej wskazówki, która pozwalałaby na jakieś ograniczenie i doprecyzowanie. Trudno jest bowiem stwierdzić, czy w tym miejscu autor ma na myśli wszelkie formy rozwiązłości seksualnej, czy konkretne, jak np. prostytutka, męska prostytutka, prostytutka sakralna. Nie przesądza też o tym, że mowa jest tu w sposób szczególny o homoseksualistach, co jednak wcale nie oznacza, że należy pominąć takie znaczenie. Autor nie pozostawia natomiast wątpliwości, co do oceny owych niewłaściwych zachowań seksualnych. Obydwa katalogi mają charakter wykluczający, w Ap 21,8 winni mają udział w „śmierci drugiej”, natomiast w 22,15 są tymi, którzy pozostają „na zewnątrz”, poza murami Nowej Jerozolimy, symbolizującej rzeczywistość zbawienia, i nie są w stanie już zagrozić tym, którzy są wewnątrz miasta.

Skoro autor Apokalipsy św. Jana nie redefiniuje w żaden sposób pojęcia *porneia* ani nie precyzuje swojej wypowiedzi, nawet w ramach możliwości gatunku literac-

⁴⁶ Por. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 194.

kiego, który pozwalałby na przykład na szczegółowe wyliczenie czynów, postaw i zachowań seksualnych, przed którymi autor pragnąłby ostrzec swoich odbiorców, to może to oznaczać, że bazuje on na funkcjonującym w biblijnej tradycji, przyjętym rozumieniu tego, co w zachowaniach seksualnych człowieka jest, a co nie jest właściwe, to znaczy zgodne z Bożym zamysłem. Oczywiście pozostaje kwestią otwartą to, jaką świadomość tego mieli domniemani odbiorcy, zważywszy na pogańską proveniencję chrześcijan, którzy wyrastali i żyli w społecznościach, w których ocena moralna wielu zachowań seksualnych, na przykład stosunków homoseksualnych, nie była negatywna (o czym świadczą doskonale np. List do Rzymian i Pierwszy List do Koryntian), a także w niewielu sytuacjach była sankcjonowana prawnie.

Drugie z określeń odnoszonych w interpretacjach Apokalipsy św. Jana do zachowań homoseksualnych to *kynes* „psy”, występujące tylko w katalogu w Ap 22,15. Podstawę do takich interpretacji daje znaczenie, w jakim posługiwano się tym słowem. Określenie to w większości przekładów oddawane jest dosłownie, co w dyskursie publicznym na temat religijnej oceny homoseksualizmu budzi kontrowersje i oskarżenia, że Biblia promuje język inwektywny, obraźliwy wobec osób homoseksualnych. W jakiś sposób świadczy to o tym, że słowo to jest rozumiane jako określenie osób homoseksualnych. Czy rzeczywiście autor Apokalipsy św. Jana użył tego słowa w takim właśnie znaczeniu?

W języku greckim dosłownie rzeczownik *kyōn* oznaczał psa lub sukę, o czym decydował użyty rodzajnik. W sensie figuratywnym posługiwano się tym słowem w różnych znaczeniach w odniesieniu do ludzi, zarówno w pozytywnym, jak i w pejoratywnym tonie (np. znaczenie „stróż”, „opiekun” mogło brzmieć i pozytywnie, i negatywnie, ale już zdecydowanie pogardliwie brzmiało ono, kiedy było użyte w stosunku do kobiet i mężczyzn, podkreślając ich pozbawione wstydu postępowanie). Tłumacze LXX w Pwt 23,19 posłużyli się tym słowem w zakazie składania w domu Pana ofiary pochodzącej z zapłaty za nierząd, bo dla Boga jest to ohydą. Jest tam wyraźne rozgraniczenie wskazujące, że chodzi zarówno o prostytucję kobiet, jak i mężczyzn. Przetłumaczono słowem *kyōn* hebrajskie *keleb* („pies”), które mogło funkcjonować jako techniczne określenie na prostytuującego się mężczyznę, ale mogło też być pejoratywną formą wypowiedzi, wyrażającą dezaprobatę dla tego typu zachowań⁴⁷. Ponieważ w zakazie poprzedzającym (Pwt 23,18) mowa jest o sakralnej prostytucji, która jest pośród ludu Izraela niedopuszczona zarówno w żeńskim, jak i męskim wydaniu, to niekiedy ogranicza się przenośny sens słowa „pies” do nierządu sakralnego świadczonego przez mężczyzn, a nie męskiej prostytucji jako takiej.

W kulturze Bliskiego Wschodu termin „pies” używany w stosunku do ludzi także, tak jak w kulturze greckiej, nie zawsze niósł negatywne konotacje, bo wyra-

⁴⁷ Por. Mounce, *The Book of Revelation*, 407.

żano nim lojalność, oddanie, uległość, wierność w powierzonym stróżowaniu nad czymś lub kimś, usługowość⁴⁸.

Przenośna semantyka słowa „psy” w kulturze judaizmu ewoluowała, rozszerzając swój zakres. Może to być pochodną myślenia o psach jako zwierzętach nieczystych, zjadających truchło, a nawet ludzkie szczątki⁴⁹. W kulturze śródziemnomorskiej pierwszego wieku słowo „pies” było także określeniem ludzi głupich, którzy niewolniczo dążą do zaspokojenia swoich namiętności⁵⁰. Słowem tym nazywano ludzi postępujących niemoralnie, nie ograniczając się tylko do prostytucji czy do nieczystości seksualnej w ogóle.⁵¹ Żydzi używali tego określenia, mówiąc o poganach jako tych, którzy nie mają udziału w świętości wybranego narodu. W takim sensie było ono synonimiczne w stosunku do słowa „nieczysty”, także w znaczeniu nieczystości rytualnej, wykluczającej z kultu⁵². Echo takiego sensu odróżniającego, separującego od narodu wybranego możemy zobaczyć np. w przysłowiu przywołanym przez Jezusa w odpowiedzi na prośbę kobiety kananejskiej, proszącej o uwolnienie jej córki spod władzy złego ducha (Mt 15,26; Mk 7,27-28). Recepcję chrześcijańską tego określenia w analogicznym sensie spotykamy w *Didache* 9, 5, gdzie w zaleceniach dotyczących udziału w Eucharystii wyraźnie pada zastrzeżenie, że nie powinni jej spożywać nieochrzczeni, a na potwierdzenie takiej zasady zostają przytoczone słowa Jezusa z Mt 7,6 „Nie dawajcie psom tego, co święte”. W Flp 3,2 mamy natomiast użycie tego słowa w szerszym sensie, w znaczeniu niegodziwości, sprzeciwiania się Bożym zamysłom. Paweł bowiem używa tego określenia, opisując postawę tzw. judaizujących, z uporem domagających się od członków wspólnot chrześcijańskich zachowania stosowanych dotąd obrzędów i rytuałów (np. obrzezanie) jako znaku przynależności do Boga, negując tym samym znaczenie i wartość przyjętego chrztu⁵³.

Oczywiste jest, że słowo „psy”, otwierające w Ap 22, 15 katalog tych, którzy nie dostąpią zbawienia, ma zdecydowanie negatywny wydźwięk. Trudno jednak o równie jednoznaczne wnioski co do zakresu semantycznego tego słowa w tym kontekście.

Przyjmując, że mamy do czynienia z wyliczeniem, i to znajdującym się w końcowej części księgi, zasadne jest założenie możliwie szerokiego sensu. Czyli „psy” to ludzie postępujący świadomie niemoralnie, nieetycznie, niegodziwi w oczach Boga, bo postępujący wbrew Niemu, bez wskazywania, czego konkretnie owa niegodziwość miałyby dotyczyć.

Nie bez znaczenia jest liturgiczny kontekst tej listy, który sugeruje potencjalne ograniczenie semantyczne określenia „psy”. Autor poprzedza bowiem to wyliczenie o charakterze anatemy wizją kultu „twarzą w twarz” (Ap 22,4), jaki będzie oddawany

48 Szeroko na temat tego terminu traktuje J. Lemański („Negatywny obraz psa w Biblii”, 51–96).

49 Por. Aune, *Revelation 17–22*, 1223.

50 Por. Williamson, *Revelation*, 366.

51 Por. Springett, *Homosexuality in History*, 49–50.

52 Por. Aune, *Revelation 17–22*, 1223.

53 Por. Kistemaker, *Exposition of the Book of Revelation*, 591.

Bogu w „zstępującym od Boga mieście świętym Jeruzalem” (Ap 21,10), w którym nie mogą mieć udziału ci, którzy nie wypłukali swoich szat we krwi Baranka (22,14)⁵⁴. Ten kontekst pozwala na sprecyzowanie sensu użytego w tym miejscu słowa „psy”. Naturalnie nasuwa się znaczenie „nieczyści”, tzn. niegodni uczestnictwa w Eucharystii, *per analogiam* do pogan niemogących uczestniczyć w kulcie świątynnym w Jeruzolimie. Nie chodzi jednak o ten poziom analogii, który sugerowałby, że nieochrzczeni wykluczeni są z dzieła zbawienia. Ów kontekst liturgiczny nie tyle bowiem zawęża semantykę słowa „psy” do konkretnej grupy ludzi i ściśle określonych zachowań, co podkreśla aspekt skutku, z jakim wiąże się pozostawanie w takiej postawie. „Psami” nazwana by więc była kategoria ludzi trwających świadomie w grzechu, którzy sami pozbawiają się zbawczych darów płynących z Eucharystii. Analogia, jaką wnosi kontekst liturgiczny, przebiega na linii udział w Eucharystii – udział w liturgii oddawania Bogu chwały w niebiańskim Jeruzalem. Chodzi o taką samą sytuację odrzucenia uczestnictwa w łasce przebywania z Bogiem.

Nic nie wskazuje wprost na to, aby autor, używając słowa „psy”, miał na myśli w sposób szczególny męską prostytutkę lub praktyki homoseksualne. Na tej samej liście pojawia się także określenie *pornoi*, wprowadzające znaczenie nadużyć w sferze seksualnej, co wyjaśnione zostało powyżej. Skoro jedno i drugie słowo może odnosić się w pierwszym rzędzie do sfery seksualnej, zasadne jest postawienie pytania o ich semantyczną różnicę, nawet jeśli przyjmiemy, że są one tu synonimiczne w zakresie określania niewłaściwych zachowań seksualnych. Można więc rozumieć tu *kynes* jako wskazanie na konkretny typ zachowania seksualnego, analogiczny lub różny od *pornoi*. Określenia te, wyliczone współrzędnie, nie sąsiadują bezpośrednio ze sobą, rozdziela je kategoria tych, którzy uprawiają czary. Trudno więc wnioskować, że słowa te celowo wzajemnie się wyjaśniają, precyzując znaczenie, w jakim są zastosowane. Możliwe jest jednak, że jedno z określeń miało by na celu wyrażenie prostytucji (*kynes*), zgodnie ze swoim pierwotnym figuratywnym znaczeniem, a drugie – np. cudzołóstwa (*pornoi*), na zasadzie eliminacji znaczenia wcześniej wyrażonego innym słowem (w tym wypadku *kynes*). Jest to jednak arbitralny wybór, który nie wynika z kontekstu. Równie uzasadnionym wyborem bowiem, a może nawet bardziej zasadnym, byłoby przyjęcie szerokiego znaczenia: „niegodziwi” (pełniący wszelkiego typu czyny sprzeciwiające się woli Boga) oraz „rozpustnicy” lub „rozwiązli” (pełniący w sferze seksualnej czyny, które są niezgodne z wolą Boga). Obydwa określenia przyjmowałyby szeroki zakres znaczeniowy, ale w tym wypadku treść słowa *pornoi* mieściłaby się w zakresie pola semantycznego słowa *kynes*⁵⁵.

⁵⁴ Por. Kozyra, „Eschatologia”, 259.

⁵⁵ Peter Williamson (*Revelation*, 365) przyjmuje, że określenie „psy” w Ap 22,15 ma sens ogólny przenośny (niegodziwych ludzi) i stanowi słowo kluczowe, nadrzędne, obejmujące sobą wszystkie wymienione dalej kategorie win.

Nie ma podstaw, aby z zakresu pola semantycznego obydwu tych słów, postawionych w tym konkretnym kontekście, można było wyeliminować znaczenie „homoseksualizm”. Zachowania homoseksualne od początku były postrzegane w chrześcijaństwie jako sprzeczne z Bożą wolą, co dobitnie zostało przedstawione w pismach Pawła Apostoła, a co było bez wątpienia podyktowane potrzebą wspólnot, do których kierował swoje pouczenia. Poświadcza to istniejący wśród chrześcijan wywodzących się z pogaństwa problem ze zrozumieniem powodów odrzucenia dotychczasowego stylu życia także w sferze prywatnej, jak zachowania seksualne. Trudno jest wykazać, że z takim samym dylematem mamy do czynienia w przypadku tekstu z Ap 22,15, ale nie ma wątpiwości, że wówczas osoby utrzymujące stosunki homoseksualne można było określić jako *kynes* i *pornoi*, bo adekwatna jest tu zarówno semantyka „niegodziwych”, „nieczystych” (*kynes*), jak i „rozpustnych”, „wyuzdanych”, „rozwiązłych”. Ponadto nie można pominąć tego, że kontekst liturgiczny wystąpienia tych słów w Ap 22,15 i konotacje, jakie przynosi, stosuje się do obydwu tych określeń. I jedna i druga postawa rodzi takie same skutki, pozbawia udziału w łasce przebywania z Bogiem i w obecnej, i przyszłej rzeczywistości. Jeśli więc kontekst nie pozwala na precyzyjne uszczegółowienie semantyki użytych słów, a dodaje do obydwu nowy sens, najbardziej zasadne jest zachowanie w interpretacjach tych pojęć możliwie szerokiego ich znaczenia, z podkreśleniem negatywnych skutków, jakie są następstwem wszelkiego typu zachowania przypisanego tym słowom⁵⁶.

Podsumowanie

Problem w interpretacji tekstów z Listu św. Judy, Drugiego Listu św. Piotra oraz Apokalipsy św. Jana w kontekście tematyki homoseksualności rodzi się z pytania o to, co w kontekście powstawania tych tekstów, a także obecnie należy uznać za nadużycie, przekroczenie natury, respektowanej normy oraz poszanowania Bożego prawa. Teksty te bezpośrednio bowiem nie podejmują kwestii aktów homoseksualnych ani ich moralnej oceny. Nie rozpatrują homoseksualizmu ani w kategoriach wariantowości ludzkiej seksualności, ani w kategoriach podejmowania aktywności homoseksualnej. Przyjmują szerszą perspektywę, dotyczącą seksualności człowieka, którą ściśle podporządkowują Bożemu zamysłowi, zastrzegającemu tę sferę ludzkiego życia dla małżeństwa pojmowanego jako związek mężczyzny i kobiety. W tym zakresie, w odniesieniu do tych tekstów, homoseksualność może być oceniana z perspektywy

⁵⁶ Podobnie uważa np. Michał Wojciechowski (*Apokalipsa świętego Jana*, 397–398), który twierdzi, że przyjęcie szerokiego sensu słowa „psy” eliminuje ewentualne powtórzenie znaczenia męskiej prostytucji w słowie *pornoi*, opowiada się jednak za zawężeniem semantyki słowa *pornoi* i unikaniu tłumaczenia go szerszym znaczeniowo „rozpustnicy”.

podejmowania aktywności seksualnej z osobami tej samej płci, a nie z perspektywy posiadania takiej skłonności.

Nauczanie zawarte w analizowanych tekstach jest pochodną problemów, z jakimi mierzyły się wspólnoty młodego Kościoła oraz pierwotni adresaci wszystkich tych trzech pism. Bez względu na pochodzenie wiernych, wspólnoty chrześcijańskie rozwijały się w kulturze hellenistycznej i nie mogły być wolne od wpływów przekonań, obyczajów i praktyk, które stały w sprzeczności z przyjętym przez nie systemem wartości, wynikającym z wiary w Jezusa jako Jedyne Pana i Zbawiciela. Podjęcie aktu wiary w Jezusa, zwłaszcza przez ludzi wywodzących się z pogaństwa, zazwyczaj wiązało się z radykalną zmianą życia i dotychczasowych obyczajów, co w praktyce mogło być trudne oraz podważane jako konieczne. Wiemy, że w kulturze greckiej i rzymskiej wielu zachowań seksualnych nie uznawano za niewłaściwe lub były one akceptowane, nawet jeśli nie praktykowano ich powszechnie (np. prostytutka, cudzołóstwo, kazirodztwo, pederastia i akty homoseksualne). Nie było to jednoznaczne z uprawomocnieniem takich relacji⁵⁷. Chrześcijanie, zwłaszcza proweniencji pogańskiej, mogli mieć problem zarówno z odmienną oceną takich zachowań, jak i z porzuceniem dotychczasowych praktyk, judeochrześcijanie mogli zaś pod wpływem fałszywego nauczania odchodzić od przyjętych już wcześniej norm, uznając je za nieaktualne.

Z punktu widzenia naszego tematu ważne jest zwrócenie uwagi na to, że teksty te wpisują się w dyskurs, którego celem było ustalanie granic decydujących o chrześcijańskiej tożsamości. To, co jest uderzające w analizowanych tekstach, to uznanie pełnej władzy Boga w Jezusie, zarówno w wymiarze doczesnym, jak i w eschatologicznym. Na tym zasadza się cała argumentacja tych fragmentów, chociaż za każdym z nich stoi inny kontekst wypowiedzi i sytuacji.

W Liście św. Judy można wskazać, że nauczanie obejmuje także tematykę homoseksualności ze względu na możliwe echa, jakie uruchamiało przywołanie motywu Sodomy i Gomory. Każdy odbiorca Listu św. Judy, który analogicznie do jego pierwotnych adresatów miał dobrą znajomość tradycji kanonicznej i pozakanonicznej, mógł, jeśli tego wymagała sytuacja, dokonać oceny tego, czy akt homoseksualny jest zgodny z Bożym zamysłem. Autor listu jednak w niewielkim zakresie koncentruje się w ogóle na kwestiach konkretnych nadużyć lub nieprawidłowości moralnych, bo jego uwaga zwrócona jest na to, aby naprawiać podstawę – właściwą relację do Boga, nie zaś korygować partykularne zachowania, które autor listu uważa już za konsekwencję rzeczywistej, wewnętrznej negacji tej relacji. Motyw grzeszności mieszkańców Sodomy i Gomory oraz okolicznych miast służy w Liście św. Judy wyeksponowaniu problemu rozwiązłości seksualnej jako przejawu postawy bezbożności.

⁵⁷ Więcej na temat homoseksualizmu w kulturze greckiej i rzymskiej zob. np. Dover, *Greek Homosexuality*; Williams, *Roman Homosexuality*.

Drugi List św. Piotra ze wszystkich analizowanych tekstów najwięcej uwagi poświęca grzechom w sferze seksualności. Tematyka rozwiązłości seksualnej, będąca tłem wypowiedzi, jest oczywista. Wyeksponowaniu tej problematyki w argumentacji służy jednak motyw cierpienia i ocalenia Lota, dużo bardziej niż sam motyw zniszczenia Sodomy i Gomory, którego zasadniczym celem w argumentacji jest wskazanie na niepozostawiającą wątpliwości rzeczywistość sądu Bożego i kary za bezbożność. Pomimo ewidentnych konotacji dotyczących zachowania w sferze seksualnej Drugi List św. Piotra nie zajmuje się w szczególny sposób tematyką homoseksualności.

W Apokalipsie św. Jana zagadnienia związane z oceną aktów homoseksualnych również nie są bezpośrednio podejmowane, ale można przyjąć, że zostają wpisane w negatywną ocenę zachowań seksualnych, które nie są zgodne z Bożym zamysłem. Pojęcia odnoszące się do utrzymywania rozwiązłości w sferze seksualnej, które pojawiają się w kontekstach oceniających je, jednoznacznie w sposób negatywny, wskazujący na wykluczenie z przebywania z Bogiem, można uznać za wystarczającą wskazówkę do tego, jak należy rozpatrywać kwestię homoseksualnych aktów w świetle przesłania tego utworu.

Bibliografia

- Aune, D.E., *Revelation 17–22* (WBC 52C; Grand Rapids, MI: Zondervan 1998).
- Bauckham, R., *Jude – 2 Peter* (The Word Biblical Commentary 50; Grand Rapids, MI: Zondervan 1983).
- Brawley, R.L. (red.), *Biblical Ethics and Homosexuality. Listening to Scripture* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996).
- Brosend, W.F., *James and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press 2004).
- Charles, J.D., „‘Those’ and ‘These’: The Use of the Old Testament in the Epistle of Jude”, *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990) 109–124.
- Dauids, P.H., *The Letters of 2 Peter and Jude* (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Desjardins, M., „The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude: Does It Tell Us More About the ‘Godly’ than the ‘Ungodly’?”, *Journal for the Study of the New Testament* 30 (1987) 89–102.
- Dover, K.J., *Greek Homosexuality* (London – Oxford – New York: Bloomsbury 2018).
- Fields, W.W., *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 231; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997).
- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville, TN: Abingdon Press 2001).
- Gruse, R.K., „Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality”, *Biblical Theology Bulletin* 45/2 (2015) 68–87.
- Goundry, R.H., *Commentary on the New Testament. Verse-by-Verse Explanation with a Literal Translation* (Peabody: Hendrickson 2010).

- Green, G.L., *Jude and 2 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008).
- Green, G.L., „Second Peter’s Use of Jude: *Imitatio* and the Sociology of Early Christianity”, *Reading Second Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter* (red. R.L. Webb – D.F. Watson) (London: Clark 2010) 1–26.
- Harrington, D.J., *1 Peter, Jude and 2 Peter* (Sacra Pagina Series 15; Collegeville, MN: Liturgical Press 2003).
- Kistemaker, S.J., *Exposition of the Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker Book 2001).
- Kozyra, J., „Eschatologia”, *Teologia Nowego Testamentu* (red. M. Rosik) (TUM: Wrocław 2008) II, 221–263.
- Lemański, J., „Negatywny obraz psa w Biblii. Przyczyny i konsekwencje”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 1 (2011) 51–96.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014).
- Mathews, M.D., „The Literary Relationship of 2 Peter and Jude: Does the Synoptic Tradition Resolve This Synoptic Problem?”, *Neotestamentica* 44/1 (2010) 47–66.
- McNeil, J., *The Church and the Homosexual* (Boston, MA: Beacon Press 1976).
- Mickiewicz, F., *List św. Judy. Drugi List św. Piotra* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 18; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018).
- Moo, D.J., *2 Peter and Jude* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 1996).
- Mounce, R.H., *The Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Neyrey, J.H., *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 37c; New Haven: Yale University Press 1993).
- Ostański, P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (Ząbki: Apostolicum 2005).
- Reese, R.A., *2 Peter and Jude* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007).
- Rowston, D.J., „The Most Neglected Book in the New Testament”, *New Testament Studies* 21 (1975) 554–563.
- Soards, M.L., *Scripture and Homosexuality. Biblical Authority and the Church Today* (Westminster, KY: Westminster John Knox 1995).
- Springett, R.M., *Homosexuality in History and the Scriptures. Some Historical and Biblical Perspectives on Homosexuality* (Washington D.C.: Biblical Research Institute 1998).
- Thurén, L., „The Relationship Between 2 Peter and Jude. A Classical Problem Resolved?”, *The Catholic Epistles and the Tradition* (red. J. Schlosser) (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 176; Leuven: Peeters 2004) 451–460.
- Watson, D.F., *Invention, Arrangement, and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (Society of Biblical Literature Dissertation series 104; Atlanta, GA: Scholar Press 1988).
- Webb, R.L., „The Use of ‘Story’ in the Letter of Jude: Rhetorical Strategies of Jude’s Narrative Episodes”, *Journal for the Study of the New Testament* 31/1 (2008) 53–87.
- Wenham, G.J., *Genesis 16–50* (The Word Biblical Commentary 2; Dallas, TX: Word Books 1994).
- Williams, C.A., *Roman Homosexuality* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Williamson, P.S., *Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015).

DOROTA MUSZYTOWSKA

Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).

Wolthuis, T.R., „An Analysis of the Book of Jude in Its Historical Context”, *Calvin Theological Journal* 18 (1983) 291.

Wolthuis, T.R., „Jude and Jewish Tradition”, *Calvin Theological Journal* 22 (1987) 21–45.

OJCOWIE I ŻYCIE KOŚCIOŁA



Akty homoseksualne w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich

Homosexual Acts in the Opinion of the Early Christian Writers

BOGDAN CZYŻEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

czybo@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-6040-5523

Streszczenie: Pisarze wczesnochrześcijańscy, oprócz poruszania problemów natury doktrynalnej i egzegetycznej, wypowiadali się także na tematy etyczne, a wśród nich dokonywali oceny aktów homoseksualnych. Nie poświęcili im osobnych dzieł, raczej były to głosy okazjonalne, co nie oznacza, że w Kościele pierwszych wieków problem ten nie istniał i go bagatelizowano. Najczęściej ocena aktów homoseksualnych pojawiała się w literaturze patrystycznej w związku z komentowaniem tekstów biblijnych, w których tego rodzaju zachowania były wspomniane, i zawsze była zdecydowanie negatywna. Temat ten występuje także w regułach zakonnych, w których jednoznacznie homoseksualizm był potępiany. W artykule zostaną zanalizowane teksty wybranych pisarzy Kościoła wschodniego i zachodniego, w których dokonują oni oceny moralnej aktów homoseksualnych.

Słowa kluczowe: Ojcowie Kościoła, homoseksualizm, ocena moralna, natura

Abstract: The Fathers of the Church, apart from problems of a doctrinal nature, sometimes expressed their opinions on homosexual acts. They did not devote entire works to the subject, rather their views are heard as occasional voices, which does not mean that the problem did not exist or was ignored in the early Christian Church. The evaluation of homosexual acts most frequently appears in patristic literature in the context of commentary on those few biblical texts which mention such behaviors, and as such the view was always negative. Moreover, this subject occasionally occurs in monastic rules, in which homosexuality was unequivocally condemned. The present paper analyses these texts of the early Christian writers, of both the Eastern and Western Churches, which offer moral evaluations of homosexual acts.

Keywords: Church Fathers, homosexuality, moral evaluation, nature

Ojcowie Kościoła nie pozostawili zbyt obszernych wypowiedzi na temat aktów homoseksualnych, nie poświęcili im też osobnych dzieł. Były to raczej okazjonalne głosy, co nie oznacza, że we wczesnochrześcijańskim Kościele problem ten nie istniał lub go w jakiś sposób bagatelizowano. Jeżeli nawet weźmiemy pod uwagę skromną liczbę ocen odnoszących się do tego typu postępowania, możemy z całym przekonaniem powiedzieć, że wystarczą one do poznania opinii autorów pierwszych wieków Kościoła w kwestii homoseksualizmu.

Ocena aktów homoseksualnych pojawiała się w literaturze patrystycznej najczęściej w związku z komentowaniem tekstów biblijnych, w których tego rodzaju zachowania były wspomniane. Temat ten występuje także w regułach zakonnych

i *Apoftegmatach Ojców pustyni*, co jest zrozumiałe, kiedy weźmiemy pod uwagę odejście anachoretów, mniszek i mnichów od życia rodzinnego niekiedy w bardzo młodym jeszcze wieku.

W niniejszym opracowaniu zostaną przywołane i zanalizowane teksty wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich o aktach homoseksualnych oraz ukazana zostanie ich ocena moralna. Nie podejmujemy się przedstawienia przepisów synodalnych i przepisów zawartych w tak zwanych *Księgach pokutnych* Kościoła pierwszych wieków, odnoszących się do kwestii homoseksualizmu. Wykraczałoby to bowiem poza przyjęty przez nas temat, w którym nie uwzględniamy oficjalnego ustawodawstwa, a jedynie opinię pisarzy wczesnochrześcijańskich.

Należy zaznaczyć, iż trudno jest znaleźć literaturę polską, w której bezpośrednio podjęty byłby temat oceny przez Ojców Kościoła aktów homoseksualnych. Pojawia się w ogólnych opracowaniach odnoszących się do płciowości człowieka, ale raczej marginalnie i wrywkowo¹. Natomiast więcej publikacji o wspomnianej problematyce wyszło spod pióra autorów zagranicznych².

1. Akty homoseksualne jako niezgodne z naturą

Zagadnienie homoseksualizmu poruszane było już w najstarszej literaturze kościelnej. Autor *Nauki dwunastu Apostołów* (*Didache*), podejmując motyw dwóch dróg, wyraźnie zaleca: „nie uwódź młodych chłopców”³. Pochodzący zaś z tego samego okresu *List Barnaby* (I/II w.) zawiera przepis: „żebyś nie był deprawatorem chłopców”⁴. Przytoczone wypowiedzi zawierają jednoznaczną ocenę moralną aktów homoseksualnych. Chociaż są niezwykle krótkie, to jednak tego rodzaju akty, w opinii cytowanych autorów, nie tylko nie zostały zaakceptowane, ale wręcz ostro skrytykowane.

W ocenie aktów homoseksualnych przez pisarzy wczesnochrześcijańskich dominuje najpierw przekonanie, iż są one skierowane przeciwko naturze. Klemens Aleksandryjski (†215) w dziele *Wychowawca* kilkakrotnie podejmuje to zagadnienie. Jego opinia na temat aktów homoseksualnych jest jednoznaczna:

1 Przykładem jest opracowanie Petera Browna (*Ciało i społeczeństwo*), w którym autor wspomina jedynie o problematyce homoseksualizmu w Kościele pierwszych wieków. Niekiedy też można spotkać we wstępach do reguł zakonnych kilka zdań o homoseksualizmie, jaki miał miejsce w klasztorach i w środowisku anachoretów (por. Starowieyski, „Wstęp”, 27).

2 Petersen, „On the Study of ‘Homosexuality’”; Townsley, „Queer Sects in Patristic Commentaries”; de Bruyn, „Ambrosiaster’s Interpretations”; Oden, „The Classic Christian Exegesis”; Brooten, „Patristic Interpretations”.

3 *Didache* II, 2 (BOK 10, 33).

4 *Epistula Barnabae* X, 6. Przekład polski brzmi: „żebyś nie stał się pederastą” (BOK 10, 189). Wydaje się jednak, że użyte w tekście słowo παιδοφθόρος lepiej jest przetłumaczyć przez „deprawator chłopców”.

należy odrzucić nienaturalne łączenie się mężczyzn jako rozpustne i występne. Winniśmy postępować zgodnie z naturą, która zabrania takich praktyk i dała mężczyznom męskość, nie żeby przyjmowali nasienie, ale je przekazywali⁵.

Dla Klemensa akty homoseksualne są zatem skierowane przeciw naturze, co w tym krótkim tekście podkreśla dwukrotnie. Powołuje się też na naturalne przeznaczenie męskiego nasienia, które winno służyć prokreacji. Tego typu poglądy były powszechne w okresie antyku chrześcijańskiego. Ciało bowiem traktowano jako święty przybytek, do którego wstęp mieli wyłącznie przedstawiciele płci przeciwnej i tylko po to, by spłodzić potomstwo⁶.

Temat związany z naturalnym współżyciem kobiety i mężczyzny, a co za tym idzie prokreacji będącej jego owocem, powraca u Klemensa, kiedy zwraca on uwagę na potrzebę panowania człowieka nad swoimi organami płciowymi. Aleksandryczyk uczy, że „natura [...], podobnie jak z pokarmami, tak też i w legalnych związkach, pozwala nam na to, co jest odpowiednie, korzystne i dobre, i służy prokreacji”⁷. Zaraz też dodaje, że:

ci, którzy uganiają się za ekscesami i lekceważą to, co naturalne, obrażają siebie samych tymi nieobyczajnymi kontaktami. Jest ze wszech miar słuszne, by w żadnym wypadku nie odbywać stosunków seksualnych z młodzieńcami, jak to się czyni z kobietami⁸.

Z powyższej wypowiedzi wyczytać można jeszcze jedno moralne ostrzeżenie, mianowicie potępienie pedofilii. Użyte przez Klemensa słowo „młodzieniec” należy odnieść raczej do młodego człowieka. W *Kobiercach* powołuje się on bowiem na dziesięć okresów życia ludzkiego, po siedem lat każdy. Podobnie jak było siedem dni stworzenia, siedem planet i siedem Plejad, jak księżyc co siedem dni zmienia swoje fazy, tak też jest u człowieka: „zmiany wieku ludzkiego odbywają się w wymiarach siódemki”⁹. Wzorem dla Klemensa jest tutaj elegia ateńskiego mędrca Solona, który uważał, że zmiany zachodzące w człowieku co siedem lat dotyczą jego stanu fizycznego i moralnego. Trzeci okres – wiek młodzieńczy rozpoczynałby się w czternastym roku życia, kiedy u młodzieńca pojawia się pierwszy zarost¹⁰.

Pisarze kościelni pierwszych wieków w komentarzach biblijnych czy też w homiliach często w sposób dokładny wyjaśniali znaczenie wersetów interpretowanych ksiąg Pisma Świętego. W interesującym nas temacie spotykamy dwukrotnie w Księ-

⁵ Titus Flavius Clemens, *Paedagogus* II, 87 (Szarmach, 138).

⁶ Por. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, 324 i 457.

⁷ Titus Flavius Clemens, *Paedagogus* II, 90 (Szarmach, 139–140).

⁸ Titus Flavius Clemens, *Paedagogus* II, 90 (Szarmach, 140).

⁹ Titus Flavius Clemens, *Stromata* VI, 16, 144,3 (Niemirska-Pliszczyńska, II, 199–200).

¹⁰ Na Solona powołuje się także św. Ambroży z Mediolanu (por. *Listy*, 31, 13 [BOK 9, 235]). Zob. także Naumowicz, „Okresy życia ludzkiego”, 249–250.

dze Kapłańskiej potępienie aktów homoseksualnych (por. Kpł 18,22.29 i 20,13), które zostały nazwane obrzydliwością¹¹. Dziwne jest to, że Orygenes (†254), autor *Homilii o Księdze Kapłańskiej*, nie wspomina o tym grzechu, kiedy wyjaśnia Kpł 18,22.29 oraz 20,13, natomiast rozwodzi się na temat cudzołóstwa popełnianego przez kobietę lub mężczyznę¹².

Ocenę aktów homoseksualnych zawarli pisarze wczesnochrześcijańscy także w komentarzach do Rz 1,25-28.32, zwłaszcza zaś do wersetów 26 i 27¹³:

Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły życie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzucający normalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zbroczenie.

Warto rozpocząć od Orygenes, który – przypomnijmy – wyjaśniając Księgę Kapłańską (por. 18,22.29; 20,13), przemilczał fragmenty wprost mówiące o aktach homoseksualnych. W przypadku natomiast Listu św. Pawła do Rzymian, który w całości skomentował, podjął się interpretacji opisywanych w Rz 1,25-28.32 czynów i dokonał ich konkretnej oceny moralnej. Według Orygenes wymienione przez Apostoła Narodów akty to ciężkie hańby¹⁴. Aleksandryczyk twierdzi, iż nie ulega

wątpliwości, że ci, których kobiety albo mężczyźni porzuciwszy naturalne pożycie składają się ku przeciwnemu naturze, zaliczają się do grona tych, którzy służą stworzeniu zamiast Stwórcy i których Bóg wydał na pastwę bezecnych namiętności. Również ci, co w nieczystości hańbą okrywają swoje ciała, zaliczają się do grona tych, którzy zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobiznę i obraz człowieka. A może nawet uznamy, że gorszej zbrodni dopuszcza się wierzący, który kazi świątynię swego Boga, aniżeli poganin, który hańbi tylko świątynię bożków¹⁵.

Dla Orygenes akty homoseksualne są nie do przyjęcia, chociażby z tego powodu, że godzą w ludzkie ciało, będące świątynią Boga. Jest nawet skłonny przyznać, iż popełnianie tych samych grzechów przez pogan zasługuje na mniejszą naganę,

¹¹ Starożytność chrześcijańska nie pozostawiła zbyt dużo komentarzy i homilii do Księgi Kapłańskiej: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*; niezachowany *Komentarz do Księgi Kapłańskiej* Wiktoryna z Petawium; Hezychiusz z Jerozolimy, *Komentarz do Księgi Kapłańskiej* w łacińskim przekładzie bliżej nieznanego Hieronima z VI w. (por. Altaner – Stuiber, *Patrologia*, 702–724).

¹² Por. Orygenes, *Homiliae in Leviticum* XI (ŻMT 69, 163–170).

¹³ Więcej na temat tych wersetów św. Pawła i ich oceny przez pisarzy wczesnochrześcijańskich zob. Petersen, „On the Study of ‘Homosexuality’”; Townsley, „Queer Sects in Patristic Commentaries”; Oden, „The Classic Christian Exegesis”; Brooten, „Patristic Interpretations”. Egzegezę tych wersetów w świetle starożytnych tekstów greckich i rzymskich przedstawia Marcin Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga”, 203–249.

¹⁴ Por. Orygenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* I, 19 (PSP 57, I, 79).

¹⁵ Orygenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* I, 19 (PSP 57, I, 81).

ponieważ w ich sercach jest miejsce dla bożków i przeciw nim występują. W przypadku natomiast chrześcijan, w których sercach mieszka Bóg, tego typu zachowania muszą zostać napiętnowane z całą surowością. Zwraca też Orygenes uwagę na to, iż czyny homoseksualne naruszają naturę podarowaną człowiekowi przez Boga, dlatego w żaden sposób nie mogą być przez Niego zaakceptowane i uznane za zgodne z naturą.

Istnieje komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian, który przypisywany jest Ambrozjasterowi (IV w.). Jest to osoba dosyć dla nas tajemnicza, ponieważ do tej pory poszukiwania, kim był ten autor, nie przyniosły żadnego rezultatu¹⁶. W średniowieczu wymieniony komentarz uważano za dzieło św. Ambrożego z Mediolanu, dlatego też obecnie przypisywany jest anonimowemu Ambrozjasterowi¹⁷. Nie wchodząc w spekulacje odnoszące się do tego, kto tak naprawdę jest autorem tego komentarza¹⁸, warto przyjrzeć się, w jaki sposób interpretuje on tekst Rz 1,26-27, w którym Paweł wyraźnie zabrania aktów homoseksualnych zarówno kobiet, jak i mężczyzn¹⁹. Mówiąc o kobietach, które przemieniły życie zgodne z naturą na przeciwne naturze, nazywa je „bezwstydnym pożądaniem”²⁰. W odniesieniu do kobiet i do mężczyzn Ambrozjaster stosuje to samo kryterium moralne. Stwierdza mianowicie, że przez tego rodzaju nienaturalne życie bezczeszczą siebie, „stając się winnymi wtórej śmierci”²¹. Ocenia to w kategoriach grzechu: „skoro coś dokonuje się inaczej niż zostało dozwolone, staje się grzechem”²². Homoseksualizm to „bezwstyd i nieprzyzwoitość [...] namiętność odrażająca i plugawa”²³, dlatego obok bałwochwalstwa zalicza go do grzechów śmiertelnych.

W podobnym duchu, negatywnie i ze wskazaniem na postępowanie przeciwne naturze, wypowiada się Pelagiusz (IV/V w.), który także jest autorem komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian. Odnosząc się do Rz 1,26 („Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły życie zgodne z naturą na przeciwne naturze”), nazywa takie kobiety i takich mężczyzn zbuntowanymi przeciw Bogu, którzy zbezczeszcili wszystko. Zarzuca, że „nie mogli [...] uszanować porządku natury ci, którzy opuścili jej Stwórcę (*auctor*). *Kult odrażających bożków – rzecz – to przyczyna, zaczątek i dopełnienie wszelkiego zła* (Mdr 14,27)”²⁴. Pelagiusz akt homoseksualny ocenia jednoznacznie. Według niego jest to „wyuzdana

¹⁶ Por. Starowieyski, *Nowy słownik*, 48.

¹⁷ Por. Żelazny, „Wstęp”, 8.

¹⁸ Kwestią autorstwa komentarza zajmował się Germain Morin („Hilarius l’Ambrosiaster”, 113–121; „Qui est l’Ambrosiaster?”, 1–14; „La critique dans une impasse”, 251–255). Pisał o nim także Celestino Martini (*Ambrosiaster*).

¹⁹ Interpretację Rz 1,26–27 u Ambrozjastera zob. de Bruyn, “Ambrosiaster’s Interpretations”.

²⁰ Ambrosiaster, *In epistulam ad Romanos* I, 26 (ŻMT 19, 41).

²¹ Ambrosiaster, *In epistulam ad Romanos* I, 27A (ŻMT 19, 42).

²² Ambrosiaster, *In epistulam ad Romanos* I, 27A (ŻMT 19, 42).

²³ Ambrosiaster, *In epistulam ad Romanos* I, 27B (ŻMT 19, 42).

²⁴ Pelagius, *Expositiones in XIII epistulas Pauli. Ad Romanos* I (ŻMT 15, 185).

żądzą (*effrenata libido*)”, która „nie umie zachować umiarkowania”²⁵. Czyny dokonywane przeciwko naturze wynikają z tego, że ludzie dopuszczający się ich „zapomnieli o Bogu” i „nie potrafią zrozumieć samych siebie”²⁶. Pelagiusz nawiązuje tutaj do tematu dotyczącego poznania, który był bliski myśli platońskiej i stoickiej. Pisarze zachodni chętnie się nim posługiwali, by podkreślić, że nieznanomość Boga oznacza nieznanomość człowieka i odwrotnie²⁷.

Temat oceny aktów homoseksualnych na podstawie List św. Pawła do Rzymian podejmuje również św. Jan Chryzostom (†407), który jest autorem *Homilii na List św. Pawła do Rzymian*. Temu zagadnieniu poświęca jedną homilię. Podobnie jak wcześniej cytowani pisarze wczesnochrześcijańscy, zwraca uwagę, iż zachowania homoseksualne są niezgodne z naturą:

Występki przeciw naturze są szczególnie ciężkie i tak nieznośne, że nie mogliby ich nawet nazwać rozkoszą, gdyż prawdziwą rozkoszą jest rozkosz naturalna, ale kiedy Bóg kogoś opuści, wtedy wszystko przewraca się do góry nogami²⁸.

Taki rodzaj postępowania Chryzostom nazywa „diabelskim życiem”²⁹, ci zaś, którzy popełniają akty homoseksualne „pozbawieni zostają jakiegokolwiek przebaczenia, ponieważ znieważyli samą naturę”³⁰. Zachowania homoseksualne „to objaw ostatecznego zatracenia, kiedy obie płci są zepsute”³¹. Autor stwierdza jednoznacznie, że „ta choroba pochodzi z samej żądz”, ci zaś, którzy się jej poddają „naturę zhańbili i prawa zdeptali [...], dopuścili się bezprawia także przeciwko naturze”³². Mówi Chryzostom wprost o aktach homoseksualnych jako o chorobie i ubolewa nad prawem przyjętym kiedyś przez Greków, które pozwalało „kochać chłopców, zachowując dla wolnych ten przywilej, a właściwie bezwstydy”³³. Ci zaś,

którzy przyjęli takie prawo, to nieszczęśnicy godni wielu łez. Przecież oddają się temu samemu, co nierządnicę, a raczej czemuś nikczemniejszemu niż one, gdyż ich stosunek, chociaż nielegalny, jest jednak zgodny z naturą, a ten jest i nielegalny, i wbrew naturze. Gdyby nawet nie istniało piekło i groźba potępienia, tego rodzaju postępowanie byłoby czymś gorszym od jakiegokolwiek kary. A jeżeli znajdują w nim upodobanie, stanowi to dodatkową karę³⁴.

²⁵ Pelagius, *Expositiones in XIII epistulas Pauli. Ad Romanos I* (ŻMT 15, 185).

²⁶ Pelagius, *Expositiones in XIII epistulas Pauli. Ad Romanos I* (ŻMT 15, 185).

²⁷ Por. Marius Victorinus, *Adversus Arium I*, 13,20; por. de Bruyn, *Pelagius's Commentary*, 67.

²⁸ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae IV*, 1 (Sinko, 70).

²⁹ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae IV*, 1 (Sinko, 70).

³⁰ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae IV*, 1 (Sinko, 71).

³¹ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae IV*, 1 (Sinko, 71).

³² Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae IV*, 2 (Sinko, 72).

³³ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae IV*, 2 (Sinko, 73).

³⁴ Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae IV*, 2 (Sinko, 73).

Ocena aktów homoseksualnych dokonana przez biskupa Konstantynopola jest bardzo surowa. Znajduje on dla niej podwójne uzasadnienie. Pierwsze motywuje tym, iż dopuszczanie się czynów homoseksualnych jest niezgodne z prawem. Drugi zaś powód, dla którego nie ma żadnego usprawiedliwienia dla takiego zachowania, wynika z wykroczenia przeciwko naturze. Akty homoseksualne, zdaniem Chryzostoma, należą do cięższych pod względem winy moralnej niż uprawianie prostytucji, która chociaż też jest zabroniona, to jednak nie stanowi działania wbrew naturze. Autor homilii dodaje, że nic nie jest w stanie usprawiedliwić czynów homoseksualnych, zasługują na najcięższą karę i zaciąga się za nie największą winę wobec Boga.

Teodoret z Cyru (†466), autor *Komentarza do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, akty homoseksualne uznaje za niezgodne z prawem, podobnie jak wcześniej zacytowani pisarze. Określa je terminem nieprawość (παρανομία). Wyjaśniając Rz 1,26-27a, stwierdza: „Z bezbożnością wiąże się nieprawość (παρανομία). Jak bowiem przemienili prawdę Bożą w kłamstwo, tak samo zgodne z prawem pożycie przemienili na pożycie nieprawie i niegodziwe”³⁵.

Kiedy Teodoret mówi o prawdzie Bożej przemienionej w kłamstwo nawiązuje do wcześniejszego wersetu Rz 1,25 („Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki. Amen”). Dlatego też bezbożność uznaje on za fundament nieprawości. Prawda Boża to Bóg, kłamstwo zaś oznacza „bożka wykonanego ludzką ręką”³⁶. Teodoret uzasadnia to w ten sposób, że każdy, kto pragnie poznać Boga, poddaje się Jego prawom. Jeżeli jednak ludzie wypierają się Stwórcy, są „całkowicie pozbawieni [...] Jego pieczy (πρόνοια). Dlatego zuchwale ośmielają się popełniać wszelkie występki”³⁷, pośród których są czyny homoseksualne.

Temat nieprawości pojawia się u Teodoreta także w kontekście odpowiedzialności za siebie i innych. Autor komentarza uważa za nie do przyjęcia postawę ludzi, którzy sami dopuszczają się aktów homoseksualnych, a ponadto w pełni też akceptują je u innych. Tego typu postawę Teodoret z Cyru piętnuje z całą surowością i nazywa ją „najwyższym stopniem nieprawości”³⁸. Co więcej, jest zdania, że należy „nie tylko nienawidzić cudzej nieprawości, ale również brzydzić się własnej”³⁹.

³⁵ Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos I, I* (ŻMT 5, 33).

³⁶ Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos I, I* (ŻMT 5, 33).

³⁷ Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos I, I* (ŻMT 5, 33–34).

³⁸ Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos I, I* (ŻMT 5, 33–34).

³⁹ Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos I, I* (ŻMT 5, 34–35).

2. Akt homoseksualny to grzech zasługujący na potępienie

W literaturze patrystycznej spotykamy też ocenę aktów homoseksualnych w kategoriach ciężkiego grzechu i potępienia za tego rodzaju zachowania. Cytowany już wcześniej Klemens Aleksandryjski, chociaż bezpośrednio nie nazywa aktów homoseksualnych grzechem ciężkim, wskazuje jednoznacznie, iż są one zakazane. Wypowiada się na ten temat przy okazji wyjaśniania zakazu spożywania zająca, o czym jest mowa w Księdza Kapłańskiej (por. 11,6). Po dosłownym i niezwykle obrazowym wyjaśnieniu sposobu, w jaki dochodzi do ciąży u zającycy, odczytuje ten przepis alegorycznie. Stwierdza bowiem, iż „zagadkowy zakaz spożywania zająca odnosi się do powstrzymywania nadmiernych pożądań prowadzących” między innymi do „kontaktów homoseksualnych, deprawowania chłopców, rozpusty i wszelkiej lubieżności”⁴⁰. Klemens nie ogranicza się wyłącznie do potępienia aktów homoseksualnych, ale mówi też wprost o pedofilii i każdej formie seksualnego wyuzdania. Zaznacza, iż wszystkie te praktyki zakazane są przez Boga i należy ich unikać.

Z kolei ojciec kapadocki św. Bazyli Wielki (†379) w jednym ze swoich listów nie tylko potępił czyny homoseksualne, ale podał konkretną karę za ich praktykowanie. Stwierdza bowiem, że „Kto z mężczyzną dopuścił się uczynków nieczystych, winien zostać obłożony karą w takim wymiarze czasu, jaki orzeka się za nierząd”⁴¹, czyli nie mógł przystępować do sakramentów przez siedem lat⁴².

Święty Jan Chryzostom w przywoływanej już *Homilii na List św. Pawła do Rzymian* dostrzega w aktach homoseksualnych zaciągnięcie ciężkiej winy:

Uważam tych ludzi za gorszych od mężobójców, gdyż lepiej jest umrzeć, niż żyć tak zhańbionym. Mężobójca tylko odrywa duszę od ciała, ten zaś duszę gubi wraz z ciałem. Jakikolwiek grzech byś wymienił, nie wymienisz żadnego równego temu bezprawiu⁴³.

Biskup Konstantynopola mówi też o męskich prostytutkach, których nazywa obłąkanymi, gdyż „od męskiej nierządniczy nie może być nic mniej pożytecznego, albowiem nie tylko dusza, ale i ciało takiego osobnika jest zhańbione i zasługuje, by je zewsząd wypędzać. Ile piekiel dość będzie dla takich?!”⁴⁴. Nazywa ich bardziej nierozumnymi „od nierozumnych stworzeń” i bardziej bezwstydnymi od psów. Ten grzech zaś, zdaniem Jana Chryzostoma, rodzi się „ze zbytków i z nieznajomości Boga”⁴⁵.

Przywoływany już wcześniej Teodoret z Cyru czyny homoseksualne nazywał nieprawością, która wynika z bezbożności człowieka. Karą zaś za uprawianie tych

40 Titus Flavius Clemens, *Paedagogus* II, 88 (Szarmach, 139).

41 Basilius Magnus, *Epistula* 217, 62 (Krzyżaniak, 239).

42 Por. Basilius Magnus, *Epistula* 217, 59 (Krzyżaniak, 239).

43 Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae* IV, 2 (Sinko, 73).

44 Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae* IV, 3 (Sinko, 74).

45 Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae* IV, 3 (Sinko, 75).

praktyk jest, według niego, hańba; większej za jakikolwiek inny czyn „nie wymierzyłby im nigdy żaden sędzia”⁴⁶.

Ciekawa jest wypowiedź Teodoret z Cyru, który daje pewną nadzieję grzeszącym aktami homoseksualnymi. Mówi o tym jednak w kontekście chrztu świętego, który gładzi wszystkie grzechy, także czyny homoseksualne. Komentując 1 Kor 6,9-10 („Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdzierycy nie odziedziczą królestwa Bożego”), mówi o św. Pawle, że „zestawił tu grzechy lżejsze z cięższymi, ponieważ nie mówi o karze, lecz o królestwie. Aby jednak wspominając grzechy, których się dopuścili przed otrzymaniem chrztu świętego, nie tracili nadziei na zbawienie”⁴⁷. Z tej wypowiedzi wynika, że gdyby te grzechy zostały jednak popełnione już po chrzcie, należy przyjąć słowa św. Pawła jako ostrzeżenie, iż nie wejdą do królestwa Bożego.

Ten sam autor w komentarzu do 1 Tm 1,10 („dla rozpustników, dla mężczyzn współżyjących z sobą, dla handlarzy niewolnikami, kłamców, krzywoprzysięzców i [dla popełniających] cokolwiek innego, co jest sprzeczne ze zdrową nauką”) powołuje się na św. Pawła, który stwierdza, że „Tego wszystkiego [...] zakazuje Prawo. Kto jednak nie popełnia tych przestępstw, ten nie potrzebuje nauki Prawa. Takie same zakazy w podobny sposób głosimy również my, głosiciele Nowego Testamentu”⁴⁸.

Okazuje się, że wspomniana przez Chryzostoma męska prostytutka nie była czymś marginalnym. Święty Hieronim (†420) dopomina się, by mężczyźni pozostawali mężczyznami, a kobiety kobietami. W *Liście 108* (do Eustochium) zwraca uwagę na to, że ciała, nawet po śmierci, nie utracą swoich różnic płciowych, zachowują je po wiek wieków⁴⁹. Podobny pogląd wyraził św. Augustyn (†430), stwierdzając, że zmartwychwstałe ciała zachowują swoją płęć⁵⁰. Tymczasem w roku 390 mieszkańcy Rzymu byli świadkami publicznego spalania męskich prostytutek, którzy mieli homoseksualny dom publiczny⁵¹. Cesarz Teodozjusz wydał nawet dekret, w którym zakazywał mężczyznom przyjmowania roli kobiety w akcie seksualnym oraz przymuszania swojego ciała do gestów kobiecych⁵².

Święty Augustyn, powołując się na Rz 1,26-27, uznaje tę wypowiedź Pawła za oczywistą, niezwykle ważną i pewną. Biskup Hippony zgadza się z nim, że zapłata za akty homoseksualne jest jedna, zarówno dla kobiet jak i mężczyzn; nie ma wątpliwości, że dopuszczający się tych grzechów są „potępieni, ponieważ dopuścili się tak

46 Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos* I, I (ŻMT 5, 33).

47 Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Corinthios* I, VI (ŻMT 9, 43).

48 Theodoretos Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. I ad Timotheum* I (ŻMT 20, 137).

49 Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 108, 23 (ŻMT 61, 181).

50 Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 17 (Kornatowski, II, 585). Zob. też Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, 231–232.

51 Por. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, 400.

52 Por. *Codex Theodosianus* IX, 7,6. Zob. także Brown, *Ciało i społeczeństwo*, 401.

wielu złych uczynków, a jednak to potępienie jest winą, która bardzo ich obciążała. W ten sposób te uczynki są i grzechami, i karą wymierzoną za poprzednie grzechy”⁵³.

Z kolei św. Cezary z Arles (†543) w jednym ze swoich kazań odnosząc się do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (6,9-10) stwierdza:

Patrzcie, że pijaków zrównał Apostoł z rozpustnikami, bałwochwalcami, homoseksualistami (*masculorum concubitoribus*) i cudzołożnikami. Powiedział również: Nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości (Ef 5,18). Dlatego niech każdy sobie określi i rozważy, czy pijaństwo jest grzechem ciężkim (*grave peccatum*), a wówczas pijaństwo nigdy nie będzie go mogło pokonać albo z trudnością⁵⁴.

Należy zwrócić uwagę na to, że św. Cezary, obok tradycyjnych trzech grzechów śmiertelnych (ciężkich): bałwochwalstwo, cudzołośćwo i zabójstwo, wymienia jeszcze dwa, mianowicie pijaństwo i homoseksualizm. Ocena moralna dodanych przez biskupa Arles tych grzechów jest jednoznaczna, uznaje je za ciężkie przewinienia na równi z trzema, które uchodziły za śmiertelne.

W jeszcze innym kazaniu (55), ponownie nawiązując do 1 Kor 6,9 („Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyczący z sobą”), św. Cezary powtarza tę samą kwalifikację grzechu homoseksualnego. Chociaż nie wymienia go wprost, można doszukać się go w postawie ludzi określanych jako rozwiązłych: „Nie miejcie konkubin, nie bądźcie cudzołożnikami, nie grzeszcie rozwiązłością, bo powiedziano: *Pijacy i cudzołożnicy nie odziedziczą królestwa Bożego* (por. 1 Kor 6,9)”⁵⁵.

3. Mnisi i anachoreci

W zakonach, w których słusznie obawiano się popełniania aktów homoseksualnych, chociażby ze względu na zamknięte w nich grono osób, prawo w tym względzie było niezwykle surowe. Autorzy reguł zamieszczali przepisy mówiące o tym, by dwóch mnichów nie spało na jednej macie. Kiedy odwiedzali się, na noc każdy musiał wrócić do swojej celi⁵⁶. Przepisy miały „utrudnić” podejmowanie czynów homoseksualnych, a tym samym odwieść mnichów od grzechu.

⁵³ Augustinus, *Contra Iulianum* III, 10 (PSP 19/2, 91).

⁵⁴ Cesarius ep. Arelatensis, *Sermo* 47, 4 (ŻMT 57, 277).

⁵⁵ Cesarius ep. Arelatensis, *Sermo* 55 A, 3 (ŻMT 57, 315).

⁵⁶ Por. Pachomius Tabennensis, *Regula – Praecepta* 95, (ŻM 11, 147).

W *Regule mnichów św. Fruktuoza* pojawia się jednoznaczna ocena zabraniająca aktów pedofilskich. Spotykamy tam dłuższy przepis, który określa jednocześnie rodzaj kary za tego typu grzechy:

Mnich zachowujący się namiętnie wobec dzieci lub młodzieńców, czy też przyłapany na ich całowaniu, albo w jakiegokolwiek wstydlivej sytuacji, po udowodnieniu mu z całą pewnością winy przez oskarżycieli lub świadków, będzie publicznie wychłostany i straci tonsurę, którą ma na głowie. Po ostrzyżeniu zostanie wystawiony na obelgi i upokorzony. Z twarzą oplutą przez wszystkich, musi przyjąć w pokorze wszelkie zniewagi. Związany kajdanami z żelaza, będzie zamknięty w ciasnym więzieniu na sześć miesięcy. Otrzyma na posiłek trzy razy w tygodniu, po zapadnięciu zmroku, małą porcję jęczmiennego chleba. Po tych sześciu miesiącach kolejne sześć spędzi pod dozorem ojca duchownego, żyjąc w oddzielnej celi, nieustannie spędzając czas na pracy i modlitwie. Niech zasłuży sobie na przebaczenie przez ciągle czuwania, łzy, upokorzenia i okazywanie żalu. Zawsze jednak winien chodzić po klasztorze pod opieką dwóch odpowiedzialnych ojców duchownych. Nie będzie miał też w przyszłości żadnej możliwości prowadzenia rozmowy czy samotnego przebywania z młodzieńcami⁵⁷.

Wypada podkreślić, że opisana kara za czyny pedofilskie popełniane przez mnichów była bardzo surowa. Jednocześnie ten, który się im poddawał, pozbawiany był jakiegokolwiek możliwości kontaktu z dziećmi i młodzieńcami. Nie wyrzucano go z klasztoru, ale cały czas towarzyszyło mu dwóch mnichów, którzy pilnowali, by więcej nie popełniał tego grzechu. Prawodawca zdawał sobie sprawę z tego, że mnich-pedofil, mając tego typu skłonności, może swój czyn powtórzyć, dlatego wymagał on specjalnego nadzoru ze strony wypróbowanych duchowo mnichów.

O grzechach pedofilskich wspomina także w swojej regule św. Pachomiusz. Przestrzega mnichów, że:

jeśli ktoś z braci zostanie schwytyany na tym, że uprawia żarty z chłopcami, zabawia się i przyjaźni z młodocianymi, zostanie trzykrotnie upomniany, aby odstąpił od zażyłości z nimi, pamiętając o przyzwoitości i bojaźni Bożej. Jeśli nie przestanie, zostanie ukarany jak na to zasługuje, karą bardzo surową⁵⁸.

Pachomiusz wyklucza zarówno same akty homoseksualne z młodocianymi, jak i próby podejmowania tego rodzaju praktyk, a także jakiegokolwiek inne formy kontaktów z nimi, nie wyłączając żartów i przyjaźni. Przepis ten został umieszczony w specjalnej części reguły, nazwanej „Przykazania i orzeczenia”, która stanowiła dosyć surowy kodeks karny pachomiańskiego klasztoru. Należy zauważyć, że prawo-

⁵⁷ Fructuosus Bracarenensis, *Regula monachorum* XV (ŻM 50, 1068).

⁵⁸ Pachomius Tabennensis, *Regula et Instituta* 7(166) (ŻM 11, 167).

dawca dopuszcza najpierw formę trzykrotnego upomnienia, po którym następowała kara. Nie wiemy dokładnie, na czym miała ona polegać w tym przypadku, ponieważ Pachomiusz wspomina o „bardzo surowej karze”. Z innych przepisów wiemy o różnych formach kar stosowanych w klasztorze: posty o chlebie i wodzie przez siedem dni, degradacje, odesłanie do infirmerii za udawanie słabości ciała, chłostę, wydalenie chwilowe z klasztoru czy też całkowite wykluczenie z niego⁵⁹. Peter Brown, odnosząc się do przypadków pederastii w klasztorach, jest zdania, że wynikały one często z potrzeby doznania ludzkiego ciepła przez wiejskich chłopców pochodzących z wielodzietnych rodzin egipskich. Pragnęli oni przenieść w klasztorne mury cały beztroski chłopięcy świat, jaki zapamiętali ze swoich rodzinnych domów⁶⁰. Dlatego Pachomiusz zaleca młodym mnichom, by zawsze utrzymywali od siebie odległość jednego łokcia⁶¹.

Z całą pewnością grzech pedofilii dotyczył nie tylko niektórych mieszkańców klasztoru, ale także anachoretów. Abba Jan Karzeł za grzech nieczysty uznawał samą już rozmowę pustelnika z chłopcem: „Kto się najadł do syta i rozmawia z chłopcem, ten już w myśli popełnił z nim grzech nieczysty”⁶². Z kolei abba Karion przestrzegał eremitów, że „mąż żyjący z chłopcem, jeśli nie jest silny, upadnie. A jeśli jest silny i nie upadł, to nie czyni postępu”⁶³. Karion dostrzegał podwójne niebezpieczeństwo w zamieszkiwaniu pustelnika z chłopcem. Jedno polegało na tym, że stała obecność młodego chłopca w celi anachorety mogła prowadzić go do grzechu. Drugie niebezpieczeństwo, na które wskazuje Abba Karion, można rozumieć zaś jako ciągłe skupianie się eremity na walce z pokusami cielesnymi i oddalaniem ich, co z kolei prowadziło do zaniedbań w tym, co najważniejsze: doskonalenie siebie. Istnieje też jeszcze inna możliwość wyjaśnienia tej krótkiej wypowiedzi abba Kariona. Mianowicie brak upadku w tej dziedzinie wcale nie świadczy o jakiejś duchowej doskonałości anachorety, wskazuje raczej na jego słabość, skoro dostrzega u siebie problemy seksualnego pociągu do młodych chłopców.

W *Apophthegmata Ojców pustyni* spotykamy jeszcze inną, może zadziwiającą ocenę czynów pedofilskich, których dopuszczali się anachoreci. Abba Jan Pers opowiadał, że:

przyprawiono kiedyś chłopca, żeby starzec uwolnił go od złego ducha, a jednocześnie przyszli bracia z pewnego klasztoru w Egipcie. I starzec wychodząc zobaczył, jak jeden z nich grzeszył z tym chłopcem; nie oskarżył go jednak, bo mówił sobie: „Jeżeli Bóg, który go stworzył, widzi to, a nie zsyła ognia – to kim ja jestem, żebym go oskarżał”⁶⁴.

59 Por. Pachomius Tabennensis, *Regula et Instituta* (ŻM 11, 165–169).

60 Por. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, 262.

61 Por. Pachomius Tabennensis, *Regula – Praecepta* 95 (ŻM 11, 147).

62 *Apophthegmata Patrum. Alphabetikon (Gerontikon)* 319 (ŻM 4, 254).

63 *Apophthegmata Patrum. Alphabetikon (Gerontikon)* 3 (ŻM 4, 301).

64 *Apophthegmata Patrum. Alphabetikon (Gerontikon)* 416 (ŻM 4, 285).

Nie można oczywiście uznawać takiej postawy za pobłażanie czy też zgadzanie się na tego rodzaju czyny. W ocenie wspomnianego starca chodziło raczej o to, by osąd tego postępku pozostawić Panu Bogu. Z całą pewnością należy wziąć pod uwagę mentalność tych ludzi i szczerze przeświadczenie, iż jakkolwiek ocena zachowania innych nie powinna wychodzić z ust anachorety. Wiązało się to także z praktykowaniem pokory i uznawaniem siebie za bardziej grzesznego od każdego napotkanego człowieka, tym bardziej zaś współbrata.

Czytając *Apoftegmaty Ojców pustyni* czy też reguły zakonne, nie możemy z całą pewnością powiedzieć, iż czyny homoseksualne lub pedofilia były plagą panującą w klasztorach i na pustyniach, gdzie żyli anachoreci. Byłoby to zbyt dużym uproszczeniem. W regułach monastycznych o wiele więcej spotykamy przepisów odnoszących się chociażby do posłuszeństwa opatowi i regule, ubóstwa lub pracy i modlitwy. Trudno dzisiaj jednoznacznie określić, jaki był procent mnichów czy anachoretów, którzy oddawali się praktykom pedofilskim lub homoseksualnym. Możemy powiedzieć, że problem ten dotyczył jakąś ich grupę i z całą pewnością nie należało go lekceważyć, skoro cytowany Abba Izaak przestrzegał, by nie sprowadzać chłopców, gdyż „w Sketis cztery kościoły opustoszały z powodu chłopców”⁶⁵. Na pewno nie było zgody na praktyki homoseksualne, tym bardziej zaś na czyny pedofilskie. Wydaje się też, że nie istniało rozróżnienie pedofilii od homoseksualizmu. Z przytoczonych wypowiedzi wynika jednoznacznie, że pedofilię traktowano jako akty homoseksualne, wszystkie bowiem opisane przypadki odnosiły się do chłopców. Także w prawodawstwie zawartym w regułach mowa jest wyłącznie o młodzieńcach lub chłopcach, z którymi zakazywano bliższych kontaktów.

Podsumowanie

Czytając wypowiedzi autorów wczesnochrześcijańskich na temat homoseksualizmu, należy najpierw wyraźnie powiedzieć, że nie pojawia się on często w ich pismach. Podejmowany jest raczej marginalnie, zwłaszcza zaś przy okazji komentowania tekstów biblijnych, które o tym grzechu wspominają. Nie było też u nich jakiegś „obsesji” ciągłego mówienia i pisania o homoseksualizmie. Z całą też pewnością nie debatowali na ten temat ani na soborach, ani na synodach. Istniejące zaś prawodawstwo synodalne, w którym naznacza się konkretną karę za czyny homoseksualne, świadczy raczej o trosce Kościoła, by duchowni przestrzegali norm moralnych i nie lekceważyli Bożych przykazań. Dlatego też tekstów pisarzy wczesnochrześcijańskich na temat homoseksualizmu nie ma zbyt dużo. Mimo to ich ocena wszelkich aktów homoseksualnych, o czym mogliśmy się przekonać, była jednoznaczna. Najwięcej uwagi

⁶⁵ *Apophthegmata Patrum. Alphabetikon (Gerontikon)* 5(376) (ŻM 4, 273).

poświęcali, by przekonać, iż tego typu zachowania są niezgodne z naturą i Bożym zamysłem. Uznawano je ponadto za ciężkie przewinienie i traktowano jako ciężki grzech, na który nie może być jakiegokolwiek przyzwolenia.

Wątek homoseksualizmu pojawia się także w związku z ruchem monastycznym, zarówno w formie anachoretyzmu, jak i cenobityzmu. Życie w zamkniętej wspólnocie zakonnej albo też w eremickich celach, w których anachoretom pomagali niekiedy młodzi chłopcy, kandydaci na przyszłych pustelników, stanowiło ogromną pokusę i sprzyjało praktykom homoseksualnym. Podobnie jak u pisarzy wczesnochrześcijańskich, tak i w regułach zakonnych oraz w *Apoftegmatach Ojców pustyni* nie ma żadnego przyzwolenia na akty homoseksualne, tym bardziej zaś na pedofilię, która zdarzała się w tych środowiskach. Z tekstów reguł monastycznych, jak i wypowiedzi pustelników wynika, że pedofilię traktowano jako postawę wchodzącą w zakres czynów homoseksualnych. Spotykały się one zawsze z ostrym sprzeciwem i potępieniem, naznaczano ciężkie kary na mnichów za tego typu wykroczenia, nie pomijając wydalenia z klasztoru.

Warto też uświadomić sobie, co jest niezwykle istotne, że czynów homoseksualnych w pierwszych wiekach Kościoła nie traktowano jako wynikających z pewnej tożsamości seksualnej. Ich ocena, co już zostało podkreślone, była zawsze negatywna, a z punktu widzenia moralnego te zachowania uznawano za niedopuszczalne. Ojcowie wskazywali, że człowiek jest albo mężczyzną, albo kobietą, stąd też podejmowane przez nich wszelkie akty seksualne powinny być zgodne z zamysłem Stwórcy, czyli mieć miejsce w małżeństwie i w celu zrodzenia potomstwa, i tylko między mężczyzną i kobietą.

Na koniec musimy również dodać ważną uwagę, mianowicie, że w świecie wczesnochrześcijańskim nie spotykamy żadnych świadectw – przynajmniej w literaturze – budowania stałego związku homoseksualnego i uznawania go za naturalny i możliwy, istniejący obok związku heteroseksualnego. To samo należy odnieść do świata greckiego i rzymskiego, w którym chociaż dopuszczano akty homoseksualne, nigdy jednak nie wskazywano na ewentualność wiązania się dwóch kobiet lub dwóch mężczyzn i dzielenia ze sobą wspólnego życia.

Bibliografia

Źródła

- Ambrosiaster, *Commentaria in epistulam ad Romanos* (PL 17, 45–184); tł. J. Sulowski: Ambrosjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* (Źródła Myśli Teologicznej 19; Kraków: WAM 2000).
- Ambroży z Mediolanu, *Listy* (tł. P. Nowak; red. J. Naumowicz) (Biblioteka Ojców Kościoła 9; Kraków: Wydawnictwo M 1997) I.

- Apophthegmata Patrum. Alphabetikon (Gerontikon)* (PG 65, 76–440); tł. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców pustyni. I. Gerontikon. Księga Starców* (Źródła Monastyczne 4; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 1994).
- Augustinus, *Contra Iulianum* (PL 44, 641–874); tł. W. Eborowicz: *Św. Augustyn, Przeciw Julianowi* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 19/2; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1977).
- Augustinus, *De civitate Dei* (PL 41, 13–804); tł. W. Kornatowski: *Święty Augustyn, O państwie Bożym* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977) I–II.
- Epistula Barnabae* (red. P. Prigent – R.A. Kraft) (Sources chrétiennes 172; Paris: Cerf 1971); tł. A. Świderkówna: „List Barnaby”, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. 2 (Biblioteka Ojców Kościoła 10; Kraków: Wydawnictwo M 2010) 179–204.
- Basilius Magnus, *Epistulae* (PG 32, 220–1112); tł. W. Krzyżaniak: *Św. Bazyli Wielki, Listy* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1972).
- Cesarius ep. Arelatensis, *Sermones* (Sources chrétiennes 175, 243, 330; Paris: Cerf 1971, 1978, 1986) I–III; tłum. S. Ryznar, J. Pochwat: *Św. Cezary z Arles, Kazania do ludu* (Źródła Myśli Teologicznej 57; Kraków: WAM 2011).
- Codex Theodosianus I–XV* (Sources chrétiennes 531; Paris: Cerf 2009).
- Didache* (red. A. Tuilier – W. Rordorf) (Sources chrétiennes 248; Paris: Cerf 1978); tł. Świderkówna: „Didache”, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. 2 (Biblioteka Ojców Kościoła 10; Kraków: Wydawnictwo M 2010) 33–44.
- Fructuosus Bracarensis, „Regula monachorum”, *Santos Padres Españoles* (Biblioteca de autores cristianos 321; Madrid: Catolica 1971) II, 137–162; tł. P. Wygralak: „Świętego Fruktuoza Reguła mnichów”, *Zachodnie reguły monastyczne* (Źródła Monastyczne 50; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2013) 1049–1076.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*; tł. J. Czuj – M. Ożóg: *Hieronim ze Strydonu, Listy. III. (80–115)* (Źródła Myśli Teologicznej 61; Kraków: WAM 2011).
- Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae* (PG 60, 391–682); tł. T. Sinko: *Św. Jan Chryzostom, Homilie na List św. Pawła do Rzymian* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1995) I/1.
- Marius Victorinus, *Adversus Arium* (PL 8, 1039–1140).
- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* (PG 14, 833–1292); tł. S. Kalinkowski: *Orygenes, Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 57; Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1994) I.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum* (Sources chrétiennes 286–287; Paris: Cerf 1981) I–II; tł. S. Kalinkowski: *Orygenes, Homilie o Księdze Kapłańskiej* (Źródła Myśli Teologicznej 69; Kraków: WAM 2013).
- Pachomius Tabennensis, *Pachomiana latina* (PL 23, 65–90); tłum. A. Bober, M. Starowieyski: „Reguła świętego Pachomiusza”, *Pachomiana latina* (Źródła Monastyczne 11; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 1996) 123–172.
- Pelagius, *Expositiones XIII epistularum Pauli. Ad Romanos* (PL 1, 1110–1181); tł. A. Baron – F. Czarnota – T. Górski: *Pelagiusz, Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* (Źródła Myśli Teologicznej 15; Kraków: WAM 1999).

- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Corinthios* (PG 82, 225–272); tł. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do I i II Listu do Koryntian* (Źródła Myśli Teologicznej 9; Kraków: WAM 1998).
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos* (PG 82, 43–226); tł. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian* (Źródła Myśli Teologicznej 5; Kraków: WAM 1997).
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Timotheum* (PG 82, 787–830); tł. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków* (Źródła Myśli Teologicznej 20; Kraków: Wydawnictwo WAM 2001) 135–162.
- Titus Flavius Clemens, *Paedagogus* (PG 8, 247–684); tł. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012).
- Titus Flavius Clemens, *Stromata* (PG 8, 689 – 9, 602); tł. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX – Akademia Teologii Katolickiej 1994) I–II.

Opracowania

- Altaner, B. – Stuiber, A., *Patrologia* (tł. P. Pachciarek) (Warszawa: PAX 1990).
- Brooten, B.J., „Patristic Interpretations of Romans 1:26”, *Studia Patristica* 18 (1985) 287–291.
- Brown, P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie* (tł. I. Kania) (Kraków: Homini 2006).
- de Bruyn, T., *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* (Oxford: Clarendon 1998).
- de Bruyn, T., „Ambrosiaster's Interpretations of Romans 1:26–27”, *Vigiliae christianae* 65/5 (2011) 463–483.
- Kowalski, M., „Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 203–249. <https://doi.org/10.31743/vv.2018.33.09>
- Martini, C., *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia* (Romae: Pontificium Athenaeum Antonianum 1944).
- Morin, G., „Hilarius l'Ambrosiaster”, *Revue Bénédictine* 20 (1903) 113–121.
- Morin, G., „La critique dans une impase: á propos du cas d'Ambrosiaster”, *Revue Bénédictine* 40 (1928) 251–255.
- Morin, G., „Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle”, *Revue Bénédictine* 31 (1914) 1–34.
- Naumowicz, J., „Okresy życia ludzkiego według Ojców Kościoła”, *Vox Patrum* 56 (2011) 249–259.
- Oden, T.C., „The Classic Christian Exegesis on Romans 1:22–28”, *Staying the Course. Supporting the Church's Position on Homosexuality* (red. M.D. Dunnam – H.N. Maloney) (Nashville, TN: Abingdon Press 2003) 85–96.
- Petersen, W.L., „On the Study of 'Homosexuality' in Patristic Sources”, *Studia Patristica* 20 (1989) 283–288.
- Starowieyski, M., „Wstęp”, *Księga Starców (Gerontikon)* (Ojcowie Żywi 5; Kraków: Znak 1983) 5–39.
- Starowieyski, M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (Poznań: Święty Wojciech 2018).

- Townsley, J., „Queer Sects in Patristic Commentaries on Romans 1:26–27: Goddess Cults, Free Will, and Sex Contrary to Nature?”, *Journal of the American Academy of Religion* 81/1 (2013) 56–79.
- Turzyński, P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej* (Radom: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej 2013).
- Żelazny, J., „Wstęp”, *Ambrożyaster, Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* (Źródła Myśli Teologicznej 19; Kraków WAM 2000) 5–16.



Złe czyny mieszkańców Sodomy (Rdz 19,1-11) w interpretacji św. Augustyna

The Wicked Acts of the Inhabitants of Sodom (Gen 19:1-11) in the Interpretations of St. Augustine

SYLWESTER JAŚKIEWICZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

sylwester.jaskiewicz@kul.pl, ORCID: 0000-0002-4941-3610

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie zachowania mieszkańców Sodomy wobec dwu podróżnych (aniołów), przyjętych na nocleg przez Lota (Rdz 19,1-11), obecnego w nauczaniu św. Augustyna. U biskupa Hippony odnajdujemy szereg terminów określających to zachowanie: *flagitia, facta mala, iniquitates et perversitates, scelera* czy *peccatum*. Równie interesujące jest dostrzeżenie wpływu, jaki na Augustyna interpretację czynów mężczyzn z Sodomy wywarł swoimi poglądami Julian z Eklanum. To głównie za jego sprawą ocena występku mieszkańców Sodomy przesunięta została przez biskupa Hippony ze sfery ogólnych wykroczeń przeciw naturze (*contra naturam*) do sfery zachowań seksualnych i na trwałe powiązana z obcowaniem płciowym (*stuprum*) mężczyzn.

Słowa kluczowe: złe czyny, Sodoma, św. Augustyn, Julian z Eklanum, pożądlivość

Abstract: The aim of the article is to present the behavior of the inhabitants of Sodom towards two travelers (angels) taken in overnight by Lot (Gen 19: 1-11), according to the teaching of St. Augustine. In the Bishop of Hippo we find a number of Latin terms describing this behavior: *flagitia, facta mala, iniquitates et perversitates, scelera* or *peccatum*. It is equally interesting to see the influence that Julian of the Eclanum had on Augustine's interpretation of the deeds of the Sodomites. It was mainly due to Julian that Augustine's assessment of the transgression of the men of Sodom perceptively shifted, from the sphere of general offenses against nature (*contra naturam*), to the sphere of sexual behavior, to become permanently and specifically associated with sexual intercourse with men.

Keywords: bad deeds, Sodom, St. Augustine, Julian of the Eclanum, concupiscence

Dzieje grzechu Sodomy (Rdz 19,1-11), stanowiące nieodłączną część opowiadania o zniszczeniu Sodomy i Gomory (Rdz 19,1-29), należą do motywów dobrze znanych nie tylko w Biblii, ale i w wyrastającej z niej tradycji Kościoła, a także w karmiącej się nią literaturze i sztuce. W pismach wczesnochrześcijańskich, tak zresztą jak w tradycji judaistycznej, grzech mieszkańców biblijnego miasta kananejskiego, położonego w dolinie Siddim nad Morzem Martwym, jest paradygmatem niegościnnności, pychy, wykorzystywania obcych, bezbożności i nieposłuszeństwa¹. Nowa tendencja,

¹ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 53.7–53.8; Ireneusz, *Przeciw herezjom* IV, 36.3; Orygenes, *Przeciw Cel-susowi* II, 67. Zob. Loader, *A Tale of Two Cities*.

prowadząca do utożsamiania grzechu Sodomy z grzechem, o którym uczy św. Paweł w Rz 1,27, uwidacznia się na przełomie IV i V wieku². Zwłaszcza z tym drugim znaczeniem wielu współczesnych autorów łączy osobę św. Augustyna i przypisuje mu, wraz z np. Makariuszem z Egiptu, wyakcentowanie seksualnej natury występków, a przede wszystkim potępienie homoseksualizmu³. Jego wpływ na Zachodzie jest niekiedy zestawiany z wpływem, jaki na chrześcijańskim Wschodzie odegrał św. Jan Chryzostom, biskup Konstantynopola⁴. Pewnym ukoronowaniem homoseksualnej interpretacji grzechu Sodomy jest obecny od średniowiecza termin *sodomia*⁵.

Pytanie: Czym właściwie był grzech Sodomy? pojawiło się z nową mocą w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej „*Czym jest człowiek?*” (Ps 8,5). *Zarys antropologii biblijnej*⁶. A choć dokument ten udziela wiążącej odpowiedzi, to jednak uznaje także za konieczne „przebadanie fragmentów Pisma Świętego, w których porusza się problematykę homoseksualną, w szczególności tych, gdzie się ją gani i potępia”⁷. To wskazanie odnosi się także do tak znaczącego interpretatora Biblii na Zachodzie, jakim był biskup Hippony, zwłaszcza z uwagi na jego olbrzymi wpływ na teologię chrześcijańską.

1. Refleksja św. Augustyna nad biblijnym tekstem Rdz 19,1-11

Trudno nie przyznać racji francuskiemu jezuitce Bertrandowi de Margerie, który mówiąc o mniej pozytywnych stronach egzegezy biskupa Hippony, zauważył, że w zestawieniu z egzegezą Orygenesusa czy Hieronima jest ona mocno ograniczona⁸. Ta uwaga odnosi się zwłaszcza do tekstów Starego Testamentu, którym chociaż – jak w przypadku Księgi Rodzaju – biskup Hippony poświęca aż cztery systematyczne komentarze (*De Genesi contra Manichaeos libri duo* [388–389], *De Genesi ad Litteram imperfectus Liber* [393], *Confessionum libri XI–XIII* [403], *De Genesi ad Litteram libri duodecim* [404–415]), dzieła o charakterze egzegetycznym (*Locutionum in Heptateuchum libri septem* [419], *Questionum in Heptateuchum libri septem* [419], *Contra adversarium legis et prophetarum liber I* [420]), mowy (*Sermones* 1–5 [403–411]),

2 Por. Ahern, „The Sin of Sodom”, 229.

3 Por. Carden, *Sodom*, 128–129; Lemański, *Księga Rodzaju*, 391; Loader, *A Tale of Two Cities*, 133–134; *Sodoma distrutta*, 31–33.

4 Por. Crompton, *Homosexuality and Civilization*, 137; Grassi, *Sodoma*, 29; Lewandowski, *Grzech sodomii*, 31–34.

5 Marc D. Jordan (*The Invention of Sodomy*, 1–2) uważa termin „Sodoma” (ang. *Sodomy*) za średniowieczny artefakt, jako kategorię służącą do klasyfikowania pragnień, dyspozycji i czynów, przy czym jego obecności nie zauważa do XI wieku. Zob. także: Lemański, *Księga Rodzaju*, 392.

6 Por. Papieska Komisja Biblijna, „*Czym jest człowiek?*”, 149.

7 Papieska Komisja Biblijna, „*Czym jest człowiek?*”, 149.

8 Por. de Margerie, *Introduction*, 170–171.

a także liczne miejsca w innych dziełach (np. *De civitate Dei*). Tylko w *Questionum in Heptateuchum libri septem* Augustyn podejmuje rozważania nad trzema wybranymi wierszami Księgi Rodzaju – 19,1.8.11. Choć wypowiedzi myśliciela z Tagasty nie mają wartości *stricte* egzegetycznej, to jednak zawierają cenne elementy teologii biblijnej, które stanęły u podstaw chrześcijańskiej cywilizacji, zwanej zachodnią. Jednym z nich, w kontekście Księgi Rodzaju, jest duże zainteresowanie pierwszym z trzech największych patriarchów, protoplastą Izraelitów i innych plemion semickich, Abramem (Abrahamem)⁹. To w jego cieniu wyrasta szczególnie cenna w opowiadaniu o Sodomie osoba jego krewnego Lota. Abram uwalnia Lotę i przyczynia się do zwycięstwa królów sodomskich¹⁰. W *Questionum in Heptateuchum libri septem* biskup Hippony podkreśla jego gościnność względem nieznanymi przybyszów, gotowość do poświęcenia nawet swych córek, pochwała jego cześć do „jednego Boga prawdziwego” oraz to, że nie dał się nakłonić do zła, jakie wówczas rządziło mieszkańcami Sodomy. W spisie herezji mieszkańcy Sodomy są wymieniani wraz z potomkami Kaina. Błądzili oni przeciw Prawu i Bogu, od którego Prawo pochodzi¹¹.

Święty Augustyn, jako *tractator divinatorum eloquiorum*, niejednokrotnie przedmiotem swych rozważań czyni poszczególne biblijne wydarzenia, osoby lub fakty¹². Za przykładem apostoła Pawła, celem wywołania większego wrażenia na słuchaczach, rozmiłowany był w antytezach, obrazach i hiperbolach. Często w swych rozważaniach posługuje się pojedynczymi faktami (*facta*), aby wyjaśnić związany z nimi czy też odrębny problem: objawienia się Boga w dwu aniołach Lotowi¹³; zapowiedzi zagłady (*interitus*) Sodomy¹⁴; niestosowności używania kłamstwa, aby przyczynić się do zbawienia innych¹⁵; wymierzania kar przez dobrych aniołów¹⁶. Czasami zatrzymuje się nad obrazem słynnego ognia i zniszczenia¹⁷, a niekiedy nad znaczeniem poszczególnych terminów, i je wyjaśnia, tak jak w przypadku gr. terminu *ἀποασία* („niedowidzenie”, „ślepotę”)¹⁸.

Sodoma dla biskupa Hippony to najkrócej *regio impiae civitatis*¹⁹. O niegodziwości biblijnego miasta najdobitniej stanowią przypisywane mu: *flagitia* („czyny ha-

⁹ Por. Vaccaro, „Abramo”, 105.

¹⁰ Por. Augustinus, *De civitate Dei* 16, 22 (Kubicki, 619).

¹¹ Por. Augustinus, *De Haeresibus ad Quodvultdeum liber unus* 18.

¹² Por. Grossi, *Leggere*, 51.

¹³ Por. Augustinus, *Contra Maximinum haereticum* 2, 26, 5–6; Augustinus, *De civitate Dei* 16, 29 (Kubicki, 628).

¹⁴ Por. Augustinus, *Contra Maximinum haereticum* 2, 26.5.

¹⁵ Por. Augustinus, *De mendacio liber unus* 7, 10.

¹⁶ Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 77, 29 (PSP 39, 396).

¹⁷ Por. Augustinus, *Contra secundam Iuliani responionem imperfectum opus* 3, 12.

¹⁸ Por. Augustinus, *De civitate Dei* 22, 19 (Kubicki, 940); Augustinus, *Questionum in Heptateuchum* 1, 43.

¹⁹ Por. Augustinus, *De civitate Dei* 16, 30 (Kubicki, 629).

niebne”, „grzechy”)²⁰, *facta mala* („złe czyny”)²¹, *iniquitates et perversitates* („niegodziwości i przewrotności”)²², *scelera* („występki”)²³, *peccatum* („grzech”)²⁴, *manifesta peccata* („grzechy publicznie znane”)²⁵. Patrząc na los mieszkańców Sodomy z perspektywy Nowego Testamentu doktor Kościoła przypomina także, że ich ostateczny los znośniejszy będzie od losu mieszkańców Judei, a więc tych, którzy – pomimo tylu cudów – nie uwierzyli w Jezusa Chrystusa²⁶, a także, że Zbawiciel, mówiąc o ludziach z Sodomy, myślał o innych grzesznikach²⁷.

W całościowym ujęciu i systematyzacji głównych wątków refleksji św. Augustyna nad źródłowym opisem winy mieszkańców Sodomy (Rdz 19,1-11) zwykło zwracać się uwagę na fakt, że zwłaszcza od XVI księgi *De civitate Dei*²⁸ kładzie on wyraźny nacisk na homoseksualne rozumienie grzechu mieszkańców Sodomy²⁹. Tak więc w interpretacji natury złych czynów ludzi z Sodomy uwidaczniają się w spuściźnie literackiej biskupa Hippony zasadniczo dwa kierunki czy też nurty, które ogólnie można określić jako: 1) grzechy przeciw naturze oraz 2) nierząd mężczyzn z mężczyznami (*stupra in masculos*).

2. Grzechy przeciw naturze

Jedno z najwcześniejszych świadectw mówiących o złych czynach mieszkańców Sodomy, o ich – jak wynika z szerszego kontekstu – grzechu, znajduje się w traktacie *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*. W dziele tym biskup Hippony odpiera zarzuty manichejskiego biskupa Faustusa z Milewum, z którym spotkał się po raz pierwszy pod koniec 382 r., gdy stopniowo odchodził już od manicheizmu. To najdłuższe dzieło antymanichejskie myśliciela z Tagasty powstało prawdopodobnie pomiędzy rokiem 398 a 400³⁰. W księdze XXII biskup Hippony odpiera zarzut

²⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* 3, 8, 15: „Itaque flagitia, quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt” (Kubiak, 43: „Dlatego grzechy przeciw naturze, jak te, które popełniali sodomici [...]”).

²¹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 69, 2 (PSP 39, 224).

²² Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 128, 2 (PSP 42/1, 54).

²³ Por. Augustinus, *Questionum in Heptateuchum* 1, 45 (PSP 46/1, 31).

²⁴ Por. Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* 4, 128.

²⁵ Por. Augustinus, *Adnotationes in Iob liber unus*, 30.

²⁶ Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118 (25), 3 (PSP 42/1, 313).

²⁷ Por. Augustinus, *Contra Iulianum libri sex* 5, 11.44 (PSP 19/2, 212).

²⁸ Dokładna data napisania XVI księgi jest nieznana. Umiejscawia się ją wraz z księgą XV po napisaniu *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* i *Locutionum in Heptateuchum libri septem*. Te dwa dzieła napisane zostały w latach 419–420. Por. „Tavola delle opere di Agostino. Note”, 66.

²⁹ Por. Ahern, „The Sin of Sodom”, 209–210; Jordan, *The Invention of Sodomy*, 34–35; Loader, *A Tale of Two Cities*, 136.

³⁰ Por. Coyle, „Faustum Manichaeum, Contra”, 712.

Faustusa, jakoby chrześcijanie byli przeciwnikami Prawa i Proroków. Zanim jednak podejmie się charakterystyki wybitnych postaci biblijnych i rozpatrywania ich pozytywnych oraz negatywnych cech, uważa za stosowne dać wstępne określenie, czym jest sam grzech.

Otóż grzechem jest czyn, powiedzenie, pragnienie jakieś przeciwko prawu wiecznemu. Natomiast prawo wieczne, to boska racja albo też wola Boga nakazująca zachowanie porządku naturalnego, a zabraniająca naruszania go³¹.

Związek grzechu z porządkiem odsłania polisemantyczność terminu *ordo* („porządek”), który przez biskupa Hippony jest w pierwszej kolejności rozumiany jako: *ordo rerum omnium*, *ordo divinae providentiae* (*ordo Dei*, *ordo divini*, *ordo naturae*, *ordo causarum*), *ordo caritatis* albo *ordo universitatis*³². Bóg – Stwórca wszystkich stworzeń – swą odwieczną wolę zawarł w prawie wiecznym, czyli w porządku natury, któremu zdaniem biskupa Hippony, w żaden sposób nie sprzeniewierzył się Abraham. Również w odniesieniu do Lota Augustyn wypowiada się bardzo pozytywnie.

Natomiast Lot, jego brat, sprawiedliwy i gościnny wśród Sodomitów, ale czysty i nieskałany ich zarazą, zasłużył na uniknięcie bez szwanku owego pożaru, który był podobieństwem przyszłego sądu. On to nosi w sobie obraz ciała Chrystusa, które również i obecnie pomiędzy niegodziwymi i bezbożnymi jęczy w osobie wszystkich świętych, bo nie godzi się na ich uczynki, a przy końcu świata zostanie wyzwolone od przebywania z nimi, kiedy to zostaną potępieni na karę ognia wiecznego³³.

Wysunięcie przez Augustyna na pierwszy plan uwagi sprawiedliwości i gościnności Lota nie jest przypadkowe. Zapewne utwierdzał go w takim przekonaniu także jakiś bliski autorytet, jak chociażby biskupa Mediolanu³⁴. Lot jest przeciwieństwem mieszkańców Sodomy i ich stanu, który oddaje rzeczownik *contaminatio* („plama”, „zepsucie”). Co więcej, dla biskupa Hippony jest on także figurą Kościoła, czyli ciała Chrystusa, które tak jak kiedyś, tak również i dziś, ma do czynienia z ludźmi niegodziwymi i bezbożnymi. Na pozytywny obraz Lota decydujący wpływ ma ostatecznie nie jego osobista sprawiedliwość, ale fakt, że jest on bratankiem Abrahama.

Zresztą i Lot brat, to znaczy krewniak Abrahama, pod żadnym pozorem nie może być porównywany do tych, o których Bóg powiedział: „Jam jest Bóg Abrahama, i Bóg Izaaka i Bóg Jakuba” (Wj 3,6). I nie trzeba go zaliczać do tych, którym Pismo Święte aż do końca wy-

³¹ Augustinus, *Contra Faustum* 22, 41 (PSP 56, 26).

³² Por. Pacioni, „Ordine”, 1029.

³³ Augustinus, *Contra Faustum*, 22, 41 (PSP 56, 35–36).

³⁴ Por. Ambroży, *Hexaameron* 5, 54 (PSP 4, 169); *List* 74, 105 (BOK, 245).

stawia świadectwo sprawiedliwości, chociaż pośród Sodomitów żył pobożnie i odznaczał się czystością. Ale i również przez zasługi gościnności został wybawiony od pożaru, jaki dotknął tę ziemię, jego zaś potomkom została przyznana darem Bożym (por. Rdz 19,2 nn.) w posiadanie ziemia ze względu na Abrahama, jego stryja³⁵.

Wzmianka o mieszkańcach Sodomy w natężonej na Lota uwadze Augustyna jest nieznacząca. Lot żył pośród Sodomitów, ale prawdopodobnie nie tak jak oni, o czym świadczy łaciński spójnik *quamvis* („choć”, „jakkolwiek”). Pochwała pobożności, czystości i gościnności Lota ze strony Augustyna rzuca więc światło na ludzi z Sodomy, choć w samej wypowiedzi Augustyna nie ma bliższej charakterystyki ich postawy.

Kolejne ważne świadectwo znajdujemy w III księdze *Wyznań*. Jeśli powstanie tego dzieła św. Augustyna datuje się na lata 397–401³⁶, to księga III powstała zapewne jeszcze przed 400 rokiem.

Dlatego grzechy przeciw naturze, jak te, które popełniali Sodomici, wszędzie i zawsze zasługują na potępienie i karę. Choćby je popełniały wszystkie ludy, wszystkie byłyby na mocy prawa Bożego uznane za tak samo zbrodnicze. Bóg bowiem nie stworzył ludzi do tego, żeby się sobą w taki sposób posługiwali. Kiedy wspólną naturę, której On jest Twórcą, bruka się przewrotną namiętnością, jednocześnie pogwałcona zostaje wspólnota, jaka powinna nas łączyć z Bogiem³⁷.

Wyakcentowane przez biskupa Hippony „grzechy przeciw naturze” (*flagitia contra naturam*) mieszkańców Sodomy są ogólną nazwą wykroczeń, a to oznacza, że sam występki nie został tu dokładnie określony³⁸. W próbie bardziej szczegółowej charakterystyki „grzechu przeciw naturze” należy w pierwszej kolejności podkreślić, że chwalona przez Pismo Święte gościnność była jednym z podstawowych praw porządku naturalnego³⁹. Eva Anagnostou-Laoutides w swym opracowaniu na temat szerszych podstaw chrześcijańskiego negatywnego nastawienia wobec homoseksualizmu, a zwłaszcza pojmowania go jako *luxuria* („nadmiar”, „przepych”, „chęć użycia”) przeciw naturze, postuluje dowartościowanie stoickiej etyki seksualnej. Jej zdaniem należy zwrócić większą uwagę na rzymskiego pisarza Gaiusa Suetoniusa Tranquillusa (ok. 69–130), który choć sam nie był stoikiem, to jednak w swym *De vita Caesarum* zawarł lubieżne opisy homoseksualnych występków oraz stoickie teksty doktrynalne,

35 Augustinus, *Contra Faustum*, 22, 60 (PSP 56, 50).

36 Van Fleteren, „*Confessiones (Le confessioni)*”, 449.

37 Por. Augustinus, *Confessiones* 3, 8, 15 (Kubiak, 43).

38 Por. Ahern, „The Sin of Sodom”, 224; Grassi, *Sodoma*, 29; Jordan, *The Invention of Sodomy*, 34; Lewandowski, *Grzech sodomii*, 32–33.

39 Por. Daniélou, *Święci „poganie”*, 78.

takie jak te Gaiusa Muzoniusza Rufusa (ok. 20 – po 101)⁴⁰. Z drugiej strony znajdziemy też głosy przypisujące Augustynowi oczyszczenie teologii chrześcijańskiej z naleciałości stoickich i manichejskich⁴¹. Eoghan Ahern mówi o wpływach, jakie na rozumienie *peccatum contra naturam* przez biskupa Hippony wywarły pisma Filona z Aleksandrii, Justyna, Jana Chryzostoma, Ambrożego czy Pawła Orozjusza⁴². Augustyn, co potwierdzi zwłaszcza jego krytyka teologii bajecznej i kultów pogańskich, sprzeciwiał się stanowczo, jako niezgodnemu z naturą, „aby mężczyźni brali na siebie rolę płci kobiecej”⁴³.

Wzmiankę o złych czynach mieszkańców Sodomy odnajdujemy w kazaniach biskupa Hippony, z których najstarsze zostało wygłoszone w Hipponie na przełomie 411 i 412 roku.

„Czasy bowiem nasze jeszcze bardziej są napiętnowane owym «Biada», które wypowiedział Pan: «Biada światu dla zgorszenia» (Mt 18,7). A ponieważ nieprawość przebrała miarę, stygnie miłość wielu» (Mt 24,12). Przecież i ów święty Lot, w Sodomie nie cierpiał jakiegos prześladowania fizycznego, ani też nie powiedziano do niego, żeby tam nie mieszkał. Jego prześladowaniem stały się złe czyny Sodomitów (Rdz 19)⁴⁴.

Augustyn nie miał najmniejszej wątpliwości, że zło, i to każdego rodzaju, oddziałuje na innych. Najpierw więc wyraźnie i stanowczo dodaje, że czyny mieszkańców Sodomy nie były dobre, ale złe. Lot poprzez swoją nieprzejednaną cześć wobec „jednego Boga prawdziwego” znalazł się w opozycji do ludzi z Sodomy, którzy rosnąc w siłę i ufając swojej mocy, zaczęli cechować się pychą i bezbożnictwem, a przy tym wrogo odnosić się do przybyszów. Za zewnętrznymi postawami mieszkańców Sodomy kryło się tak naprawdę ich wewnętrzne nieuporządkowanie, zwłaszcza niegodziwość i przewrotność.

Kiedy indziej jedynie w osobie Abrahama był kościół, a wiemy ile zniósł on ze strony niegodziwych. W osobie jednego tylko syna jego brata, w osobie Lota i w jego domu w Sodomie był kościół, i znosił niegodziwość i przewrotność mieszkańców Sodomy, aż Bóg wybawił go spośród nich (Rdz 19,4)⁴⁵.

Proces pokonania niegodziwości i przewrotności, tak w podmiocie jednostkowym, jaki i wspólnotowym, nie jest łatwy. W procesie tym konieczny jest wysiłek

⁴⁰ Por. Anagnostou-Laoutides, „*Luxuria and Homosexuality*”, 7–14.

⁴¹ Por. Skrzydlewski, *Etyka seksualna*, 14–15.

⁴² Por. Ahern, „The Sin of Sodom”, 214–224. Zob. Crompton, *Homosexuality and Civilization*, 137; Grassi, *Sodoma*, 27; Hogan, „Homosexualität”, 154–155.

⁴³ Augustinus, *De civitate Dei* 6, 8 (Kubicki, 237). Por. Spindelböck, „Die sittliche”, 168.

⁴⁴ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 69, 2 (PSP 39, 224).

⁴⁵ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 128, 2 (PSP 42/1, 54).

człowieka, jego cierpliwość, ale ostateczne zwycięstwo daje Bóg poprzez swoją łaskę. Biskup Hippony przestrzega przed zaciemnieniem i uzależnieniem, jakie rodzi zło grzechu w człowieku, i wyjaśnia je na przykładzie ludzi z Sodomy, dla których nikczemność (*nequitia*) stała się sprawiedliwością (*iustitia*)⁴⁶.

Postawa mieszkańców Sodomy jest dla Augustyna okazją, aby pouczyć swoich słuchaczy o nawarstwianiu się zła w człowieku, a więc w pierwszej kolejności o tym, jak powstają *mala consuetudine* („złe nawyki”). Doktora Kościoła do tego stopnia przeraża powstała w wyniku złego przyzwyczajenia *turpitudine* („szpetność”, „ohyda”) mieszkańców Sodomy, że porównuje ją do cuchnącego grobu. Ostatecznie jednak nie można zapomnieć, że niegodziwość czy przewrotność ludzka, choćby nawet największa, nie ma ostatniego słowa. Lot, pomimo tego że jego życie związało się z życiem mieszkańców Sodomy, a więc także z ich obyczajowością, nie uległ jednak ich wpływom.

„Przez pamięć na Abrahama Bóg ocalił Lota od zagłady” (Rdz 19,29). Pismo Święte podkreśla, że to raczej dzięki zasługom Abrahama Lot został wybawiony. Chodzi o to, żebyśmy zrozumieli, iż Lot został nazwany sprawiedliwym przede wszystkim z tego względu, że czcił jednego Boga prawdziwego, oraz dlatego, że w porównaniu z występkami Sodomitów, wśród których żył, nie dał się nakłonić do prowadzenia życia podobnego do ich postępowania⁴⁷.

Fakt, że Lot nie pozwolił nakłonić się do zła ma dla biskupa Hippony także wymiar pedagogiczny, wychowawczy. Do faktu gościnności Lota biskup Hippony powraca także niemalże już u kresu swego życia, gdy po dyspucie teologicznej z ariańskim biskupem Mediolanu Maksyminem, znanym jako biskup Gotów, w latach 427–428 nie daje za wygraną i stara się w kolejnym dziele utwierdzić w tym, co wyraził już w dyspucie. W odniesieniu do gościnności Abrahama i Lota zostaje przypomniane także świadectwo autora Listu do Hebrajczyków⁴⁸.

Najważniejszym autorytetem, a zarazem wiodącym punktem odniesienia rozważań biskupa Hippony jest Pismo Święte, które pochwała gościnność, nawet jeśli często mówi też o pogwałceniu tego prawa. Gościnność Lota uwidacznia także zachowanie podstawowego prawa nietykalności, i choć Augustyn wie doskonale, z jakimi trudnościami Lot spotkał się w zachowaniu tego prawa, to jednak woli o tym tu nie mówić.

⁴⁶ Augustinus, *Sermo* 98, 5: „W tym mieście takie ohydne zepsucie stało się tak zwyczajne, że nikczemność (*nequitia*) była teraz sprawiedliwością (*iustitia*), i był ganiony, kto ją ganił, zamiast tego, który ją praktykował. Takie osoby, gnębione złym nawykiem, przypominają osoby pochowane”.

⁴⁷ Augustinus, *Questionum in Heptateuchum* 1, 45 (PSP 46/1, 31).

⁴⁸ *Contra Maximinum haereticum* 2, 26.6: „W rzeczywistości ci patriarchowie są wskazani w Liście do Hebrajczyków, gdzie, mówiąc o gościnności, jest powiedziane: «z tą wiarą niektórzy, nie wiedząc, aniolom dali gościnę» (Hbr 13,2)”.

3. Nierząd mężczyzn z mężczyznami (*stupra in masculos*)

Wprawdzie już w ostatnim z głównych dzieł przeciw donatystom, napisanym w 419 r., biskup Hippony mówi o nierządzie (*stuprum*)⁴⁹ w odniesieniu do zachowania się mężczyzn Sodomy wobec aniołów⁵⁰, to jednak ten sposób interpretacji grzechu Sodomy ujawni się jeszcze bardziej w zaogniającym się konflikcie z wyjątkowo zagorzałym propagatorem pelagianizmu Julianem z Eklanum (386-455)⁵¹. Jednym z najbardziej newralgicznych punktów tego konfliktu było spojrzenie na seksualność⁵². Podczas gdy Julian był zwolennikiem przesadnie optymistycznej wizji natury ludzkiej, Augustyn podkreślał jej skażoność pierwiastkami zła moralnego, które ma swoje źródło w grzechu pierworodnym. Biskupa Hippony zatrzęsała moc pożądliwości (*vis concupiscendi*) w człowieku, owo radykalne i całościowe wewnętrzne rozbicie, ów bolesny rozdźwięk ze sobą samym, dlatego z czasem tak wyraźnie związał pożądliwość ze swoją nauką o łasce⁵³. Ponieważ seksualność jest integralnym elementem natury ludzkiej, dlatego też doktor Kościoła bronił jej zarówno przed surowym i bezdusznym manicheizmem, jak i płytkim i optymistycznym pelagianizmem. Stanowisko Augustyna było z kolei dla Juliana zbyt ascetyczne i z tej racji podkreślał, że złe i grzeszne jest jedynie nadmierne uleganie pożądliwości⁵⁴.

Eoghan Ahern, śledząc spór Augustyna z Julianem, dostrzega, że od momentu, kiedy Julian w dziele *Ad Turbantium* (napisanym ok. 419 r.) włączy napomnienie apostoła Pawła z Rz 1,27 w interpretację grzechu Sodomy, również Augustyn podejmie ten tekst w swoich rozważaniach⁵⁵. Trzeba tu przypomnieć, że powstanie polemicznego pisma *Ad Turbantium* łączy się bezpośrednio z napisaną przez biskupa Hippony pierwszą księgą dzieła *De nuptiis et concupiscentia*, w którym zasadniczo reasumuje podstawowe tezy swojego poprzedniego traktatu *De bono coniugali*. Dzieło to biskup Hippony adresuje do swojego przyjaciela komesa Waleriusza, urzędnika dworu cesarskiego w Rawennie, i ukazuje w nim dobro małżeństwa pomimo zła grzechu i pożądliwości. Przeciwno temu dziełu, rozdrażniony m.in. złożeniem z urzędu i przymusową emigracją na Wschód Julian, pisze aż cztery księgi. Ponieważ dzieło Juliana było obszerne, stąd bardzo szybko uczyniono z niego skrót i przesłano m.in. do Waleriusza, a Waleriusz z kolei do Augustyna z prośbą o ustosunkowanie

49 Biskup Hippony rzeczownika *stuprum* – rozumianego jako nierząd, nielegalne współżycie, nieakceptowane zachowanie – używa często w swoich rozważaniach o konkubinacie. Por. Łupiński, „The Concubinage”, 263.

50 Por. Augustinus, *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo* 1, 21.25.

51 Por. Ahern, „The Sin of Sodom”, 224.

52 Por. Grossi, „Sessualità”, 1306–1308.

53 Por. Burnell, „Concupiscenza”, 444; Drączkowski, *Patrologia*, 381.

54 Por. Beatrice, „Sessualità”, 3170; Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, 328–330; Chadwick, *Augustyn*, 163–167; Kornatowski, *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*, 166; Piccolomini – Monopoli, *L'attualità di Agostino*, 175.

55 Por. Ahern, „The Sin of Sodom”, 225.

się⁵⁶. Odpowiedzią Augustyna jest druga księga *De nuptiis et concupiscentia*, w której dokonuje on egzegezy Rz 1,26-27 w kontekście pelagiańskiej koncepcji pożądliwości cielesnej oraz trudności w uznaniu grzechu pierworodnego.

Wyjaśnienie apostoła Pawła, zdaniem Augustyna, koncentruje się nie na współżyciu małżeńskim, ale na współżyciu naturalnym (*usu naturali*), poprzez które rozumie się zjednoczenie tych części, które zostały tak stworzone, aby dwie płcie mogły wypełnić swoje zadanie prokreacyjne⁵⁷. Boży porządek stworzenia (porządek natury) naruszają inne formy kontaktu seksualnego niż tradycyjny stosunek płciowy (waginalny stosunek płciowy), które według biskupa Hippony są jeszcze gorsze od relacji pozamałżeńskich⁵⁸. Aktami przeciw naturze są także czyny nieczyste mężczyzn popełniane z innymi mężczyznami.

Według ciebie Apostoł chwalił namiętność dlatego, że nazwał stosunek z kobietą naturalnym. Powołujesz się na słowa św. Pawła: „Niektórzy zaniechawszy naturalnego stosunku z kobietą zapłonęli pożądaniem jeden do drugiego” (Rz 1,27 – Ad Turb. 1). Stąd, jak mnie masz, musisz pochwalić wszelki stosunek z kobietą, a czy dlatego pochwalasz wszelki nieład popełniony z kobietami, że w tym wypadku ów stosunek jest naturalny, choć godny potępienia, bo jest nieprawy? Wobec tego dzieci nieprawe, które rodzą się z nieprawych związków nazywają się naturalnymi. Przeto Apostoł w tym zdaniu nie pochwała pożądliwości, lecz nazwał wymieniony stosunek naturalnym skąd natura ludzka może istnieć przez narodzenie⁵⁹.

Zdaniem Juliana pożądliwość może być kontrolowana poprzez wolę i sama w sobie nie jest zła, ale dobra. Każde współżycie mężczyzny z kobietą jest naturalne i godne pochwały. Z takim ujęciem nie zgadzał się biskup Hippony, uważając, że zło pożądania (*malum libidinis*) nie zależy od jego dobrego użycia w małżeństwie. Dezaprobata biskupa Hippony dla poglądów Juliana wzrosła jeszcze bardziej, gdy ten w wyjaśnianiu zepsucia mężczyzn z Sodomy przesunął akcent z pożądliwości cielesnej na pożądliwość obfitości dóbr (*saturitas panum et abundantia uini*), błędnie cytując przy tym Ez 16,49.

⁵⁶ Por. Cipriani, „Agostino di Ippona”, 48.

⁵⁷ Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* 2, 20.35: „Jeśli chodzi o słowa Apostoła: «Porzucili naturalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd» (Rz 1,27), on nie mówi o używaniu małżeńskim, ale o naturalnym użyciu [*non dixit usum coniugalem, sed naturale*], chcąc zaznaczyć, co dzieje się z utworzonymi członkami właśnie po to, aby obie płcie mogły się przez nich zjednoczyć w celu prokreacji”.

⁵⁸ Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* 2, 20.35: „Jeśli ktoś łączy się ze swoim współmałżonkiem w tej części, która nie jest ustanowiona dla zrodzenia [*quae non ad generandum est instituta*], popełnia czyn przeciw naturze i haniebnym”. Por. Hunter, „Etica sessuale”, 684–685.

⁵⁹ Augustinus, *Contra Iulianum libri sex* 3, 20.40 (PSP 19/1, 212).

Powiadasz, że Sodomici zgrzeszyli używając chleba i wina (Rdz 19,5). Stąd wnosisz, że pożądliwość sama w sobie jest dobra, natomiast ludzie, którzy jej nadużywają są winowajcami (Ad Turb. 1). Tak samo dobry jest chleb i dobre jest wino, chociaż ich nadużywanie jest grzeszne. [...] Pożądliwość jest złem, czy kto z nim walczy, czy mu ulega. Dobrze pożądliwością posługuje się rodzic, gdy w skromności syna rodzi, oraz Bóg troskliwie stwarzając człowieka⁶⁰.

Biskup Hippony nie ma najmniejszej wątpliwości, że chleb i wino nie mogą być potępione, ponieważ niektórzy mężczyźni są bezbożni i rozpustni. W swoich rozważaniach poświęconych zaślepieniu serca podkreśla wyraźnie w kontekście bezbożnych namiętności mieszkańców Sodomy, że uczynki te są grzechami i karą wynikającą z poprzednich grzechów.

Zatroszczył się Apostoł, by powiedzieć, na czym polega kara oddania przez Boga na łup sromotnych namiętności, obojętnie, czy to wyłącznie sprowadza się do opuszczenia, czy do jakiegokolwiek zrozumiałego czy niezrozumiałego sposobu, którym posługuje się Najlepszy, Najsprawiedliwszy: „Albowiem niewiasty ich naturalny sposób pożycia przemieniły w ten, który jest przeciw naturze. A podobnie i mężczyźni zaniechając naturalnego stosunku z kobietą, zapłonęli pożądaniem jeden ku drugiemu, aby mężczyźni z mężczyznami dopuszczając się nieprzyzwoitości, wzajemnie należą zapłatę swego błędu na sobie ponieśli” (Rz 1,26-27)⁶¹.

W traktacie *Contra mendacium*, napisanym w 420 r., biskup Hippony zestawia przykład gościnności Lota z pełną odwagą postawą Rachab z Jerycha, która w swym domu ukryła wywiadowców Jozuego (Joz 2). Choć Lot naraził swoje córki na gwałt, to jednak, w przeciwieństwie do Rachab, nie skłamał, aby ocalić swoich gości. W zestawieniu tym, a raczej w opisie doświadczenia Lota, w bezpośrednim odniesieniu do postawy mieszkańców Sodomy, biskup Hippony mówi wyraźnie o mężczyznach rozpłomienionych niegodziwymi pożądliwościami⁶².

Eoghan Ahern zauważa, że użyte przez Augustyna sformułowanie „masculi in masculos” („mężczyźni z mężczyznami”) jest – podobnie jak u Gaudencjusza biskupa Brescii i Pawła Orozjusza – parafrazą Rz 1,27. Co więcej, w tym kontekście występuje tylko u biskupa Hippony, który w traktacie *Contra mendacium* zespolił wyjaśnienie z Rz 1,27 z myślą o tym, że mężczyźni z Sodomy pragnęli uprawiać czyny

⁶⁰ Augustinus, *Contra Iulianum libri sex* 3, 20.41 (PSP 19/1, 212).

⁶¹ Augustinus, *Contra Iulianum libri sex* 5, 3.10 (PSP 19/2, 91).

⁶² Augustinus, *Contra mendacium liber unus* 17, 34: „Nie wolno nam zapominać, że tego rodzaju interwencja miała miejsce w Sodomie, kiedy mężczyźni rozpłomienieni niegodziwymi pożądliwościami [*ubi masculi in masculos nefanda libidine accensi*] nie mogli znaleźć drzwi do domu, w którym przebywali poszukiwani”.

nieczyste z aniołami⁶³. W innej wypowiedzi z tego okresu, w XVI księdze *De civitate Dei*, opinia Augustyna o grzechu mieszkańców Sodomy jest jednoznaczna.

Po tej obietnicy i po uwolnieniu Lota z Sodomy, deszcz ognisty z nieba w popiół obrócił miasto owo bezbożne wraz z całą okolicą (Rdz 19,24-25), gdzie rozpusta mężczyzn z mężczyznami stała się tak zwykłym i codziennym zjawiskiem, jak inne jakie czyny dozwolone zazwyczaj przez prawa. Ale była też ta kara na Sodomitów obrazem przyszłego sądu Bożego⁶⁴.

Pomimo że nad słowami Augustyna: „ubi stupra in masculos in tantam consuetudinem convaluerant” („gdzie rozpusta mężczyzn z mężczyznami stała się tak zwykłym i codziennym zjawiskiem”), dyskutowało się już dużo w kwestii ujęcia chrześcijańskich poglądów na temat homoseksualizmu⁶⁵, to jednak, zdaniem Eoghana Aherna, należałoby większą uwagę zwrócić na kryjącą się w słowach biskupa Hippony parafrazę słów apostoła Pawła z Rz 1,27⁶⁶.

Kwestia haniebnych czynów mieszkańców Sodomy pojawia się po raz ostatni w końcowym etapie sporu Augustyna z Julianem, gdy dysputa odnosiła się do kwestii wyniszczenia Kananejczyków. Julian, widząc ich winę w uczynkach dokonanych przy udziale wolnej woli, a była nią obraza Boga, świętokradztwo, czyli składanie własnych dzieci na ofiarę bogom, wyśmiewał przy tym grzech pierworodny jako przestępstwo wymyślone przez Manichejczyka, tj. Augustyna. Biskup Hippony zwraca uwagę na zepsucie ludzkiej natury zaczynające się od grzechu pierworodnego, który Julian stanowczo odrzucał; ponadto wykazuje nieprawidłowość w myśleniu Juliana i zarzuca mu, że jeżeli przyjąć, że grzechu pierworodnego nie ma, bo nie został przypomniany w tekście, który zacytował, to również nie powinny być grzechami inne grzechy, które także w tym tekście nie zostały wspomniane. W kolejnym etapie swojej argumentacji Augustyn stosuje podwójne przeczenie w dwu następujących po sobie zdaniach pytających, przy czym mieszkańcom Sodomy przypisuje praktykowanie magii i składanie w ofierze dzieci, a Kananejczykom czyny haniebne mężczyzn z mężczyznami (*masculi in masculos turpitudinem operabantur*)⁶⁷. W końcowej odpowiedzi na pytanie: Dlaczego karą objęte zostały także niewinne dzieci kananejskie? Augustyn podkreśla, że w dostępnym nam wyjaśnieniu przyczyny została przypomniana nie tylko ich złośliwość (*malitia*) dobrowolna, ale i naturalna, do której oprócz skażenia powszechnego dołączyło się coś więcej jako konsekwencja przekleństwa Noego rzuconego na Kanaana⁶⁸.

63 Por. Ahern, „The Sin of Sodom”, 225–226.

64 Augustinus, *De civitate Dei* 16, 30 (Kubicki, 629).

65 Por. Grassi, *Sodoma*, 29.

66 Ahern, „The Sin of Sodom”, 226.

67 Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* 4, 128.

68 Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* 4, 128.

4. Konkluzja

Źródłowy opis o dwu podróżnych (aniołach) przybyłych do Sodomy wieczorem (Rdz 19,1-11) prowadzi św. Augustyna do rozważań nad postawą wobec nich zarówno Lota, jak i pozostałych mieszkańców Sodomy. Lot, którego biskup Hippony postrzega w głównej mierze w kontekście jego bogobojnego i hojnego stryja Abrahama, to człowiek sprawiedliwy, który nie tylko wiernie czcił „jednego Boga prawdziwego”, ale i nie dał się nakłonić do prowadzenia życia podobnego mieszkańcom Sodomy. Myśliciel z Tagasty w swym duchowym portrecie Lota nie eliminuje ani nie usprawiedliwia jego mniej wyrazistych i przemawiających rysów, zwłaszcza wydania mężczyznom z Sodomy swoich córek. Najbardziej jednak pochwała jego gościnność i zestawia ją z tą, której w rzeczywistości zabrakło mieszkańcom Sodomy. Już z samego zestawienia słów, których używa biskup Hippony: *flagitia, facta mala, iniquitates et perversitates, scelera* czy *peccatum*, wyraźnie wynika, że nie pochwała on ich czynów. Ta widoczna dezaprobatą doktora Kościoła ma związek w pierwszej kolejności z faktem, że były to czyny przeciw naturze (*flagitia contra naturam*), przeciw Bożemu porządkowi (*contra ordo divinus*). Czyny te nie były bliżej precyzowane przez biskupa Hippony aż do momentu, kiedy w dyspacie z Julianem z Eklanum został zmuszony, aby zwłaszcza na podstawie Rz 1,26-27, bronić stosunku seksualnego zgodnego z Bożym porządkiem, a także, aby grzechu mieszkańców Sodomy nie sprowadzać do ogólnego nadużycia.

Obraz złych czynów mieszkańców Sodomy, jaki wyłania się z licznych wypowiedzi biskupa Hippony, jest zasadniczo dwuwątkowy, dwutorowy. Jednostronne więc czy też wybiórcze ujęcie go jest niepełne, a nawet szkodliwe. O ile pierwszy wątek, a więc uszanowanie świętego prawa gościnności, przynależy do dobrze znanej już od starożytności tradycji, którą św. Augustyn nie tylko przejmuje, ale i pieczołowicie kultywuje, podobnie jak np. św. Ambroży, tak drugi wątek odsłania wyraźnie toczącą się w V w. debatę teologiczną na takie tematy, jak: grzech pierworodny, pożądlivość czy seksualność człowieka. Dla biskupa Hippony współzycie niezgodne z Bożym zamysłem, czy to w obrębie małżeństwa, czy też poza nim, jest zawsze niegodziwe, haniebne i nieprzyzwoite. Stąd w piętnowaniu go używa w odniesieniu do mężczyzn z Sodomy terminów tak kategorycznych, jak: *flagitia contra naturam* („grzechy przeciw naturze”), *stuprum* („nierząd”) czy *turpitudine* („nieprzyzwoitość”). Zmysłowość, seksualność przynależy do natury ludzkiej i sama w sobie nie jest czymś złym. Staje się jednak zła na skutek niekontrolowanej pożądlivości i może, jak w przypadku mieszkańców Sodomy, doprowadzić do całkowitej katastrofy.

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *Adnotationes in Iob liber unus* (PL 34, 825–886).
- Augustinus, *Confessionum libri tredecim* (PL 32, 659–868); tł. Z. Kubiak: Święty Augustyn, *Wyznania* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978).
- Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres* (PL 42, 207–518); tł. J. Sulowski: Święty Augustyn, *Przeciw Faustusowi* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 56; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1991).
- Augustinus, *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo* (PL 43, 707–752).
- Augustinus, *Contra Iulianum libri sex* (PL 44, 641–874); tł. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 19/1-2; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1977).
- Augustinus, *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum libri duo* (PL 42, 743–814).
- Augustinus, *Contra mendacium liber unus* (PL, 40, 517–548).
- Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsonem imperfectum opus* (PL 45, 1049–1608).
- Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo* (PL 41, 13–804); tł. W. Kubicki: Święty Augustyn, *Państwo Boże* (Kęty: Antyk 1998).
- Augustinus, *De Haeresibus ad Quodvultdeum liber unus* (PL 42, 21–50).
- Augustinus, *De mendacio liber unus* (PL 40, 487–518).
- Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo* (PL 44, 413–474).
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* (PL 36, 67–1028; PL 37, 1033–1966); tł. J. Sulowski: Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58–77. Ps 124–150* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 39, 42/1; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1986).
- Augustinus, *Questionum in Heptateuchum libri septem* (PL 34, 547–824); tł. J. Sulowski: Święty Augustyn, *Problemy Heptateuchu* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 46/1; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990) I.
- Augustinus, *Sermones* (PL 38, 23–994).

Źródła pomocnicze

- Ambroży z Mediolanu, *Hexaameron* (tł. W. Szoldrski) (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 4; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1969).
- Ambroży z Mediolanu, *Listy*. III. 70–77 (red. J. Naumowicz; tł. P. Nowak) (Biblioteka Ojców Kościoła; Kraków: Wydawnictwo M 2012).
- Ireneusz, *Przeciw herezjom*, <http://www.textexcavation.com/irenaeusah4.html> [dostęp: 24.02.2021].
- Justyn Męczennik, „1 Apologia”, *Pierwsi apologeci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz* (red. J. Naumowicz; tł. L. Misiarczyk) (Biblioteka Ojców Kościoła 24; Kraków: Wydawnictwo M 2004) 207–270.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, wyd. 2 (tł. S. Kalinowski) (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1986).

Studia

- Ahern, E., „The Sin of Sodom in Late Antiquity”, *Journal of the History of Sexuality* 27/2 (2018) 209–233.
- Anagnostou-Laoutides, E., „Luxuria and Homosexuality in Suetonius, Augustine, and Aquinas”, *The Mediaeval Journal* 5/2 (2015) 1–32.
- Beatrice, B.F., „Sessualità”, *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (red. A. Di Bernardino) (Casale Monferrato: Marietti 1983) II, 3166–3171.
- Burnell, P., „Concupiscenza”, *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (red. A. Di Bernardino) (Casale Monferrato: Marietti 1983) II, 443–448.
- von Campenhausen, H., *Ojcowie Kościoła* (tł. K. Wierszyłowski) (Warszawa: Cyklady 1998).
- Carden, M., *Sodom. A History of a Christian Biblical Myth* (London: Equinox Publishing 2004).
- Chadwick, H., *Augustyn* (tł. T. Szafranski) (Warszawa: Prószyński i S-ka SA 2000).
- Cipriani, N., „Agostino di Ippona”, *Letteratura patristica* (red. A. Di Bernardino – G. Fedaldo – M. Simonetti) (Roma: San Paolo 2007) 38–51.
- Coyle, J.K., „Faustum Manichaeum, Contra”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti) (Roma: Città Nuova 2007) 711–713.
- Crompton, L., *Homosexuality and Civilization* (Cambridge, MA – London: Belknap Press of Harvard University Press 2003).
- Daniélou, J., *Święci „poganie” Starego Testamentu. Pisma wybrane* (tł. S. Fedorowicz) (Kraków: WAM 2013).
- Drączkowski, F., *Patrologia*, wyd. 2 (Pelplin – Lublin: Bernardinum 1999).
- Grassi, U., *Sodoma. Persecuzioni, affetti, pratiche sociali (secoli V–XVIII)* (Roma: Carocci 2019).
- Grossi, V., *Leggere la Bibbia con S. Agostino* (Brescia: Queriniana 1999).
- Grossi, V., „Sessualità”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti) (Roma: Città Nuova 2007) 1305–1308.
- Hogan, L., „Homosexualität im Alten Und Neuen Testament”, *Homosexualität aus katholischer Sicht* (red. A. Laun) (Eichstätt: Sales 2001) 151–160.
- Hunter, D.G., „Etica sessuale”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti) (Roma: Città Nuova 2007) 684–686.
- Jordan, M.D., *The Invention of Sodom in Christian Theology* (Chicago, IL: University of Chicago Press 1997).
- Kornatowski, W., *Společno-polityczna myśl św. Augustyna* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1965).
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014).
- Lewandowski, P., *Grzech sodomii w przestrzeni politycznej, prawnej i społecznej polski nowożytnej* (E-bookowo 2014) [EPUB].
- Loader, J.A., *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish, early Christian Traditions* (Kampen: Kok 1990).
- Łupiński, J., „The Concubinage of St. Augustine”, *Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża* 35 (2017) 261–279.
- de Margerie, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin* (Paris: Cerf 2009).

- Pacioni, V., „Ordine”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti) (Roma: Città Nuova 2007) 1029–1030.
- Papieska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej* (tł. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2020).
- Piccolomini, R. – Monopoli, N., *Lattualità di Agostino. Commento alla Lettera apostolica «Agostino d’Ippona» di Giovanni Paolo II* (Roma: Città Nuova 1976).
- Skrzydlewski, W.B., *Etyka seksualna. Przemiany i perspektywy* (Kraków: Wydawnictwo M 1999).
- Sodoma distrutta. Le parole dei Santi e Papi contro l’omosessualismo* (wprowadzenie med. S. De Mari) (Cermentate: Edizioni Radio Spada 2018).
- Spindelböck, J., „Die sittliche Beurteilung der Homosexualität. Moralhistorische Anmerkungen zum christlichen Standpunkt”, *Homosexualität aus katholischer Sicht* (red. A. Laun) (Eichstätt: Sales 2001) 161–178.
- „Tavola delle opere di Agostino. Note”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti) (Roma: Città Nuova 2007) 43–66.
- Vaccaro, J.L., „Abramo”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti) (Roma: Città Nuova 2007) 105.
- Van Fleteren, F., „Confessiones (*Le confessioni*)”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti) (Roma: Città Nuova 2007) 448–457.



Moralne aspekty homoseksualizmu w świetle wypowiedzi Magisterium Kościoła po Soborze Watykańskim II

Moral Aspects of Homosexuality in Light of the Ecclesiastical Magisterium after the Second Vatican Council

MACIEJ OLCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

donmatti@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-3122-8230

Streszczenie: Artykuł podejmuje analizę moralnych aspektów homoseksualizmu w świetle posoborowego nauczania Kościoła katolickiego. Refleksja składa się z dwóch części. Pierwsza nawiązuje do zasadniczych tez antropologii biblijnej, będącej fundamentem katolickiej etyki seksualnej. Teologia stworzenia ukazana w Księdze Rodzaju stanowi dla chrześcijan podstawę do adekwatnego zrozumienia problemów związanych z homoseksualizmem. Dołącza do niej refleksja rozumowa, analizująca cielesno-duchową naturę osoby ludzkiej, będącą źródłem praw i obowiązków wyrażonych w prawie naturalnym. Idąc tym tropem, druga część artykułu koncentruje się na moralnej ocenie homoseksualizmu i formułuje wynikające z tej oceny implikacje dla wspólnoty kościelnej i społeczeństwa. W świetle orędzia biblijnego i nauki Kościoła zjawisko homoseksualizmu jawi się jako przeżywanie ludzkiej seksualności wbrew mądrości i miłości Stwórcy. W ocenie moralnej istotne jest jednak rozróżnienie pomiędzy homoseksualną skłonnością a czynami. Szanując godność każdej osoby, Kościół podkreśla, że żadna skłonność nie determinuje bezwzględnie ludzkich wyborów moralnych. Dlatego zachęca osoby o skłonnościach homoseksualnych, aby w przyjaźni z Chrystusem podjęły drogę pełnienia woli Bożej we wspólnotce wiary.

Słowa kluczowe: homoseksualizm, małżeństwo, ocena moralna, związki partnerskie

Abstract: The article analyzes the moral aspects of homosexuality in light of the post-conciliar (*Vaticanum Secundum*) teaching of the Catholic Church. Reflection consists of two main parts. The first part refers to the fundamental theses of biblical anthropology as the foundation of Catholic sexual ethics. The theology of creation presented in the Book of Genesis is the basis for Christians to adequately understand the problems related to homosexuality. It is joined by a rational reflection analyzing the nature of the human person, which is the source of rights and obligations expressed in natural law. Following this path, the second part of the article focuses on the moral evaluation of homosexuality and formulates the implications of this evaluation for the ecclesiastic community and society. In light of the biblical message and the teaching of the Church, the phenomenon of homosexuality presents as a realization of human sexuality contrary to the wisdom and love of the Creator. In moral judgment, however, it is important to distinguish between homosexual inclination and actions. While respecting the dignity of each person, the Church emphasizes that no inclination directly determines one's moral choices. For this reason, the Magisterium encourages people with homosexual inclinations to take the path of God's will in spiritual friendship with Christ in the community of faith.

Keywords: homosexuality, marriage, moral evaluation, partnerships

Ludzka płciowość stanowi egzystencjalnie doniosłą i bardzo złożoną rzeczywistość. Może być rozpatrywana z różnych perspektyw. Jej naturę oraz znaczenie próbują wyjaśnić religie, filozofie, nauki o człowieku. W XX w. płęć została wydobyta ze sfery intymnej i trafiła na sztandary grup politycznych inspirowanych zmiany społeczno-obyczajowe. Wyraźnym przykładem tych procesów jest aktywność organizacji i ruchów promujących równouprawnienie tzw. mniejszości seksualnych. Wśród ich inicjatyw szczególne miejsce zajmuje kampania na rzecz zmiany w postrzeganiu homoseksualizmu przez społeczeństwo¹.

Celem tej kampanii, rozłożonej na poszczególne etapy, było najpierw przezwyciężenie dyskryminujących praktyk społecznych, jakich doświadczały osoby o skłonnościach homoseksualnych. Postulowane równouprawnienie prowadziło do poszerzania zakresu swobód nie tylko w obszarze obyczajowym, ale także w sferze prawodawstwa państwowego i międzynarodowego. Silne i sprawnie działające organizacje, reprezentujące żądania osób homoseksualnych, doprowadziły do zmian w postrzeganiu homoseksualizmu w psychologii i psychiatrii. Aktywna reprezentacja interesów środowiska homoseksualnego w świecie polityki wymogła na parlamentach wielu państw legalizację związków między osobami tej samej płci, dając im także w wielu przypadkach możliwość adopcji dzieci. Również niektóre wyznania chrześcijańskie zaakceptowały homoseksualny styl życia i zaaprobowaly sprzeczne z orędziem biblijnym postulaty mniejszości seksualnych². Tendencje te przenikały i wciąż przenikają także do katolicyzmu, powodując zamieszanie w odbiorze nauczania Kościoła w tej dziedzinie.

Kościół katolicki analizuje te procesy z z troskaniem i z nadzieją, oświetlając współczesne problemy mądrością Bożego słowa. Nowe otwarcie na dialog ze światem, zapoczątkowane wraz z Soborem Watykańskim II, spotkało się jednak w obszarze etyki seksualnej z falą kontestacji i sprzeciwu wobec moralności chrześcijańskiej, która w znacznej mierze kształtowała dotychczasową matrycę obyczajową zachodniego świata. Instytucje takie jak małżeństwo mężczyzny i kobiety oraz trwała rodzina wychowująca dzieci zostały poddane krytyce ze strony nowych ideologii, interpretujących te wspólnoty jako środowiska zniewalające i opresyjne. Apoteoza wolności pojmowanej na sposób indywidualistyczny prowadziła do odrzucania norm społecznych i zakwestionowania dotychczasowych kanonów dobra i zła moralnego. Odbijało się to również na podejściu do religii, zwłaszcza do katolicyzmu, który w swoim przesłaniu etycznym stoi na straży Bożego ładu, przypomina powołanie mężczyzny i kobiety, broni wartości małżeństwa i podkreśla rolę rodziny. W obliczu narastających napięć i nieporozumień związanych z niewłaściwym rozumie-

1 W niniejszym artykule przez homoseksualizm rozumie się, zgodnie z określeniem obecnym w Katechizmie Kościoła Katolickiego (2357), „relacje między mężczyznami lub kobietami odczuwającymi pociąg płciowy, wyłączny lub dominujący, do osób tej samej płci”.

2 Niektóre liberalnie zorientowane Kościoły anglikańskie, prezbiteriańskie i metodystyczne uznały biblijne nauczanie o homoseksualizmie za uwarunkowane kulturowo. Por. Augustyn, „Homoseksualizm”, 13.

niem lub celowym dyskredytowaniem katolickiej etyki seksualnej konieczne stawało się podejmowanie nowych prób uzasadnienia stanowiska Kościoła. Kolejni papieże i watykańskie dykasterie wielokrotnie zabierały głos na tematy dotyczące istoty i znaczenia ludzkiej płciowości, odnosząc się także wprost do zagadnienia homoseksualizmu³. Warto zatem powrócić do tych wypowiedzi i wydobyć z nich podstawowe treści, które pomogłyby zwłaszcza osobom wierzącym w budowaniu argumentacji potrzebnej we współczesnej debacie na tematy związane z ludzką płciowością, szczególnie w kontekście powracających pytań o skłonności i zachowania homoseksualne. Celem artykułu jest zatem ukazanie moralnych aspektów homoseksualizmu oraz argumentacji, jaka przy jego ocenie etycznej pojawia się w posoborowych wypowiedziach Magisterium Kościoła katolickiego.

Zaproponowana refleksja składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza dotyczy fundamentu katolickiej etyki seksualnej, czyli osadzonej w Objawieniu biblijnym antropologii teologicznej. Zamysł Boży wobec mężczyzny i kobiety objawiony w Piśmie Świętym jest punktem wyjścia dla refleksji moralnej. W jego świetle możliwe jest poprawne rozpatrywanie szczegółowych problemów etycznych dotyczących tożsamości seksualnej, miłości, małżeństwa czy rodziny. W polu wyznaczonym współrzednymi Bożego zamysłu zostało zatem umieszczone – zgodnie ze wskazaniem Magisterium Kościoła⁴ – także zjawisko homoseksualizmu. W ten sposób możemy je ocenić w perspektywie teologicznej, czyli zgodnie z tym, jak ten fenomen interpretuje Boże słowo i nauczanie Kościoła katolickiego. Druga część artykułu koncentruje się na moralnej ocenie homoseksualizmu i formułuje wynikające z tej oceny konsekwencje dla wspólnoty kościelnej i społeczeństwa.

1. Antropologia biblijna jako fundament adekwatnej oceny homoseksualizmu

Chrześcijaństwo głosi światu Ewangelię, w której człowiek może odnaleźć prawdę o Bogu i o sobie samym. Jaśniej ona w Bożym słowie spisanim na kartach Biblii, a ostatecznie została objawiona w Słowie, które stało się ciałem i zamieszkało między nami (por. J 1,14). Jeśli zatem człowiek chce odnaleźć prawdę o sobie samym i jednocześnie zrozumieć różnicę pomiędzy dobrem i złem moralnym, musi ze swymi pytaniami zwrócić się do swego Stwórcy i Odkupiciela⁵.

³ Wykaz najważniejszych dokumentów Kościoła katolickiego na ten temat, zob. bibliografia na końcu artykułu.

⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 6.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

Dla pełnego zrozumienia powołania mężczyzny i kobiety, ich wzajemnej relacji intymnej i spoczywających na nich zadań społecznych, jak to przypomniał Jan Paweł II, „punktem wyjścia musi być Boży zamysł wobec człowieka, małżeństwa i rodziny. [...] Z chrześcijańskiego Objawienia wypływa właściwa antropologia oraz sakramentalna wizja małżeństwa i rodziny, zdolna nawiązać dialog z wiedzą uzyskaną dzięki refleksji filozoficznej i naukom humanistycznym”⁶. Mając na uwadze tę cenną wskazówkę, przyjrzyjmy się zatem zasadniczym wektorom antropologii biblijnej, wyznaczającej właściwe pole rozstrzygania dylematów etyki seksualnej. Do antropologii tej odwołują się wszystkie posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego podejmujące zagadnienie homoseksualizmu.

1.1. Człowiek mężczyzną i kobietą na obraz Boży

Nauczanie Kościoła katolickiego dotyczące ludzkiej płciowości czy etyki seksualnej zawsze odnosi się do biblijnego opisu stworzenia człowieka przez Boga. Podkreśla się w ten sposób zarówno wagę samego faktu, że człowiek jest istotą stworzoną, a zatem chcianą i umiłowaną przez Boga, jak również wskazuje się na poszczególne elementy opisu stworzenia, wyprowadzając z nich wiążące moralnie treści antropologiczne i teologiczne.

Pismo Święte zawiera dwa, pochodzące z różnych tradycji, opisy stworzenia człowieka. Pierwszy z nich (Rdz 1,26-29) stanowi część poematu na cześć Boga-Stwórcy, jest chronologicznie młodszy, a jego powstanie związane z tradycją kapłańską datuje się na ok. V w. przed Chr. Drugi tekst (Rdz 2,4b-25) pochodzi z tradycji jahwistycznej i powstał ok. X w. przed Chr.⁷ Obydwa teksty stanowią bogate źródło treści antropologicznych, do których odwołują się kościelne dokumenty.

Jedną z kluczowych tez antropologii biblijnej jest prawda o stworzeniu człowieka *na obraz Boży*. W Księdze Rodzaju znajdujemy najpierw uroczystą zapowiedź wprowadzającą czytelnika w zamiar Boga: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26). Papieska Komisja Biblijna wyjaśnia, jak poprawnie należałoby przetłumaczyć pojawiający się tu kluczowy zwrot „na obraz i podobieństwo”. Aby jak najlepiej oddać oryginalny zapis, wyrażenie to w języku polskim powinno brzmieć: „na obraz według podobieństwa”, a w tłumaczeniu dynamicznym mogłoby zostać wyrażone słowami: „na obraz przypominający”. Sformułowanie to ukazuje z jednej strony, że człowiek nosi w sobie coś boskiego, ale jednocześnie uświadamia, że obraz (człowiek) nie jest tym samym, co oryginał (Bóg). Jest prawdopodobne, że „za pomocą tego terminu autor Rdz 1 chciał podkreślić uprzywilejowane podobieństwo

⁶ Jan Paweł II, „Ojcostwo i macierzyństwo”, nr 6.

⁷ Por. Synowiec, *Na początku*, 9–10.

między człowiekiem a Stwórcą, które stanowi pierwotną podstawę historycznego dialogu między dwoma podmiotami”⁸.

Rdz 1,27 stwierdza dokonanie zapowiedzanego wcześniej aktu stwórczego: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Myśliciele chrześcijańscy od czasów patrystycznych zastanawiali się, w czym konkretnie wyraża się wspomniany obraz Boga w człowieku⁹. Upatrywali go w duchowości, rozumności, świętości, wolności, zdolności panowania, umiejętności kochania, predyspozycji do tworzenia wspólnoty. Podkreślano zasadniczo właściwości natury duchowej. Wnioskowano, że skoro Bóg jest duchem, to podobieństwo do Niego powinno mieć charakter duchowy. Egzegeci sugerują tu jednak konieczność poszerzenia perspektywy: Księga Rodzaju nie pozostawia cienia wątpliwości, że cały człowiek jest obrazem Boga, a zatem „obraz Boży w człowieku dotyczy sfery duchowej oraz cielesnej. Co więcej, [...] słowa «stworzył mężczyznę i niewiastę» wyraźnie nasuwa myśl o cielesności, wskazuje bowiem na zróżnicowanie płci jako nieusuwalną kondycję i sedno człowieczeństwa”¹⁰. Pismo Święte sugeruje zatem, że obraz Boży w człowieku ma jakiś tajemniczy związek z męskością i kobiecością, wyrażającymi się między innymi poprzez ciało. W konsekwencji, jeśli ciało ludzkie uczestniczy w godności Bożego obrazu¹¹, a według zamysłu Bożego jest zróżnicowane płciowo jako męskie i kobiece, to również sama płciowość w jej dwoistości nie tylko jest chciana przez Boga właśnie jako taka, ale *komunikuje nam coś o Bogu*. Choć Bóg rzeczywiście jest istotą duchową, to jednak objawia prawdę o sobie za pośrednictwem swego obrazu – człowieka – będącego z natury istotą cielesno-duchową i płciową¹².

Co zatem o Bogu komunikuje Jego obraz, czyli zróżnicowany płciowo człowiek? Analizując Rdz 1, zauważamy, że męskość i kobiecość pozwalają zmanifestować się jednemu z fundamentalnych przymiotów Bożych, jakim jest *życiodajność*. Bóg powołuje do istnienia świat, a istotom żywym udziela życia. Opatrzność Boża podtrzymuje byty w istnieniu, stąd Księga Mądrości nazywa Boga miłośnikiem życia (por. Mdr 11,26). Zgodnie z wolą Bożą świat roślin i zwierząt charakteryzuje się wpisaniem w ich naturę dynamizmem rozrodczym. Jedynie w stosunku do ludzi, szanując ich osobową naturę, Bóg kieruje polecenie powiązane z błogosławieństwem, aby byli płodni i rozmnażali się (por. Rdz 1,28). Henryk Witczyk zauważa, że „życie – będące jednym z aspektów «obrazu Bożego» w człowieku – winno być chronione i otaczane wszelką możliwą opieką i obroną. Uobecnia ono w człowieku coś z życia samego Boga [...] pochodzi od Boga jako Jego dar, ale jest także ukierunkowane na

⁸ Papińska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek (Ps 8,5)*, nr 46.

⁹ Por. Mondin, *Luomo secondo il disegno di Dio*, 156–161; Czyżewski, „«Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam» (Rdz 1,26)”, 113–126.

¹⁰ Chrostowski, „Ludzka cielesność”, 10.

¹¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 364.

¹² Por. Papińska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość*, nr 10.

uczestnictwo w Jego miłości, chwale i wieczności”¹³. Zagadnienie to podjął od strony etycznej Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*. Analizując polecenie Boże dane pierwszym rodzicom (Rdz 1,28), papież podkreśla zadanie obrony, umacniania, czczenia i kochania życia, będące wyrazem obrazu Bożego w człowieku¹⁴. Dodaje również, że szczególnym przejawem udziału człowieka w panowaniu Boga jest troska o *życie prawdziwie ludzkie*. „Najwznioślejszym przejawem tej odpowiedzialności jest przekazywanie życia przez akt zrodzenia, dokonany przez mężczyznę i kobietę w małżeństwie”¹⁵.

Wynika z tego stwierdzenia, że tylko małżeństwo mężczyzny i kobiety może zagwarantować najlepsze warunki do poczęcia i dojrzewania życia *prawdziwie ludzkiego*. Przez ową *prawdziwość* w sensie teologicznym rozumieć należy, że człowiek jest osobą o cielesno-duchowej naturze oraz że prokreacja, będąc kontynuacją stworzenia, rodzi nie tylko człowieczeństwo, ale i wpisuje w ludzką osobę obraz Boży¹⁶. Ten obraz maluje się na twarzy dziecka tym wyraźniej, im bardziej może ono doświadczyć miłości swoich rodziców: ojca i matki, którzy są dla niego w pewnym sensie widzialnym obliczem Boga, zapośredniczonym w ich męskości i kobiecości. Tak spełnia się proces, o którym Jan Paweł II napisze wymownie: „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”¹⁷. Zróznicowanie płciowe ma w tych relacjach niebagatelne znaczenie¹⁸.

Męskość i kobiecość stanowią chciane przez Boga i równe w godności dwa sposoby udziału człowieka w Boskim Byciu. Ukierunkowani dzięki różnicy płciowej na zjednoczenie i życiodajną płodność, mężczyzna i kobieta, połączeni związkiem małżeńskim, mają udział w stwórczej miłości Boga¹⁹. Szczególnym wyrazem życiodajności jest intymne zjednoczenie mężczyzny i kobiety. Ukazuje ono, że „człowiek jest obrazem Boga również w tym niezwykłym potencjale miłości, który został w nim złożony i dzięki któremu łączy się z płcią przeciwną, zaś z tego związku powstaje nowe życie”²⁰. Prokreacja jest zatem szczególnym przejawem owej *życiodajności*, będącej w człowieku wyrazem podobieństwa do Boga, jakie On sam wpisał w sens zróznicowania płciowego mężczyzny i kobiety.

Przesłanie Księgi Rodzaju wskazuje, że Bóg oznajmił ludziom swoje pragnienie, aby świadomie i dobrowolnie współdziałali z Nim w wymiarze prokreacyjnym²¹. Mają być życiodajni na podobieństwo życiodajnego Boga. Dlatego człowiek, jako

13 Witczyk, „Obraz Boży”, 25–26.

14 Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 42.

15 Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 43.

16 Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 43.

17 Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 43.

18 Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 172–177.

19 Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytoczne wychowawcze*, nr 22–26.

20 Chrostowski, „Ludzka cielesność”, 17.

21 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 372.

istota rozumna i wolna, może kochać oraz odpowiedzialnie kierować potencjałem wpisanym w zróżnicowanie płciowe własnego ciała. Zakłada to, że może on również odczytać sens płciowości i zgodnie z nim kształtować swoje postępowanie. A sens ten zapisany jest alfabetem zróżnicowania płciowego i manifestuje się w cielesno-psychiczno-duchowej strukturze osoby ludzkiej. Człowiek zatem, jako obraz Boży, ma *być życiodajny* na sposób osobowy. Należy też dodać, że wspomniana życiodajność nie wyczerpuje się jedynie w ściśle rozumianej prokreacji, ale wyraża się także poprzez ubogacający dar osoby dla osoby w miłości oblubieńczej²².

Stworzenie człowieka na obraz Boży oznacza powołanie go do istnienia z miłości i wezwanie do miłości²³. Nie chodzi tu jednak o takie rozumienie miłości, które zamykałoby ją jedynie w emocjonalnym uczuciu czy nawet w intensywnym przeżyciu duchowym. Miłość w rozumieniu chrześcijańskim to postawa angażująca całą osobę. W przypadku człowieka – istoty cielesno-duchowej – oznacza to, że obok emocjonalnych i duchowych wymiarów miłości, ma ona konkretne *wcielenie* w słowa lub czyny, co dokonuje się właśnie dzięki ludzkiej cielesności²⁴. Tego uczy nas między innymi tajemnica Wcielenia Syna Bożego, który stał się człowiekiem i przyjął ciało, aby w nim i przez nie objawić najwyższą miłość i zbawić ludzkość²⁵. W ten sposób w swoim człowieczeństwie objawił pełnię obrazu Bożego (por. Kol 1,15) i życiodajną moc. Myśl chrześcijańska, kontemplująca objawienie się Boga, który jest miłością (J 4,8), wnosi w starotestamentowy opis stworzenia człowieka nowe treści. Bóg jest miłością i dał się poznać w trzech Osobach. A zatem Jego wewnątrztrynitarnie życie wyraża się w osobowej komunii opartej na więzi miłości²⁶. Staje się zatem jeszcze bardziej zrozumiałe, że stworzenie człowieka na obraz Boży oznacza powołanie mężczyzny i kobiety do miłości oblubieńczej oraz do dzielenia się życiem dzięki zdolności prokreacyjnej²⁷.

W świetle powyższych stwierdzeń, wyprowadzonych z biblijnej antropologii, widzimy wyraźnie, że jakiegokolwiek inne relacje intymne, wykraczające poza małżeńskie zjednoczenie mężczyzny i kobiety, burzą chciany przez Boga ład i zaciemniają w człowieku obraz Boży. W ten sposób nie tylko obrażają miłość i mądrość Stwórcy, lecz także uderzają w godność osoby ludzkiej. Objawienie Boże, ukazujące zamysł Stwórcy oraz wpisaną w naturę intymnego zbliżenia mężczyzny i kobiety celowość aktu płciowego, leży u podstaw nauki Kościoła katolickiego, „według której aktywność seksualna uzyskuje swoje prawdziwe znaczenie i godziwość moralną tylko

22 Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 11.

23 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11.

24 Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze*, nr 22–26.

25 Por. Chrostowski, „Ludzka cielesność”, 14–19.

26 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11.

27 Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość*, nr 10.

w prawowitym małżeństwie”²⁸. Małżeństwo zaś – zgodnie z przekazem biblijnym – to zawsze związek mężczyzny i kobiety.

1.2. Jedność dwojga – od komplementarności do sakramentalnego znaku

Mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz Boży, zostali uzdolnieni przez Stwórcę do zbudowania życiodajnej, międzyosobowej komunii, odzwierciedlającej wewnętrzne życie Boga²⁹. Drugi opis stworzenia człowieka (Rdz 2,4b-25) ukazuje wspólnotową naturę osoby ludzkiej. Biblia mówi nie tylko o społecznym charakterze człowieka, ale odsłania także zasady budowania międzyludzkich więzi. Ich respektowanie pozwoli kształtować te relacje w zgodzie z mądrością i miłością Stwórcy. Ten fragment Księgi Rodzaju może także pomóc w pogłębionym spojrzeniu na problematykę homoseksualizmu.

Zapisane w pierwszej księdze Biblii słowa Pana Boga: „Nie jest dobrze, aby *'ādām* był sam” (Rdz 2,18), wskazują, że samotność nie jest stanem przeznaczonym dla człowieka. Jak przypomina Papieska Komisja Biblijna, termin *'ādām* w języku Biblii oznaczać może zarówno mężczyznę, jak i generalnie istotę ludzką. W cytowanym fragmencie mamy do czynienia z tym drugim przypadkiem, gdyż aż do wersektu 20 „narrator mówi o istocie zwanej *'ādām*, abstrahując od jakiegokolwiek konotacji dotyczącej płci”³⁰. Przywołane zdanie oznajmia zatem prawdę: nie jest dobrze, aby człowiek był sam. Ten niepożądany stan samotności oznacza w Biblii o wiele więcej aniżeli tylko przejściowe osamotnienie czy potocznie rozumiane *bycie samemu*. Chodzi tu o *radikalną samotność*, która zamyka na rozwój i nie pozwala człowiekowi realizować podobieństwa do Boga. Wynika to z dalszej części opowiadania, kiedy Stwórca prowadzi stopniowo Adama do odkrycia, kto będzie dla niego *właściwą pomocą* w pokonaniu owego niepożądanego stanu radykalnej samotności. Zbigniew Kiernikowski tłumaczy, że „chodzi o taką pomoc, która człowiekowi umożliwi bycie na obraz i podobieństwo Boga. Chodzi o taki «odpowiednik» [...], dzięki któremu mogłyby urzeczywistnić się podobne relacje, jakie istnieją w samym Bogu”³¹. W ten sposób zostanie potwierdzona także tożsamość i godność człowieka: otrzymując drugą osobę tej samej natury, ale zróżnicowaną płciowo, *'ādām* został ocalony od fałszywej koncepcji *bycia dla siebie* i uchroniony przed ryzykiem egocentrycznego zamknięcia się w sobie³².

Interesujący jest fakt, że Bóg nie przezwycięża samotności, jakiej doświadcza *'ādām*, przez stworzenie drugiego, niezróżnicowanego płciowo *'ādām*. Autor natchniony wprowadza do opowiadania biblijnego zupełnie nową postać. Pozwoli to

28 Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 5.

29 Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 7.

30 Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek* (Ps 8,5), nr 153.

31 Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem*, 34.

32 Por. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem*, 34–35.

wyartykułować kluczową prawdę o jedności natury i zarazem różnicy płciowej, które będą charakteryzowały przyszlą *towarzystkę-pomoc* Adama. Narrator odwołał się tu do ciekawej i pouczającej gry słów, jaka zachodzi pomiędzy rzeczownikami *'iš* (mężczyzna) i *'iššāh* (kobieta). Słowa te zawierają w sobie zarówno element wspólny, jak i różnicujący, co pozwala wyrazić myśl o tym, że mężczyzna i kobieta cieszą się tą samą naturą i godnością, a jednocześnie różni ich płeć, prowadząca do wzajemnego spotkania oraz umożliwiająca intymną więź i przekazywanie życia³³. Biblijne opowiadanie poucza zatem, że sam aspekt podobieństwa partnerów nie rozwiązuje problemu samotności. Dlatego biblijny *'ādām* nie otrzymał od Boga drugiego identycznego płciowo *'ādām*. Dopiero *spotkanie w różnorodności płciowej* warunkuje i umożliwia egzystencjalne wychylenie się ku drugiej osobie w taki sposób, że zawojuje ono przekroczeniem egocentrycznych ograniczeń i stworzy podstawy dla *wyjścia z siebie* w miłości. Ten swoisty *exodus* prowadzi do zjednoczenia odmiennych płciowo osób, które właśnie dzięki wspomnianemu zróżnicowaniu, są dla siebie atrakcyjne i komplementarne. Świadczy o tym reakcja Adama, który z radością wypowiada swój zachwyt na widok Ewy: „Ta dopiero jest kością z mojej kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Słowa te podkreślają wdzięczność płynącą ze spotkania drugiej osoby, równej i zarazem różnej, która pomoże mu przewyciężyć samotność. Użycie sformułowania „kość z moich kości, ciało z mego ciała” w logice Biblii zapowiada zawarcie przymierza pomiędzy mężczyzną a kobietą, partnerami równymi w godności, a zarazem różniącymi się od siebie³⁴. Przymierze bowiem zawierają dwie różne strony, co aluzyjnie wyraża użycie w opisie stworzenia kobiety hebrajskiego terminu *šēla*. W Biblii Tysiąclecia został on przetłumaczony jako „kość”, ale najczęściej *šēla* ‘ oznacza „stronę” lub „bok”. Przy pomocy tych ostatnich słów „można lepiej ukazać ideę, że mężczyzna i kobieta są jakby «bok i bok» («fianco e fianco»), podobni w swej naturze konstytutywnej; a jednocześnie są powołani, aby być «bok przy boku» («fianco a fianco»), jedno u boku drugiego, jako pomoc i sprzymierzeniec. [...] każde z dwojga posiada swoją specyfikę tożsamościową”³⁵. Wspomniane wyżej *przymierze stron* wyraża się w pozostawieniu własnych rodziców i połączeniu się męża i żony tak ściśle, że stają się jednym ciałem (por. Rdz 2,24). Podłożem umożliwiającym tę komunie osób jest równość natury przy jednoczesnym zróżnicowaniu płciowym mężczyzny i kobiety.

Ponadczasowe przesłanie Biblii, płynące z tego fragmentu Księgi Rodzaju, jest następujące: „to nie samotności mężczyzny, ale samotności istoty ludzkiej należało zaradzić, poprzez stworzenie mężczyzny i kobiety”³⁶. Oznacza to, że wpisana w naturę człowieka tęsknota za intymną bliskością, prowadząca do komunii osób, znajduje

³³ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek (Ps 8,5)*, nr 155.

³⁴ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek (Ps 8,5)*, nr 157.

³⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek (Ps 8,5)*, nr 156.

³⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek (Ps 8,5)*, nr 153.

swe zaspokojenie w spotkaniu mężczyzny z kobietą, a kobiety z mężczyzną. Zróżnicowanie płciowe ukierunkowuje na to spotkanie, a komplementarność płci umożliwia ściśle zespolenie męża i żony tak, że stają się jednym ciałem. Wszelkie inne próby zaspokojenia tej intymnej tęsknoty, wychodzące poza relację heteroseksualną, stoją w sprzeczności z Bożym zamysłem i łamią naturalną celowość wpisana w logos różnicowania płciowego, co człowiek może rozeznaczyć światłem naturalnego rozumu.

Kongregacja Nauki Wiary zauważa, że „zawarta w Księdze Rodzaju teologia stworzenia stanowi podstawowy punkt wyjścia do adekwatnego zrozumienia problemów związanych z homoseksualizmem”³⁷. Przypomina także dalsze wydarzenia zapisane na kartach tej księgi, które wyjaśniają, w jaki sposób prawda o obrazie Bożym w człowieku została przyćmiona przez odwrócenie się pierwszych ludzi od Boga (por. Rdz 3). Moralne zepsucie zmanifestowało się m.in. w przemocy Kaina wobec Abla oraz w wykroczeniach mieszkańców Sodomy (por. Rdz 19,1-11). Grzech pierwotny sprawił osłabienie świadomości *małżeńskiego znaczenia* ludzkiego ciała, a będąca jego skutkiem pożydlivość, kieruje ludzi do zaspokajania swoich pragnień niezgodnie z Bożą mądrością i miłością. Zwraca na ten fakt uwagę św. Paweł, kiedy w Liście do Rzymian pochyła się nad problemem wykroczeń moralnych będących skutkiem odwrócenia się od Boga (por. Rz 1,18-32). Odrzucenie Bożego zamysłu skutkuje – zdaniem Apostoła Narodów – popadnięciem w niewolę namiętności, prowadzących między innymi do stosunków homoseksualnych wśród mężczyzn i kobiet. Surowa ocena tych czynów powróci w innych tekstach nowotestamentowych, traktujących praktyki homoseksualne jako ciężkie wykroczenie moralne, wykluczające z Królestwa Bożego (por. 1 Kor 6,9).

Opis grzesznej kondycji człowieka niezdolnego do podjęcia swego pierwotnego powołania nie jest jednak ostatnim słowem antropologii teologicznej. Uwikłany w swe słabości i rozdarty wewnętrznie człowiek (por. Rz 7, 14-25) nie został opuszczony przez Pana Boga. W dziejach ludzkości Bóg cały czas wychodzi do człowieka i proponuje mu wciąż na nowo swoją zbawczą bliskość. Szczytem tej bliskości stało się Wcielenie Syna Bożego i podjęte przez Niego dzieło Odkupienia. W Misterium Paschalnym Bóg ostatecznie przewycięża grzech i przywraca człowiekowi utraconą godność dziecka Bożego. W ten sposób ponownie staje się możliwe coraz pełniejsze odzwierciedlanie obrazu Boga w człowieku. W odniesieniu do związku mężczyzny i kobiety Chrystus przywraca pierwotną prawdę o małżeństwie jako trwałej wspólnocie osób (por. Mt 19,6), biorącej początek z tajemnicy trynitarnego „My”³⁸. Krucho i nietrwała ludzka miłość, włączona dzięki sakramentowi chrztu i małżeństwa w miłość Bożą³⁹, nabiera nowej mocy i wymiaru świadectwa. Dzięki temu relacja dwojga może stać się komunią osób na wzór Trójcy Świętej i znakiem miłości Boga

³⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 6.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 8.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 13.

do ludzi. W przymierzu oblubieńczym mężczyzna i kobieta ukazują miłość Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5,25-32)⁴⁰, a przez Kościół do całej ludzkości. Komunia małżeńska stanowi punkt wyjścia dla kształtowania szerszej komunii rodzinnej, budowanej na więzach naturalnych oraz na nadprzyrodzonej relacji do Chrystusa, od którego wszyscy członkowie rodziny mogą uczyć się prawdziwego braterstwa⁴¹.

Wymiar oblubieńczy ukazany w paralelnej relacji Chrystus/mąż – Kościół/zona stanowi nowotestamentową rekapitulację fundamentalnych tez antropologii biblijnej w zakresie ludzkiej płciowości. Pierwotny zamysł Boży został potwierdzony i odnowiony przez dzieło Odkupienia. Boża miłość uobecnia się w świecie za pośrednictwem osobowej komunii mężczyzny i kobiety, których zróżnicowanie płciowe umożliwia intymną bliskość, wzajemne oddanie się sobie oraz promieniowanie życiodajnością. Droga ta oznacza także pojawienie się wymagających wyzwań wpisanych w spotkanie osób zróżnicowanych płciowo. Podejmowanie tych wyzwań jest konieczne dla osiągnięcia dojrzałości osobowej każdego z małżonków, którzy ubogacają się wzajemnie przez otwieranie się na różnicę uwarunkowaną płciowo: na to, kim jest druga strona w swej odmienności (fizycznej, psychicznej i duchowej) i co wnosi ona do związku. Tego aspektu nie odnajdziemy w relacji homoseksualnej. Wzajemne obdarowanie związane z różnicą płciową, niosąc ze sobą zadanie dialogu w różnorodności, odsłania jeszcze inny wymiar życia osobowego, a mianowicie zdolność do przekraczania siebie, integrowania różnicy. Krótko mówiąc: wspomniane wzajemne obdarowanie jest przestrzenią ujawniania się osobowej transcendencji – w czym dostrzec możemy realizację ewangelicznego wezwania do chrześcijańskiej doskonałości (por. Mt 5,48) i sposób pielęgnowania w człowieku obrazu Bożego.

2. Moralna ocena homoseksualizmu oraz jej eklezjalne i społeczne konsekwencje

Odnowione spojrzenie na moralność chrześcijańską, jakie wypracował Sobór Watykański II, wiązało się z odejściem od legalizmu i minimalizmu przedsoborowej teologii moralnej i zwróceniem się do biblijnej prawdy o powszechnym powołaniu do świętości. Oznaczało to postulat pozytywnego wykładu treści moralnych wpisanych w Ewangelię, gdyż jest ona przeciwieństwem *dobrą nowiną* dla człowieka, który jako osoba „nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”⁴². Człowiek został stworzony przez Boga z miłości i powołany do miłości. W ten sposób sobór wytyczył biblijno-personalistyczną perspektywę rozstrzygnięcia dylematów

⁴⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 7.

⁴¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 21.

⁴² Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 24.

moralnych pojawiających się w czasach naznaczonych szybkim postępowaniem cywilizacyjnym i pokusą podważania dotychczasowych pewników.

Katolicka etyka seksualna, formułując ocenę moralną homoseksualizmu, będzie zatem uwzględniać przesłanki normatywne, wpływające zarówno z Bożego Objawienia, jak i z natury osoby ludzkiej⁴³. Oznacza to gotowość do interdyscyplinarnego dialogu i otwartość na wkład różnych nauk o człowieku, w których porusza się zagadnienia seksualności i płciowości.

2.1. Znaczenie dystynkcji *skłonność* – czyny w ocenie moralnej

Przedstawione w pierwszej części artykułu główne tezy antropologii biblijnej ukazały małżeństwo mężczyzny i kobiety jako zasadniczą i ewidentną normę moralną w odniesieniu do ludzkiej płciowości. Norma ta, jak zauważa Papieska Komisja Biblijna, jest obecna bez wyjątków w całej tradycji biblijnej, w której nie znajdziemy „przykładów prawnie uznanego «związku» między osobami tej samej płci”⁴⁴. Co więcej, zarówno Stary, jak i Nowy Testament dostarczają nam czytelnych dowodów dezaprobaty czy wręcz potępienia dla praktyk homoseksualnych (por. Kpł 18,22; Rz 1, 26-27; 1 Kor 6,9; 1 Tm 1,10).

Kościół katolicki, wierny temu przesłaniu, wyjaśnia współczesnemu światu antropologiczne i teologiczne racje przemawiające za takim stanowiskiem. Podstawą dla moralnej oceny homoseksualizmu jest zawarta w Piśmie Świętym teologia stworzenia⁴⁵. W świetle antropologii biblijnej widzimy, że relacjom homoseksualnym brak wymiaru jednoczącego, opartego na komplementarności płci, oraz wymiaru prokreacyjnego, związanego ze zróżnicowaniem płciowym mężczyzny i kobiety⁴⁶. Magisterium postuluje jednak, aby odczytaną z Objawienia normę obiektywną – jak to zresztą bywa w każdej ocenie moralnej ludzkiego czynu – stosować roztropnie, z uwzględnieniem uwarunkowań osobowościowych oraz zewnętrznych okoliczności, mających wpływ na ostateczny osąd moralny. Deklaracja *Persona humana* wyraża ten postulat w następujący sposób: „Według obiektywnego porządku moralnego stosunki homoseksualne są pozbawione niezbędnego i istotnego uporządkowania. W Piśmie Świętym są one potępione jako poważna deprawacja [...]”⁴⁷. Jednakże zaraz dodaje się istotne dopowiedzenie: „Sąd ten nie uprawnia do stwierdzenia, że wszyscy dotknięci tą nieprawidłowością mają tym samym winę osobistą”⁴⁸. Sugeruje to potrzebę bardziej pogłębionej refleksji nad samym fenomenem homoseksualizmu,

43 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 5.

44 Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek (Ps 8,5)*, nr 185.

45 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 5–6.

46 Por. Melina, „Criteri morali”, 105–106.

47 Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 8.

48 Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 8.

a przy formułowaniu oceny moralnej – uwzględnienie ważnego rozróżnienia pomiędzy *skłonnością* homoseksualną a *praktykowaniem* aktów homoseksualnych.

Na samym początku należy przypomnieć, że wrażliwość na powyższe rozróżnienie kształtowała się w posoborowym magisterium nie bez pewnych trudności. Nauczanie zawarte w deklaracji *Persona humana* wychodzi od przytoczenia poglądu inspirowanego racjami psychologicznymi, mówiącego o istnieniu dwóch kategorii osób homoseksualnych. Pierwszą z nich stanowią osoby, których „skłonność wynika z błędnego wychowania lub z braku dojrzałości seksualnej, bądź z przyzwyczajenia lub złego przykładu, czy z innych podobnych przyczyn, występuje tylko okresowo lub przynajmniej nie jest nieuleczalna”⁴⁹. Chodziłoby zatem o przejawy nabyte, utrwalone pod wpływem *zewnętrznych* czynników, w przeciwieństwie do przejawów charakteryzujących drugą kategorię osób homoseksualnych, doświadczających skłonności utożsamianych z pewnego rodzaju *wewnętrznym* popędem lub patologiczną konstytucją, traktowaną jako nieuleczalna⁵⁰. Dopuszczając możliwość takiego rozróżnienia, autorzy deklaracji zwrócili jednak uwagę na niepokojące próby usprawiedliwiania homoseksualizmu na podstawie wspomnianej *wewnętrznej* tendencji, która przez niektórych psychologów, czy nawet teologów, uznawana jest za „naturalną”, co miałyby uzasadniać moralną godziwość stosunków homoseksualnych⁵¹. W odpowiedzi na tego rodzaju próby Magisterium przywołało negatywną ocenę praktyk homoseksualnych zawartą w Piśmie Świętym. Przypominając o konieczności duszpasterskiej łagodności w stosunku do osób homoseksualnych i uwrażliwiając na roztropne orzekanie o winie subiektywnej, stwierdziło jednak ze stanowczością, że „akty homoseksualizmu są wewnętrznie nieuporządkowane i w żadnym wypadku nie mogą zostać zaaprobowane”⁵².

Opublikowana na początku 1976 r. deklaracja wzbudziła żywą dyskusję zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim. Niektóre środowiska spodziewały się być może innych rozstrzygnięć, aniżeli te zawarte w watykańskim dokumencie. Nadzieje rozbudzała m.in. publikacja amerykańskiego jezuita Johna McNeilla *The Church and the Homosexual*. Książka ta pojawiła się na rynku amerykańskim w 1976 r. (we Włoszech w 1979 r.), a zatem niemalże równoległe z deklaracją Kongregacji Nauki

⁴⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 8.

⁵⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 8.

⁵¹ Z tym zagadnieniem łączy się problematyka przyczyn wywołujących skłonność i czyny homoseksualne. Ze względu na obszerność tego zagadnienia oraz opracowanie go w licznych publikacjach, w tym miejscu zostaje ono tylko zasygnalizowane. Przyczynami homoseksualizmu mogą być: niewłaściwe relacje rodzic – dziecko, zakłócona relacja z rodzeństwem, brak akceptacji płci dziecka ze strony rodziców, nieakceptacja własnej płci, liberalizm wychowawczy, narcyzm lub kompleks niższości, seksualne doświadczenia w dzieciństwie, promieniowanie subkultury homoseksualnej. Niektórzy upatrują przyczyny homoseksualizmu w czynnikach biologicznych, takich jak struktura genetyczna czy mechanizmy epigenetyki. Por. Kieniewicz, „Homoseksualizm”, 203–217; Orzeszyna, „Skłonności homoseksualne”, 133–152; Paszewski, „Przyczyny orientacji”, 31–43.

⁵² Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 8.

Wiary. Amerykański jezuita przekonywał o możliwości istnienia godziwych moralnie relacji homoseksualnych w przypadku, gdyby te opierały się na konstruktywnym altruizmie, a nie na destruktywnym egoizmie⁵³. Inni komentatorzy deklaracji wnioskowali, że skoro dokument mówi wprost o niegodziwości samych aktów homoseksualnych, a nie precyzuje dokładniej kwalifikacji moralnej predyspozycji do takiego działania, można by uznać tę skłonność za dobrą. W konsekwencji – według tych poglądów – czyny wynikające z dobrej dyspozycji nie muszą być zawsze złe moralnie. Rozumowanie tego typu dało w Kościele katolickim początek nurtowi aprobującemu praktyki homoseksualne podejmowane w klimacie wiernej miłości czy wspomnianego wcześniej konstruktywnego altruizmu⁵⁴. Interpretacje tego typu odbiegały jednak w swej treści od moralnego przesłania deklaracji *Persona humana*, co wyraźnie podkreśliła Kongregacja Nauki Wiary w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego poświęconym duszpasterstwu osób homoseksualnych*⁵⁵.

List *Homosexualitas problema* został opublikowany przeszło dekadę po deklaracji *Persona humana*. Zbierał zatem doświadczenia minionego dziesięciolecia w zakresie recepcji doktryny Kościoła, jak i rozwijającej się praktyki pastoralnej. Zachęcając do uważnego studium i teologicznie wyważonej refleksji nad zjawiskiem homoseksualizmu, Kongregacja Nauki Wiary wyraziła ubolewanie z powodu pojawienia się interpretacji nadmiernie przychylnych predyspozycji homoseksualnej. Niektórzy komentatorzy uznali ją za moralnie obojętną czy nawet dobrą. Nie jest to jednak zgodne z wykładnią Magisterium Kościoła. Stąd też list do biskupów wprowadza pewne istotne uściślenie, precyzujące stanowisko wyrażone w deklaracji z 1975 r. Kongregacja wyjaśnia, że błędnie interpretowana predyspozycja homoseksualna, „choć sama w sobie nie jest grzechem, to jednak stwarza mniej lub bardziej silną skłonność do postępowania, które z punktu widzenia moralnego jest złe. Z tego powodu sama skłonność musi być uważana za obiektywnie nieuporządkowaną”⁵⁶. To bardzo istotne dopowiedzenie, rozwiewające wątpliwości, które pojawiły się po opublikowaniu deklaracji *Persona humana*.

Aby zrozumieć lepiej wagę tego dopowiedzenia i jego znaczenie dla formułowania ocen moralnych, należy przyrzeć się bliżej, co znaczy, że skłonność homoseksualna jest „obiektywnie nieuporządkowana”. Jak zauważa Livio Melina, wyrażenie to najpierw odsyła nas do obiektywnego porządku rzeczywistości, który w katolickiej

⁵³ Por. Augustyn, „Zjawisko homoseksualizmu”, 138.

⁵⁴ Współcześnie reprezentantami tego poglądu są przykładowo dwaj teologowie amerykańscy Todd A. Salzman i Michael G. Lawler. Powołując się na słowa „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg twa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1 J 4,12), uzasadniają, że nie może być różnicy pomiędzy miłością małżeńską a miłością osób tej samej płci, gdyż w jednej i drugiej relacji mieszka Bóg. Por. Kupczak, *Amoris laetitia*, 250–251.

⁵⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 3.

⁵⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 3.

tradycji moralnej jest podstawą umożliwiającą jakąkolwiek ocenę czy sąd⁵⁷. W praktyce oznacza to opowiedzenie się za realizmem otaczającego nas świata oraz możliwością jego poznawania i docierania do prawdy, w tym prawdy moralnej. Świat ten daje się poznać jako uporządkowany, racjonalny i odbijający w sobie mądrość boskiego Stwórcy. Porządek w świecie wiąże się z powszechną właściwością istniejących w nim bytów, które realizują swoją własną celowość. W ten sposób dążą do zrealizowania swojej natury, czyli *istnieją i stają się* zgodnie z tym, co stanowi ich istotę. W tym wyraża się *logos* porządku, a sam porządek jest wyrazem mądrości. Rozum ludzki jest w stanie te procesy oraz cele poznawać i systematyzować w postaci wiedzy. „To właśnie poprzez wyznaczanie celów opatrnościowa mądrość Boga porządkuje świat. A poprzez rozpoznawanie celów uprzednio ustanowionych w planie Boga, człowiek mądry może porządkować swoje działania i dyspozycje”⁵⁸. Dodać tu jednak należy, że wskutek grzechu pierworodnego człowiek nie zawsze z łatwością rozpoznaje wpisany w naturę bytów porządek stwórczy, co więcej, skutki pierwszego grzechu rozlały się także na całe stworzenie, powodując w nim zachwianie pierwotnego ładu⁵⁹. „Stworzenie zostało poddane marności” (Rz 8,20) – pisał św. Paweł. Przejawem tego stanu w człowieku jest łatwość, z jaką zmysłowość wymyka się spod kontroli rozumu i prowadzi do wyborów sprzecznych z porządkiem moralnym. Jakkolwiek podłożem etycznie złych wyborów mogą być skłonności upadłej natury, to człowiek nie jest skazany na ich dominację i stan rozdarcia, lecz może odnaleźć moc do ich przewyciężenia dzięki wierze w Chrystusa Jezusa (por. Rz 7,14-24). W tym pozytywnym kluczu należy interpretować każde nieuporządkowanie moralne wynikające ze skutków grzechu pierworodnego. Wiara w Chrystusa pozwala z optymizmem spoglądać także na upadki, jakich człowiek doświadcza w sferze seksualnej. Żadne uwarunkowanie somatyczne czy środowiskowe nie jest silniejsze od wolności osoby odkupionej w Chrystusie⁶⁰.

Sformułowanie „obiektywnie nieuporządkowana skłonność”, odniesione do homoseksualizmu, oznacza charakterystykę tendencji, w których „elementy osobowości są tak dysponowane, że nie ukierunkowują one podmiotu na osiągnięcie celu, jaki plan Boży przypisuje seksualności”⁶¹. W efekcie człowiek nie postępuje zgodnie z celowością wpisaną w cielesny wymiar własnej osoby. Obiektywnie nieuporządkowana skłonność homoseksualna stanowi poważną przeszkodę w realizacji Bożego zamysłu dotyczącego przeżywania ludzkiej płciowości. Jeśli nie jest ona rezultatem osobistego wyboru, nie może obciążać odpowiedzialnością. Jednakże jako czynnik ułatwiający złe wybory moralne, nie jest zupełnie obojętna i powinna zostać otoczona szczegól-

⁵⁷ Por. Melina, „Skłonność homoseksualna”, 155–156.

⁵⁸ Melina, „Skłonność homoseksualna”, 156.

⁵⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 400.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 103.

⁶¹ Melina, „Skłonność homoseksualna”, 156.

ną troską duszpasterską⁶². Pogłębiająca się skłonność może z czasem coraz bardziej osłabiać wrażliwość moralną i prowadzić do tego, że człowiek, w poczuciu egocentrycznej mocy, zaczyna traktować siebie jak tworzywo we własnych rękach, zaprzeczając swojej osobowej naturze⁶³. Zapomina, że „jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”⁶⁴. Dostrzeżenie związku przyczynowego pomiędzy skłonnością a konkretnymi czynami postuluje włączenie nieuporządkowanej predyspozycji w program pracy wewnętrznej, podobnie jak w sytuacji innych moralnych niedomagań, które powiązane są z uwarunkowaniami osobowościowymi (np. ze skłonnością do agresji czy nadpobudliwością seksualną).

W takim kierunku orientuje refleksję na temat homoseksualizmu nauczanie zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Magisterium pochyła się z troską nad osobami, które same nie dokonały wyboru swojej kondycji homoseksualnej, ale odkryły ją w sobie jako „głęboko osadzoną skłonność”⁶⁵. Dla wielu z tych osób jest ona trudnym doświadczeniem. Wrażliwość chrześcijańska nakazuje takie osoby otoczyć szacunkiem i zaprasza je na drogę wypełniania woli Bożej. Jeżeli wyznają wiarę w Chrystusa, są powołane do włączania swych trudności w Jego zbawczą ofiarę. Jest dla nich miejsce w Kościele, który dysponuje środkami duchowego wsparcia, aby pomóc im w realizacji chrześcijańskiego powołania. Jak wszyscy chrześcijanie, osoby homoseksualne są wezwane do czystości. W ich sytuacji oznacza to unikanie okazji do grzechu i wezwanie do abstynencji w dziedzinie współżycia płciowego. Z pewnością nie jest to łatwe zadanie, ale z Bożą pomocą zawsze możliwe, gdyż „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8,28). Osoby homoseksualne są zaproszone do tego, aby rozwijać cnotę panowania nad sobą, a w grupie bezinteresownych przyjaciół znajdować ludzkie wsparcie. Nie powinny zapominać także o regularnej modlitwie i życiu sakramentalnym, będącymi źródłem Bożej łaski. Wzmacnia ona siły do pracy wewnętrznej i sprawność panowania nad pragnieniami. Wszystkie te środki stanowią niezawodną pomoc na drodze stopniowego wzrostu w doskonałości chrześcijańskiej⁶⁶.

2.2. Implikacje w życiu Kościoła i społeczeństwa

Zaprezentowana powyżej moralna ocena zjawiska homoseksualizmu niesie ze sobą pewne wyzwania pastoralne. Dotyczą one zarówno szeroko rozumianej troski o głoszenie chrześcijańskiej antropologii i personalistycznej etyki seksualnej, jak również rozwoju duszpasterstwa specjalistycznego dedykowanego wprost osobom o skłon-

62 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 3; Melina, „Skłonność homoseksualna”, 154.

63 Por. Franciszek, *Laudato si*, nr 115.

64 Franciszek, *Laudato si*, nr 115.

65 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2358.

66 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1359.

nościach homoseksualnych. Stanowisko Kościoła znajduje także swój rezonans w społeczności świeckiej. Ta ostatnia bowiem, choć sama w sobie może być religijnie i kulturowo zróżnicowana, to jednak na mocy faktu, że stanowi wspólnotę osób, jest zobowiązana do respektowania zasad prawa naturalnego. Prawo to, jako fundamentalny *zmysł moralny* wspólny wszystkim ludziom, „wraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej”⁶⁷. Zasady tego prawa są możliwe do poznania światłem rozumu, a Objawienie chrześcijańskie potwierdza je jako wyraz Bożej mądrości i miłości.

a) Wrażliwość pastoralna i duszpasterstwo osób homoseksualnych

Posoborowe dokumenty Kościoła poświęcone ludzkiej płciowości zachęcają, aby w działaniach duszpasterskich przybliżać wiernym chrześcijańską antropologię i wynikającą z niej personalistyczną etykę seksualną. Szczególnie ważnym okresem kształtowania się właściwego podejścia człowieka do własnej płciowości jest czas dojrzewania. Stąd troska duszpasterska powinna objąć w wyjątkowy sposób dzieci i młodzież. W ramach szeroko rozumianej posługi duszpasterskiej, w katechezie, przepowiadaniu oraz podczas innych spotkań z młodymi, należy pomagać im w odkrywaniu sensu płciowości, jaki Pan Bóg wpisał w tożsamość męczyzny i kobiety⁶⁸. Jest to szczególnie ważne w kontekście silnej i nachalnej ofensywy ze strony środowisk promujących nowe sposoby interpretacji ludzkiej płciowości, które kwestionują binarność płci, deprecjonują rolę macierzyństwa i ojcostwa, relatywizują misję małżeństwa i rodziny⁶⁹.

Poważnym problemem jest także rozeznanie zdatności do sakramentu święceń osób wykazujących skłonności homoseksualne lub praktykujących homoseksualizm⁷⁰. W specjalnej instrukcji na temat rozeznawania powołania w stosunku do takich osób Stolica Apostolska podkreśla znaczenie dojrzałości uczuciowej i zdolności kandydatów do duchowego ojcostwa. Mając na uwadze całość nauczania Kościoła katolickiego na temat homoseksualizmu, a jednocześnie szanując osoby, których ten problem dotyczy, Kościół „nie może dopuszczać do seminarium ani do święceń osób, które praktykują homoseksualizm, wykazują głęboko zakorzenione tendencje homoseksualne lub wspierają tak zwaną «kulturę gejowską»”⁷¹. Powodem takiej decyzji jest przekonanie o moralnej kondycji wyżej wymienionych osób, która utrudnia czy wręcz uniemożliwia właściwe relacje z mężczyznami i kobietami. W tym samym dokumencie stwierdza się, że inaczej można by potraktować tendencje homoseksualne, będące przejawem przejściowego problemu (związanego np. z procesem dorastania).

⁶⁷ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 50.

⁶⁸ Por. Franciszek, *Christus vivit*, nr 81, 259–267.

⁶⁹ Por. Congregazione per l’Educazione Cattolica (degli Istituti di Studi), *Maschio e femmina*.

⁷⁰ Por. Augustyn, „Zjawisko homoseksualizmu”, 155–162.

⁷¹ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja dotycząca kryteriów*, nr 2.

W takim przypadku wspomniane tendencje musiałyby jednak zostać zdecydowanie przewyżczone przynajmniej trzy lata przed przyjęciem święceń diakonatu⁷².

W obliczu silnych trendów lansujących homoseksualizm jako jeden z alternatywnych sposobów przeżywania ludzkiej płciowości, Kościół katolicki jest wezwany do podjęcia wielowymiarowych wysiłków duszpasterskich, poprzez które będzie mógł przyjść z konkretną pomocą osobom o skłonnościach homoseksualnych, a jednocześnie uchronić Boży zamysł względem mężczyzny i kobiety od błędnych interpretacji. Zagadnienia te były poruszane w posoborowych wypowiedziach Magisterium Kościoła, wzywających biskupów, kapłanów i wiernych świeckich do czujności, aby nie mylić świadectwa miłości względem osób homoseksualnych z aprobatą dla ich homoseksualnej aktywności.

Z powyższej motywacji wynika sformułowana przez Kongregację Nauki Wiary zachęta do rozwijania duszpasterstwa osób o skłonnościach homoseksualnych. W liście *Homosexualitas problema* czytamy, że wymagana od wszystkich postawa szacunku i niedyskryminacji wobec osób homoseksualnych nie jest równoznaczna z twierdzeniem, że „predyspozycje homoseksualne nie są moralnie nieuporządkowane”⁷³. Przyjęcie takiego założenia prowadziłoby z konieczności do uznania samej aktywności homoseksualnej za dobrą, co stoi w wyraźnej sprzeczności z wolą Bożą i naturą osoby ludzkiej. Zgoda na taki kierunek rozbudza w konsekwencji nieuzasadnione żądania uznania związków tej samej płci przez ustawodawstwo państwowe. Nierzadko postuluje się, aby podobne rozwiązania zostały przyjęte we wspólnotach wyznaniowych⁷⁴.

Niebezpieczeństwo tego typu błędów może być zażegnane tylko wtedy, gdy Kościół podejmie konkretne działania formacyjne, pozwalające z jednej strony nieść pomoc tym, którzy jej szukają we wspólnocie wiary, a z drugiej głosić pełną prawdę na temat homoseksualizmu. „Tylko to, co prawdziwe, może być w ostatecznym rozrachunku także pastoralne”⁷⁵ – przypomina Kongregacja Nauki Wiary, która – zgodnie z tą zasadą – w dokumencie *Responsum ad dubium* z roku 2021 definitywnie wykluczyła możliwość udzielania błogosławieństwa związkom osób tej samej płci, gdyż nie są one ukierunkowane zgodnie z zamysłem Stwórcy.

Co zatem konkretnie powinno zostać uwzględnione w programie duszpasterskim skierowanym do osób o skłonnościach homoseksualnych? Posłudze pastoralnej winien zawsze przyświecać postulat otwartości i prymat logiki przyjęcia nad pokusą odrzucenia. O postawie tej przypomina papież Franciszek, którego wypowiedzi w tym względzie bywają niekiedy interpretowane jako oznaki zmian doktrynalnych

⁷² Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja dotycząca kryteriów*, nr 2.

⁷³ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 10.

⁷⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 9–10; Kongregacja Nauki Wiary, *Responsum ad dubium*.

⁷⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 15.

w spojrzeniu na homoseksualizm⁷⁶. Analiza nauczania Kościoła z okresu aktualnego pontyfikatu nie potwierdza jednak tych sugestii⁷⁷. W swoich wypowiedziach papież nie zmienia moralnej oceny praktyk homoseksualnych, ale uwzględniając motywy duszpasterskie, ostrzega przed pochopnym osądzaniem osób ze skłonnościami homoseksualnymi i widzi dla nich miejsce we wspólnocie wiary.

Osoby odkrywające w sobie skłonność homoseksualną nie są wykluczone *ipso facto* ze wspólnoty Kościoła. Jest wręcz odwrotnie. Ich osobista sytuacja jest powodem, dla którego powinny się w tej wspólnocie znaleźć. W Kościele bowiem mogą otrzymać ludzkie i nadprzyrodzone wsparcie, którego poszukują być może w niewłaściwych miejscach i relacjach. Miłość Boga jest najpotężniejszym sprzymierzeńcem w ich trudnej sytuacji. I to właśnie ta miłość nie pozwala interpretować homoseksualnej skłonności jako bezwzględnej determinanty zmuszającej do zachowań homoseksualnych. Podczas gdy niektórzy w tym właśnie czynniku zdeterminowania upatrują okoliczność zwalniającą od moralnej odpowiedzialności za podejmowane działanie, to stanowisko Kościoła przestrzega tu przed zbyt pochopnym pozbawianiem konkretnego człowieka jego najbardziej podstawowych władz i funkcji osobowych. Tłumaczenie postępowania silną determinacją płynącą ze skłonności homoseksualnej jest jednoznaczne z odmówieniem człowiekowi możliwości decydowania o sobie i wpływu na własne wybory. Tymczasem Kościół uczy, że traktując osobę z miłością, „trzeba wystrzegać się bezpodstawnego i upokarzającego domniemania, że zachowanie homoseksualne osób homoseksualnych zawsze i całkowicie podlega przymusowi i dlatego nie stanowi winy”⁷⁸.

Analizując tę sytuację w perspektywie chrześcijańskiego personalizmu, dostrzegamy w każdym człowieku (także w tym ze skłonnością homoseksualną) najpierw osobę – istotę rozumną i wolną – co przypomina o jego szczególnej godności. To właśnie osobowe władze, świadomość i wolność, są szansą, że „ludzki wysiłek oświecony i wsparty łaską Bożą może powstrzymać te osoby od homoseksualnej aktywności”⁷⁹. Można by zaryzykować stwierdzenie, że ocena możliwości moralnych osoby homoseksualnej zależy od tego, czy widzimy w niej (i ona sama widzi w sobie) przede wszystkim osobę z jej potencjalnością przekraczania siebie i swoich ograniczeń moralnych (transcendencja), czy raczej koncentrujemy się na homoseksualnej predyspozycji, traktując ją jako czynnik wyłączający sprawność wolnej woli, co ostatecznie byłoby brutalną depersonalizacją człowieka⁸⁰.

⁷⁶ Na temat publicystycznych nadinterpretacji wypowiedzi papieża Franciszka zob. Preciszewski, „Papież Franciszek”.

⁷⁷ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 250–251.

⁷⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 11.

⁷⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 11.

⁸⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 16. Szerszy kontekst duchowy i moralny tego problemu porusza Jan Paweł II w *Veritatis splendor* nr 103.

Utrwalanie świadomości, że osoba jest zniewolona swoją skłonnością i nie może nic innego zrobić, jak tylko poddać się tej predyspozycji, jest z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej upokarzające i niedopuszczalne. Kościół katolicki nie zgadza się z taką optyką i dlatego proponuje osobom o skłonnościach homoseksualnych podjęcie duchowej formacji, zakładającej wejście na drogę pełnienia woli Bożej. Oznacza to m.in. otwieranie się na dary Ducha Świętego i przynoszenie Jego owoców, które pozwalają „ukrzyżować ciało z jego namiętnościami” (por. Ga 5,22-24). Jak każdy inny chrześcijanin zmagający się w własnymi słabościami, osoba homoseksualna otrzymuje w Kościele możliwość osobistego przejścia z Chrystusem przez Misterium Paschalne, aby obumrzeć grzechowi i powstać do nowego życia, pielęgnując czystość myśli, pragnień, spojrzeń i czynów. Pomagać mu w tym będzie modlitwa, rozważanie Bożego słowa, sakramenty święte, zwłaszcza sakrament pokuty i pojednania. Możliwe jest także skorzystanie z profesjonalnej opieki specjalistycznej z zakresu psychologii lub innych dziedzin⁸¹.

Propozycja katolicka, odwołując się do osobowej godności człowieka, szanuje jego wolę i proponuje mu drogę najbardziej odpowiadającą ludzkim aspiracjom: dążenia do prawdy i do wolności, a ostatecznie do miłości, której człowiek pragnie, szukając jej nie zawsze we właściwych miejscach i relacjach. Kościół wskazuje mu zatem źródło tej miłości. Jest nim Bóg przywracający każdemu człowiekowi pełnię osobowej tożsamości w Chrystusie. Na drodze wiary możliwe jest uzdrowienie, które nie zawsze musi oznaczać zmianę predyspozycji homoseksualnej⁸², lecz jest szansą na odzyskanie „pełni zdrowia w Chrystusie”⁸³.

b) Postawa wobec prawnej legalizacji związków osób tej samej płci

Postępująca w szybkim tempie akceptacja społeczna dla homoseksualnego stylu życia spowodowała, że w wielu krajach ustawodawstwo państwowe zaakceptowało najpierw związki partnerskie osób tej samej płci, a następnie również tzw. małżeństwa homoseksualne. Przychyłność wobec tego typu rozwiązań wyrażał (i wciąż wyraża) także Parlament Europejski. Wobec takiej postawy unijnych urzędników w 1994 r. stanowczo zaprotestował papież Jan Paweł II. Jego zdaniem „Parlament w sposób nieuprawniony nadał walor prawny zachowaniom dewiacyjnym, niezgod-

⁸¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema*, nr 12–15.

⁸² Dla osób chętnych nie jest wykluczone podjęcie terapii prowadzącej do uzdrowienia różnego rodzaju zranień osobowościowych, co może spowodować zmianę w postrzeganiu i przeżywaniu własnych skłonności i preferencji seksualnych. Zdania psychologów i psychiatrów są w tym względzie podzielone. Nie można jednak zaprzeczyć, że istnieją środowiska czy ośrodki niosące osobom zainteresowanym procesem przemiany pomoc w tym właśnie zakresie. Por. Chłopkowska, *Wyzwolenie w Chrystusie*, 67–92; Landwójtowicz, „Duszpasterska troska”, 101–115; Nicolosi – Nicolosi, *Dziecko a skłonności*, 279–322; Teisa, *Le strade dell'amore*, 212–289.

⁸³ Por. Schuchts, „Przywrócić pełnię”, 58.

nym z zamysłem Bożym: wiemy, że człowiek ulega słabościom, ale Parlament w ten sposób poparł ludzkie słabości⁸⁴. Niestety w przeciągu kilku dekad liczne kraje uległy silnej presji środowisk homoseksualnych. W obliczu tych tendencji Magisterium Kościoła po raz kolejny przypominało fundamenty katolickiego nauczania o małżeństwie i odwołując się do racjonalnych argumentów, oceniło podejmowane próby legalizacji związków jedнопłciowych.

Opublikowany w 2003 r. przez Kongregację Nauki Wiary dokument *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi* nie przyniósł nowych elementów doktrynalnych. Jego celem było – na podstawie dotychczasowego nauczania Kościoła – wskazanie zwłaszcza politykom katolickim argumentów o charakterze racjonalnym, aby w działaniach legislacyjnych kierowali się prawym sumieniem⁸⁵. Rozpatrując w perspektywie katolickiej ewentualne propozycje zrównania związków osób tej samej płci z małżeństwem, należy także pamiętać o zasadniczych tezach antropologii biblijnej, z którymi mogliśmy się zapoznać w pierwszej części niniejszego opracowania. Wynika z nich, że „nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny”⁸⁶. Przywołane w dokumencie argumenty biblijne są przygotowaniem dla podjęcia refleksji na płaszczyźnie ponadwyznaniowej. Odwołując się do racji rozumowych, Kongregacja ukazuje powody, dla których państwowy porządek prawny nie powinien ulegać presji środowisk domagających się legalizacji związków osób tej samej płci, a niekiedy ubiegających się także o adopcję dzieci. Argumentacja została przedstawiona na czterech płaszczyznach.

Pierwszą z nich jest płaszczyzna relacji prawa stanowionego do prawego rozumu. Stanowione w parlamentach prawo ma służyć dobru osoby i ludzkiej wspólnoty. Aby spełnić tę rolę, nie może być ono sprzeczne z naturalnym prawem moralnym, które jest źródłem norm podstawowych. Należą do nich m.in. prawo do życia czy ochrona małżeństwa mężczyzny i kobiety jako optymalnego środowiska narodzin i rozwoju człowieka⁸⁷. Tę ostatnią zasadę w czytelny sposób przypomniał papież Franciszek: „jasna i dobrze określona obecność obu postaci, męskiej i żeńskiej, tworzy najbardziej właściwe środowisko dla dojrzewania dziecka”⁸⁸. Z tego powodu państwo, legalizując związki homoseksualne, uchybiałoby swoim podstawowym zadaniom ochrony małżeństwa jako instytucji ważnej z punktu widzenia dobra wspólnego. Co więcej, legalizacja tego typu wpływałaby niekorzystnie na kształtowanie mentalności

⁸⁴ Jan Paweł II, „Nie wolno fałszować”, 39.

⁸⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 1.

⁸⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 4. Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 251.

⁸⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki*, nr 49.

⁸⁸ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 175.

społecznej i obyczajów, co w dalszej perspektywie powodowałoby zamieszanie moralne i dewaluację małżeństwa⁸⁹.

Druga płaszczyzna racjonalnego dowodzenia przeciw legalizacji związków homoseksualnych nawiązuje do antropologii z uwzględnieniem płciowego wymiaru ludzkiego życia. Kongregacja przypomina, że w relacjach jedнопłciowych brakuje istotnych elementów konstytutywnych warunkujących prokreację i ciągłość pokoleń. W tym kontekście formułuje zasygnalizowany już wcześniej argument, że „brak dwubiegowości płciowej stwarza przeszkody w normalnym rozwoju dzieci, ewentualnie włączonych w takie związki. Brakuje im doświadczenia macierzyństwa albo ojcostwa”⁹⁰. W konsekwencji ewentualną adopcję przez pary jedнопłciowe uznać należy za przejaw swoistej przemocy wobec dzieci, gdyż zostają na siłę włączone do środowisk niegwarantujących im optymalnych warunków rozwoju. Integralny bowiem rozwój osoby, w tym rozwój psychoseksualny dziecka, dokonuje się prawidłowo w relacji do matki i ojca⁹¹, w stabilnej rodzinie. Z powyższych powodów adopcja przez pary jedнопłciowe stanowi w opinii Magisterium Kościoła złamanie międzynarodowej konwencji ONZ na temat praw dzieci⁹², którym – jako najsłabszym i bezbronny – należy się ochrona ze strony autentycznej rodziny i instytucji ją wspierających. Dziecko ma niezbywalne prawo do rodziny⁹³.

Nie bez znaczenia jest także rozważenie problemu legalizacji związków homoseksualnych na płaszczyźnie porządku społecznego. Rodzina oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety stanowi fundament życia społecznego. Powinna być zatem otaczana najwyższą troską i pomocą ze strony państwa. Jeśli jednak obok powyższego modelu zaistnieją inne równoprawne formy jedнопłciowych związków, koncepcja małżeństwa ulegnie radykalnej zmianie, co nie pozostanie bez wpływu na rozumienie dobra wspólnego i funkcjonowanie społeczeństwa. Co stanie na przeszkodzie, aby za jakiś czas za małżeństwo uznać nie parę, ale na przykład trzy osoby? Nie można się w tej kwestii powoływać na prawo o niedyskryminacji osób o skłonnościach homoseksualnych. Odmowa możliwości zawarcia przez nie związku małżeńskiego nie narusza zasady sprawiedliwości. Wręcz przeciwnie, jest jej potwierdzeniem, gdyż wskazuje, że nie można nazywać małżeństwem tych form życia, którym brakuje konstytutywnych elementów małżeństwa. Pogląd ten nie jest dyskryminujący również i z tego powodu, że osoby o skłonnościach homoseksualnych mogą bez żadnych przeszkód realizować w sferze prywatnej to, co uważają za słuszne (na zasadach ogólnie przyjętych w dziedzinie swobód obywa-

⁸⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 6.

⁹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 7.

⁹¹ Interesujące studium w tym względzie, zawierające porównanie procesów wychowawczych w rodzinach opartych na heteroseksualnym małżeństwie i w związkach jedнопłciowych, przedstawia Cezary Opalach („Rodzina wobec adopcji”, 141–156). Por. także: Nicolosi – Nicolosi, *Dziecko a skłonności*, 106–138.

⁹² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 7.

⁹³ Por. Fagan, „Niezbymalne prawo”, 239–249

telskich). Czym innym jest jednak sfera publiczna, w której uwzględnić należy, czy poszczególne działania lub sposoby życia wnoszą wyraźnie pozytywny wkład na rzecz dobra wspólnego, aby promować je i premiować w postaci przywilejów społecznych. Należy zauważyć, że „związki homoseksualne nie realizują – nawet w najdalej idącej analogii – zadań, ze względu na które małżeństwo i rodzina zasługują na właściwe i specyficzne uznanie prawne”⁹⁴.

Ostatnia płaszczyzna argumentacji zwraca uwagę na doniosłość instytucji małżeństwa w porządku prawnym. Zastanawiając się nad legalizacją związków homoseksualnych, należy zapytać, na ile przyczyniają się one do rozwoju dobra publicznego, aby proporcjonalnie do tego wkładu, mogły cieszyć się przywilejami nadawanymi przez wspólnotę. Ułatwienia i różnego rodzaju ulgi, jakie przysługują małżeństwu i rodzinie, nie wynikają z abstrakcyjnie pojmowanej zasady równości obywateli wobec prawa, ale są wyrazem uznania dla konkretnego dobra, jakie instytucje te przysparzają całemu społeczeństwu (prokreacja, wychowanie, ciągłość pokoleń). Mając to na względzie, Kongregacja Nauki Wiary ocenia – z zachowaniem należytego szacunku wobec konkretnych osób – że związki jednopłciowe „nie wymagają szczególnej uwagi ze strony ustawodawstwa prawnego, ponieważ nie odgrywają wspomnianej roli dla dobra wspólnego”⁹⁵. Konkluzja ta wynika z zastosowania podstawowej zasady sprawiedliwości, według której słuszność moralna każe różnicować udział w przywilejach w zależności od stopnia wkładu w dobro wspólne. Sprawiedliwie nie zawsze oznacza równo. Jednocześnie należy pamiętać, że osoby o skłonnościach homoseksualnych cieszą się pełnią powszechnych praw osobistych i mogą odwołać się „jak wszyscy obywatele na podstawie swej prywatnej autonomii do powszechnego prawa do ochrony sytuacji prawnych wspólnego interesu”⁹⁶.

Mając na uwadze wyżej przytoczone racje, wszyscy katolicy, a zwłaszcza parlamentarzyści i inne osoby odpowiedzialne za stanowienie prawa, są moralnie zobowiązani do przeciwstawiania się prawnej legalizacji związków osób tej samej płci. W debacie publicznej należy odważnie podejmować to zagadnienie i odwołując się do argumentacji racjonalnej, wykazać sprzeczność zachodzącą pomiędzy żądaniami mniejszości seksualnych a integralnie pojętym dobrem osoby ludzkiej oraz społeczeństwa. Prawo cywilne powinno przede wszystkim stać na straży dobra wspólnego. Nie jest jego zadaniem zaspokajanie wszelkich roszczeń jednostek, zwłaszcza tych, co do których istnieją poważne przesłanki, że stanowią one zagrożenie ładu społecznego. Dlatego w przypadku, gdy po raz pierwszy ustawodawcy otrzymują pod obrady projekt przewidujący legalizację związków homoseksualnych, parlamentarzysta katolicki powinien – wyrażając czytelnie swój sprzeciw – odrzucić taki projekt. Ewentualne poparcie takiej propozycji należy uznać za czyn poważnie niemoralny. Z nieco

⁹⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 8.

⁹⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 9.

⁹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 9.

inną sytuacją mamy do czynienia, gdy parlamentarzysta katolicki ma ustosunkować się do już funkcjonującego prawa przychylnego związkom jedнопłciowym. Jeśli nie byłoby możliwe całkowite wyeliminowanie takiego ustawodawstwa, powinien on – wyrażając otwarcie swój sprzeciw wobec niesprawiedliwego prawa – dążyć do ograniczenia szkodliwości takiej ustawy w przestrzeni moralności publicznej⁹⁷. Oznacza to, zgodnie z nauczaniem encykliki *Evangelium vitae*, możliwość opowiedzenia się za prawem nie do końca satysfakcjonującym z katolickiego punktu widzenia, ale w danym momencie chroniącym w najpełniejszy sposób koncepcję małżeństwa i rodziny, jaką dyktuje prawy rozum⁹⁸.

Katolicy żyjący we współczesnym świecie są świadomi, że ich spojrzenie na zjawisko homoseksualizmu kontrastuje z coraz powszechniejszą postawą społecznej akceptacji dla zachowań homoseksualnych. Wynika to nie tylko z postępującej sekularyzacji i osłabienia oddziaływania chrześcijaństwa na życie społeczne. Istotne znaczenie mają tu także trzy tendencje obecne w nowoczesnych społeczeństwach, które wpływają na styl myślenia i kształtowanie postaw, zwłaszcza najmłodszych pokoleń. Koniecznie należy je uwzględnić, chcąc prowadzić racjonalny dialog na temat moralnych aspektów homoseksualizmu.

Po pierwsze, coraz wyraźniej zaznacza się w życiu społecznym postmodernistyczne zwątpienie w istnienie obiektywnej prawdy. Zwłaszcza w naukach humanistycznych nie tylko pogłębia się kryzys prawdy, ale również sama rzeczywistość zaczyna tracić wiążący charakter. W myśl niektórych poglądów (np. teoria *gender*) ludzkie ciało nie ma normatywnego charakteru, a celowość wpisana w strukturę jego narządów nie wiąże w żaden sposób człowieka w ocenie zamiarów i podejmowaniu decyzji. Prowadzi to ostatecznie do wyrafinowanej formy irracjonalnej przemocy wobec ludzkiej natury. Mentalność tego typu popada jednak w wewnętrzną sprzeczność. Z jednej bowiem strony, wyzwolony z wszelkich ograniczeń egoistyczny antropocentryzm chce sam tworzyć sensy i znaczenia, a jednocześnie, gdy idzie o skłonności czy predyspozycje warunkujące pewne zachowania (np. homoseksualizm), utrzymuje się, że są one tak silnymi determinantami, że człowiek nie może nic z nimi zrobić, jak tylko im ulegać.

Drugą tendencją, którą należy uwzględnić w społecznej debacie dotyczącej moralnych aspektów zjawiska homoseksualizmu, jest zachwianie się w nowoczesnych demokracjach poprawnej korelacji pomiędzy dobrem osobistym a wspólnotowym. Wyraźnie zaznacza się prymat dobra indywidualnego, co w praktyce oznacza, że jednostki domagają się coraz więcej praw i przywilejów, nawet za cenę uszczerbku na dobru wspólnym. Jako najważniejsza jawi się zasada niedyskryminacji jednostek. Na dalszy plan schodzą pytania o dobro lub o ewentualne jego naruszenie, jakie nastąpi

⁹⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów*, nr 10.

⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 73.

we wspólnocie na skutek legalizacji związków homoseksualnych. Indywidualistycznie zorientowani obywatele coraz rzadziej stawiają sobie tego typu pytania.

Nie bez znaczenia jest wreszcie trzecie zjawisko, które należałoby uwzględnić w społecznej dyskusji o homoseksualizmie. Chodzi mianowicie o podstawowe pytanie, czy wolno od człowieka wymagać, aby rozwijał się i zmagał ze słabościami, celem przekraczania siebie ku obranej pełni, jaką uznaje za godną człowieczeństwa. A może jakiegokolwiek wspomnienie o wymaganiach, walce, podejmowanym nawróceniu czy terapii to już oznaki dyskryminacji i nietolerancji? Wydaje się, że w przestrzeni demokratycznej powinna być zagwarantowana możliwość swobodnego wyboru opinii na ten temat, przy jednoczesnym pielęgnowaniu świadomości, że zawsze korzystniejszym dla człowieka i ludzkiej społeczności jest rozwój niż stagnacja, pokonywanie słabości, aniżeli uleganie im. Tak bynajmniej od wieków kultura europejska pojmowała autentyczny humanizm.

Zakończenie

Posoborowe nauczanie Kościoła na temat homoseksualizmu nie jest sylabusem błędów i potępień. Wychodzi od zwiastowania Dobrej Nowiny: pozytywnego przekazu prawdy o człowieku stworzonym na obraz Boży i odkupionym przez Chrystusa. Boży zamysł dotyczący mężczyzny i kobiety odsłania ich powołanie do budowania życiodajnej wspólnoty osób. Ukazuje egzystencjalną prawdę o wzajemnej komplementarności płci, prowadzącej do małżeńskiej komunii na wzór miłości Chrystusa do Kościoła. W świetle orędzia biblijnego zjawisko homoseksualizmu jawi się jako rezultat odwrócenia się człowieka od Boga, które prowadzi do przeżywania ludzkiej seksualności niezgodnie z mądrością i miłością Stwórcy. Dlatego skłonność homoseksualna jest obiektywnie nieuporządkowana, a czyny z niej wynikające i świadomie wybierane mają charakter zła moralnego. Od tak sformułowanej oceny skłonności i czynów trzeba jednak wyraźnie odróżnić sposób podejścia do osoby doświadczającej problemu homoseksualizmu. Należy się jej bezwzględny szacunek i duszpasterska troska. Postawa Kościoła katolickiego wiernie naśladuje w tym względzie samego Chrystusa, który piętnując grzech, z miłością odnosił się do upadających, podnosił ich i dawał nadzieję. Oznajmiał tym samym, że odnowiona przyjaźń z Bogiem dodaje sił, aby człowiek odzyskał panowanie nad swoim życiem i układał je w zgodzie z Bożą mądrością i miłością, co przyniesie pozytywne owoce w wymiarze osobistym i społecznym.

BIBLIOGRAFIA

1. Magisterium Kościoła

a) Nauczanie soborowe

Sobór Watykański II, *Gaudium et spes* (1965).

b) Dokumenty i wystąpienia papieskie

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981).

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993).

Jan Paweł II, *List do rodzin* (1994).

Jan Paweł II, „Nie wolno fałszować norm moralnych. Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*” (20 II 1994).

Jan Paweł II, *E Evangelium vitae* (1995).

Jan Paweł II, „Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym. Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad Małżeństwem i Rodziną” (27 VIII 1999).

Franciszek, Encyklika *Laudato si* (2015).

Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (2016).

Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit* (2019).

c) Dokumenty Kurii Rzymskiej

Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* (1975).

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości* (1983).

Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitas problema. List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (1986).

Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (1995).

Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi* (2003).

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń* (2005).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2009).

Congregazione per l'Educazione Cattolica (degli Istituti di Studi), *Maschio e femmina li creò. Per una via di dialogo sulla questione del «gender» nell'educazione* (2019).

Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej* (2019).

Kongregacja Nauki Wiary, *Responsum ad dubium Kongregacji Nauki Wiary odnośnie udzielania błogosławieństwa związkom osób tej samej płci* (2021).

d) Inne dokumenty doktrynalne

Katechizm Kościoła Katolickiego (1992).

2. Opracowania

- Augustyn, J., „Homoseksualizm w oczach Kościoła”, *Znak* 11 (2007) 10–15.
- Augustyn, J., „Zjawisko homoseksualizmu a wychowanie do życia kapłańskiego i zakonnego”, *Homoseksualizm. Dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa* (red. T. Huk) (Warszawa: Verbinum 2000) 132–162.
- Chłopkowska, I. (red.), *Wyzwolenie w Chrystusie jako zasada działań pastoralnych wobec osób o orientacji homoseksualnej* (Krościenko: Instytut im. ks. Franciszka Blachnickiego 2000).
- Chrostowski, W., „Ludzka cielesność jako obraz Boga”, *Collectanea Theologica* 70/4 (2000) 5–19.
- Czyżewski, B., „«Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam» (Rdz 1,26) w interpretacji ojców Kościoła”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011) 113–126.
- Fagan, P.E., „Niezbylwalne prawo dziecka do rodziny” (tł. M. Turski), *Rodzina wiosną dla Europy i świata. Wybór tekstów z IV Światowego Kongresu Rodzin, 11–13 maja, Warszawa 2007* (red. T. Mazan – K. Mazela – M. Walaszyk) (Łomianki: Fundacja „Pomoc Rodzinie” 2008) 239–249.
- Kiernikowski, Z., *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie* (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2000).
- Kieniewicz, P.H., „Homoseksualizm”, *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła* (red. J. Nagórny – M. Pokrywka) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 203–217.
- Kupczak, J., *Amoris laetitia. Konflikt interpretacji* (Poznań: W drodze 2020).
- Landwójtowicz, P., „Duszpasterska troska Kościoła katolickiego o osoby homoseksualne”, *Miłość – Płciowość – Płodność* (red. P. Morciniec) (Opole: Wydział Teologiczny UO 2007) 101–115.
- McNeill, J., *The Church and the Homosexual*, wyd. 4 (Boston, MA: Beacon Press 1993).
- Melina, L., „Criteri morali per la valutazione dell'omosessualità”, *Antropologia cristiana e omosessualità* (red. M. Agnes) (Città del Vaticano: L'Osservatore Romano 2003) 103–110.
- Melina, L., „Skłonność homoseksualna jako «obiektywne nieuporządkowanie». Refleksje antropologii teologicznej”, *Prawda i miłość. Towarzystwo osobom o skłonnościach homoseksualnych* (red. J.E. Smith – P. Check; tł. M. Sobolewska) (Pelplin: Bernardinum 2017) 151–164.
- Mondin, B., *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1992).
- Nicolosi, J. – Nicolosi, L.A., *Dziecko a skłonności homoseksualne. Poradnik dla rodziców* (tł. A. Jetkowska) (Poznań: W drodze 2013).
- Opalach, C., „Rodzina wobec adopcji dzieci przez pary homoseksualne w kontekście «gender mainstreaming»”, *Idea „gender” jako wyzwanie dla teologii*, (red. A. Jucewicz – M. Machinek) (Olsztyn: Hosianum 2009) 141–156.
- Orzeszyna, J., „Skłonności homoseksualne w aspekcie wychowania dziecka”, *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje. Kontrowersje. Inspiracje* (red. I. Mroczkowski – J.A. Sobkowiak) (Warszawa: UKSW 2008) 133–152.
- Paszewski, A., „Przyczyny orientacji homoseksualnej – co wnoszą do wiedzy badania nad bliźniakami”, *Family Forum* 6 (2016) 31–43.
- Przeciszewski, M., „Papież Franciszek wobec osób LGBT+”, <https://ekai.pl/papiez-franciszek-wobec-osob-lgbt/> [dostęp: 20.08.2019].

Schuchts, B., „Przywrócić pełnię zdrowia w Chrystusie”, *Prawda i miłość. Towarzystwo osobom o skłonnościach homoseksualnych* (red. J.E. Smith – P. Check; tł. M. Sobolewska) (Pelplin: Bernardinum 2017) 55–84.

Synowiec, J.S., *Na początku. Pradzieje biblijne. Rdz 1,1–11,9*, wyd. 2 (Kraków: Bratni Zew 1996).

Teisa, S. *Le strade dell'amore. Omosessualità e vita cristiana* (Roma: Città Nuova 2002).

Witczyk, H., „«Obraz Boży» w człowieku – źródło i cel działania moralnego”, *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje. Kontrowersje. Inspiracje* (red. I. Mroczkowski – J.A. Sobkowiak) (Warszawa: UKSW 2008) 19–37.



Towarzyszenie duchowe osobom homoseksualnym według Daniela-Ange'a

Spiritual Accompaniment of Homosexual Persons According to Daniel Ange

JAN KRZYSZTOF MICZYŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

miczynski@kul.pl, ORCID: 0000-0003-1052-5655

Streszczenie: Artykuł jest teologiczno-duchowym komentarzem do publikacji Daniela-Ange'a (ur. 17 X 1932 r. w Brukseli) na temat homoseksualizmu i pomocy duchowej ludziom o skłonnościach homoseksualnych. Główne jego myśli zostały opublikowane w książce *Homosexuel qui es-tu? Où vas-tu?* (*Homoseksualisto kim jesteś? Dokąd podążasz?*) wydanej we Francji w 1992 r. Dzisiaj, kiedy dyskusja na temat tzw. „nieheteronormatywności” staje się coraz bardziej gorąca, jego myśl, oparta na wielu rozmowach i korespondencji z homoseksualistami, wydaje się bardzo istotna. Daniel-Ange proponuje pomoc tym dziewczętom i chłopcom, którzy wbrew sobie odczuwają skłonności homoseksualne, którzy czynią heroiczne wysiłki, by się im nie poddać, i marzą o normalnym życiu seksualnym. Wspomniany zakonnik postuluje, by z wielkim szacunkiem odnosić się do wszystkich potrzebujących pomocy, proponuje im duchową drogę wzrostu: 1. poznania swojej godności w Bogu; 2. odkrycia przyczyn homoseksualizmu; 3. pełniejszego pokoju twórczej pracy nad sobą; 4. dojrzewania w prawdziwej miłości – w Bogu. Artykuł przytacza konkretne porady duchowe Daniela-Ange'a i ukazuje je w świetle współczesnych dokumentów Kościoła.

Słowa kluczowe: homoseksualizm, kierownictwo duchowe, pomoc, orientacja, skłonności

Abstract: The article is a theological and spiritual commentary on the publication of Daniel-Ange de Maupeou d'Ableiges (born 17th October, 1932, in Brussels) on homosexuality and spiritual aid to people with homosexual inclinations. His main thoughts were published in the book *Homosexuel qui es-tu? Où vas-tu?* (*Homosexual, Who Are You? Where Are You Going?*), published in France in 1992. Today, as discussions about so-called “non-heteronormativity” become more and more heated, his thoughts, based on many conversations and correspondences with homosexuals, seem to provide crucial insight. Daniel-Ange offers to aid those girls and boys who have homosexual inclinations, in defiance of their selves, and who make heroic efforts not to give up but dream of a normal sex life. The author advocates that all those in need of aid be treated with great respect, and offers them a spiritual way of growth: (1) to know their dignity in God; (2) to discover the causes of their homosexuality; (3) to creatively work on themselves in peace; and (4) to mature in true love – in God. The article sets forth specific spiritual advice of Fr. Daniel-Ange and demonstrates it in light of contemporary Church documents.

Keywords: homosexuality, spiritual direction, aid, orientation, inclinations

Ojciec Daniel-Ange (Daniel-Ange de Maupeou d'Ableiges) jest charyzmatycznym duchownym pochodzącym z Belgii (ur. 17 X 1932 r. w Brukseli), znanym w kręgach katolickiej młodzieży jako założyciel pierwszej w Europie Międzynarodowej Szkoły Modlitwy i Ewangelizacji *Jeunesse-Lumière*. W ramach pracy apostołskiej odbył on

ponad dwieście podróży do różnych krajów świata (w tym ponad dwadzieścia do Polski), głosił rekolekcje i konferencje, spotykał się z wieloma młodymi ludźmi na rozmowach oraz na modlitwie. Opublikował około siedemdziesięciu książek dotyczących życia duchowego współczesnego człowieka, napisał również na ten temat wiele artykułów¹. W dniu 26 czerwca 2008 r. Senat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II nadał mu – na wniosek Rady Wydziału Teologii – tytuł doktora *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II. Jako argument podano pragnienie wyrażenia szacunku i głębokiej wdzięczności za jego żywiołowe duszpasterstwo, które daje ludziom młodym nadzieję, a także ukazuje pełną Ewangelię – wymagającą prawdy oraz uwalniającą miłość².

W czasie spotkań z o. Danielem-Ange młodzież dzieliła się swoimi wielorakimi egzystencjalnymi problemami, duchowymi dylematami, także dotyczącymi kwestii homoseksualizmu. Niektóre z osób o skłonnościach homoseksualnych³ poprosiły go, by napisał jakieś słowo otuchy skierowane konkretnie do nich. Po blisko dziesięciu latach gromadzenia materiałów, prowadzenia rozmów i słuchania zwierzeń, w 1992 r. powstał tomik *Homosexuel qui es-tu? Où vas-tu?* (w dosłownym tłum. „Homoseksualisto, kim jesteś? Dokąd idziesz?”), który ukazał się w języku polskim w 1993 r. pod nieco zmienionym tytułem: *Homoseksualizm. Czym jest? Do czego prowadzi?* Autor zawarł w tej książce program duchowy dla osób homoseksualnych oraz wiele postulatów dla ich otoczenia. Tomik ma niezwykle cenną pod względem duszpasterskim formę pisanego w zaufaniu prywatnego listu. Jest on skierowany do każdego, kto przeżywa trudności w obszarze tożsamości oraz orientacji seksualnej; do tych dziewcząt i chłopców, którzy wbrew samym sobie dostrzegają u siebie skłonności homoseksualne⁴.

Dzisiaj, kiedy dyskusja na temat tzw. „nieheteronormatywności” staje się coraz bardziej gorąca, angażująca świat naukowy oraz często i pseudo-naukowy, wydaje się potrzebne, by przypomnieć świadectwo towarzyszenia duchowego o. Daniela-Ange osobom homoseksualnym, opisać je w sposób „intelektualnie chłodny”, systematyczny, i na ile to możliwe – syntetyczny. Wydaje się, że takiego opracowania nikt się jeszcze dotąd nie podejmował.

¹ Kłysz (red.), *Prorok Światła*, 5, 67. Sylwetkę duchową o. Daniela-Ange’a można poznać dzięki niedawno opublikowanej jego duchowej autobiografii: Daniel-Ange, *Serviteur du Très-Beau*.

² Zob. *Uchwała Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 5.

³ Warto zwrócić tu uwagę na fakt, że termin „skłonność homoseksualna” (użyty np. w KKK 2358; wł. *tendance omosessuali*) nie występuje w Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD. Przez wyrażenie „skłonność homoseksualna” rozumie się tu głównie tzw. homoseksualizm egodystoniczny (niezgodny z własnym ego).

⁴ Zob. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 8. Znamienne jest to, że autor nie kieruje swojej publikacji do wszystkich, którzy utożsamiają się – z różnych powodów – z homoseksualizmem, ale do tych, którzy odczuwają skłonności homoseksualne i ich nie akceptują (zob. *ibidem*, 8–9). Tematykę ludzkiej seksualności Daniel-Ange podejmuje również w innych swoich książkach, m.in.: *Twoje ciało stworzone dla miłości; Twoje ciało stworzone dla życia; Eblouissante sexualité, pourquoi te dynamiter?*

1. Z miłosierną miłością ku człowiekowi

Mając na celu pomoc duchową osobom odczuwającym pragnienia homoseksualne, Daniel-Ange wskazuje, że poważnym problemem jest już sama atmosfera utworzona wokół tego tematu. Jest ona często na tyle niezdrowa, że ludzie o wspomnianych skłonnościach, szukający nadziei w Bogu, w Kościele, przeżywają nieraz całkowite wręcz załamanie. Główną przyczyną tego jest częste doświadczanie wyśmiewania, zwalczania, potępiania czy nieustannej krytyki. Dlatego też potrzebne jest przypomnienie możliwie największej liczbie osób, a szczególnie ludziom Kościoła, że każdego człowieka należy umieć przygarnąć, wspomóc, wewnątrznie odbudować, podtrzymać na duchu, objąć troską, zrozumieć i kochać, co oczywiście nie oznacza jednocześnie popierania, pochwalania czy też uznawania jakichś złych czynów⁵. Autor oczywiście nie usprawiedliwia żadnego grzechu.

W tym kontekście przychodzi na myśl pytanie: kto jest otwarty na taką pomoc? Czy wszyscy? Autor wyróżnia trzy grupy spośród osób powiązanych na różny sposób z homoseksualizmem⁶:

- dziewczęta i chłopcy odczuwający wbrew sobie skłonności homoseksualne, czyniący heroiczne wysiłki, by się im nie poddać – marzący o normalnym życiu seksualnym;
- ludzie mający normalne stosunki heteroseksualne, a decydujący się na homoseksualizm dobrowolnie, przez perwersję, dla szukania nowych doznań (często na starość);
- ci, którzy wychwalają homoseksualizm, programują go (czasem już od najwcześniejszych lat życia), tworzą tzw. „nową kulturę”, nowoczesny światopogląd (a którzy mogą być jednocześnie sprawcami – jak pisze omawiany autor – zbrodni niezamierzonych: wielu ofiar AIDS itp.).

Ojciec Daniel-Ange adresuje swoje duchowe rady do pierwszej grupy ludzi. Tę grupę broni szczególnie, kierując do wszystkich osób heteroseksualnych apel o zrozumienie i postawę miłosiernej miłości wobec tych, którzy przeżywają swój homoseksualizm jako problem. Nie wolno bowiem utożsamiać osoby odczuwającej skłonności homoseksualne ze swego rodzaju stereotypową „etykietką” o homoseksualistach (np. że wszyscy są pederastami, gwałcicielami, przestępcami, osobami zdeprawowanymi bądź chorymi psychicznie), prowokującą wyszydzenie

⁵ Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 6, 10.

⁶ Zob. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 8–9. W tym trójpodziale można dostrzec podobieństwo (zapewne nie do końca zamierzone przez Daniela-Ange'a) do typologii podanej przez Richarda Cohena (*Gdy twoje dziecko*, 39), który sam odczuwając podobne inklinacje, poprzez pracę wewnętrzną przewyciężył je i założył szczęśliwe małżeństwo; pisze on, że istnieją trzy typy dzieci doświadczających pociąg do tej samej płci: 1. te, które nie akceptują tych skłonności i pragną przemiany; 2. te, które nie są jeszcze zdecydowane w kwestii swojego seksualizmu; 3. te, które uważają siebie za „geja”, „lesbijkę”, „biseksualistę” albo „transseksualistę” i wierzą w mit wrodzonego homoseksualizmu.

i zepchnięcie na margines społeczny. Można się tu zgodzić z Danielem-Ange, że ci, którzy przeżywają swój homoseksualizm jako problem, „[...] nie mają większego pociągu do nieletnich niż większość ludzi uprawiających stosunki heteroseksualne”⁷; nie są więc *per se* większymi kryminalistami od innych, ale są jednak grzesznikami – jak inni.

To wstępne założenie belgijski zakonnik podsumowuje podstawową zasadą, którą osoba pragnąca towarzyszyć duchowo winna się bezwzględnie kierować: trzeba tak kochać homoseksualistę, by „zrozumieć, jak bardzo unieszczęśliwia go jego własny homoseksualizm” – nie za to, co robi, ale za to, kim jest jako osoba. Wówczas otwiera się droga, by pokochał on samego siebie, by odpowiedział prawdziwą i czystą miłością na dar miłości ze strony Boga oraz innych i aby odkrył, co jest w nim najpiękniejsze. Cenne jest tutaj uświadomienie sobie, że gdyby nam przyszło przeżywać to, co spotkało tego człowieka o skłonnościach homoseksualnych, prawdopodobnie bylibyśmy w podobnej sytuacji⁸. Ważne jest, by sam potrzebujący pragnął znaleźć towarzysza na drodze życia duchowego – osobę bardziej doświadczoną, kierownika duchowego, przewodnika – kogoś, kto jest bezgranicznie oddany Chrystusowi. Podążanie z takim „starszym bratem” albo „starszą siostrą” staje się wówczas uczestnictwem w przyjaźni z Jezusem Chrystusem. Osoba towarzysząca winna być – mówiąc metaforycznie – „przezroczysta”, to znaczy mieć tyle serca dla potrzebujących, by oni czuli się przygarnięci przez samego Boga⁹.

Analizując tekst Daniela-Ange można prędko zauważyć, z jaką pokorą, wrażliwością i delikatnością stara się on kierować słowa do osób o skłonnościach homoseksualnych. Ma bowiem świadomość, że często ich stan wiąże się z bardzo bolesnymi wspomnieniami. Nie chce nikogo zranić, ale – przeciwnie – podnieść na duchu¹⁰. Osoba pomagająca musi sobie zdawać sprawę z tego, że ryzykiem zranienia obarczone jest zarówno podejmowanie tego tematu, jak i milczenie. To ostatnie może być bowiem rozumiane jako zwykła obojętność. Przy tym wszystkim – dodatkowo – potrzebne jest właściwe dobieranie słów¹¹, ale bez przekłamań, by być przekazicielem prawdy.

7 Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 9–10; por. Komisja ds. Społecznych Episkopatu Anglii i Walii, „Wprowadzenie do opieki duszpasterskiej”, 174.

8 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 11.

9 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 50.

10 Jest to postawa, do której wzywa *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2358): „Pewna część mężczyzn i kobiet przejawia głęboko osadzone skłonności homoseksualne. Skłonność taka, obiektywnie nieuporządkowana, dla większości z nich stanowi trudne doświadczenie. Powinno się traktować te osoby z szacunkiem, współczuciem i delikatnością [...]”.

11 Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 11.

2. Ku poznaniu swego serca i odnalezieniu tożsamości w Bogu

Pomoc duchowa ludziom o skłonnościach homoseksualnych nie może pomijać problemów natury psychologicznej, a w związku z tym – w jakimś sensie – łączy się z poznaniem, w jaki sposób oni sami przeżywają tę trudną dla nich inklinację. Homoseksualizm może być niejednokrotnie problemem ponad siły: cierpieniem, upokorzeniem, powodem nieakceptacji siebie, źródłem upokorzenia, tożsamym z doświadczeniem jakiejś „nieuleczalnej choroby” czy „ułomności”, czymś wstydlivym, co trzeba ukryć jako tajemnicę. Warto delikatnie odnieść się do tego momentu, kiedy osoba homoseksualna pierwszy raz odkryła swój homoseksualizm. Mogło się to wiązać z przeżyciem głębokiego kryzysu tożsamości, z utratą wewnętrznej równowagi, z gwałtownym stawianiem sobie egzystencjalnych pytań dotyczących akceptacji ze strony środowiska, społeczeństwa, Boga i Kościoła. Brak możliwości znalezienia odpowiedzi – często z powodu wstydu i lęku, by o sobie porozmawiać z kimkolwiek – mógł w osobie homoseksualnej potęgować lęk i wprowadzać ją w coraz większe poczucie samotności¹².

Daniel-Ange dostrzega, że próbując uśmierzyć ten egzystencjalny ból, niektórzy wybrali drogę chirurgicznej operacji plastycznej i zmienili płeć. Liczyli, że w „nowej tożsamości”, poprzez uczynienie siebie pięknym, zdobędą uznanie i akceptację u innych. Często jednak uświadamiali sobie po pewnym czasie, że operacja tak właściwie nic w ich wnętrzu nie zmieniła, a skutkiem tego tracili jasność, kim są tak naprawdę – czy kobietą, czy mężczyzną. Powodowało to jeszcze większą udrękę, a u jej podstaw było przede wszystkim wołanie o zrozumienie, o miłość¹³.

Należy pomóc dotrzeć do głębi serca, bowiem wówczas, gdy osoba homoseksualna odkryje, że właściwie nie wie, kim jest, zobaczy wyraźniej, że homoseksualizm ją krzywdzi¹⁴. Daniel-Ange nie stawia tutaj żadnej tezy, nikogo nie sądzi, ale zadaje pytanie, czy przypadkiem sytuacja tych ludzi nie jest wynikiem błędów popełnionych przez innych ludzi, wadliwego funkcjonowania społeczeństwa, a homoseksualiści są jedynie ofiarami. Jak by nie było, stają oni przed fundamentalnym pytaniem, przed którym nie można uciekać: Jak dalej żyć¹⁵?

Na początek warto poznać – w postawie pokory – jak głęboka jest skłonność homoseksualna; może być ona bowiem:

- powierzchowna – nietrwała, związana z okresem dojrzewania płciowego (w wieku młodzieńczym), gdy płciowość dopiero jest w czasie kształtowania; utrzymuje się przez pewien czas na etapie skłonności, a następnie mija; czasem może mieć formę czasowego biseksualizmu (związanego np. z brakiem właści-

¹² Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 14.

¹³ Por. Daniel-Ange, *Mai 13. Rébellion!*, 49; *idem*, *Homoseksualizm*, 7, 15.

¹⁴ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 8.

¹⁵ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 15.

wej edukacji, a także z przeżyciem homoseksualnym – doświadczonym umyślnie albo nieumyślnie);

- głębsza – zakorzeniona jakby „w tożsamości”, „od zawsze”, wyrażająca się w snach i pragnieniach, związana z doświadczeniami przeżywanymi okazjonalnie bądź w sposób długotrwały;
- z czystej ciekawości – bez rzeczywistych wewnętrznych inklinacji do tej samej płci.

Na tym etapie pomocy chodzi nie tyle o to, by ktoś sięgnął głęboko w samą „strukturę” swej inklinacji homoseksualnej, by odnaleźć konkretne jej przyczyny (to bowiem będzie kolejnym krokiem), ile raczej o ogólne opisanie tej swojej inklinacji. Przy tym wszystkim Daniel Ange staje na stanowisku, że homoseksualizm nie ma podłoża genetycznego¹⁶ (z wyjątkiem medycznie stwierdzonego hermafrodytyzmu¹⁷) i dodaje, że dobrowolne i całkowite poddanie się skłonności homoseksualnej (przyzwyczajanie się do jej praktykowania) może skutkować całkowitym uzależnieniem. Skłonność ta zatem stanie się wtedy trudniejsza do wykorzenia, a tym bardziej do kontrolowania¹⁸.

Dlatego jednym z pierwszych kroków jest przyjrzenie się sobie, by stopniowo, w Bożym świetle, odzyskać przekonanie o sensie własnego życia¹⁹. Przy tym istotne jest, by człowiek odczuwający skłonności homoseksualne nie obwiniał się za sam fakt ich posiadania. Daniel-Ange – zgodnie z nauką Kościoła – bardzo wyraźnie różni czyn od skłonności²⁰. Te ostatnie nie są same w sobie grzechem i nie czynią człowieka automatycznie winnym. Trzeba jednak zaznaczyć, że już za swoje czyny człowiek ponosi odpowiedzialność. Nieobwinianie się za same skłonności służy utworzeniu właściwego obrazu Boga, który będąc Miłością (por. 1 J 4,16), kocha człowieka takim, jaki jest i jakim może się jeszcze stać, pragnie go wyzwolić i poprowadzić ku pełni życia²¹. Ważne jest, by również i człowiek chciał tego samego, co Bóg.

Daniel-Ange podkreśla – w duchu św. Teresy od Dzieciątka Jezus (i ukazanej przez nią tzw. „małej drogi” do świętości) – że Bóg kocha człowieka tym goręcej, im bardziej człowiek czuje się zraniony²². Bolesna przestrzeń staje się w jakimś sen-

¹⁶ Podobne stanowisko, mówiące o tym, że homoseksualizm ma podłoże psychiczne, przyjmował także kard. Karol Wojtyła (Szafrński, *Homoseksualizm jako problem*, 118).

¹⁷ Hermafrodytyzm (androginia, obojnactwo) to występowanie – od urodzenia u niektórych ludzi – gruczołów rozrodczych zarówno męskich, jak i żeńskich.

¹⁸ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 17.

¹⁹ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 41.

²⁰ Por. np. Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, 8.

²¹ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 27–29. Natomiast o braku odpowiedzialności moralnej za akty homoseksualne można mówić jedynie wówczas, gdy osoba homoseksualna jest psychotykiem, gdy jest psychicznie chora; por. Szafrński, *Homoseksualizm jako problem*, 118.

²² Daniel-Ange stwierdza, że św. Teresa od Dzieciątka Jezus powiedziała by współczesnemu społeczeństwu następujące słowa: „Ci, którym przykleiliście etykietkę wykołejonych, niezrównoważonych, ludzi z marginesu, psychotyków, neurotyków; ci pokrzywdzeni na wszystkie strony, ci bardzo głęboko niedorozwinięci umysłowo, wszyscy ci skrzywdzeni przez los, którzy zewsząd was otaczają, od których uciekacie, których

sie uprzywilejowanym miejscem spotkania ze Stwórcą. Stąd też osoba doświadczająca inklinacji homoseksualnych nie może trwać w przekonaniu, że wszystko, co ją stanowi, sprowadza się jedynie do homoseksualizmu, bowiem homoseksualizm jest jednym z aspektów złożonej, pełnej bogactw i charyzmatów osobowości²³. Popęd homoseksualny nie jest punktem konstytuującym osobę, nie stanowi i nie określa całej jej natury. Fundamentem jest zaś osobowe „ja” (o charakterze ontycznym) i obecny w niej Bóg, a także wiążąca się z tą obecnością godność dziecka Bożego. Dlatego też Daniel-Ange zwraca uwagę – niejako na marginesie – by nie używać określeń „homoseksualista”, „lesbijka”, „prostyutka”, „niepełnosprawny”, ale wyrażeń, które będą zabezpieczały ochronę godności każdego człowieka, a mianowicie: „człowiek, który doświadczają homofilii”, „człowiek, który prostytuje się”, „człowiek, który nosi upośledzenie”²⁴ itd. Postulat Daniela-Ange'a wydaje się bardzo słuszny, gdyż ludzki język jest nośnikiem wartości bądź antywartości, a relacje interpersonalne są często silnie warunkowane istniejącymi w społeczeństwie pojęciami, wyrażeniami, opiniami.

Osoba towarzysząca człowiekowi doświadczającemu skłonności homoseksualnych winna starać się przypominać, że ludzkie serce jest o wiele szersze niż skłonności. Jest bogatsze, kształtujące się stale, poznające nowe uczucia i przyjmujące nowe formy wyrażania siebie; człowiek bowiem stale się staje; osoba jest procesem ku wyższej egzystencji, jest wprowadzana w historię zbawienia, w Komunię Osób Bożych²⁵. Należy zatem zerwać z wizją samego siebie jako czegoś statycznego, biernego, zdeterminowanego przeszłością czy też teraźniejszością i – w wolności danej przez Boga – otworzyć się na przyszłość. Nie wolno również ulegać współczesnym poglądom, że powinno się zaakceptować skłonności homoseksualne jako coś całkowicie naturalnego, pozytywnego, „zgodnego z wolą Bożą”²⁶.

boicie się dotknąć... a którymi pod pewnym względem wszyscy jesteście, wszyscy ci ludzie z różnymi zaburzeniami to wasi bracia. Przeszłam przez to. Wiem, co to oznacza. Upadnijcie przed nimi na kolana. Jest w nich ukryta niezmierna tajemnica. Potrafią przeżywać tajemnicę miłości z taką intensywnością, jakiej nie podejrzewałyby u nich żaden człowiek normalny” (Daniel-Ange, *Uzdrowienie przez miłość*, 27; por. *idem*, *Homoseksualizm*, 28).

²³ Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 43.

²⁴ Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 28–29.

²⁵ Zob. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 432–434, por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 28.

²⁶ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 28–29. Przekonanie Kościoła było w tym względzie niezmiennie i jednoznacznie określało akty homoseksualne (nie skłonności) jako grzeszne – *peccata contra naturam*. Taka właśnie ocena moralna opiera się na Objawieniu zawartym w Piśmie Świętym (zob. w Starym Testamencie: Rdz 19,4–11; Kpł 18,22 oraz 20,13; Pnp 29,22; Mdr 10,6; Iz 1,9 oraz 13,19; Jr 49,18 oraz 50,40; Am 4,11; a także w Nowym Testamencie: Mt 10,15 oraz 11,23; Łk 10,12 oraz 17,28; 2 P 2,6; Rz 1,27n; 1 Tm 1,10; Jud 1,7; Ap 2,8). Była ona formułowana w *Constitutiones Apostolorum* (dzieło prawdopodobnie z IV w.; zob. PL 1, 938; PG 1, 199, 978–986), na synodach: w Elwirze w 395 r., w Paryżu w 1212 r., w Reims w 1214 r.; jak również na Soborze Laterańskim III w 1139 r. Przekazywali ją: św. Klemens Aleksandryjski (w dziele *Pedagog*), św. Jan Chryzostom (w 19. homilii), Tertulian (w dziele *De pudicitia*), św. Augustyn (w *Wyznaniach*); papieże: Grzegorz II (w *Dekretalach*) i Pius V (w *Konstytucji Horrendum*); zob. Szafrński, *Homoseksualizm jako problem*, 79–88; por. Klak, *Osoba homoseksualna w Kościele*, 21–26. Warto tu zaznaczyć, że pojawiające się współcześnie

Trzeba wzbudzić w człowieku żywą wiarę w Boga (by doświadczył Jego miłości), jak również nadzieję, że można coś jeszcze w życiu zmienić (by zapragnął za Nim pójść), że jest możliwe wyrwanie się z budzącej cierpienia przeszłości i bycie szczęśliwym w życiu. Towarzyszący duchowo winien mieć świadomość, że „zaistnienie na nowo” dla człowieka o skłonnościach homoseksualnych oznacza niekiedy pokonanie lęku przed utratą całej dotychczasowej przeszłości (a czasem może ktoś być od niej uzależniony), przed utratą w jakimś sensie „części samego siebie”²⁷. Potrzebne jest zatem rozwijanie życia na poziomie ducha, rozwijanie swojej osobowości według zamysłu Boga, który uwalnia wolność człowieka i pozwala mu być prawdziwie sobą²⁸.

Pomocą w odnalezieniu siły do zmiany – obok spojrzenia na Boga i na otrzymaną od Niego godność – jest wejrzenie w samego siebie i szczerza konfrontacja z pytaniami: Czy homoseksualizm rzeczywiście rozwija, czy może raczej rodzi coraz większą gorycz, frustrację i poczucie niespełnienia? Dokąd właściwie idę, czego w życiu szukam, i czy przypadkiem nie żyję w jakimś wymyślonym przez siebie świecie, grając jakąś wymyśloną rolę? Daniel-Ange zachęca, by dostrzec wielką ludzką godność, że nasze serce jest zbyt wielkie, a życie zbyt krótkie, by swą miłość narażać na ciągłe zranienia w kolejnych związkach, początkowo rodzących euforię, a kończących się dramatycznym rozczarowaniem²⁹.

Swoją wewnętrzną stan można dobrze ocenić jedynie w obliczu wielkiej miłości Boga i niezbywalnej godności, którą człowiek otrzymał od Stwórcy i Zbawiciela. Spotykając się z Chrystusem – jak Danielowi-Ange’owi napisał w liście młody chłopak dotknięty homoseksualizmem – „nie można dalej utrzymywać, że homoseksualizm jest normalny”³⁰. Daniel-Ange pragnął dopuścić do głosu przede wszystkim kogoś, kto doświadczył skłonności homoseksualnych, by z jego ust padły słowa potwierdzające naukę Kościoła, który głosi, że „akty homoseksualizmu z samej swojej wewnętrznej natury są nieuporządkowane”³¹, „są sprzeczne z prawem naturalnym; wykluczają z aktu płciowego dar życia”³². W tej perspektywie można z tym przekonaniem uczynić kolejny krok na drodze duchowego wzrostu.

sugestie, że należy przeinterpretować naukę Biblii o seksualizmie, gdyż napisana została ona w innym kontekście kulturowym, są błędne i destrukcyjne (zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitatis problema*, 4–5).

27 Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 29, 31.

28 Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 32.

29 Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 30–31, 33.

30 Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 30–31, 52.

31 Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, 8.

32 KKK 2357; por. Rdz 19,1-29; Rz 1,24-27; 1 Kor 6,9; 1 Tm 1,10.

3. Ku odnalezieniu przyczyny homoseksualizmu

Płeć³³ określa sposób istnienia i działania człowieka, realizację jego potencjalności, życiowych zadań, wypełnienia powołania. Jest zespołem cech fizycznych (genetycznych, anatomicznych, fizjologicznych), a także psychicznych i duchowych; odnosząc się do płci, mówi się o następujących kategoriach: chromosomalnej, gonadalnej, hormonalnej, germinatywnej (związanej z produkcją gamet), genitalnej, fenotypowej (dotyczącej charakterystycznych cech organizmu), somatycznej, mózgowej, psychicznej i społecznej (kulturowej)³⁴. W prawidłowo rozwijającej się osobowości wszystkie te elementy są spójne. Jeżeli zaś z jakiegoś powodu brak jest między nimi zgodności, wówczas następuje zjawisko różnicowania płci, polegające na przyswojeniu jednej lub wielu cech należących do innej płci, czego skutkiem jest zaburzenie identyfikacji płciowej, jak również tożsamości seksualnej. Niespójność ta może sięgać swymi korzeniami wczesnych lat dzieciństwa (fazy postnatalnej) albo nawet życia prenatalnego³⁵. Daniel-Ange jest tego świadomy, gdy pisze, że „płeć to coś ogromnie złożonego” i że powstanie oraz rozwój orientacji seksualnej może być skutkiem wielu czynników, czasem ze sobą sprzecznych, działających na człowieka niekiedy w sposób podświadomy. Autor zna teorie mówiące o tym, że źródłem homoseksualizmu jest determinacja genetyczna, atawizm, dziedziczność itp., ale ich nie podziela. Twierdzi natomiast, że te teorie są mało prawdopodobne i zwykle wcześniej czy później upadają. Dłużej utrzymują się natomiast koncepcje mówiące o przyczynie psychologicznej³⁶.

Jako kolejny krok w towarzyszeniu duchowym osobom homoseksualnym Daniel-Ange proponuje stopniowe poznanie przyczyn, które mogły zaważyć o tychże skłonnościach. Wymienia dwie grupy czynników, ale ma jednocześnie świadomość, że mogą zaistnieć również i inne. Pierwszy zbiór stanowią przyczyny osobiste (bardziej wewnętrzne), drugi zaś przyczyny społeczne (bardziej zewnętrzne). Do przyczyn wewnętrznych zalicza między innymi: doświadczenie w dzieciństwie sodomii (ze strony osoby spokrewnionej), wychowywanie się wśród dzieci tej samej płci, nie-

³³ Życie duchowe rozumiane jest w teologii jako więź osobowa człowieka z Bogiem (zob. Rz 8,9), zatem pomoc duchowa zmierza do tego, by człowiek poddał działaniu Bożemu wszystkie wymiary swojego życia (m.in. tożsamość, płciowość, orientację, popęd itd.).

³⁴ Gałkowska-Bachanek, „Płeć”, 846

³⁵ Por. Gałkowska-Bachanek, „Płeć”, 846.

³⁶ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 19, 22. Choć wielu uczonych ma świadomość, że problem homoseksualizmu jest bardzo złożony, uznaje się współcześnie, że jest uwarunkowany psychologicznie; podaje się następujące koncepcje genetyki homoseksualizmu: 1. teorię biologiczną (która do dziś nie została dostatecznie potwierdzona); 2. teorię wyboru (popularną w latach 50. i 60. ubiegłego wieku, dziś odżywającą w postaci poglądu, że homoseksualizm można wybrać dobrowolnie jako opcję); 3. teorię psychologiczno-społeczną (rodzinno-środowiskowa – mówiąca o tym, że prawidłowa orientacja seksualna jest owocem osobowości, sytuacji rodzinnej oraz wczesnych doświadczeń seksualnych); Klak, *Osoba homoseksualna w Kościele*, 12–17.

właściwie przeżyty czas dojrzewania albo brak uświadomienia w dziedzinie seksualnej, brak w dzieciństwie i w okresie dojrzewania właściwych relacji z ojcem bądź z matką (brak miłości z ich strony i nostalgia za tym uczuciem), brak akceptacji płci ze strony rodziców (którzy pragnęli mieć dziecko płci przeciwnej), stan uzależnienia uczuciowego przekreślający duchową wolność, zjawisko inwersji w relacjach seksualnych (pragnienie pełnienia roli pasywnej – przez niektórych chłopców; albo aktywnej – przez niektóre dziewczęta), brak pozytywnych przykładów małżeństw, lęk przed nowym, odpowiedzialnością, odrzuceniem, prokreacją itp. W drugiej zaś grupie (czynniki społeczne) Daniel-Ange umieszcza następujące przyczyny: egoistyczne odrzucenie kogoś, kto jest inny (w tym również i Boga), zacieranie się różnic (np. psychologicznych) między mężczyzną i kobietą, brutalizacja życia, nieudane relacje heteroseksualne, świat propagujący homoseksualizm. Zdaje on sobie jednak sprawę z możliwości, że o skłonnościach homoseksualnych danej osoby może zdecydować kilka czynników naraz³⁷. Zatem inklinacje te mogą mieć jedną bądź wiele przyczyn.

Na tym etapie bardzo ważne jest to, by nie lękać się i być z samym sobą bardzo szczerym. Trzeba jednak dodać, że nawet nie jest niezbędne doszukanie się korzeni homoseksualizmu; czasem zdarza się bowiem, jak twierdzi Daniel-Ange, że mimo dużych chęci, trudno jest właściwie określić, co jest powodem takiej właśnie orientacji. Niemniej nauczanie Daniela-Ange'a łączy się ściśle z Magisterium Kościoła, które mówi współcześnie, że psychiczna geneza homoseksualizmu „pozostaje w dużej części niewyjaśniona” (KKK 2357). Z tego powodu ważniejsze jest – zdaniem Daniela-Ange'a – koncentrowanie się na odkrywaniu własnej godności i patrzenie ku przyszłości, którą odsłania Bóg.

³⁷ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 23–27, 31. Daniel-Ange stara się w sposób dość precyzyjny streścić toczącą się współcześnie dyskusję na temat przyczyn homoseksualizmu. W literaturze mowa jest o uwarunkowaniach biologiczno-organicznych oraz nabytych: psychologicznych, środowiskowych i społecznych (np. uwiedzenie, czy też czynniki wychowawcze, takie jak: alkoholizm ojca, więź uczuciowa z ojcem „niemęskim” dostatecznie, obojętność czy wrogość względem matki, przesadna więź uczuciowa z matką, środowisko wychowania jedнопłciowe); zob. Szafranski, *Homoseksualizm jako problem*, 43–50. Wśród czynników, które mogą wpływać na pojawienie się pragnień homoseksualnych R. Cohen wylicza (niektóre z nich pokrywają się z tymi, które podaje Daniel-Ange): 1. dziedziczenie (odziedziczone zranienia, nierozwiązane problemy rodzinne); 2. temperament charakteryzujący się nadwrażliwością; 3. zranienia heteroemocjonalne; 4. zranienia homoemocjonalne (zerwanie z własną tożsamością płciową spowodowane brakiem dobrej więzi emocjonalnej z rodzicem tej samej płci); 5. zranienia zadane przez rodzeństwo; 6. zranienia obrazu ciała (spowodowane np. przez ułomności fizyczne, chorobę); 7. przemoc seksualna; 8. zranienia homospołeczne (odrzucenie przez rówieśników tej samej płci); 9. zranienia kulturowe (indoktrynacja przy pomocy mediów); 10. inne czynniki (jak np. rozwód, śmierć rodzica); zob. Cohen, *Gdy twoje dziecko*, 77–84; zob. także: Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze*, 102, gdzie jest mowa o tym, że zadaniem rodziny i wychowawcy jest odnalezienie przyczyn homoseksualizmu wychowanka, oraz gdzie zostały wymienione podobne możliwe przyczyny: czynniki fizjologiczne, czynniki psychiczne, niewłaściwe wychowanie, brak normalnego rozwoju seksualnego, zaciągnięte nawyki, złe przykłady i inne; przy ocenie zaś należy uwzględnić takie czynniki, jak: „brak uczucia, niedojrzałość, obsesyjne nawyki, deprawacja obyczajowa, swoboda widowisk i publikacji”. Zob. na ten temat również: Komisja ds. Społecznych Episkopatu Anglii i Walii, „Wprowadzenie do opieki duszpasterskiej”, 175–176.

4. Ku wyjściu z impasu i dążeniu do pełni miłości

Towarzyszący duchowo może poruszyć ważną kwestię, czy homoseksualizm rzeczywiście daje zadowolenie osobom praktykującym go (zmieniającym często partnerów), czy raczej rozczarowuje, nie prowadzi do spełnienia w miłości. Z samej natury bowiem miłość homoseksualna wyklucza rodzicielstwo, nie jest płodna³⁸. Jak słusznie zauważa Daniel-Ange, w miłości homoseksualnej człowiek gra jakąś nie swoją rolę i stopniowo przestaje być sobą. Świadczenie o tym dają niektórzy homoseksualiści, wyznając, że mają poczucie działania wbrew naturze. Wcześniej czy później – jeśli człowiek jest szczery – do tego wniosku właśnie dochodzi; i ważne jest tu, by się nie wstydzić przyznać do takich odczuć. W tym kontekście Daniel-Ange prosi i przestrzega te osoby o skłonnościach homoseksualnych, które nie podjęły jeszcze takich czynów, by na tę drogę nie wchodziły, gdyż akty te w dramatyczny sposób uzależniają. Rany w tym względzie, które zapisują się w ludzkiej świadomości i podświadomości, może uleczyć skutecznie jedynie Bóg. Dlatego takim osobom trzeba pomóc dostrzec, że istnieje szczęście pełniejsze i bardziej owocne, że można się na nie otworzyć już tutaj na ziemi; jego źródłem jest Bóg i spełniać się ono będzie w pełni we wspólnocie zbawionych w niebie³⁹. Daniel-Ange delikatnie odnosi się do bólu egzystencjalnego osoby homoseksualnej, ale jednocześnie z tym bólem jej nie zostawia, ukierunkowując jej myślenie na Bożą prawdę – na pełną nadziei perspektywę nowego życia w Jezusie Chrystusie.

Potrzebne jest także umocnienie Bożą łaską słabej ludzkiej woli, odrzucenie pogardy względem siebie i uznanie, że wciąż przecież posiada się nie do końca ograniczoną wolę. Nie można zatem uznać się za człowieka całkowicie bezwolnego. Popędy nie są przecież niekontrolowalne i można nad nimi zapanować⁴⁰. Można wyjść z opresji obronną ręką, ale ważne jest, by tego rzeczywiście chcieć, by otworzyć się na mądre rady. Daniel-Ange pragnie „dowartościować” wolę człowieka; uczy w ten sposób odpowiedzialności za czyny, uszanowania własnej godności, prowadzi do

³⁸ Czyny homoseksualne nie są zgodne z biologicznym przeznaczeniem narządów płciowych człowieka; zob. Klak, *Osoba homoseksualna w Kościele*, 26; por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 34–35.

³⁹ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 36–38, 46.

⁴⁰ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 39, 52. Przekonanie, że „homoseksualista zawsze będzie homoseksualistą” jest – jak twierdzi Lawrence Hatterer – destruktywnym mitem; z jego bowiem udokumentowanej dziesięcioletniej pracy terapeutycznej wynika, że homoseksualiści mogą się zmienić; podobne doświadczenie w pracy leczenia uleczalnych homoseksualistów mieli tacy psychiatrzy, jak: Samuel B. Hadden, Lionel Ovesey, Charles Socarides, Harold Lief, Irving Bieber; zob. *Homoseksualizm i nadzieja*, 21. Trzeba także dodać, że również i wewnątrz Kościoła pojawiają się głosy, że „leczenie psychiatryczne czy poradnictwo psychologiczne absolutnie nie jest potwierdzonym «lekarstwem» na kondycję homoseksualną. W wielu wypadkach jest to frustrujące doświadczenie [...]” (Komisja ds. Społecznych Episkopatu Anglii i Walii, „Wprowadzenie do opieki duszpasterskiej”, 184). Daniel-Ange nie podejmuje dyskusji z takimi poglądami i proponuje – jak wspomniano – tym, którzy nie akceptują swojej homoseksualności, drogę duchowej pielgrzymki ku Bogu.

prawdziwej wolności⁴¹. Zmianie myślenia winno zatem towarzyszyć podjęcie decyzji połączonej z determinacją – by to nie ciało górowało nad duszą, ale dusza nad ciałem. Potrzebne jest podjęcie się świadomego życia duchowego⁴².

Niezbędne jest również wejście na drogę oczyszczenia chorej wyobraźni, zranionej pamięci, wspomnień. Droga ta jest łatwiejsza, jeśli jakieś rany były zadane jedynie w wyobraźni; trudniej jest, gdy pewne obrazy seksualnych aktów zostały usłyszane albo obejrzone; najtrudniej jest wówczas, gdy zostały one przeżyte osobiście. Daniel-Ange stwierdza, że największy dramat (wręcz zbrodnia) dokonuje się wtedy, gdy dotyczy to osoby nieletniej. Wówczas można mówić o możliwych śmiertelnych wręcz zranieniach, zarówno w strukturze emocjonalnej, psychicznej⁴³, jak i duchowej.

Na drodze życia duchowego potrzebne jest podjęcie całościowego działania i – w pewnym sensie – toczenia batalii „nie wprost”; koncentrowanie się nie na problemie homoseksualizmu, ale na wszystkich pozytywnych cechach swojej osobowości – w taki sposób, by je wzmacniać. Może to być realizowane na różne sposoby w świadomej służbie Bogu i ludziom (np. w pracy charytatywnej, intelektualnej, zawodowej, społecznej). Dostrzeżenie w sobie dobra jest nieodzowne: pomaga w rozwijaniu szlachetnych postaw, a tym samym w osobowym spełnianiu się zarówno na płaszczyźnie ludzkiej, jak i duchowej⁴⁴.

Wielką siłą w wychodzeniu z trudności może przynieść wzmocnienie pragnienia poznania, kim naprawdę jest Bog – że jest On Miłością, której obrazem jest rodzina otwarta na nowe życie (ojciec i matka, i dziecko). Trzeba starać się rozbudzić chęć zaspokojenia wszelkich swoich emocjonalnych głodów: w relacji z Bogiem (gdy ktoś przeżywa brak miłości ze strony ojca); z Maryją – gdy ktoś przeżywa brak miłości ze strony matki. Daniel Ange uczy, że Matka Boża formuje na nowo zwłaszcza seksualność zniekształconą⁴⁵, kształtuje właściwy obraz kobiecości i prowadzi miłość człowieka we właściwym kierunku⁴⁶.

41 Omawiany autor podaje czternaście konkretnych rad, które mogą pomóc tym homoseksualistom, którzy nie akceptują swojej orientacji; zapisał je – hasłowo – w śródtytułach książki (każdą z nich rozwija w tekście); warto przytoczyć tutaj niniejsze sentencje, są nimi: 1. „Nie ograniczaj się do swego homoseksualizmu. Nie pozwól, by umniejszał twą wartość w twoich oczach”; 2. „Być darem dla innych. Stać się innym”; 3. „Żyć w przyjaźni, tak jak w najpiękniejszej miłości”; 4. „Wobec hipererotyzmu twój superheroizm”; 5. „Pragnienie równowagi”; 6. „Wzmocnić siłę woli, opanować wyobraźnię”; 7. „Otwórz się na piękno inności”; 8. „Znaleźć swą oazę”; 9. „Poszukaj kogoś, kto cię nie opuści, kto będzie twoim towarzyszem”; 10. „Proś Swego Boga. Pozwól mu działać”; 11. „Żyj od przebaczenia do przebaczenia”; 12. „Kochaj prawdziwie swe ciało”; 13. „Odkryj kim jest Bóg”; 14. „Odszukaj Ojca, pokochaj Syna, zaufaj Maryi”; zob. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 42–56.

42 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 35, 47.

43 Dlatego Daniel-Ange (*Homoseksualizm*, 38–39) wzywa nas do wielkiej odpowiedzialności za siebie oraz za innych, szczególnie za najmłodszych.

44 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 42, 58.

45 Daniel-Ange, *Wstań! List do młodych*, 50.

46 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 54–56.

Na drodze duchowego wzrostu istotne są zatem relacje z innymi – na gruncie wiary więź z Bogiem (motywacja religijna), a na gruncie społecznym rozmawianie z innymi, tworzenie zdrowych i czystych przyjaźni (szczególnie z osobami innej płci). Wszystko to służy temu, by nie zamykać się w samotności swoich myśli. W ten sposób będzie się stopniowo „poszerzać ta sfera życia, w której się nie jest homoseksualistą”⁴⁷. Należy jednak zwrócić uwagę na to, by w relacjach z osobami tej samej płci wygasić interakcje seksualne. Jest to czasem długotrwały proces, naznaczony wysiłkiem, a jego istotą jest pozwolenie, by te relacje zostały przemienione miłością nadprzyrodzoną, by z egoistycznych stawały się czyste, bezinteresowne, naznaczone wolnością dzieci Bożych. Dlatego wielką pomocą jest znalezienie dla siebie wspólnoty wzrastania w wierze, *sui generis* szkoły życia, która byłaby miejscem wzajemnej akceptacji, służby, stawania się osobą coraz bardziej dojrzałą⁴⁸. Stąd nie należy kierować się ani wyobraźnią, ani emocjami; nie należy ani uciekać w przeszłość, ani wybiegać w przyszłość. Trzeba żyć świadomie chwilą obecną, mając przed oczami konkretny plan spożytkowania życia. W poznawaniu ludzi i świata potrzebne jest kierowanie uwagi przede wszystkim na wszystko to, „co jest inne” (np. świat wewnętrzny dziewcząt – gdy ktoś jest chłopakiem; świat wewnętrzny chłopców – gdy ktoś jest dziewczyną), na to co nas odróżnia od świata⁴⁹.

Daniel-Ange wskazuje wyraźnie, że ostatecznym źródłem pomocy jest Stwórca i Zbawiciel, Trójjedyny Bóg – Ojciec, Jezus Chrystus (Jego Eucharystyczne Ciało i Krew) i Duch Święty. Psychologia może służyć pomocą, ale w pewnym momencie i ona nie wystarcza. Dlatego nic nie zastąpi skierowanej do Boga osobistej prośby o pomoc – modlitwy naznaczonej dziecięcą ufnością i poddaniem się Jego woli do końca. Wyrażone w ten sposób pragnienie zmiany prowadzi ku odzyskaniu w Bogu wewnętrznej równowagi⁵⁰. Szczególnym źródłem pomocy jest zatem – według Daniela-Ange'a – życie sakramentalne, które tworzy głęboką więź pomiędzy człowiekiem a osobą Jezusa Chrystusa: spowiedź (nazwana przez naszego belgijskiego zakonika „Sakramentem Szczerości”) oraz Eucharystia („Sakrament Miłości”). Sakramenty te wprowadzają człowieka, który żałuje za popełnione złe czyny, w doświadczenie Bożego przebaczenia. Z rany zadanej Sercu Boga wypływa Jego miłosierna Miłość, która daje nadzieję i siłę, by wybudować swoje życie na nowo, będąc pojednanym z Bogiem, z ludźmi oraz z sobą samym. Sakrament pokuty i pojednania jest doświadczeniem stwórczego działania Boga – przyjęciem od Niego łaski

⁴⁷ Zob. Daniel-Ange, *Miłość braterska*, 121. Autor uczy, zgodnie z wykładnią nauki Kościoła, że najlepszym sposobem na to, by kierować swoją seksualnością, swoimi uczuciami, jest żyć w przejrzystej czystości, a wówczas tworzą się piękne, jasne, szczerze i święte przyjaźnie – siostrzane i braterskie relacje; por. KKK 2359; por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 43.

⁴⁸ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 45–46, 49.

⁴⁹ Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 47–48.

⁵⁰ Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 45, 51; por. Bolewski, „Wyzywająca miłość”, 264, gdzie wspomniane jest, że modlitwa prowadzi ku „uduchowieniu” ludzkiej miłości.

usynowienia⁵¹. Dzięki temu ludzie stają się dziećmi Bożego przebaczenia – córkami i synami Jego miłosierdzia.

Doniosłe znaczenie w leczeniu zranień ludzkiej płciowości (w tym wzroku, wyobraźni itp.) ma adoracja Najświętszego Sakramentu – kult Ciała i Krwi Pana Jezusa. Modlitwa ta oczyszcza miłość, uzdrawia wewnątrz człowieka: jego serce, ciało, uczuciowość i seksualność⁵². Dzięki adoracji Duch Jezusa rozciąga się w misteryjny sposób na całą ludzkość⁵³, usuwa „schizofrenię” rozbijającą seksualność – dramatyczny rozdźwięk pomiędzy ciałem a duszą, zaistniały na skutek grzechu⁵⁴. Warto tutaj zwrócić uwagę na to, jak bardzo głęboko Daniel-Ange rozumie zjednoczenie z Chrystusem w Eucharystii. Jest ona sercem życia osobistego, przeżywaniem najbardziej wzruszającej bliskości oblubieńczej ze Zbawicielem. W niej Jezus Chrystus łączy się z osobą ludzką w „jedno ciało” (por. Mt 19,5-6), by człowiek był z Nim odtąd jednym duchem: „Ty dysponujesz Jego Ciałem, On dysponuje Twoim (1 Kor 7,4). Już nie możesz robić ze swoim ciałem, co chcesz, Twoje ciało najpierw należy do Chrystusa. Nie możesz przyjmować Jego przeczystego Ciała, a potem bezcześcić swojego! To byłaby profanacja eucharystyczna”⁵⁵.

Drogę ku prawdziwej wolności należy przeżywać ze stałą świadomością, że Bóg obdarza nieskończoną miłością każdego człowieka. Należy pomagać innym, by uwierzyli w tę prawdę tak, by nawet w chwili największych cierpień i kryzysów nie zwątpili i nie odeszli od Jezusa Chrystusa. On przecież również doznał przykrości ze strony ludzi i rozumie wszystkich pogardzanych. Trzeba pomóc im ofiarować Bogu doznane cierpienia, by złączyli je z Krzyżem, który zbawia świat⁵⁶. Przy tym niezbędną jest cierpliwość, czyli zgoda na działanie stopniowe, ale stanowcze. Daniel-Ange zauważa, że zarówno chęć osiągnięcia natychmiastowych efektów, jak i dokonywanie nagłych i nieprzygotowanych zmian, może mieć skutki nieprzewidziane i negatywne. Droga do pełnego uzdrowienia jest często wielomiesięczną albo nawet wieloletnią współpracą z Bożą łaską⁵⁷.

Podążanie ku świętości jest możliwe nawet wówczas, gdy ktoś stale powstaje z upadków, niemniej chce się angażować, służąc Kościołowi i światu, z pokorą, w ubóstwie serca i jednocześnie ze śmiałością, czerpiąc siłę z sakramentu przebacze-

51 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 51 oraz 52, gdzie autor podkreśla: „akt homoseksualny należy do tych rzeczy, które ranią Boże Serce i [...homoseksualistę]”.

52 Daniel-Ange, *Dans tes mains*, 130; por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 53

53 Daniel-Ange, *Eucharystia. Miłość wcielona*, 131.

54 Daniel-Ange, *Wstań! List do młodych*, 61.

55 Por. Daniel-Ange, *Wstań! List do młodych*, 61. Autor używa tutaj mocnego sformułowania-hiperboli „profanacja eucharystyczna” na podkreślenie tego, jak silnie jednoczy się z nami Jezus Chrystus w czasie Komunii Świętej. Słowa te nie mają wzbudzać w ludziach młodych lęku przed Eucharystią, ale wzmocnić pragnienie życia w czystości. Wspomniane wyrażenie jest tu użyte jako przenośnia.

56 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 53, 57–59; por. KKK 2358.

57 Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 49, 51.

nia, jak i z przyjmowania Ciała Jezusa Chrystusa⁵⁸. Uczy bowiem *Katechizm Kościoła Katolickiego*, że osoby przejawiające głęboko osadzone skłonności homoseksualne również są wezwane do wypełniania woli Bożej w swoim życiu, mogą i powinny przybliżyć się – stopniowo i zdecydowanie – do chrześcijańskiej doskonałości (KKK 2358–2359), do Pełni Miłości.

* * *

„Osoba ludzka, zdaniem współczesnych uczonych, jest tak dogłębnie przeniknięta płciowością, że należy ją uznać za jeden z głównych czynników kształtujących życie człowieka. Rzeczywiście z płci wynikają cechy charakterystyczne, które w dziedzinie biologii, psychologii i duchowości, czynią osobę mężczyzną i kobietą”⁵⁹. Zatem życie duchowe człowieka wiąże się *implicite* w jakimś sensie z jego rozwojem seksualnym. Stąd coraz częściej mówi się o duchowości kobiety i duchowości mężczyzny. Oczywiście płeć nie stanowi o istocie życia chrześcijańskiego⁶⁰, niemniej tożsamość człowieka i życie duchowe związane są istotowo z byciem kobietą albo mężczyzną. Zatem gdy mowa jest o towarzyszeniu duchowym, należy zwrócić uwagę również na wymiar seksualny. W tym kontekście podjęcie przez Daniela-Ange'a tematu homoseksualizmu i cierpienia, jakie niektórzy ludzie noszą w sobie z powodu trudu określenia własnej tożsamości seksualnej, jest niezwykle wartościowe. Ludzka płciowość bowiem winna być zawsze przeżywana na sposób osobowy i zawierać się w zdolności do miłości⁶¹, dlatego musi zostać przeniknięta wymiarem nadprzyrodzonym – życiem duchowym⁶².

Daniel-Ange uczy, że należy stawiać sobie wysokie cele, choć nieraz wiążą się one z wielkim trudem. Jeśli jest on podjęty ze względu na Boga, staje się bardzo owocny – rodzi przyszłych świętych. Do świętości zaproszeni są zarówno ci, którzy otrzymują pomoc, jak i ci, którzy pomagają. Towarzystwo duchowe innym jest odpowiedzią na słowa Chrystusa: „I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mt 18,5)⁶³.

Myśl Daniela-Ange'a na temat pomocy duchowej osobom o skłonnościach homoseksualnych opiera się mocno na Biblii, Tradycji Kościoła, znanej mu

⁵⁸ Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 58–60.

⁵⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, 1; por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytuczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, 101–104.

⁶⁰ Por. Ga 3,28: „[...] nie ma już mężczyzny, ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”.

⁶¹ Kornas-Biela, „Seksualność”, 1031.

⁶² Czyli życiem „według Ducha” (por. Rz 8,9).

⁶³ Por. Daniel-Ange, *Homoseksualizm*, 66.

literaturze, a także na świadectwach młodych ludzi, którzy dotknięci zostali pytaniem związanym z orientacją seksualną. Myśl ta jest teocentryczna, chrystocentryczna, kerygmaticzna, pełna chrześcijańskiej nadziei, optymizmu, entuzjazmu i radości⁶⁴. Nie utożsamia „inności” osób o skłonnościach homoseksualnych z ich „naturą”, tym samym – bardzo słusznie – staje w opozycji wobec często rozpowszechnianym poglądom generalizującym, że homoseksualizm przynależy do ludzkiej natury⁶⁵.

Daniel-Ange patrzy na osobę ludzką całościowo; dostrzega w niej ciało powiązane z płciowością, psychikę, życie duchowe, intelekt i związaną z nim zdolność rozumowania, wolę dającą możliwość podejmowania decyzji, wyobraźnię, zmysły, uczucia, moralność, religijność, czyn, możliwość transcendowania siebie, tworzenia relacji z innymi osobami (budowania wspólnoty), twórczego zaangażowania się społecznie itp. Tym samym prezentowany autor wpisuje się harmonijnie w nurt teorii wychowawczych podkreślających nieodzowność kształtowania płciowości w sposób integralny – poprzez interioryzację surowych poruszeń, nadawanie im nowych, właściwych form, we wdzięcznej wobec Stwórcy akceptacji za dar płciowości oraz seksualności (w Polsce przedstawiciele do szkoły integralnego ujmowania sfery płciowej – obok Karola Wojtyły – można zaliczyć: Józefa Augustyna, Marka Dziewieckiego, Włodzimierza Fijałkowskiego, Dorotę Kornas-Biela, Karola Meissnera, Wandę Póltawską, Jacka Pulikowskiego, Bolesława Suszkę)⁶⁶.

Ciekawe jest to, że Daniel-Ange, mówiąc o duchowym wzrastaniu, nie wspomina o działaniu złych duchów, pokusach, walce duchowej, zniewoleniu, przyniesieniu ulgi poprzez egzorcyzmy czy modlitwę o uwolnienie – choć przecież w swoich publikacjach nie unika tego tematu⁶⁷. Dlaczego tak zatem czyni? Czy robi to celowo? Wydaje się, że temat ten pozostaje przez niego nieomówiony, gdyż pragnie on koncentrować osoby zagubione przede wszystkim na Dobru – na Trójjedynym Bogu, Matce Najświętszej, na miłości miłosiernej, na Bożym przebaczeniu. Nie chce w żaden sposób przestraszyć tych, którzy już i tak doznali wielu duchowych ran w swoim życiu. Koncentruje się zaś na tworzeniu środowiska wspierającego tych, którzy duchowo walczą o swoją godność, o czystość, o wiarę.

Wobec zdeprawowania seksualności, sprostytuowania miłości – jak pisze Daniel-Ange – nadzieją napawa fakt gromadzenia się młodych o różnej przynależności religijnej i z różnych krajów, którzy publicznie deklarują pragnienie życia w czystości przedmałżeńskiej, a po ślubie w wierności małżonkowi. Walka o czystość jest walką o ludzkie szczęście. Czystość bowiem prowadzi do prawdziwej radości, powiązanej

⁶⁴ Zgodnie z zaleceniami Kościoła, by duszpasterze działali z cierpliwością i dobrocią, przy jednoczesnym nieumniejszaniu Bożych przykazań (Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, 10).

⁶⁵ Por. Prusak, „Homoseksualizm z perspektywy Kościoła”, 31.

⁶⁶ Kornas-Biela, „Seksualność”, 1041.

⁶⁷ Zob. Daniel-Ange, *Le Renouveau, printemps de l'Église*, 138–141.

silnie z wewnętrzną wolnością człowieka⁶⁸. Jest drogą ku tworzeniu harmonii pomiędzy miłością, życiem a ciałem, ku kontemplacji Boga (por. Mt 5,8). Szczególnie pomocna dla ludzi jest w tym względzie Maryja – Matka Pięknej Miłości⁶⁹.

Głos Daniela-Ange'a jest *sui generis* odpowiedzią na wezwanie papieża Pawła VI i Jana Pawła II, by stworzyć klimat sprzyjający czystości⁷⁰, by budować kulturę życia, by nie odrywać wiary chrześcijańskiej od wymogów etycznych, by kształtować sumienie⁷¹. Współgra również z nauczaniem papieża Benedykta XVI, który dostrzegł silny związek między całym kosmosem a Eucharystią, pomiędzy stworzeniem a „nowym stworzeniem” zapoczątkowanym w zmartwychwstaniu Chrystusa⁷². Myśl Daniela-Ange'a łączy się harmonijnie również i z troską papieża Franciszka, by rozmawiać z młodzieżą o ich problemach – również tych związanych z seksualnością, z tożsamością kobiety i mężczyzny, z homoseksualizmem – by pomóc im odnaleźć uzdrowienie z ran wrytych w ich duszach przez doznane ciosy, porażki i smutne wspomnienia, często spowodowane ich błędnymi decyzjami⁷³, pomóc odnaleźć uzdrowienie w duchowym szczęściu spotkania Jezusa Chrystusa, w związaniu swojej osoby z Osobami Bożymi.

Bibliografia

- Bartnik, C.S., *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019).
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* (2007).
- Bolewski, J., „Wyzywająca miłość. Teolog o homoseksualizmie”, *Wyzywająca miłość. Chryścijaństwo a homoseksualizm* (red. K. Jabłońska – C. Gawryś) (Biblioteka „Więzi” 289; Warszawa 2013) 257–270.
- Cohen, R., *Gdy twoje dziecko jest gejem. Plan uzdrowienia rodziny* (Kraków: Światło-Życie 2009).
- Daniel-Ange, *Dans tes mains le Cosmos. Lettre à un jeune prêtre* ([s.l.]: Éditions du Jubilé 1986).
- Daniel-Ange, *Eblouissante sexualité, pourquoi te dynamiter? Gender, identité, mariage, famille, homosexualité... SOS!* (Paris: Éditions du Jubilé 2014).
- Daniel-Ange, *Eucharystia. Miłość wcielona*, wyd. 3 (Warszawa: MIC 2007).
- Daniel-Ange, *Homosexuel qui es-tu? Où vas-tu?* (Nouan-Le-Fuzelier: Éditions des Béatitudes 1992)
- Daniel-Ange, *Homoseksualizm. Czym jest? Do czego prowadzi?* (Kraków: Wydawnictwo M 1993).
- Daniel-Ange, *Któż nam ukaże szczęście? Błogosławieństwa tu i teraz* (Lublin: Gaudium 2009).
- Daniel-Ange, *Le Renouveau, printemps de l'Église* (Paris: Le Sarment-Fayard 1997).

⁶⁸ Daniel-Ange, *O radości*, 186–188; idem, *Święci na trzecie tysiąclecie*, 44.

⁶⁹ Daniel-Ange, *Któż nam ukaże szczęście?*, 101–104.

⁷⁰ Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 22.

⁷¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 95.

⁷² Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 92.

⁷³ Por. Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*, 81, 83.

- Daniel-Ange, *Mai 13. Rébellion!* (Langres: Éditions du Jubilé 2013).
- Daniel-Ange, *Miłość braterska* (Warszawa: MIC 2006).
- Daniel-Ange, *O radości* (Warszawa: Promic 2012).
- Daniel-Ange, *Serviteur du Très-Beau. Bonheur en crescen-Deo!* (Montrouge: Éditions du Jubilé 2019).
- Daniel-Ange, *Święci na trzecie tysiąclecie. Dlaczego ich unicestwić?* (Warszawa: MIC 2002).
- Daniel-Ange, *Twoje ciało stworzone dla miłości* (Poznań: W drodze 1994).
- Daniel-Ange, *Twoje ciało stworzone dla życia* (Poznań: W drodze 1994).
- Daniel-Ange, *Uzdrowienie przez miłość*, Barthe, G., *Dzieciństwo duchowe* (Kraków: Wydawnictwo M 1998).
- Daniel-Ange, *Wstań! List do młodych w Polsce* (Lublin: Gaudium 2009).
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska *Christus vivit* (2019).
- Gałkowska-Bachanek, M., „Płeć”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Gigilewicz et al.) (Lublin: TN KUL 2011) XV, 846–847.
- Homoseksualizm i nadzieja. Oświadczenie Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy USA* (Kraków: Światło-Życie 2004).
- Jabłońska, K. – Gawryś, C. (red.), *Męska rozmowa. Chrześcijanie a homoseksualizm* (Biblioteka „Więzi” 148; Warszawa 2003).
- Jabłońska, K. – Gawryś, C. (red.), *Wyzywająca miłość. Chrześcijanie a homoseksualizm* (Biblioteka „Więzi” 289; Warszawa 2013).
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2 (Poznań: Pallottinum 2002) (= KKK).
- Klak, M.A., *Osoba homoseksualna w Kościele* (Poznań: Jerozolima 2010).
- Kłysz, M. (red.), *Prorok Światła i Bożej Radości. Ojciec Daniel-Ange i jego życie duchowe* (Lublin: Polihymnia 2019).
- Komisja ds. Społecznych Episkopatu Anglii i Walii, „Wprowadzenie do opieki duszpasterskiej nad osobami homoseksualnymi” (1979), *Wyzywająca miłość. Chrześcijanie a homoseksualizm* (red. K. Jabłońska – C. Gawryś) (Biblioteka „Więzi” 289; Warszawa 2013) 168–187.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości* (1983).
- Kongregacja Nauki Wiary, „*Homosexualitatis problema*. List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych (1986)”, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994* (Tarnów: Biblos 1995) 288–296.
- Kongregacja Nauki Wiary, „*Persona humana*. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej (1975)”, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994* (Tarnów: Biblos 1995) 94–106].
- Kornas-Biela, D., „Seksualność”, *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej* (red. K. Chałas – A. Maj) (Radom: Polwen 2016) 1031–1044.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (1968).
- Prusak, J., „Homoseksualizm z perspektywy Kościoła”, *Męska rozmowa. Chrześcijanie a homoseksualizm* (red. K. Jabłońska – C. Gawryś) (Biblioteka „Więzi” 148; Warszawa 2003) 11–33.
- Szafrąński, W., *Homoseksualizm jako problem pastoralno-sądowy* (Włocławek: [s.n.] 1983).

„Uchwała Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z dnia 26 czerwca 2008 r. w sprawie nadania tytułu doktora honoris causa KUL o. Danielowi-Ange”, *Ojciec Daniel-Ange. Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II* (Lublin: KUL 2009) 5.

RECENZJE



Umberto Grassi, *Sodoma. Persecuzioni, affetti, pratiche sociali (secoli V–XVIII)* (Biblioteca di testi e studi 1249; Roma: Carocci 2019). Ss. 208. € 19. ISBN 978-88-430-9529-2

SYLWESTER JAŚKIEWICZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

sylwester.jaskiewicz@kul.pl, ORCID: 0000-0002-4941-3610

Umberto Grassi jest niezależnym włoskim badaczem, który już od czasu swoich studiów akademickich poświęca się historyczno-krytycznym badaniom nad zachowaniami homoseksualnymi (także innym rodzajom „nonkonformistycznej” seksualności) we Włoszech w XVI wieku. Jest autorem takich publikacji, jak: *Rocco Boggarte e il suo futuro* (Firenze: L'Autore Libri Firenze 2014, ss. 100), *Le dimissioni del papa* (Firenze: L'Autore Libri Firenze 2014, ss. 56), *L'offizio sopra l'onestà. Il controllo della sodomia nella Lucca del Cinquecento* (Sesto San Giovanni: Mimesis 2014, ss. 211), a także redaktorem: *Le trasgressioni della carne. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, sec. XII–XX* (współred. G. Marocci) (Roma: Viella 2015, ss. 219) i *Tribadi, sodomiti, invertite e invertiti, pederasti, femminelle, ermafroditi... Per una storia dell'omosessualità, della bisessualità e delle trasgressioni di genere in Italia* (współred. V. Lagioia – G.P. Romagnani) (Pisa: Edizioni ETS 2017, ss. 335).

Najnowsza publikacja Grassiego składa się z 11 rozdziałów, wstępu, który następuje po skrótach i podziękowaniach, oraz bibliografii i indeksu nazwisk. Obszerna, bo aż 23-stronicowa bibliografia zawiera publikacje autorów obszaru cywilizacji zwanej zachodnią, a więc europejsko-amerykańskiej, a w tym autorów włoskich, takich jak: Alfieri, Casanova, Cattaneo, Lavenia, Mancini, Niccoli, Prospero czy Romeo.

Już na wstępie Grassi zwraca uwagę na specyfikę pracy historiograficznej i stojące przed nią trudności. Jego pragnienie sporządzenia całościowego zestawienia zachowanych tekstów jest tym trudniejsze, że w istocie chodzi w nich o bardzo konkretne życiowe doświadczenia: zachowania jednostek, ich nieprokreacyjną seksualność, potępienie instynktów i intymnych napięć uważanych za transgresyjne, kontrola ze strony instytucji religijnych i cywilnych. Monografia prezentuje więc typowy przekrój stanowisk: poczynając od Platona do św. Augustyna, od św. Pawła z Tarsu do św. Tomasza z Akwinu, od Justyniana do św. Piotra Damianiego. Podobnie też jeśli chodzi o formy narracji: od prehistorycznych teorii o występku albo też grzechu Sodomy do świadectw życia, które zapisane przez notariuszy i przyjęte przez

sędziów kościelnych i cywilnych, ujawniają twarze i słowa konkretnych osób, które dopuściły się zła.

Autor wychodzi (rozd. I) od krótkiego zarysu problematyki homoseksualnej w Biblii oraz starożytności grecko-rzymskiej. W przeciwieństwie do Biblii, a następnie wyrastającej z niej moralności chrześcijańskiej, niektóre formy pożądania homoseksualnego (w odróżnieniu od bierności u dorosłych mężczyzn) były akceptowane w antyku grecko-rzymskim. Zdaniem autora to właśnie spotkanie prawa rzymskiego z przepisami Kościoła przyczyniło się do ukonstytuowania się z czasem prawnego arsenału sądowego do prześladowania sodomii.

Poczynając od wczesnego średniowiecza, a zwłaszcza w jego dojrzałym okresie, następuje szczegółowe wypracowanie moralnych przepisów Kościoła odnoszących się do zachowań seksualnych duchowieństwa i wiernych (rozd. II). Autor zwraca uwagę na fakt, że w tym okresie historycznym najwięcej źródeł pochodzi ze wspólnot religijnych męskich i żeńskich. Nie są to jednak tylko źródła związane z nadzorem, ale i potwierdzające bogate życie afektywne.

W kolejnym rozdziale (III) autor zwraca uwagę na proces racjonalizacji normatywnej, co w praktyce oznacza narodziny prawa kanonicznego jako odrębnej dyscypliny prawnej (*Decretum Gratiani*). Tak grzech sodomii znajduje teoretyczną systematyzację, a zarazem staje się bazą dla kolejnych aktów prawnych. Z praktycznego punktu widzenia należy zauważyć, że przestępstwa przeciw naturze zostają potępione jako herezje, a osoby dopuszczające się takich czynów są określane jako „nieprzyjaciele wiary”. Grassi zatrzymuje się dłużej przy słynnym procesie templariuszy oraz sprawie sądowej franciszkanina arystokratycznego pochodzenia Arnauda de Verniolle.

W rozdziale czwartym uwaga Grassiego koncentruje się na tzw. obszarach pogranicza, a zwłaszcza na południowo-zachodniej części Europy, tj. na Półwyspie Iberyjskim. W istocie chodzi tu o ukazanie nie tylko spotkania kultur, religii i mentalności, ale i o zaprezentowanie, w jaki sposób miłość homoerotyczna przekracza granice i staje się częścią klimatu hybrydyzacji kulturowej (poezja miłosna, romans).

Przejście od epoki średniowiecznej do nowożytnej uczyniło jeszcze bardziej powszechną i wszechobecną w Europie Środkowej kontrolę sądową sodomii (rozd. V). W rzeczywistości jednak, patrząc zwłaszcza na dzisiejsze Włochy, dostrzega się, że pomimo zachowania wysokich standardów czujności, zarazem dopuszczano rozwiązania bazujące na ugodzie i tolerancji.

Niemalże cały rozdział szósty Grassi poświęca zagadnieniu moralności seksualnej, która znalazła się w centrum konfliktu pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem. W Królestwie Hiszpanii konflikt z protestantami spletał się z wzrastającym konfliktem z mniejszościami etnicznymi i religijnymi. Kontrola dewiacyjnej seksualności stała się ważnym narzędziem nadzoru zarówno niechrześcijan, jak i tych, którzy przyjęli chrześcijaństwo (*moriscos*).

W rozdziale siódmym Grassi zatrzymuje się nad olbrzymią liczbą dokumentów odnoszących się do „ohydnego występku”, które – począwszy od XVI wieku – zalega-

ją w archiwach sądów karnych tak kościelnych, jak i świeckich. Tym, co je najbardziej odznacza, to natura konfliktualna: chęć obrony ze strony oskarżonych, złośliwość oskarżających i świadków, często zdolnych do kłamstwa, zemsta i wrogość. Grassi stara się odkryć w tym kontekście nieporozumienia i mediacje pomiędzy instytucjami i osobami, ale i szersze tło czynów zarzucanych oskarżonym. Tak wydobywa na światło dzienne istnienie złożonych kultur miejskich, sprzyjających wykroczeniom homoseksualnym (nieformalne sieci, miejsca, żargon).

Wraz z rozdziałem ósmym studium Grassiego przenosi się na antypody („Sodoma na antypodach”). Ekspansja zaoceaniczna imperiów iberyjskich, począwszy od XV–XVI wieku, wniosła także nowy impuls w temat niezgodnej z naturą seksualności. Podejmowano w tym czasie liczne wysiłki, aby ją wytępić (św. Franciszek Ksawery), ale też z tego czasu pochodzą nieprzeliczone świadectwa przestępstw seksualnych związanych także z przemocą.

Odległe kultury i ich poznanie przyczyniło się w znacznym stopniu do rozwoju, zwłaszcza od XVI wieku, idei, że zachowania seksualne łączą się z czynnikami środowiskowymi i etnicznymi (rozd. IX). Ważnym impulsem był też rozwój medycyny, a zwłaszcza anatomii (funkcjonowanie trybadyzmu). W centrum zainteresowania, także religijnego, bardziej niż do tej pory znalazł się hermafrodytyzm, czyli obojnactwo, dwupłciowość. Grassi przytacza tu zwłaszcza przypadek hiszpańskiej inkwizycji Elena/Eleno de Céspedes i ukrywanej tożsamości przez Caterina Vizzani (Giovanni Bordoni).

Pomimo wyraźnej dbałości tak ze strony świata protestanckiego, jak i katolickiego o seksualność małżeńską służącą celom prokreacyjnym, od XVI wieku potęguje się twórczość artystyczna i literacka o charakterze erotycznym i pornograficznym (rozd. X). Niejednokrotnie wykazuje się hipokryzję i próbuje niszczyć założenia metafizyczne chrześcijaństwa, zestawiając np. przyjemności ziemskie z obietnicą przyszłego szczęścia (raczej wątpliwego). I choć były to raczej elitarne tendencje intelektualne, to jednak uderzały wyraźnie w doktrynę Kościoła, postrzeganego zwłaszcza jako instytucja.

Ostatni rozdział swojej monografii (XI) Grassi poświęca nowości, jaką w historiografii przyniósł wiek XVIII. Zwykło określać się go jako wiek, w którym zrodził się homoseksualizm „współczesny”. O ile poprzedni albo też stary model koncentrował się głównie na związkach pederastycznych, tak ten „współczesny” miałby oznaczać nowe sposoby relacji, oparte bardziej na równości i łączące mężczyzn, często utożsamiane z rodzajem pośrednim pomiędzy męskością a kobiecością. Wraz z czasem taki model rozpowszechnił się także wśród kobiet, sprzyjając tworzeniu się tożsamości lesbijskiej. To, co najbardziej charakteryzuje tę epokę w źródłach historycznych, to zdaniem Grassiego samoświadomość sądzonych swojej różności, a także poszukiwanie początków tej różności we własnej historii (nawet przed narodzeniem). Trzeba tu także podkreślić niezwykle szybko zachodzące zmiany w mentalności i kulturze, a ponadto wzrastające zainteresowanie naukami przyrodniczymi.

Szybkie przekartkowanie książki może doprowadzić do zaskakującego wniosku, że brakuje w niej zakończenia. Istotnie siódmy, czyli ostatni, podrozdział jedenastego rozdziału urywa się na osobie markiza Charlesa de Vilette i na liście z 1792 roku, który odważnie poruszał wiele najgorętszych tematów politycznych i społecznych tamtych lat, od kwestii feministycznej do problemu nadużyć duchowieństwa i szlachty feudalnej. Prawdopodobnie w fakcie tym kryje się świadomy zamysł autora, który jako historiograf wie doskonale, że z faktami, jak i liczbami nie dyskutuje się.