

## Homoseksualizm problemem Kościoła?

Temat homoseksualizmu rozpała nieraz skrajne emocje. Wystarczy spojrzeć na jakąkolwiek informację w internecie z nim związaną, by od razu odnaleźć setki komentarzy. Także w polskim Kościele luterańskim pojawiła się potrzeba ustosunkowania się do tej kwestii, czego wymownym świadectwem było pytanie postawione na łamach *Zwiastuna Ewangelickiego* (19/2009, s. 12) kandydatom na urząd biskupa Kościoła w wyborach w 2009 r.: *Czy należy dopuścić do błogosławienia par homoseksualnych i jakie jest miejsce takich osób w parafii?* Wszyscy trzej kandydaci opowiedzieli się zdecydowanie przeciwko takiej praktyce, która miałyby być *grzechem przeciwko Bogu, który stworzył życie* (M. J. Uglorz), gdyż *biblijne stanowisko w tym względzie jest jednoznaczne* (A. Korczago, podobnie J. Samiec). Wprawdzie dostrzegają w zborze [...] *miejsce również dla osób o skłonnościach homoseksualnych* (J. Samiec, nie precyzując, co miałyby to dokładnie znaczyć), ale bardziej jako obiektom *duszpasterskiego towarzyszenia* (A. Korczago) niż pełnoprawnym członkom społeczności (M. J. Uglorz: *Niedyskryminowanie nie musi skutkować pełnym równouprawnieniem*<sup>1</sup>). Na posiedzeniu Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w dniu 9.04.2010 r. bp J. Samiec miał wnioskować o wypracowanie stanowiska w kwestii ordynacji osób o orientacji homoseksualnej i małżeństw homoseksualnych<sup>2</sup>. Jak dotąd kwestia ta znalazła znikome odzwierciedlenie w publikacjach odnoszących się do homoseksualnego bliźniego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim (czy

---

\* Mgr Iwona Sławik studiowała teologię ewangelicką w Warszawie, Erlangen i Bonn.

\*\* Dr Jakub Sławik jest adiunktem w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

<sup>1</sup> Czyżby dyskryminacja nie polegała właśnie na odmowie przyznania komuś pełni praw?

<sup>2</sup> Opieramy się na relacji zamieszczonej na <http://luteranie.phorum.pl/viewtopic.php?t=524> (17.09.2010), gdyż protokoły z tej sesji Synodu nie są nam dostępne.

Reformowanym) w Polsce. Wyjątkiem jest wydana przez Centrum Misji i Ewangelizacji w 2009 r. książka A. Glesne, *Homoseksualizm*, w której wprost stwierdza się, że homoseksualizm jest grzechem<sup>3</sup>. Z kolei przetłumaczony w 1989 roku (przez G. P. Gripsa) na język polski raport Komisji ds. Kościoła i Teologii przygotowany na potrzeby Synodu Generalnego holenderskich Kościołów Reformowanych w Bentheim w 1981 r., zatytułowany *Homofilia* i rozpowszechniony przymuszalnie w bardzo ograniczonej liczbie kopii kserograficznych, zasadniczo przychylnie mówi o miejscu homofilnego bliźniego w Kościele.

Krótkie omówienie kwestii homoseksualizmu jest trudne z kilku powodów. Nie ma w świecie nauki zgody co do genezy i charakteru skłonności homoseksualnych ani wśród teologów co do interpretacji tych kilku miejsc biblijnych, które mogą się do niej odnosić. Osobiste przekonania autorów odgrywają w tej kwestii niezwykle ważną rolę<sup>4</sup>. Co więcej, sam termin *homoseksualizm* nie jest jednoznaczny. Trzeba więc najpierw rozważyć (1) kwestię terminologiczną (definicja) oraz (2) to, co wiemy albo czego nie wiemy o (homo)seksualizmie z badań o charakterze naukowym. Z teologicznego punktu widzenia duże znaczenie ma to, co Biblia mówi (lub nie mówi) o homoseksualizmie (3). Jak pokazują powyżej przytoczone stwierdzenia, tzw. argument biblijny odgrywa niebagatelną rolę w dyskusji o homoseksualizmie w Kościele i w świecie. Zasadniczą zaś rolę odgrywa pytanie hermeneutyczne o to, które biblijne nakazy i zakazy uważamy za obowiązujące lub nie dzisiejszych chrześcijan (4). Do bardzo wielu spotykanych w Starym i Nowym Testamencie przepisów współcześni chrześcijanie się nie stosują (najbardziej oczywistym przykładem jest zakaz spożywanie krwi: Kpł 17,10-14; 19,26; Dz 15,20)<sup>5</sup>. Nie można zatem pominąć

---

<sup>3</sup> Tłum. z angielskiego *Understanding Homosexuality* Cz. Czudek, Wydawnictwo WARTO, Dziegielów 2009, s. 132. Sporadycznie temat ten wspominany jest w kazaniach, które umieszczone są na [luteranie.pl](http://www.luteranie.pl): np. ks. A. Dębski nie ma wątpliwości, że m.in. ten, *кто jest homoseksualistą [...]* nie wejdzie do społeczności Boga (<http://www.luteranie.pl/pl/index.php?D=1215> [1.08.2010]).

<sup>4</sup> Można porównać H. Hartfeld, *Homosexualität im Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge*, Wuppertal-Zürich 1991 (prezentujący wyraźnie rzymskokatolickie podejście; por. też D.J. Wold, *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East*, Grand Rapids 1998 sformułowana z perspektywy konserwatywnego protestantyzmu amerykańskiego) z M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (tyt. oryg. *Homoerotiikka Raamatun maailmassa*), Minneapolis 1998, które zwłaszcza w odniesieniu do interpretacji przekazów biblijnych, jak i kultur ościennych Izraela zawierają wiele bardzo podobnego materiału, różniąc się jednocześnie w nastawieniu do omawianego zjawiska.

<sup>5</sup> Poszczególne denominacje różnią się w tym, które nakazy uważają za nadal obowiązujące.

pytania o to, na jakiej podstawie przyjmujemy niektóre przepisy za wciąż aktualne, podczas gdy inne straciły dla nas swoje znaczenie.

## 1. Terminologia i definicja homoseksualności

Termin *homoseksualizm* został wprowadzony w XIX wieku i jest hybrydowym złożeniem greckiego słowa ὁμός czy ὅμοιος (*taki sam, równy, podobny*) z łacińskim *sexus, sexualis* (*pleć, płciowy*)<sup>6</sup>. Najczęściej spotykane rozróżnienie oddziela akt homoseksualny, tj. genitalny kontakt partnerów tej samej płci (w przypadku gejów chodzi przede wszystkim o penetrację analną), od orientacji, która miałby znajdować wyraz w fantazjach seksualnych i zainteresowaniu wobec tej samej płci<sup>7</sup>. Jednak zjawisko seksualności we współczesnej (postmodernistycznej) dyskusji jest postrzegane jako dużo bardziej złożone. Przyczyniły się do tego przede wszystkim badania genderowe i queerowe, które pokazały, że relacja genetyczna pomiędzy płcią biologiczną a społeczno-kulturową nie jest bynajmniej oczywista: esencjoniści utrzymują, że płeć biologiczna jest czynnikiem determinującym genderową rolę człowieka, podczas gdy konstrukcyjniści dowodzą, że zasadniczą rolę w kształtowaniu tożsamości ludzkiej odgrywają czynniki społeczne, społeczne interakcje. Ponadto badania te podważyły zasadność dychotomii czy binarnych opozycji płeć/gender oraz natura/kultura<sup>8</sup>. Dyskusje takie nie pozostają oczywiście bez wpływu na postrzeganie i definiowanie homoseksualizmu, który nie może być postrzegany jedynie w kategoriach płci i skłonności płciowych. M. Nissinen, znacznie rozszerzając podział na orientację i akt, proponuje wyróżnienie czterech płaszczyzn<sup>9</sup>: orientacja seksualna, która odnosi się do preferencji seksualnych nakierowanych na tę samą lub przeciwną płeć, lub na obie i jest elementem osobistego doświadczenia człowieka, jego samoidentyfikacji

<sup>6</sup> Por. hasło *Homoseksualizm*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, 1194 i <http://de.wikipedia.org/wiki/Homosexualit%C3%A4t> (2.08.2010; w 1868 r. użyty przez pisarza Karla Marię Kerthebeny'ego, a potem przez psychologa Richarda von Krafft-Ebinga, który utworzył antonim *heteroseksualizm*).

<sup>7</sup> Poza publicznym dyskursem w naszym kraju, naznaczonym rzymskokatolickim podejściem do homoseksualności, według której grzechem nie jest skłonność, a „jedynie” współzycie homoseksualne (por. też hasło *Homoseksualizm*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, 1195), na takim rozróżnieniu opiera się napisana z pozycji rzymskokatolickiej książka J.F. Harvey, *Prawda o homoseksualizmie. Wołanie wiernych* (tyt. oryg. *The Truth about Homosexuality. The Cry of the Faithful*), Warszawa 1999, choć wyróżnia trzy typy homoseksualizmu (s. 90nn).

<sup>8</sup> Por. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2007, s. 448nn i M. Nissinen, dz. cyt., s. 8n.

<sup>9</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 9nn.

(interpretacji samego siebie), jak i jego tożsamości genderowej; tożsamość genderową – postrzeganie siebie samego jako kobiety lub mężczyzny<sup>10</sup>; rola genderowa, która wynika z postrzegania kobiecości i męskości w społeczności, wywierającej najczęściej mocną presję na to, by pokrywała się z biologiczną płcią (orientacja nie musi odpowiadać roli społecznej<sup>11</sup>); praktyka seksualna, która nie ogranicza się do stosunku płciowego, ale obejmuje szeroko pojęty erotyzm (np. fantazje), a która może być mocniej determinowana normami społecznymi niż osobistą tożsamością. Tożsamość genderowa determinuje orientacje, a praktyka seksualna koresponduje z rolą genderową. Jak widać, na całość tak postrzeganej seksualności człowieka składają się czynniki biologiczne, społeczne oraz indywidualne przekonania i doświadczenia. Nie daje się ona zredukować do opozycji natura/kultura, płęć/gender, biologia/otoczenie społeczne. Ludzka seksualność nie jest jednowymiarowa, a tym samym nie ma możliwości jednoznacznego zdefiniowania heteroseksualności, homoseksualności czy biseksualności – zawsze trzeba mieć na uwadze przynajmniej te cztery wymienione powyżej płaszczyzny. Pojęcie *homoseksualizmu*, nawet jeśli nie da się z niego nie korzystać, nie przystaje już do dzisiejszego postrzegania ludzkiej seksualności, nadmiernie uwypuklając seksualny aspekt fenomenu. Z kolei w odniesieniu do starożytnych tekstów, z jakimi mamy do czynienia w Biblii, jest anachroniczne<sup>12</sup>. Z drugiej strony zarzut anachronizmu można by postawić każdemu współczesnemu pojęciu, które nie pochodzi z Biblii. Ponieważ próba rozumienia Biblii siłą rzeczy włącza nas i nasze doświadczenia, postrzeganie samych siebie i świata, musimy się nimi posługiwać, pamiętając jednak o ich ograniczeniach. Sięgamy więc po nie ostrożnie, staramy się ich używać tak precyzyjnie, jak to tylko jest możliwe. W nowszych studiach – zwłaszcza autorów, którzy gotowi są przychylnie spojrzeć na omawiane zjawisko – unika się terminu *homoseksualizm* na rzecz takich określeń jak homofilia, homoerotyzm<sup>13</sup> lub mówi się o homoseksualnym bliźnim.

<sup>10</sup> Choć niektóre kultury tolerują „pośrednią” kategorię ani mężczyzny, ani kobiety. Biologicznie płęć też nie zawsze jest jednoznacznie określona, jak w przypadku hermafrodyty.

<sup>11</sup> Szczególnym przypadkiem jest tranwestyzm, który nie musi mieć nic wspólnego z homoseksualnością.

<sup>12</sup> Por. Th. Römer, *Homosexualität in der Hebräischen Bibel? Einige Überlegungen zu Leviticus 18 und 20, Genesis 19 und der Davis-Jonathan-Erzählung*, [w:] *Was ist der Mensch, dass du ihm gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für B. Janowski zum 65. Geburtstag*, red. M. Bauks, K. Liess, P. Riede, Neukirchen-Vluy 2008, s. 436.

<sup>13</sup> Obok *homosociability* – trudno przetłumaczalne pojęcie dla ogółu relacji w jakich funkcjonuje homoseksualna osoba – M. Nissinen, dz. cyt., s. 17.

## 2. Homoseksualność w świetle nauki

Homoseksualność jest zjawiskiem, które od zawsze, od najdawniejszych czasów towarzyszy społeczności ludzkiej<sup>14</sup> (nieraz wymienia się znane historyczne postacie, w przypadku których wiadomo o ich skłonnościach homoerotycznych). Jednak sporne pozostaje, jaki jest udział osób homoseksualnych (czy biseksualnych) w społeczeństwach – co jest oczywiste zważywszy na trudności ze ścisłym zdefiniowaniem tego, czym jest homoseksualność. Słusznie krytykowany, choć wyznaczający nowy sposób patrzenia na ludzką seksualność raport A. Kinseya z 1948 roku pokazywał, że 37% białych Amerykanów miało za sobą doświadczenie homoseksualne, 18% miało mniej więcej tyle samo doświadczeń homoseksualnych jak heteroseksualnych, a 4% prowadziło aktywne życie homoseksualne (w przypadku kobiet liczby te były nieco niższe)<sup>15</sup>. Nowsze badania ankietowe przynosiły zdecydowanie niższe liczby, ale uważa się je za zaniżone ze względu na negatywny odbiór homoseksualności w zachodnich społeczeństwach, które można traktować jako heteronormatywne<sup>16</sup>. Jeśli pomimo trudności badawczych oraz nieostrości terminologii chciałoby się podawać jakieś dane liczbowe, to liczba jednoznacznie homoseksualnych mężczyzn mieściłaby się gdzieś pomiędzy 1-4% populacji, a kobiet pomiędzy ½-3%.

Jak dotąd nie ustalono genetyzacji skłonności homoseksualnej. Nie udało się odnaleźć czynników warunkujących taką skłonność – choć żaden z dalej wymienionych nie może zostać wykluczony – ani wśród czynników wrodzonych: genetycznych czy równowagi hormonalnej w organizmie kobiety w okresie ciąży, ani dowieść, że odpowiadają za nią zakłócenia rozwojowe we wczesnym dzieciństwie spowodowane nieobecnością czy wrogością ojca/nadopiekuńczością matki (czynniki psychodynamiczne, teoria wywodząca się z freudowskiej psychoanalizy)<sup>17</sup>, albo też uwiedzenie homoseksualne czy tolerancja dla zachowań dziewczęcych (czynniki behawioralne, przy czym

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 5; J. Augustyn, *Zjawisko homoseksualizmu a wychowanie do życia kapłańskiego i zakonnego*, [w:] *Kościół wobec homoseksualizmu: opracowania – świadectwa – materiały*, red. T. Huk, Warszawa 1996, s. 35.

<sup>15</sup> Liczby podajemy za M. Nissinen, dz. cyt., s. 5; por. też J.F. Harvey, dz. cyt., s. 75n; A. Glesne, dz. cyt., s. 20nn.

<sup>16</sup> M. Nissinen, tamże; <http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm> (3.08.2010).

<sup>17</sup> Wyjaśnienie preferowane przez J.F. Harveya, dz. cyt., s. 85nn.

warto zwrócić uwagę na dominację badań nad homoseksualnością mężczyzn). Można jedynie przypuszczać, że seksualność ludzka jest fenomenem wieloaspektowym, stąd skłonności seksualne czy sposób przeżywania własnej seksualności ma skomplikowaną genezę, niedającą się sprowadzić do jednego tylko czynnika, a nawet kilku z nich<sup>18</sup>. Spory pomiędzy tymi, którzy uważają skłonność homoseksualną za dyspozycję wrodzoną, a tymi, którzy chcą dowieść jej psychologicznych czy społecznych przyczyn, z pewnością przyczyniają się do jej dokładniejszych analiz, ale nieraz wydają się zupełnie jałowe. W każdym razie Amerykańskie Stowarzyszenie Psychologiczne (APA) już w 1973 roku zdecydowało o wykreśleniu homoseksualizmu z listy zaburzeń, uznając go za normatywny wariant zachowania seksualnego<sup>19</sup>. Podobnie Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) w 1990 roku wykreśliła homoseksualizm z Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych, stwierdzając, że żadna orientacja seksualna (w tym homoseksualna) nie powinna być przez nikogo traktowana jako zaburzenie<sup>20</sup>. W 1993 roku Komitet Nadużyć w Psychiatrii działający w ramach APA zakwalifikował terapie reparatywne, tj. mające na celu zmianę orientacji seksualnej, jako nieetyczne nadużycie<sup>21</sup>. Nawet jeśli decyzje takich organizacji wywołują sprzeciw, to reprezentują dominujący pogląd środowiska naukowego czy lekarskiego. Mimo że nie trzeba uznać go po prostu za „prawdę”, to powinien być on wzięty pod uwagę.

### 3. Biblia o homoseksualności

#### 3.1. Stary Testament

Starotestamentowe teksty, które odgrywają rolę w dyskusji wokół homoseksualności, to kapłańskie przepisy z Kpł 18,22 i 20,13 oraz opowiadania o Sodomitach z Rdz 19, o postępkach gibeonitów z Sdz 19 i o postępkach

---

<sup>18</sup> Z wielością elementów warunkujących homoseksualizm liczy się też A. Glesne, dz. cyt., s. 35nn, choć zasadniczo ma on być głęboko zakorzenionym *zaburzeniem rozwojowym* (s. 43).

<sup>19</sup> J.F. Harvey, dz. cyt., s. 98nn, który oskarża jednocześnie członków stowarzyszenia o oportunizm i tchórzostwo oraz przekreślenie stanowiska mającego ponad stuletnią tradycję; podobnie K. Dyrek, *Psychologiczny i duszpasterski aspekt homoseksualizmu*, [w:] T. Huk (red.), *Kościół wobec homoseksualizmu: opracowania – świadectwa – materiały*, Warszawa 1996, s. 14n.

<sup>20</sup> [Http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm](http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm) (3.08.2010); J. Augustyn, dz. cyt., s. 38n, który uważa decyzję taką za niesłuszną.

<sup>21</sup> [Http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm](http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm) (3.08.2010).

Chama z Rdz 9,20-27 oraz o przekaz o przyjaźni Dawida i Jonatana z 1Sm 18-20 wraz ze wzmianką o niej w skardze żałobnej Dawida w 2Sm 1,25-26. Trzeba też zastanowić się nad tożsamością pojawiających się w Starym Testamencie קרשים (zwłaszcza Pwt 23,18n). Ich interpretacja nie może obyć się bez uwzględnienia bliskowschodniego kontekstu Starego Testamentu. Ponadto przywołuje się opowiadania o stworzeniu z Rdz 1-3, które miałyby dowodzić biblijności *normy heteroseksualnej*<sup>22</sup>.

### Przepisy kapłańskie z Kpł 18,22 i 20,13

Oba wiersze przynależą do tzw. kodeksu świętości, datowanego zasadniczo na czasy powygnaniowe (choć zawiera materiał, który zrastał się stopniowo). Kodeks ten nie jest zbiorem prawnym w dzisiejszym sensie, lecz ma charakter parenetyczno-moralizatorski<sup>23</sup>, jest czymś w rodzaju katechizmu dla dorosłych mężczyzn<sup>24</sup>. Najprawdopodobniej zakaz z 20,13 stanowi rozszerzenie i zaostrzenie zakazu z 18,22, na którym się opiera (językowo)<sup>25</sup>. Rozdział 18 jest przemyślaną, ramową kompozycją<sup>26</sup>, w której w.(1.)2-5 i 24-30 zostały sformułowane w 2. os. pl., przypominają kazanie i podkreślają wagę odróżniania się Izraelitów w swym postępowaniu od obyczajów mieszkańców Egiptu, z którego zostali wyprowadzeni, i Kananejczyków, których ziemię zajmują. Zakazy w mniemaniu kapłańskiego autora tej kompozycji mają stanowić o wyjątkowości Izraelitów, a zakazane występki charakteryzować obyczaje odrzuconych przez Boga Kananejczyków<sup>27</sup>. Środkowa część zawierająca zakazy (w 2. os. sg.) dzieli się na dwie części: pierwsza z nich w.6-18 zawiera przepisy dotyczące kazirodztwa, a druga (której obramowanie tworzą bardzo podobnie językowo sformułowanie w.20 i 23a) przepisy dotyczące

<sup>22</sup> A. Glesne, dz. cyt., s. 81nn.

<sup>23</sup> Por. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Einführung in das Alte Testament*), Bielsko-Biała 1997, s. 103n.

<sup>24</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 37.

<sup>25</sup> K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, BZAW 271, Berlin-New York 1999, s. 191; A. Ruwe, „Heiligkeitgesetz” und „Priesterschrift”. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchung zu Leviticus 17,1-26,2*, FAT 26, Tübingen 1999, s. 224.

<sup>26</sup> Za A. Ruwe, dz. cyt., s. 160nn; dostrzeżone już przez M. Notha, *Das dritte Buch Mose – Leviticus*, ATD 6, Göttingen/Zürich <sup>5</sup>1985, s. 115.

<sup>27</sup> Zaskakuje, że obok Kananejczyków w 18,3a pojawia się wzmianka o Egipcie, która wynika być może z osadzenia Kpł w drodze do Kanaanu, którego Izraelici jeszcze nie znali i który tym samym nie mógł być jeszcze negatywnym przykładem (tak M. Noth, tamże). Rzeczywista sytuacja odbiorców należy do znacznie późniejszych czasów (co podkreśla M. Nissinen, dz. cyt., s. 38n).

innych zabronionych aktów płciowych oraz nasienia/potomstwa (zob. w.21). Budowę tej drugiej części można graficznie przedstawić następująco:

w.19: zakaz współżycia z kobietą w czasie menstruacji

w.20: zakaz współżycia z żoną innego<sup>28</sup>

w.21: zakaz składania ofiar Molochowi

w.22: zakaz współżycia z mężczyzną

w.23a: zakaz współżycia ze zwierzęciem

w.23b: zakaz współżycia kobiety ze zwierzęciem.

Zakazy z drugiej części są ściśle związane z regulacjami zabraniającymi kazirodztwa. W tym zestawieniu zwraca uwagę zakaz z w.21, który ma, jak się wydaje, charakter kultowy. Przyczynę umieszczenia go tutaj upatruje się w tym, że mówi o *dawaniu potomstwa*, tj. *nasienia Molochowi*<sup>29</sup>. W.19-21 związane są z tabu krwi (zob. 17,10-14) i nasienia (Kpł 15,16n.32n; 22,4; Pwt 23,11n), zaś w.22-23 zwracają się przeciwko mieszaniu różnych porządków. Wszystkie regulacje z w.6-23 nie zawierają żadnej sankcji, żadnej groźby kary, jedynie w końcowym kazaniu zakłada się wykluczenie ze społeczności izraelskiej tych, którzy w taki sposób by postępowali (w.29). Czy brak sankcji może wskazywać, że we wcześniejszych czasach (królewskich?) były to nierzadkie praktyki?<sup>30</sup> Istotą zakazu z w.22 jest współżycie mężczyzny z innym mężczyzną na podobieństwo współżycia z kobietą (משכב איש), tj. na pomieszaniu tego, co męskie, z tym, co kobiece (przeciwnych sił; por. Kpł 19,19)<sup>31</sup>. Zostało ono zakwalifikowane jako obrzydliwość, תועבה – wyraz występujący 6 razy w w.22-30. Jest to pojęcie dyskwalifikujące osoby czy czyny, które są nie do pogodzenia z wiarą w JHWH i jako takie są przez Niego odrzucane. W dziedzinie kultu obejmuje zwyczaje czy działania związane z obcymi kultami. Osoby się ich dopuszczające muszą zostać wyłączone ze społeczności izraelskiej (np. Pwt 18,12; 22,5). Podobnie ma się rzecz z osobami

<sup>28</sup> Choć możliwe jest wywodzenie rzeczownika משכב od שכב hi. (w znaczeniu wylewać; tak przypuszczalnie Biblia Tysiąclecia sugerująca stosunek przerywany), to prawdopodobnie znaczenie trzeba wyprowadzać z q., tak że oznacza współżycie płciowe, które prowadzi do zapłodnienia (wzbudzenia potomstwa – לרע); por. HAL.

<sup>29</sup> M. Noth, dz. cyt., s. 117; A. Ruwe, dz. cyt., s. 178.

<sup>30</sup> Tak sądzi A. Ruwe, dz. cyt., s. 226.

<sup>31</sup> E.S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, s. 232; A. Ruwe, dz. cyt., s. 181. O שכב na określenie stosunku seksualnego HAL; M. Nissinen, dz. cyt., s. 47n; W. Beuken, Art. שכב, TWAT VII, 1309nn.



naruszającymi regulacje prawne i zasady solidarności grupowej<sup>32</sup>. Choć słowo to używane jest w odniesieniu do praktyk związanych z obcymi kultami, to bynajmniej nie jest do nich ograniczone, a tym samym trudno byłoby zakładać, że Kpł 18,22 ma zakazywać prostytucji sakralnej, która miałaby być charakterystyczna dla Kananejczyków<sup>33</sup>. Wprawdzie za jego związkiem z prostytucją sakralną mógłby przemawiać w.21, to jednak zakaz ofiar z dzieci został raczej tutaj umieszczony ze względu na to, że dotyczy obchodzenia się z *nasieniem* (= *potomstwem*), oraz ze względu na treść ram kazalnych (w.3b. 25-27), które podają kapłańskie uzasadnienie ważności oddzielenia Izraelitów od ludów ościennych w okresie powygnaniowym. Zakaz z w.22 odnosi się jedynie do współżycia mężczyzn, w czasie którego jeden z nich wchodzi w rolę kobiety. Teologia kapłańska była skoncentrowana na uważnym rozróżnianiu czystego od nieczystego, świętego od świeckiego, błogosławieństwa od przekleństwa. Postrzegała egzystencję Izraela za pomocą tego rodzaju (binarnych) opozycji<sup>34</sup>. Rozróżnianie czy oddzielanie czystego od nieczystego, życia od śmierci odzwierciedla Boże akty stwórcze (kapłańskie opowiadanie o stworzeniu z Rdz 1,1-2,4a), a tym samym umożliwia ludzkie życie. Izraelici nękanii przez to, co nieczyste, musieli uważnie dbać o właściwe rozróżnianie i trzymanie się od nieczystego z dala, gdyż tylko w ten sposób mogli uczestniczyć w społeczności z Bogiem, która obdarza życiem. Dzięki ramom kazalnym polemiczny charakter Kpł 18 jest aż nadto wyraźny. Rozdział ten wymierzony jest w praktyki Kananejczyków, z którymi Izraelici nie powinni mieć nic wspólnego<sup>35</sup>. Stosując współczesną pojęciowość, można powiedzieć, że Kpł 18,22 odnosi się tylko do roli genderowej mężczyzny (skorelowanej z praktyką seksualną), tj. pełnienia roli kobiety we współżyciu, natomiast z pewnością nie ma na uwadze orientacji seksualnej czy tożsamości genderowej.

Kpł 20 zamyka szerszy zbiór praw z rozdziałów 18-20, powtarzając wcześniejsze zakazy (przede wszystkim z 18,2-30), dodając do nich sankcje karne (za ich złamanie)<sup>36</sup>. Ma klarowną, koncentryczną konstrukcję: w.2aβ-5 zakazują składania ofiar z dzieci Molochowi; w.6+27 określają karę za wróżbiarstwo; w.7n+22-26 tworzą parenetyczne czy kazalne ramy wokół

<sup>32</sup> E. Gerstenberger, Art. 227, THAT II, 1051nn; może wskazywać, że zakaz nie ogranicza się do danego plemienia czy ludu – tenże, *Das 3. Buch Mose*, s. 232.

<sup>33</sup> W tym kierunku zmierza argumentacja z raportu *Homofilia*, s. 12n; por. też M. Nissinen, dz. cyt., s. 39.

<sup>34</sup> Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Theologie des Alten Testaments*), Warszawa 1986, s. 216n.

<sup>35</sup> Por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 44; Th. Römer, dz. cyt., s. 440.

<sup>36</sup> W oparciu o A. Ruwe, dz. cyt., s. 223nn; por. też M. Noth, dz. cyt., s. 126nn.

centralnego korpusu zakazów (w.9-21), które zawierają sankcje karne, wyrażone za pomocą powtarzających się formuł (niektóre zakazy połączone są z dwoma formułami wyznaczającymi sankcję – w.9.11n.13.16)<sup>37</sup>. W w.9-16 sankcją tą jest kara śmierci, zaś zakazy z w.17-21 grożą karą od Boga. W.11-13 wyróżniają się przez to, że zapowiadają karę dla obu stron zaangażowanym w zakazany czyn seksualny. Przepisy z centralnego korpusu dotyczą wyłącznie deliktów seksualnych oraz skierowanych przeciwko solidarności rodzinnej. Zakaz współżycia mężczyzny z drugim mężczyzną z w.13 opiera się na 18,22<sup>38</sup>, dodając do niego sankcję w postaci kary śmierci<sup>39</sup> oraz obejmując nią również pasywną stronę, tj. mężczyznę, którego rola we współżyciu odpowiada roli kobiety (jest obiektem penetracji analnej)<sup>40</sup>. Porównanie tych dwóch miejsc wyraźnie pokazuje, że zakaz z 18,22 obejmował jedynie „aktywnego” mężczyznę, dokonującego penetracji, sytuując – jak się wydaje – drugiego jako kogoś w rodzaju ofiary. 20,13, podobnie jak 18,22, stoi na straży genderowej roli mężczyzny, który nie powinien przymusem lub dobrowolnie obejmować we współżyciu seksualnym podporządkowanej, pasywnej roli kobiety<sup>41</sup>. Być może dlatego współżycie homoseksualne kobiet w ogóle nie znalazło odzwierciedlenia w kapłańskim kodeksie świętości z Kpł<sup>42</sup>.

Przepisy zakazujące współżycia dwóch mężczyzn prowokują dalsze pytanie: dlaczego 18,22 – najwyraźniej pierwotniejsza forma zakazu odnosiła się jedynie do „aktywnego” mężczyzny? 18,22 i 20,13 nie dają bezpośredniej odpowiedzi. Podobnie ma się sprawa z często stawianą tezą, że zakazy z Kpł skierowane są w rzeczywistości przeciwko (homoseksualnej) prostytutce sakralnej, związanej z kultami płodności, które miały być powszechne w Kanaanie, wśród ludów, z którymi Izrael sąsiedował<sup>43</sup>. Z pewnością nie jest wystarczającym argumentem za takim przypuszczeniem, że 18,22 i 20,13

<sup>37</sup> Zestawianie dwóch formuł, jak i konstrukcja językowa, w której zamiast ptp. posłużono się słowami ...וְשָׂרָא וְשָׂרָא, są świadectwem rozbudowania starszej formy – M. Noth, dz. cyt., s. 127.

<sup>38</sup> E.S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose*, s. 262n. 270.

<sup>39</sup> Nie da się potwierdzić przypuszczenia Th. Staubliego, *Die Bücher Levitikus, Numeri*, NSK.AT 3, Stuttgart 1996, s. 153n, że sankcja z 20,13 miała jedynie odstraszać i nie była stosowana.

<sup>40</sup> Por. K. Grünwaldt, dz. cyt., s. 191; Th. Römer, dz. cyt., s. 438n, który słusznie widzi w 20,13 radykalizację zakazu z 18,22.

<sup>41</sup> J. Milgrom, *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 3A, New York 2000, s. 1569 na podstawie bezpośredniego kontekstu 20,13 sądzi, że zakazany był jedynie w relacjach spokrewnionych mężczyzn (pod kontrolą *pater familias*), przeciwko czemu świadczą już zakazy sąsiadujące bezpośrednio z 18,22.

<sup>42</sup> Brak takiej wzmianki jest powszechnie odnotowywany, np. F.H. Gorman jr., *Leviticus. Divine Presence and Community*, ITC, Grand Rapids 1997, s. 109.

<sup>43</sup> Zob. powyżej i raport *Homofilia*, s. 12n; por. też M. Nissinen, dz. cyt., s. 39n.

sąsiadują z zakazem składania ofiar Molochowi<sup>44</sup> oraz że przepisy dotyczące współżycia seksualnego znajdują się wśród regulacji dotyczących czystości kultowej. Przepisy odnoszące się do występków seksualnych, mające odróżnić Izraela od innych narodów, tworzą odrębne zbiory prawne wewnątrz kodeksu świętości<sup>45</sup>, a kapłańskie wezwanie: *Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, JHWH, Bóg wasz* (Kpł 19,2 czy 11,44n; 20,7) odnosi się nie tylko do czystości kultowej, ale zyskuje też szerszy wymiar, obejmując czystość etyczną<sup>46</sup>. Być może pewnych wskazówek może dostarczyć porównanie z praktykami ludów ościennych Izraela.

### Homoseksualność na starożytnym Bliskim Wschodzie

Źródła ze starożytnego Bliskiego Wschodu wspominają homoerotyczne relacje sporadycznie, a wzmianki te są często niejednoznaczne<sup>47</sup>.

Źródła ugaryckie w ogóle nie zawierają wzmianki o homoerotyzmie. W egipskiej *Księdze umarłych* 125 dwa razy pojawia się zapewnienie: *Nie współżyłem z chłopcem* (A20 i B27)<sup>48</sup>, co pozwala twierdzić, że taka relacja uchodziła za moralnie wątpliwą<sup>49</sup>. Znaczący może być mit o zmaganiach pomiędzy Horusem i Setem. Horus po zabójstwie jego ojca Ozyrysa przez Seta, brata Ozyrysa, walczył z nim o przywództwo wśród bogów. Set próbował udowodnić swoją wyższość przez uwiedzenie Horusa i odbycie z nim stosunku seksualnego, gdy Horus spał. Horus jednak umieścił swoje dłonie między udami, złapał nasienie Seta i natychmiast wrzucił do rzeki, a za poradą swojej matki spuścił własne nasienie na sałatę, ulubioną potrawę Seta<sup>50</sup>. Za pomocą

<sup>44</sup> Zob. już powyżej.

<sup>45</sup> Por. E.S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose*, s. 224, który przypuszcza, że w czasie ostatecznej redakcji tego materiału stały się regulacjami społeczności religijnej.

<sup>46</sup> H.-P. Müller, Art. שָׁרָה, THAT II, 599; H. Ringgren, W. Kornfeld, Art. שָׁרָה, TWAT 1192 (w odniesieniu do postępowania, które odpowiada wierze w JHWH).

<sup>47</sup> Skrupulatnie analizuje je M. Nissinen, dz. cyt., s. 19nn, na omówieniu którego opiera się w przeważającej mierze niniejszy podrozdział.

<sup>48</sup> ANET<sup>3</sup>, s. 34n; zmarły za pomocą *negatywnych wyznań* zapewniał, że nie popełnił wymienionych czynów; por. też E.S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose*, s. 272.

<sup>49</sup> Można przypuszczać, że obiekcje wywoływało przede wszystkim wykorzystywanie słabszego; tak raport *Homofilia*, s. 12. M. Nissinen, dz. cyt., s. 144 przyp. 2 wymienia jeszcze egipskie wzmianki o nocnych wizytach króla Neferkare u swego nieżonatego generała czy o kontaktach seksualnych z bóstwami, z czego jednak bardzo trudno byłoby wyciągać jakiegokolwiek wnioski o ludzkich relacjach homoseksualnych. Ponadto M. Nissinen (s. 20) przywołuje hetyckie przepisy, które przypominają zakazy otaczające Kpł 18,22 i 20,13, gdzie wśród zakazanych stosunków płciowych (kazirodczych) umieszczono współżycie z własnym synem.

<sup>50</sup> Oprócz M. Nissinen, dz. cyt., s. 19 por. też <http://pl.wikipedia.org/wiki/Horus> (16.08.2010).

homoseksualnego gwałtu Set chciał dowieść swojej wyższości, pokonać znieawidzonego wroga.

Więcej wzmianek pojawia się w dokumentach z Mezopotamii. Za najważniejszy w interesującym nas temacie uchodzi *Epos o Gilgameszu*, w centrum którego stoi miłość pomiędzy dwoma mężczyznami, Gilgameszem i Enkidu<sup>51</sup>. Gilgamesz, król Uruk, który w  $\frac{2}{3}$  miał być bogiem, zabierał ojcom synów, a młode kobiety mężom i szalał dnie i noce. Na prośbę mieszkańców Uruk Arur stworzył mu partnera, Enkidu, by w ten sposób Gilgamesz mógł spożytkować swoją energię. Enkidu, pierw dziki i żyjący pośród zwierząt gigant, miał loki jak kobieta. Współżycie z prostytutką Szamchat „ucywiliowało” Enkidu, w którym Gilgamesz znalazł prawdziwego przyjaciela, którego pokochał jak własną żonę. Po jednym z bohaterskich wyczynów Gilgamesza, próbowała go uwieść bogini Isztar, której zaloty Gilgamesz odrzucił, wypominając jej nieszczęścia, które sprowadzała na swych kochanków. Obrażona Isztar namówiła swego ojca Anu, by zniszczył Gilgamesza i Uruk. Wysłany w tym celu niebiański byk Alu rozbił wprawdzie wojska Uruk, ale został powstrzymany przez Enkidu i przebity mieczem przez Gilgamesza, który uciął członek byka i rzucił go w twarz Isztar. Rozgniewani bogowie zesłali chorobę na Enkidu, który po 12 dniach zmarł. Gilgamesz nie mógł się pogodzić ze stratą przyjaciela (VIII)<sup>52</sup>. Związek Gilgamesza z Enkidu został opisany w bardzo intymny sposób, Gilgamesz kochał Enkidu *jak kobietę* (I 6,18n)<sup>53</sup>, dzięki czemu przestał korzystać z prawa do pierwszej nocy. Trzymali się za ręce czy spali objęci w jednym łożu (IV 1,5-7<sup>54</sup>; VIII 2,15-20<sup>55</sup>). Gilgamesz porzuca uprawianie seksu z kobietami, zastępując je – jak można sądzić – męskim ascetyzmem<sup>56</sup>. Jednak miłość obu tych mężczyzn nosi znamiona homoerotyczne, w śnie Gilgamesza (I 5,36n: *Pokochałem go i ległem jak na kobiecie*)<sup>57</sup> do głosu dochodzą fantazje erotyczne przepełnione czułością.

<sup>51</sup> Polskie przekłady: *Gilgamesz: powieść starobabilońska*, przełożył J. Wittlin, Warszawa 1986 (*parafraza poetycka niemieckiej parafrazy* – Z. Kubiak w postłowie, s. 81); *Gilgamesz: epos starożytnego Dwurzecza*, zrekonstruował i przełożył oraz wstępem opatrzył R. Stiller, Warszawa 1980, dostępny też na <http://free.of.pl/m/mysticearth/mitologia/su/gilgamesz.pdf> (16.08.2010).

<sup>52</sup> ANET<sup>3</sup>, s. 87; *Gilgamesz: epos starożytnego Dwurzecza*, s. 81nn.

<sup>53</sup> ANET<sup>3</sup>, s. 76; także I 4,25-5,5 w wersji niniewskiej (<http://free.of.pl/m/mysticearth/mitologia/su/gilgamesz.pdf> [16.08.2010], s. 6) czy II 1,30-35 z wersji starobabilońskiej (tamże, s. 12; R. Stiller nie tłumaczy poszczególnych rekonstrukcji)

<sup>54</sup> <http://free.of.pl/m/mysticearth/mitologia/su/gilgamesz.pdf> (16.08.2010), s. 27.

<sup>55</sup> <http://free.of.pl/m/mysticearth/mitologia/su/gilgamesz.pdf> (16.08.2010), s. 46.

<sup>56</sup> Tak M. Nissinen, dz. cyt., s. 24.

<sup>57</sup> ANET<sup>3</sup>, s.76; polski przekład za <http://free.of.pl/m/mysticearth/mitologia/su/gilgamesz.pdf> (16.08.2010).

Gilgamesz przechodzi przemianę od niepohamowanej żądzы seksualnej przez czułą miłość nakierowaną na Enkidu po porzucenie fizycznej miłości. Jego najważniejszym partnerem, najbliższym towarzyszem, z którym bardzo dobrze się rozumie, jest drugi mężczyzna. Jeśli posłużyć się terminologią M. Nissinena, relacja ta jest bardziej czy przede wszystkim homospołeczna (*homosocial*)<sup>58</sup> niż homoerotyczna. Nie przez przypadek kojarzona jest z przyjaźnią Dawida i Jonatana<sup>59</sup>.

Mezopotamskie teksty prawne wspominają o relacjach homoseksualnych – *Prawo środkowoasyryjskie* (zachowane na tabliczkach glinianych z biblioteki Tiglatpilezara I z XIII w. p.n.e.) z tabliczki A § 19 i 20<sup>60</sup>. Poprzedzające paragrafy odnoszą się do cudzołóstwa (§ 12-18). § 19 przewiduje, że gdy ktoś rozprzestrzenia pogłoskę przeciwko koledze czy bliźniemu o tym, że mężczyźni z nim spiąją, współżyją, a nie może dowieść swych oskarżeń, to otrzyma 50 batów, ma pełnić służbę królewską przez miesiąc, zostać wykastrowany/ogolony (?)<sup>61</sup> i zapłacić talent ołowiu. Paragraf ten ma taką samą konstrukcję jak § 18, który przewiduje karę mniejszą jedynie o 10 batów dla tego, który oskarży czyjąś żonę o powtarzające się cudzołóstwo czy prostytutkę. § 20: *Jeśli mężczyzna leży (współżyje) ze swoim towarzyszem (bliźnim) i oskarżą go, i dowiodą mu, to powinni leżeć (współżyć) z nim i uczynić z niego eunucha*<sup>62</sup>. Paragraf ten przewiduje surową i bezwarunkową karę, która mimo to jest łagodniejsza niż w przypadku cudzołóstwa (§ 12-13 zakładają karę śmierci, a § 15 grozi śmiercią lub kastracją; być może podobnie § 18-19). Ponieważ wcześniejsze paragrafy różnicują karę w zależności od tego, czy kobieta została zgwałcona (§ 12, w którym karę ponosi tylko gwałcieciel), czy też zgodziła się na współżycie (kara spada na obie strony), oraz ukarany ma być najwyraźniej tylko ten mężczyzna, który był aktywny, dokonał penetracji, to może chodzić o przymuszenie do współżycia, nawet jeśli sam czasownik *leżeć* (*niāku*) nie wiąże się z używaniem przemocy<sup>63</sup>. Zaś § 19 zakłada, że byciem pasywnym partnerem jest zawstydzające, przynajmniej w sytuacji powtarzalnego czy dobrowolnego współżycia. Pasywnym partnerem jest tu mężczyzna okreśłany słowem *tappāu*, czyli ktoś równego stanu lub społecznie związany (np. sąsiad czy partner w handlu), nie odnosi się więc do

<sup>58</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 26.

<sup>59</sup> Zob. poniżej oraz M. Nissinen, tamże; Th. Römer, dz. cyt., s. 446nn.

<sup>60</sup> Angielski przekład można znaleźć w M. Nissinen, dz. cyt., s. 25 i ANET<sup>3</sup>, s. 181.

<sup>61</sup> Pierwszą możliwość tłumaczenia zakłada ANET<sup>3</sup>, a drugą M. Nissinen, tamże.

<sup>62</sup> Za wymienionymi powyżej przekładami angielskimi.

<sup>63</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 25n.

wroga czy mężczyźni zaangażowanych w kult Isztar (zob. dalej)<sup>64</sup>. Przepisy te miały więc stać na straży roli genderowej mężczyzny, tak by mężczyzna, będący zasadniczo aktywnym partnerem, nie stawał się pasywnym, tj. zajmującym pozycję kobiety. Kastracja miała na celu trwałą zmianę pozycji, roli społecznej agresora.

M. Nissinen przywołuje również teksty, które pokazują, że mężczyzna będący obiektem przemocy seksualnej doznawał wstydu, podczas gdy gwałciciel podkreślał swoją wyższość – fragment z asyryjskiego państwowego archiwum<sup>65</sup> czy złożenie z traktatu pomiędzy królem asyryjskim Aszszurnirari V i królem Arpadu Mati'ilu (XI w. p.n.e.), w którym na wypadek złamania traktatu życzy się Mati'ilu, by stał się prostytutką, a jego żołnierze kobietami<sup>66</sup>. Choć słowa te nie mówią wprost o (homoseksualnym) gwałcie, to stanie się prostytutką nie może oznaczać nic innego.

Cztery spośród tekstów zawierających senne omeny wzmiankuje akty płciowe pomiędzy mężczyznami<sup>67</sup>. Co ciekawe, nie odzwierciedlają one żadnych moralnych zastrzeżeń wobec homoseksualnego współżycia polegającego na penetracji analnej. W jednym z nich jest ono postrzegane pozytywnie, obiecując przywództwo aktywnemu partnerowi wśród rówieśników i braci, mimo że mówi o kopulacji z mężczyzną równego stanu, a tym samym stoi w sprzeczności z *Prawem środkowoasyryjskim*. Jak widać, aktywna strona takiego aktu zyskuje przewagę, władzę. Negatywnie postrzegane jest natomiast współżycie ze sługą urodzonym w domu, tj. członkiem szeroko pojmowanej rodziny, oraz ze sługą czy dworzaninem (znaczenie słowa *gerseqû* jest niejasne). Natomiast nie da się rozstrzygnąć, czy kopulacja z *assinu* jest złym czy dobrym omenem. Mimo to kategoria *assinu*, personelu z kręgu kultowego Isztar, pojawiającego się w źródłach od czasów sumeryjskich aż do okresu nowoasyryjskiego, wymaga dodatkowej uwagi<sup>68</sup>. W kulcie Isztar funkcjonowały osoby, których rola genderowa była niejednoznaczna – określani byli też słowami UR.SAL, który jest klinowym odpowiednikiem *assinu* i oznacza *mężczyznę-kobietę*, a dosłownie *psa-kobietę* (pies jest poniżającym określeniem mężczyzny), *kurgarrû* (klinowe KUR.GAR.RA) i *kulu'u*. Obojnacką rolę pełnili też *sinnišānu* (oznacza *mężczyzna-kobieta*) i kapłani *kalû*. Ich pozycja ugruntowana była mitologicznie. W micie *Zstąpienie*

<sup>64</sup> Tamże, s. 26.

<sup>65</sup> A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanae*, State Archives of Assyria 3, Helsinki 1989, s. 66 (tekst oznaczony jako 82-5-22,88).

<sup>66</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 26n i ANET<sup>3</sup>, s. 533.

<sup>67</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 27n.

<sup>68</sup> Za M. Nissinen, dz. cyt., s. 28nn.

*Inanny* (sumeryjskie określenie Isztar) do *dolnego świata (podziemia)*<sup>69</sup> *kurgarrû*, stworzeni przez Enki z brudu pod jego paznokciami, czy – w zależności od wersji – *assinnu* zdołali wydostać Inannę/Isztar ze świata podziemnego, krainy umarłych. Ponieważ *assinnu* udało się tego dokonać, uważano, że ich obecność może uwalniać chorych z władzy demonów. Przebierali się, malowali jak kobiety i uczestniczyli w ekstatycznych tańcach. *Hymn Iddin-Dagana ku czci Inanny* ukazuje ich przebranych za obojnaków. Isztar pragnęła ich jako partnerów seksualnych. Byli to mężczyźni, ewentualnie hermafrodyty, ale przedstawiali się albo w podwójnej roli płciowej, albo jako kobiety (przekraczanie granic genderowych było typowe dla samej Isztar, bogini miłości i wojny), ich obecność miała utrzymywać ludzi w bojaźni. Nie wiadomo, jak dokładnie dokonywało się ich przechodzenie od męskości do kobiecości – bez względu na to, czy wiązało się to z kastracją, pełnili rolę kastratów. W społecznościach mezopotamskich również eunuchom, którzy nie należeli do rzadkości, przypisywano szczególny związek z Isztar<sup>70</sup>. *Assinnu* uchodzili za wybrańców i byli społecznie akceptowani, ale budzili też bojaźliwy respekt (ze względu na bosko-demoniczne zdolności), a nieraz byli pogardzani (co pokazuje już forma UR.SAL). Niektóre teksty zdają się sugerować współżycie z *assinnu*, ale jeśli już, to mężczyzn i raczej miało ono charakter wyjątkowy. *Assinnu* pełnili wtedy funkcję pasywnego partnera (zob. wspomniany powyżej omen). Również *Epos o Gilgameszu* zawiera wyraźne aluzje do roli Enkidu jako *assinnu*, która dochodzi do głosu w jego (także seksualnej) odmienności. Nie można wiązać *assinnu* ze współczesną koncepcją homoseksualności, trudno byłoby twierdzić, że byli oni homofilni<sup>71</sup>. W przypadku tekstów mezopotamskich można mówić jedynie o przekraczaniu granic genderowych lub – jak w przypadku *assinnu* – ich zacieraniu. Najważniejsze wydaje się rozróżnianie aktywnej, męskiej roli od pasywnej, żeńskiej, i to bez względu na to, czy chodzi o akt hetero- czy homoseksualny.

Wyjątkowy może być almanach zakłęb skorelowanych z niebiańskimi konstelacjami. Wśród nich mowa jest o miłości mężczyzny do kobiety (Waga), miłości kobiety do mężczyzny (Ryby) i miłości mężczyzny do mężczyzny (Skorpion). Jednak nie sposób ustalić, co dokładnie mają one oznaczać, nawet jeśli czasownik *kochać (rāmu)* ma m.in. wymiar emocjonalny. Czy chodzi o wzajemną miłość dwóch równych sobie społecznie mężczyzn? Nie można tego

<sup>69</sup> Por. też ANET<sup>3</sup>, s. 52nn.

<sup>70</sup> Tego rodzaju osoby znane są również z późniejszych źródeł syryjskich, z Azji Mniejszej i Rzymu; M. Nissinen, dz. cyt., s. 31n.

<sup>71</sup> Wbrew ocenie raportu *Homofilia*, s. 13.

wykluczać. Co ciekawe, nie ma wśród nich, podobnie zresztą jak w innych źródłach mezopotamskich, wzmianki o miłości kobiety do kobiety.

Powracając do kapłańskich przepisów z Kpł 18,22 i 20,13, można zauważyć, że dla 18,22 zasadnicze znaczenie ma typowe dla starożytnego Orientu rozróżnienie na aktywną i pasywną rolę, co pokrywało się z genderową rolą mężczyzny i kobiety. Zmuszenie mężczyzny do pełnienia pasywnej, kobiecej roli we współżyciu było nieakceptowane, oznaczało poniżenie. Nie tylko w Kpł, ale i w całym Starym Testamencie<sup>72</sup> oraz literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu nie znajdujemy żadnej wzmianki o seksualnych związkach dwóch kobiet. Społecznie jawią się one najwyraźniej jako bez znaczenia, prawdopodobnie dlatego że nie naruszały genderowej roli mężczyzny, która w społeczeństwach patriarchalnych podlegała ochronie, a praktyki lesbijskie nie miały żadnego wpływu na funkcjonowanie takich społeczeństw<sup>73</sup>.

Nie ma też żadnych potwierdzeń w źródłach pozastarotestamentowych, jakoby wśród ludów ościennych, zwłaszcza w Kanaanie rozpowszechniona była homoseksualna praktyka kultowa czy wręcz sakralna prostytutka homoseksualna<sup>74</sup>. Negatywny obraz kultury i religii kananejskiej opiera się przede wszystkim na Starym Testamencie, który przedstawia je polemicznie i tendencyjnie<sup>75</sup>. Pojęcie *prostytcji sakralnej* jest obecnie najczęściej odrzucane<sup>76</sup>. Jest ono rezultatem propagandy prorockiej skierowanej przeciwko nieizraelskim kultom, która powiązała je z odstępstwem do Boga JHWH,

---

<sup>72</sup> Jest to powszechna konstatacja, np. K. Haacker, *Homosexualität in biblischer Sicht*, [w:] *Liebe – Leben – Kirchelehre. Beiträge zur Diskussion um Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung*, wyd. H. Zschoch, Wuppertal 1998, s. 40n.

<sup>73</sup> Por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 36. Co nie oznacza, że niechęć do tego rodzaju praktyk nie mogła się pojawiać i w takich społecznościach, jak to miało miejsce w świecie greckim i rzymskim – R.A.J. Gagnon, *The Old Testament and Homosexuality: A Critical Review of the Case Made by Phyllis Bird*, ZAW 117 (2005), s. 385. Wg E.S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose*, s. 271 brak wzmianki o współżyciu kobiet wynika z ignorancji i arogancji mężczyzn, którzy byli sędziami czy pisarzami.

<sup>74</sup> Wbrew opinii raportu *Homofilia*, s. 13 czy G. Friedrich, *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Stuttgart 1977, s. 46 – por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 40nn czy M.-Th. Wacker, Art. *Prostitution*, NBL III, 202.

<sup>75</sup> Dalsze starożytne źródła, które są odpowiedzialne za taki tendencyjny obraz kultur starożytnego Bliskiego Wschodu podaje H.-J. Stipp, *Die Qedešen im Alten Testament*, [w:] *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*, wyd. A.C. Hagedorn, H. Pfeiffer, BZAW 400, Berlin-New York 2009, s. 211 (tam też dalsza bibliografia), podkreślając jednocześnie, że podobnie jak w przypadku Starego Testamentu są to polemiczne świadectwa z drugiej ręki.

<sup>76</sup> M.-Th. Wacker, tamże, mówiąc o *micie prostytucji kultowej*



opisanym za pomocą obrazów cudzołóstwa, nierządu<sup>77</sup>. Powiązanie praktyk sakralnych z prostytutką, w tym z prostytutką homoseksualną, bazuje zwłaszcza na Oz 4,14 i Pwt 23,18-19. W Oz 4,14, najstarszym miejscu starotestamentowym, mającym potwierdzać istnienie prostytutki sakralnej, pojawiają się paralelnie do siebie pojęcia קְדִישָׁה i זִנָּה. Pierwsze z nich oznacza prawdopodobnie osobę (kobietę) należącą do personelu świątynnego, poświęconą (rdzeń קדש)<sup>78</sup>, drugie zaś odnosi się do wszelkiego rodzaju prawnie nieuregulowanego współżycia płciowego pomiędzy mężczyzną i kobietą, np. cudzołóstwa czy prostytutką<sup>79</sup> (Sdz 11,1; 16,1 1Krl 3,16nn pokazują, że w starszych tekstach prostytutki nie były pogardzane czy lekceważone<sup>80</sup>). Jednak nierząd, prostytutka ma tutaj najwyraźniej znaczenie przenośne, odnosząc się do religijnej niewierności jednemu Bogu JHWH, zdradzonemu małżonkowi Izraela<sup>81</sup>. Pwt 23,18-19 zakazuje Izraelitom – o obcych przybyszach czy ludach nie ma tu mowy – bycia קְדִישָׁה (w przypadku kobiet, forma fem.) i קדש (w przypadku mężczyzn, forma masc.) oraz przekazywania darów czy zapłaty za ich usługi do świątyni. קְדִישָׁה w w.19 została określona jako זִנָּה a קדש mianem *psa* (wyrażenie *zapłata psa*), co jest szyderczą nazwą<sup>82</sup>, przywodzącą na myśl klinowe określenie *assinnu*<sup>83</sup>. Fragment ten sugeruje, że osoby takie, קְדִישָׁה otrzymywali zapłatę za uprawianie seksu. Dla Izraelitów byłaby to zakazana forma prostytuowania się (por. Mi 1,7<sup>84</sup>). Oba słowa קְדִישָׁה i זִנָּה razem występują też w Rdz 38,21n, gdzie z kolei mowa jest jedynie o „świeckim” prostytuowaniu się<sup>85</sup>. Męski odpowiednik קדש (1Krl 14,24; 22,47; pl., który

<sup>77</sup> M.-Th. Wacker, Art. *Prostitution*, NBL III, 201nn; Ch. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, OBO 221, Freiburg-Göttingen 2006, s. 215nn; por. też H.-J. Stipp, dz. cyt., s. 213nn. Ponadto, nawet jeśli by istniały praktyki seksualne związane z kultem czy miejscem świętym, to musiałyby chodzić o ściśle religijno-społecznie kontrolowane zwyczaje, które miały do spełnienia specyficzne cele – M. Nissinen, dz. cyt., s. 39.

<sup>78</sup> Por. H.-P. Müller, Art. קדש, THAT II, 595n, który widzi w קְדִישָׁה hierodulę.

<sup>79</sup> Por. J. Kühlewein, Art. זִנָּה, THAT I, 518nn (pojęcie najczęściej używane w przenośnym, teologicznym znaczeniu dla odstępstwa Izraelitów od JHWH).

<sup>80</sup> H. Seebass, *Genesis III: Josephgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluyn 2000, s. 37.

<sup>81</sup> Por. Ch. Stark, dz. cyt., s. 165nn. Już H.W. Wolff, *Dodekapropheton I: Hosea*, Neukirchen-Vluyn 1961, s. 12nn w odniesieniu do Oz 1,2 widzi w זִנָּה czciicielkę Baala, choć w 4,14 mówi o hieroduli, odróżniając ją od זִנָּה (s. 109n).

<sup>82</sup> Co szczegółowo uzasadnia H.-J. Stipp, dz. cyt., s. 219n; tak też Th. Römer, dz. cyt., s. 437.

<sup>83</sup> Fenicka lista płatności ze świątyni Aszarte także wymienia *psy*, nie precyzując ich funkcji; M. Nissinen, dz. cyt., s. 41.

<sup>84</sup> Gdzie występuje jedynie pojęcie זִנָּה. Por. G. Braulik, *Deuteronomium II: 16,18-34,12*, NEB.AT Lfg. 28, Würzburg 1992, s. 173n (hierodula).

<sup>85</sup> H.-J. Stipp, dz. cyt., s. 215nn. Brak jest jakiegokolwiek powiązania z kultem czy świątynią, a

może obejmować zarówno mężczyzn, jak i kobiety, w 1Krl 15,12; 2Krl 23,7; Hi 36,14) związany był w jakiś sposób nawet ze świątynią JHWH (2Krl 23,7), przy której mieli oni/one własne pomieszczenia. Wzmianki z Krl w ogóle nie zawierają wzmianki o praktykach seksualnych (Hi 36,14 jest bardzo niejasnym wierszem [uszkodzonym?]<sup>86</sup>). Wydaje się więc, że jacyś funkcjonariusze kultowi (mężczyźni i kobiety) określani mianem קִרְשִׁים, być może związani z kultami, które zostały uznane za niezgodne z jahwizmem, stali się przykładami odstępstwa od prawdziwej wiary w JHWH (zdyskwalifikowane jako praktyki przedizraelskie w Krl; ale zob. 2Krl 23,7), które Ozeasz określił mianem prostytucji (w sensie przenośnym). Zestawienie קִרְשִׁים i קָדֵשׁ z Pwt 23,18 z prostytucją w w.19 byłoby więc wtórnym, polemicznym zabiegiem (jeśli nie jest zestawieniem dwóch odrębnych regulacji, u podstaw którego leżała właśnie krytyka proroka)<sup>87</sup>. Wiersze te zatem najprawdopodobniej nie są świadectwem istnienia prostytucji sakralnej<sup>88</sup>, w którą miałyby być wymierzone przepisy z Kpł 18,22; 20,13<sup>89</sup>. Podobieństwo w traktowaniu roli genderowej mężczyzny w źródłach mezopotamskich i w Starym Testamencie sugeruje raczej, że w Kpł 18,22 (i 20,13) mamy do czynienia ze społecznym, ugruntowanym religijnie tabu, które Izrael podzielał z kulturami ościennymi<sup>90</sup>. Z kolei Kpł 20,13 jest świadectwem zaostrzenia regulacji z 18,22, ustanawiającym karę śmierci, także dla pasywnego partnera aktu płciowego (analnego). Zakazy te stoją jedynie na straży genderowej roli mężczyzny, postrzeganej wyłącznie z punktu widzenia patriarchalnie zorganizowanego społeczeństwa. Jeśli zaś odczytywać Pwt 23,18n w obecnym kształcie, to byłyby wymierzone w prostytucję zarówno

---

ponadto nie da się wykluczyć, że mamy do czynienia ze stosunkowo późną literacką kompozycją (tak P. Weimar, „*Und er nannte seinen Namen Perez*” (Gen 38,29). *Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38*, BZ 52 [2008], s. 8n), w której קִרְשִׁים stało się już zwykłym określeniem „świeckiej” prostytutki.

<sup>86</sup> Por. np. H.-J. Stipp, dz. cyt., s. 230n; D.J.A. Clines, *Job 21-37*, WBC 18A, Nashville 2000, s. 814n.

<sup>87</sup> Ch. Stark, dz. cyt., s. 164; taką możliwość bierze pod uwagę H.-J. Stipp, dz. cyt., s. 220n.

<sup>88</sup> Ch. Stark, dz. cyt., s. 146. Nie mówiąc już o homoseksualnej prostytucji świątynnej (por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 40; a raport *Homofilia*, s. 13 zauważa jedynie, że nie wiadomo, czy קִרְשִׁים byli homofilni).

<sup>89</sup> Paralele bliskowschodnie również nie są wystarczająco jednoznaczne, by móc twierdzić, że osoby oznaczane za pomocą rdzenia קָדֵשׁ pełniły jakieś funkcje o charakterze seksualnym – por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 40n. Ale wbrew jego opinii trudno byłoby nawet przypuszczać, że za przymiotnikiem קָדֵשׁ stały osoby podobne do znanych z literatury mezopotamskiej *assinnu*

<sup>90</sup> Tamże, s. 42. Inaczej raport *Homofilia*, s. 13, który widzi w tych zakazach odrzucenie w sferze seksualności praktyk *pogańskich* (podkreślenie w raporcie), czy D.J. Wold, dz. cyt., s. 210, który sądzi, że Biblia stoi pod względem odrzucenia homoseksualizmu w ostrym kontraście do swego otoczenia.

hetero-, jak i homoseksualną<sup>91</sup>, która była dopuszczalna dla nie-Izraelitów pod warunkiem, że dochody z niej nie zasilały świątyni, co oznaczałoby, że tylko Izraelici nie mieliby być obiektami poniżającego aktu analnego<sup>92</sup>. Zakaz prostytuowania się obejmował tylko pasywną rolę Izraelitów, mężczyzn i kobiet.

W Starym Testamencie znajduje się jeszcze parę regulacji, które mogą być związane z genderową rolą człowieka – wykluczenie eunuchów ze społeczności JHWH (Pwt 23,2, ale zob. Iz 53,3-5!); zakaz przebierania się za płęć przeciwną (Pwt 22,5), który może wynikać z ogólniejszego zakazu niemieszania, obecnego zarówno w D (Pwt 22,9-11, tj. w bezpośrednim kontekście), jak i P (Kpł 19,19)<sup>93</sup>.

### Opowiadanie o postępku sodomitów<sup>94</sup> z Rdz 19,1-11

W Starym Testamencie znajduje się parę opowiadań, które wiązane są z kwestią homoseksualności. Wśród nich mamy dwa opowiadania – Rdz 19 i Sdz 19, które rzeczowo i językowo są ze sobą powiązane<sup>95</sup>. Pierwsze z nich opowiada o wizycie w Sodomie dwóch spośród trzech posłańców, którzy w Rdz 18 gościli u Abrahama, zapowiadając narodzenie się jego upragnionego syna (w.1-15). Abraham ponadto targował się z nimi, próbując nakłonić Boga do ocalenia Sodomy pomimo jej nieprawości (w.16-33). Po przybyciu do Sodomy posłańcy zamierzali nocować na zewnątrz, ale Lot, bratanek Abrahama, będący obcym przybyszem (zob. 19,9), nakłonił ich do przyjęcia jego gościny (19,1-3). Tym samym Lot okazuje im gościnność, podobnie jak wcześniej uczynił to Abraham (choć nie w tak przesadny sposób jak Abraham; por. 18,4-5 z 18,6-8, a tutaj 19,3)<sup>96</sup>. Jednak w nocy mieszkańcy Sodomy, mężczyźni, od młodzieńców po starszych miasta, zażądali od Lota wydania gości, chcąc z nimi współżyć (יָרֵי; w.4-5). Choć czasownik יָרֵי ma bardzo

<sup>91</sup> J.E. Miller, *A Response to Robert Gagnon on „The Old Testament and Homosexuality”*, ZAW 119 (2007), s. 86n.

<sup>92</sup> Tak H.-J. Stipp, dz. cyt., s. 224n, który zauważa też, że jeśli miałyby chodzić o praktyki sakralne, to zaskakujące byłoby, iż teolodzy deuteronomistyczni, którzy całkowicie zakazywali obcych praktyk kultowych na ziemi izraelskiej, nie wykluczili ich całkowicie, ograniczając zakaz jedynie do Izraelitów (tamże, s. 222).

<sup>93</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 42n.

<sup>94</sup> Nazwy *sodomici* użyto tutaj dla mieszkańców Sodomy, a nie dla ludzi dopuszczających się zoofilii.

<sup>95</sup> M.in. W. Groß, *Richter*, HThK.AT, Freiburg-Basel-Wien 2009, s. 819; zob. poniżej.

<sup>96</sup> Por. H. Seebass, *Genesis III/1: Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn 1997, s. 140n; dalej też G. von Rad, *Das Erste Buch Mose: Genesis*, ATD 2-4, s. 172.

szeroki zakres znaczeniowy<sup>97</sup>, to nie ma najmniejszych wątpliwości, że tutaj oznacza współżycie płciowe (por. np. Rdz 4,1), gdyż w przeciwnym razie propozycja Lota, by zamiast gości „poznali” jego córki, dziewice (w.8), nie miałyby sensu<sup>98</sup>. Lot próbował odwieść sodomitów od ich zamiarów, oceniając je jako zło (w.7). Jednak nie udało mu się ich przekonać, odrzucili zdecydowanie jego osąd<sup>99</sup>, tak że Lot musiał ratować się ucieczką, w czym pomogli mu przybyli do niego posłańcy (w.9n). Nie obyło się też bez ich boskiej interwencji (w.9-11)<sup>100</sup>. Postępek sodomitów stał się ostatecznym uzasadnieniem zgładzenia przez Boga Sodomy, z której ocalał tylko Lot z rodziną (choć nieszczęście spotkało też jego żonę; w.12-29)<sup>101</sup>. Bez wątplenia mężczyźni z Sodomy chcieli zgwałcić gości, którym Lot zapewnił schronienie. Byłby to gwałt analny na mężczyznach, który miałby wątpliwie związek z homoseksualnością<sup>102</sup>, gdyż nie wynikał ani z orientacji seksualnej, ani z tożsamości genderowej sprawców (i ofiar). Trudno sobie wyobrazić, że wszyscy dojrzały (seksualnie) mężczyźni – określenie *od młodzieńca aż po starszego (starca)* trzeba rozumieć jako meryzm, który został jeszcze mocniej uwypuklony wzmianką, że był to *cały lud, z najdalszych zakątków (miasta)* (w.4) – posiadali by homoseksualną czy chociażby biseksualną orientację i tożsamość genderową<sup>103</sup>. Co sodomici chcieli więc osiągnąć poprzez ten akt? Powyższe omówienie Kpł 18,22; 2,13 oraz kontekstu bliskowschodniego pokazało, że gwałt analny poniżał mężczyznę (zmieniał jego rolę genderową).

<sup>97</sup> Por. np. W. Schottroff, Art. 27, THAT I, 682nn.

<sup>98</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 46.

<sup>99</sup> Por. G. von Rad, tamże.

<sup>100</sup> Sprawa tożsamości trzech czy dwóch posłańców z rozdz.18n jest dyskusyjna; por. H. Seebass, *Genesis III/1*, s. 140.

<sup>101</sup> Datowanie opowieści (tradycyjnie J; por. C. Westermann, *Genesis 12-36*, BK.AT I/2, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 366) nie ma znaczenia dla jej interpretacji w interesującym nas aspekcie.

<sup>102</sup> W. Groß, dz. cyt., s. 842 (o Sdz 19); inaczej H. Haag, K. Elliger, „*Stört nicht die Liebe. Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel*”, Olten-Freiburg/Breisgau 1986, s. 143, mimo że ukarani mieli zostać przede wszystkim za naruszenie prawa gościnności, czy Th. Römer, dz. cyt., s. 442, choć przyznaje, że osąd sodomitów wynika z chęci zbiorowego gwałtu, a nie z homoseksualizmu (s. 443).

<sup>103</sup> Por. H. Seebass, *Genesis III/1*, s. 142, według którego uczestnictwo w tym zdarzeniu wszystkich mężczyzn jest rzeczowo nieprawdopodobne (sodomici mieli się kierować pożądaniem, pragnieniem gwałtu i nieprawości; s. 141). W starszych komentarzach mówi się niesłusznie o seksualnej żądzy sodomitów (np. G. von Rad, *Das Erste Buch Mose*, s. 171, który każe wyobrażać sobie posłańców jako urodziwych młodzieńców; C. Westermann, *Genesis 12-36*, s. 367, który sądzi, że autor kombinuje dwa rodzaje nieprawości – *nienaturalny nierząd* i wystąpienie przeciwko prawu gościnności).

Wspomniany już egipski mit o Horusie i Secie zakłada, że poprzez gwałt analny zdobywało się władzę nad wrogiem (analogiczne wnioski płyną z tekstów asyryjskich). Greckie czerwonofigurowe naczynie (oinochoe – waza na wino) przedstawia zwycięstwo Ateńczyków nad rzeką Eurymedon w 460 r. p.n.e.: grecki żołnierz podchodzi do pokonanego, pochylającego się przed nim tyłem żołnierza perskiego, trzymając w ręce penis w erekcji, gotowy do analnego gwałtu<sup>104</sup>. Penis w świecie greckim i rzymskim był skuteczną bronią, falliczna agresja nie należała do rzadkości<sup>105</sup>. Sodomici chcieli poniżyć obcych przybyszów i dowieść swojego panowania nad nimi<sup>106</sup>. Dlatego córki Lota nie mogły stanowić jakiegokolwiek substytutu<sup>107</sup>, sodomitom nie chodziło o zaspokojenie seksualnej żądz. Lot był gotów poświęcić swoje córki i ich dziewictwo, co był z pewnością bardzo wysoką ceną i oznaczałoby – w ramach patriarchalnego społeczeństwa – jego własną hańbę (zob. Pwt 22,20n)<sup>108</sup>. Ponieważ gwałt na mężczyznę oznaczał zmianę jego genderowej roli, jego feminizację, był najwyraźniej postrzegany jako coś gorszego niż zgwałcenie kobiety (dziewicy)<sup>109</sup>. Postawa i gościnność Lota w skrajny sposób kontrastuje z wrogością sodomitów.

Najwcześniejsze, starotestamentowe interpretacje tego tekstu w ogóle nie odnoszą się do seksualnego wymiaru tego aktu (Ez 16,49n: pycha, samozadowolenie, wrogość wobec obcych, nadużywanie prawa<sup>110</sup>; podobnie Jr 23,14; Syr 16,8; Mdr 10,8-10 czy 19,14n i Łk 10,10-12, mówiące o braku gościnności)<sup>111</sup>.

### Opowiadanie o nieprawości gibeonitów z Sdz 19,10-30

<sup>104</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 48, ilustracja na s. 67 (zdjęcie wazy można obejrzeć na <http://www.mkg-hamburg.de/mkg.php/de/sammlungen/antike/~P7/> [19.08.2010]).

<sup>105</sup> Tamże, s. 48n.

<sup>106</sup> Tak też Th. Römer, dz. cyt., s. 444.

<sup>107</sup> M. Nissinen, tamże.

<sup>108</sup> Tamże, s. 46; H. Seebass, *Genesis III/1*, s. 142. Nie ma tutaj miejsca na to, by bliżej rozważyć wstrząsającą z dzisiejszego punktu widzenia propozycję Lota (por. Wj 21,7 i H. Seebass).

<sup>109</sup> W. Groß, dz. cyt., s. 843 w odniesieniu do Sdz 19.

<sup>110</sup> Por. W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*; BK.AT XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 367 dziwi się, że opis grzechu odbiega od Rdz 19,5, gdzie ma chodzić o seksualną perwersję, podejrzewając istnienie odmiennych tradycji. Inaczej R.A.J. Gagnon, dz. cyt., s. 372n, który twierdzi, że גִּבְעוֹנִים jest tutaj oceną aktu homoseksualnego.

<sup>111</sup> Nissinen, dz. cyt., s. 46n; Th. Römer, dz. cyt., s. 444n; dopiero w czasie konfrontacji z hellenizmem, pochwalającym nagość, pederastię, posłużono się Sodomą jako symbolem świata greckiego (Jub 16,5n; TestNaft 3; TestLev 14; Jud 7, choć nie wspominają wprost homoseksualnego aspektu; do Jud 7 por. też J.E. Miller, dz. cyt., s. 88).

Łączy je z historią o Sodomie cały szereg motywów, następujących w tej samej kolejności<sup>112</sup>: niegościnne miasto, gotowość przenocowania na zewnątrz, udzielający gościny obcy, dom otoczony przez wrogo nastawionych mieszkańców miasta, żądających wyprowadzenia gościa (gości w Rdz 19; הוֹרֵא), by móc z nim (nimi) współżyć (ידע, w coh. lub z *nun energicum*), gospodarz wychodzący przed drzwi i nakłaniający do poniechania złego zamiaru (zawołania *bracia moi* i רעע w hi. z przeczeniem אל), propozycja dania mieszkańcom dwóch kobiet, przede wszystkim córki lub córek dziewic (częściowo identyczne sformułowania: אוֹצִיָּהָנָא + dopełnienie z אָא; לְאִשִּׁים הָאֵל אֶל-לְאִישׁ הַזֶּה לֹא תַעֲשׂוּ דָבָר [...] וְעִשׂוּ לָהֶם [כַּ]הַטּוֹב בְּעִינֵיכֶם, poprzedzające opowiadania o (niepozabawionej dwuznaczności<sup>113</sup>) gościnności. Obie narracje nie powstały więc niezależnie od siebie<sup>114</sup>, tak że w obecnym układzie Starego Testamentu gibeonici, należący do plemienia Beniamina i przez nich wspierani (Sdz 20,12nn), powtarzają niegodziwość sodomitów<sup>115</sup>.

Lewita wracający z dalszą, niższej rangi żoną (פִּילְגֶּשׁ)<sup>116</sup> od teścia, ominąwszy Jebus, bojąc się nocować u nie-Izraelitów, przybył do Gibei, zamieszkałej przez Beniaminitów, gdzie jednak nikt ich nie chciał przyjąć na noc (w.10-15). Gościny udzielił im dopiero powracający z pola Efraimita (dosł. *człowiek z gór Efraima*), który był w mieście obcym przybyszem (w.16-21). Nie tylko przyjął gości, ale zadbał też o ich zwierzęta i przygotował ucztę (jedli, pili, weselili się). W nocy niegodziwi mieszkańcy – zaliczeni przez narratora do kategorii בְּלִיעַל, tj. niegodni, nic nie warci, których postawa ostro kontrastuje z dbałością starego Efraimity – zażądali wydania gościa, chcąc z

<sup>112</sup> Zestawienia można znaleźć m.in. w M. Nissinen, dz. cyt., s. 49n; C. Westermann, *Genesis 12-36*, s. 362n; W. Groß, dz. cyt., s. 835n.

<sup>113</sup> Por. W. Groß, dz. cyt., s. 831; M. Görg, *Richter*, NEB.AT Lfg. 31, Würzburg 1993, s. 98n.

<sup>114</sup> Wydaje się, że Rdz 19 opiera się na Sdz 19; tak H. Seebass, *Genesis II/1*, s. 150 – na co wskazuje większa przesada w opowiadaniu o Sodomie (np. 19,4) i gładzszy jego przebieg; por. też G. von Rad, *Das Erste Buch Mose*, s. 172; odwrotnie W. Groß, dz. cyt., s. 836n.840n, który podkreśla nielogiczność Sdz 19,24, mającą być wynikiem dopasowania opowiadania do Rdz 19; por. też Th. Römer, dz. cyt., s. 443. Ale nie można wykluczyć, że opowiadania te bazują na wspólnym źródle (tak C. Westermann, *Genesis 12-36*, s. 362nn, dzięki czemu unika trudności w przypisaniu Rdz 19 J, najwcześniejszemu w jego opinii źródłu Pięcioksięgu, gdyż Sdz 19\* przeważnie datowane jest na okres powygnaniowy; por. W. Groß, dz. cyt., s. 825), tak że autor Rdz 19 nie musiał znać Sdz 19. Zob. również M. Nissinen, dz. cyt., s. 50.

<sup>115</sup> W. Groß, dz. cyt., s. 837.

<sup>116</sup> Tłumaczenie tego słowa przez *konkubina* czy *nalożnica* jest bardzo nieprecyzyjne. Chodzi o żonę o niższym statusie społecznym, która była niżej sytuowana niż właściwa małżonka (por. Rdz 22,24). Por. też W. Groß, dz. cyt., s. 828.844 i M. Nissinen, dz. cyt., s. 150 przyp. 72. W 19,26n została nazwana *żoną* (הָאִשָּׁה), gdy Lewita już z niej zrezygnował i nie jest nią specjalnie zainteresowany.

nim współżyć (w.22). Gospodarz próbuje ich odwieść od tego zamiaru (נִבְלָה), czyli ciężkie przestępstwo przede wszystkim o charakterze seksualnym, które jest nie do pogodzenia z istotą społeczności izraelskiej<sup>117</sup>), oferując w zamian swoją córkę dziewicę i żonę gościa (w.23-24). Tekst jasno podaje, że współzycie takie (וַיִּדְבַּע) jest właściwie gwałtem, opiera się na przemocy i przymusie, hańbi ofiarę (także kobietę: וַיִּדְבַּע וְלֵלָהּ hitp.). Ponieważ gibeonici nie chcieli ustąpić, Lewita siłą (וַיִּדְבַּע) wyprowadził do nich swoją żonę (w.25)<sup>118</sup>. Po całonocnym gwałceniu umarła ona na progu domu (wprawdzie narracja nie stwierdza tego wprost, a jedynie sam Lewita, relacjonując to zdarzenie w 20,5, tak że można mieć wątpliwości, czy nie przyczynił się do jej śmierci nie „tylko” poprzez wydanie jej wrogiemu zbiegowisku), w którym nocował jej mąż (w.26-28). Lewita rozesłał po wszystkich plemionach Izraela jej poćwiartowane ciało, wywołując powszechne oburzenie (w.29n) i doprowadzając do krwawej zemsty na gibeonitach (20,1nn). Tak samo jak w opowiadaniu o Sodomie wrogo nastawieni gibeonici poprzez gwałt analny chcieli poniżyć Lewitę i dowieść swojej władzy nad nim, co stoi w sprzeczności z prawem o gościnności (pozytywny przykład Lota i Efraimity z Gibei). Historia z Sdz 19 różni się jednak od Rdz 19 tym, że dom gospodarza atakują jedynie niktzemni mieszkańcy miasta (בְּנֵי-בִלְעֵיל), którzy wyładowują swoją złość, gwałcąc na śmierć żonę gościa<sup>119</sup>, co staje się podstawą zemsty (dokonanej przez Izraelitów, choć nie bez Bożej interwencji). Wpierw chcieli zgwałcić Lewitę, ale gwałcąc jego żonę, również okryli go społeczną hańbą, odbierając mu kontrolę nad żoną<sup>120</sup>. Co ciekawe, zaatakowany Lewita nie został przedstawiony w pozytywnym świetle, gdyż chronił siebie kosztem swojej żony, rezygnując z niej. Co więcej, znalazł ją dopiero, chcąc wyruszyć w drogę, podczas gdy ona od pewnego czasu leżała na progu (w.26-27)<sup>121</sup>. Opowieści z Sdz 17-21, wśród których całość tworzą rozdz. 19-21<sup>122</sup>, przedstawiają narastającą anarchię (17,6; 21,25), jakiej nie było w Izraelu od exodusu z Egiptu (19,30), uzasadniając konieczność nowej organizacji

<sup>117</sup> M. Sæbø, Art. נִבְלָה, THAT I, 28n; też W. Groß, dz. cyt., s. 838n.

<sup>118</sup> Mimo że w 19,3 z delikatnością przekonywał ją do pozostania z nim i mimo że teść zatrzymywał go (וַיִּדְבַּע), udzielając mu gościny; W. Groß, dz. cyt., s. 839.

<sup>119</sup> Mimo to – jak zauważa M. Nissinen, dz. cyt., s. 51 – chyba nikt nie wpadł na pomysł, by na tej podstawie potępić zachowania heteroseksualne. D.I. Block, *Judges, Ruth*, NAC 6, Hashville 1999, s. 536 uważa jednak, że gibeonici złamali m.in. zakaz odbywania stosunku homoseksualnego.

<sup>120</sup> M. Nissinen, tamże.

<sup>121</sup> Podobnie W. Groß, dz. cyt., s. 842 i 844.

<sup>122</sup> W. Groß, dz. cyt., s. 809n.

społecznej, powstania królestwa<sup>123</sup>. Opowiadanie to ma jeszcze mniej wspólnego z homoerotyzmem niż Rdz 19<sup>124</sup>.

### Niegodziwość Chama z Rdz 9,20-27

Po opowiadaniach o powodzi i przymierzu danym przez Boga Noemu i całemu światu<sup>125</sup> następuje scena, w której Noe będący rolnikiem zasadził winnicę (Rdz 9,20)<sup>126</sup>, po czym upiwszy się winem, rozebrał się w swoim namiocie (w.21). Narrator nic nie powiedział o wytwarzaniu wina i umieszczeniu Noego w namiocie, mimo że jako rolnik mieszkał zapewne w domu. Stąd można wnioskować, że był to namiot postawiony w winnicy, by móc ją doglądać<sup>127</sup> (por. Iz 5,2). Trudno byłoby same upicie się Noego i nieświadome rozebranie się postrzegać jako jakąś nieprawość (zob. ostrzeżenia przed jego nadużywaniem w Prz 23,29-35; z drugiej strony Sdz 9,12; Ps 104,15), gdyż miało to miejsce w jego własnym, osobistym namiocie (inaczej niż w Ha 2,15n)<sup>128</sup>. Do namiotu wdarł się jego syn Cham (w.22a), który z pewnością nie znalazł się tam przypadkowo, gdyż jako ojciec (Kanaana) miał już na pewno własny dom, i *ujrzał (...) nagość ojca swego*. Poinformował o tym swoich dwóch braci (w.22b). Bracia Chama postąpili całkowicie inaczej, weszli do namiotu i okryli ojca w taki sposób, by samym nie oglądać go nagiego (w.23). Po przebudzeniu, gdy Noe dowiedział się o czynie (czas. עשה) Chama (w.24), przeklął Kanaana, syna Chama (w.25), który miał się stać najniższym sługą pośród rodzeństwa (w.26-27). Wprawdzie zaskakuje, że Noe przeklina Kanaana, a nie Chama oraz że Cham ma być wbrew w.18 najmłodszym synem, ale dla naszych potrzeb problem złożoności literackiej tego fragmentu możemy pominąć<sup>129</sup>. Opowiadanie chce uczynić z Kanaana, a z nim jego potomków,

<sup>123</sup> Tamże, s. 52n. Stary Testament bardzo różnie oceniał ten krok, co demonstruje chociażby wielogłos z 1Sm 8-11 (por. W.H. Schmidt, dz. cyt., s. 131n).

<sup>124</sup> Por. J.A. Soggin, *Judges*, OTL, London 1981, s. 288; J.E. Miller, dz. cyt., s. 87, podkreślając, że w centrum znajduje się gwałt heteroseksualny; też Th. Römer, dz. cyt., s. 443n, który zauważa, że Sdz dużo rzadziej posługiwano się do potępienia homoseksualności.

<sup>125</sup> W obecnym kształcie tekstu – 6,5-9,17 jest zazwyczaj dzielone na dwa źródła J i P, podczas gdy 9,(18n.)20-27,(28n) (wydzielanie jednostek tekstowych jest sporne; por. H. Seebass, *Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, s. 243nn) przypisywane jest J (tamże, s. 228nn i 251; C. Westermann, *Genesis 1-11*, BK.AT I/1, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1976, s. 531nn.617.645).

<sup>126</sup> Co ma być dalszym etapem rozwoju kultury rolniczej; C. Westermann, *Genesis 1-11*, s. 652.

<sup>127</sup> Tak H. Seebass, *Genesis I*, s. 246.

<sup>128</sup> H. Seebass, tamże C. Westermann, tamże.

<sup>129</sup> Do tego por. np. C. Westermann, *Genesis 1-11*, s. 646nn; H. Seebass, *Genesis I*, s. 247nn.



Kananejczyków sługami Szema, który reprezentuje ludność oddaną JHWH<sup>130</sup>. Dla nas najważniejsze jest pytanie, co takiego uczynił Cham? Kpł 20,17 (zob. też 20,18n) pokazuje, że oglądanie czyjejś nagości może oznaczać współzycie seksualne (zarówno z czas. ראה, jak i גלה). Słowo עָרָה jest określeniem genitaliów<sup>131</sup>. Jeśli Cham dokonał kazirodczego gwałtu (analnego) na swoim ojcu, to zrozumiała byłaby srogość przekleństwa jego potomków (w.25), mimo że Cham chciał z pewnością zademonstrować w ten sposób swoją wyższość nad całą pozostałą ludnością popopotową, potomkami Noego (por. przede wszystkim powyżej wspomniany mit o Horusie i Secie)<sup>132</sup>. Nawet wtedy opowiadanie to miałoby niewiele wspólnego z homoseksualną orientacją i tożsamością genderową Chama, gdyż gwałt służyłby uzyskaniu przewagi, władzy. Taka interpretacja może jednak budzić wątpliwości, gdyż działania Seta i Jafeta wyraźnie nakierowane są na dosłownie rozumiane nieoglądanie nagości ojca i nieokrywanie go wstydem (w.23; por. 2Sm 6,20; 10,4n). Być może nieprawość Chama polegała jedynie na wtargnięciu do namiotu swego ojca i niezadbanie o jego godność, nieokazanie mu szacunku<sup>133</sup>. Ugarycki mit o Aqacie pokazuje, że obowiązkiem dobrego syna było zadbanie o pijanego ojca (wzięcie go pod rękę)<sup>134</sup>. W każdym razie tekst mówi co najwyżej o kazirodczym, analnym gwałcie, mającym dowieść wyższości Chama (ale takie roszczenie zostałyby unieważnione w w.25-27)<sup>135</sup>.

### Przyjaźń Jonatana i Dawida w 1Sm 18-20 i 2Sm 1,26

W Starym Testamencie odnajdujemy również pozytywny przykład przyjaźni dwóch dojrzałych mężczyzn – Jonatana, pierworodnego syna Saula, pierwszego króla izraelskiego, i Dawida, który w miejsce Jonatana obejmie tron po Saulu. Przyjaźń ta opisana w deuteronomistycznym dziele historycznym (jednym z najstarszych jej części, w historii awansu Dawida)<sup>136</sup>

<sup>130</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 53; H. Seebass, *Genesis I*, s. 248.

<sup>131</sup> Por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 52; J. Kühlewein, Art. עָרָה, THAT I, 248. Natomiast zupełnie nieprawdopodobna jest interpretacja F.N. Bassetta, że nagość oznaczałaby współzycie z żoną ojca – C. Westermann, *Genesis 1-11*, s. 653; M. Nissinen, dz. cyt., s. 157 przyp. 86; H. Seebass, *Genesis I*, s. 246.

<sup>132</sup> Tak interpretuje opowiadanie M. Nissinen, dz. cyt., s. 52n; R.A.J. Gagnon, dz. cyt., s. 371n.

<sup>133</sup> Tak C. Westermann, *Genesis 1-11*, s. 653n. Z kolei H. Seebass, *Genesis I*, s. 246 dostrzega w postawie Chama coś z voyeuryzmu (podglądactwa).

<sup>134</sup> C. Westermann, *Genesis 1-11*, s. 653; ANET<sup>3</sup>, s. 150.

<sup>135</sup> J.E. Miller, dz. cyt., s. 87.

<sup>136</sup> Por. W.H. Schmidt, dz. cyt., s. 118nn. Historia awansu Dawida była wielokrotnie rozszerzana, co widać bardzo wyraźnie nawet przy pobieżnej lekturze tych rozdziałów. Nie zajmujemy się tutaj

zdaje się być bardzo intymna. Gdy Dawid dostał się na dwór Saula (1Sm 16,14nn; inaczej pierwsze spotkanie Saula z Dawidem opisuje 1Sm 17 i 18,2), od razu zawiązała się zażyła przyjaźń między nim a Jonatanem (18,1-4). Jonatan *przywiązał się całym sobą* do Dawida (רַקַּק z podmiotem i dopełnieniem וְדָוִד; analogiczne wyrażenie znajdujemy jeszcze w Rdz 44,30, gdzie mowa jest o przywiązaniu Jakuba na śmierć i życie do swego najmłodszego syna)<sup>137</sup> i *pokochał go*<sup>138</sup> *jak samego siebie*. Dlatego też Jonatan zawarł z Dawidem *przymierze*, które przypieczętował oddaniem Dawidowi swych ubrań wraz z wierzchnim, demonstrującym godność człowieka płaszczem i bronią. Podczas gdy Saul zazdrościł Dawidowi i się go bał (18,8.12.29), lud oraz dzieci Saula kochały Dawida (18,16.20.28). Saul nie krył się z tym, że zamierzał zgładzić Dawida, ale Jonatan, który bardzo polubił Dawida (19,1: רַחַם), wstawił się za nim i przekonał Saula, by odstąpił do takiego zamiaru (19,2-7). Jednak wkrótce Saul znowu zaczął nastawać na życie Dawida (19,9n), a gdy Dawidowi udało się uciec, posłał wysłańców, którzy mieli go zabić w domu Michal, żony Dawida. Ona jednak podstępem ocaliła Dawida (19,11-17), a na wyrzuty Saula, swego ojca odpowiedziała bardzo ostro (w.17). Zgodnie z 1Sm 20 Dawid wraz z Jonatanem postanowili się przekonać o prawdziwych zamiarach Saula, przygotowując podstęp. Jonatan był gotów dla Dawida uczynić wszystko, czego sobie ten zażyczy (20,7). Po ustaleniu, co zrobią, razem wyszli w pole (20,11), gdzie Jonatan złożył przysięgę Dawidowi, zapewniając go o swojej lojalności (20,12n) oraz zobowiązując Dawida do dochowania wierności jemu i jego potomstwu (20,14-16). Jonatan poprzysiągł to Dawidowi *dla* czy *z powodu swojej miłości, bo kochał go tak, jak kochał siebie samego* (20,17). Ich plan udowodnił, że Saul nienawidził Dawida (20,25-29). Saul poczuł się zdradzony przez własnego syna (20,30n), tak że złorzeczył mu: *Synu przewrotnej zdrajczynie! Czyż nie wiem, że wybierasz syna Isajego ku własnej hańbie i ku hańbie nagości twojej matki?! Saul był przekonany, że jeśli Dawid ocaleje, Jonatan nie tylko nie ma szans na odziedziczenie tronu, ale nawet na zachowanie własnego życia. Po tym jak Saul ze złości próbował zabić Jonatana, ten udał się do Dawida, ostrzegając go w uzgodniony sposób (20,33-40). Nie zachowując jednak dalszej ostrożności, spotkał się po raz*

---

skomplikowanym problemem powstania tego dzieła i Ksiąg Samuela (por. np. O. Kaiser, *David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in 1 Sam 16-20. Ein Versuch*, EthL 66 (1990), s. 281nn czy J. Van Seters, *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake 2009), nie będziemy odnotowywać tego rodzaju trudności.

<sup>137</sup> Wyrażenie to przywołuje też na myśl Rdz 38,4, gdzie jednak skonstruowane zostało z czas. רַבַּק.

<sup>138</sup> Najpewniej trzeba czytać Q – formę, którą potwierdza też wiele Mss; por. BHS.

ostatni z Dawidem, który musiał uciekać przed Saulem, w polu (20,41n). Całują się i wspólnie płaczą<sup>139</sup>, i wspominają złożoną sobie przysięgę. Potem, gdy do Dawida dotarła wiadomość o śmierci Saula i Jonatana (2Sm 1), w swojej elegii żałobnej wspominał Jonatana: *Żalłość mnie ogarnęła nad tobą, mój bracie, Jonatanie! Byłeś mi bardzo miły, twoja miłość była dla mnie cudowniejsza niż miłość kobiet!* (w.26).

Bliskość i emocje, które wiązały Jonatana i Dawida, bywają interpretowane jako coś więcej niż zwykła przyjaźń między mężczyznami<sup>140</sup>. Leitmotywem całej historii awansu Dawida wydaje się być miłość (czasownik אהב, jak i rzeczownik אהבה)<sup>141</sup>. Dawid był ulubieńcem ludu, Jonatana i Michał. Jednak o związku z Jonatanem Dawid mówił jako o wyjątkowym (2Sm 1,26). Rdzeń אהב jest powszechny w Starym Testamencie, występuje w wielu gatunkach i kontekstach. Etymologia jest niepewna<sup>142</sup>. Jego zakres znaczeniowy jest niezwykle szeroki, opisuje przyciąganie się płci, miłość małżeńską, relacje rodzicielskie, przyjaźń pomiędzy mężczyznami, w tym pomiędzy uczniem i nauczycielem, panem i sługą, a także ludem i wodzem (nie jest z niej wyłączony nawet obcy). Może być też użyty dla relacji ludzi – Izraela lub pobożnego – z Bogiem, która angażuje wszystkie ludzkie siły i może wyrażać się w miłości do Jerozolimy, świątyni, Syjonu, Bożego imienia. Opiera się na Bożej miłości do ludu (karzącej i ocalającej). Z biegiem czasu znaczenie tego rdzenia uległo znaczącemu rozszerzeniu i pogłębieniu. Trzeba podkreślić pragmatyczny wymiar miłości, oznacza bowiem nie tylko wewnętrzną dyspozycję, doświadczenia i przeżycia, ale obejmuje świadome działanie na rzecz kochanych osób i rzeczy. Zyskuje więc wymiar społeczny czy etyczno-społeczny (por. Wj 21,5; Prz 17,9). Miłość nie jest pasywna, ale namiętnie

<sup>139</sup> Znaczenie ostatniego zdania z w.40 jest niepewne, być może ma oznaczać, że Dawid objął czy uściślał Jonatana (HAL ze znakiem zapytania; inaczej np. *Biblia Tysiąclecia* czy J. Łach, *Księgi Samuela: wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST IV/1, Poznań-Warszawa 1973, s. 236 czy H.W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen <sup>5</sup>1973, s. 137 przyp. 7, który koryguje w oparciu o G na *aż w nadmiarze*).

<sup>140</sup> Tak raport *Homofilia*, s. 16. M. Nissinen, dz. cyt., s. 56 odczytanie tej opowieści w kategoriach homoerotycznych uważa za możliwe, zależnie od wrażliwości czytelnika; a Th. Römer, dz. cyt., s. 452 sądzi, że nie da się usunąć z niej wymiaru erotycznego, podczas gdy W. Dietrich, Th. Naumann, *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt 1995, s. 59 stwierdzają, że pytanie o homoerotyczny wymiar tej przyjaźni wyraża brak respektu wobec Biblii.

<sup>141</sup> Por. H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, Göttersloh 1973, s. 348.

<sup>142</sup> Być może od arab. *ihab* (cielesne doświadczenie powodujące pobudzenie), wtedy wyrażałby wpięrow emocjonalne przeżycie (antonimem jest nienawiść - *awab*); G. Wallis, J. Bergamn, A. Haldar, Art. אהב, TWAT I, 109.

aktywna<sup>143</sup>. Tutaj może więc być rozumiana w kategoriach społecznych, gdyż Jonatan działa na rzecz Dawida, stojącego niżej na drabinie społecznej (co wyraża też czasownik  $\text{פָּתַח}$  w 1Sm 19,1)<sup>144</sup>, przyczyniając się do jego awansu, a w konsekwencji do objęcia tronu, co znalazło wyraz w zawarciu przymierza i obdarowaniu Dawida ubraniem i bronią (1Sm 18,3n)<sup>145</sup>. Lojalność Jonatana wobec Dawida nie pozwala mu stanąć po stronie swojego ojca i zatroszczyć się o odziedziczenie tronu (1Sm 20,30n)<sup>146</sup>. Przychyłność Jonatana ma jednak głębszy wymiar emocjonalny<sup>147</sup>: przywiązanie na śmierć i życie (1Sm 18,1), całowanie się i wspólny płacz (1Sm 20,41n). Nawet jeśli żadne z tych sformułowań nie musi mieć erotycznego wydźwięku – zob. pocałunek pomiędzy niespokrewnionymi mężczyznami w 1Sm 10,1; 2Sm 19,40 itp.<sup>148</sup>; płacz, który mógł wyrażać emocje z powodu nieszczęść (1Sm 1,7-10; także dopiero oczekiwanych 2Krl 8,11), wstrząsu, zdenerwowania czy pobudzenia (Rdz 29,11; 42,24; 2Sm 24,17) czy uczucia przy przywitaniu (Rdz 33,4) i pożegnaniu (Rt 1,9.14)<sup>149</sup> – to co najmniej zdradzają szczególną, uczuciową relację, która ich łączyła. Ponadto potajemnie spotkają w polu (18,1; 20,11; 20,41 – zob. Pnp 7,12)<sup>150</sup>, choć być może pole było jedynie miejscem, gdzie mogli nieobserwowani i niepodsluchiwani „spiskować”<sup>151</sup>. Zastanawiające jest również przekazanie Dawidowi własnego ubrania i broni (18,4), przez co Jonatan oddaje mu coś z samego siebie<sup>152</sup> i być może wiązało się z obnażeniem siebie przed przyjacielem<sup>153</sup>. Jednak w geście tym chodziło przede wszystkim o obdarowanie Dawida rzeczami, które podnosiły jego status społeczny, tak że stał się równy sługom królewskim, dworzanom: wierzchnia szata ( $\text{מַעֲטָה}$ ), która była znakiem wysokiej pozycji społecznej<sup>154</sup>, broń i  $\text{מִדְּיָהּ}$  (rzeczownik, który nie

<sup>143</sup> Tamże, 109nn.

<sup>144</sup> Por. G. Gerleman, Art.  $\text{פָּתַח}$ , THAT I, 624.

<sup>145</sup> TWAT I, 112.

<sup>146</sup> Por. S. Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar*, BWANT.NF 16 (176), Stuttgart 2007, s. 268nn.

<sup>147</sup> E. Jenni, Art.  $\text{אָהַב}$ , THAT I, 65n.

<sup>148</sup> Raport *Homofilia*, s. 16.

<sup>149</sup> F. Stolz, Art.  $\text{בָּכָה}$ , THAT I, 341n.

<sup>150</sup> Th. Römer, dz. cyt., s. 450.

<sup>151</sup> Por. W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville 1990, s. 135, który nie dziwi się, że Saul przywiązanie Jonatana do Dawida odczuwa jako konspirację; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, NCB, London 1971, s. 146: spotkanie na osobności.

<sup>152</sup> H.W. Hertzberg, dz. cyt., s. 124.

<sup>153</sup> Ten aspekt podkreśla Th. Römer, tamże.

<sup>154</sup> Por. J. Sławik, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Warszawa 2010, s. 491.

musi oznaczać ubrania jako takiego, ale coś w rodzaju zbroi czy jej elementu; zob. 1Sm 17,38)<sup>155</sup>. Jonatan chciał zademonstrować, że Dawid stał się mu równy. Dar ten może też być symbolicznym znakiem przymierza<sup>156</sup>, które zawarli. בְּרִית (typowe zestawienie z czas. כְּרִית) oznacza tutaj wzajemne zobowiązanie czy przyrzeczenie<sup>157</sup>, którego podstawą była miłość<sup>158</sup>. Przymierze to może być rozumiane zarówno jako osobista więź oparta na wzajemnej lojalności, przyjaźń<sup>159</sup>, jak i mieć pewien wymiar polityczny<sup>160</sup>, gdyż związane jest z przejściem tronu w ręce Dawida, legitymizując je. O ich wzajemnej miłości chyba najmocniej wypowiedział się Dawid, oplakując Jonatana, którego nazywa bratem, co podkreśla – jako że nie byli spokrewnieni – ich bliską relację, równość, a nawet erotyczną miłość (zob. Pnp 8,1 i zawołanie *siostrzo moja* w Pnp 4,9-5,2)<sup>161</sup>. Także czasownik נָמַח może wyrażać erotyczny zachwyt (Pnp 7,7). A co najważniejsze, Dawid uważa miłość łączącą go z Jonatanem za cudowniejszą niż miłość kobiet. Miłość, jaką darzony był Dawid, przede wszystkim legitymizuje w historii o jego awansie objęcie przez niego tronu (wymiar społeczno-polityczny)<sup>162</sup>, wskazuje na osobisty urok Dawida, któremu można się poddać (lud, Michał, Jonatan) lub reagować z wrogością (Saul)<sup>163</sup>. Jednak jego związek z Jonatanem jest szczególny, łączy ich miłość, która przewyższa inne relacje. Nawet jeśli dla narratora wynika to z faktu, że Jonatan byłby następcą tronu, to nie da się wymazać obecnej w niej intymności, z której mieli czerpać satysfakcję<sup>164</sup>. Byli sobie bliscy fizycznie i

<sup>155</sup> Por. HAL.

<sup>156</sup> S. Bar-Efrat, dz. cyt., s. 252n.

<sup>157</sup> E. Kutsch, Art. בְּרִית, THAT I, 339nn.

<sup>158</sup> H.J. Stoebe, dz. cyt., s. 347.

<sup>159</sup> Por. F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK 9, Zürich 1981, s. 122.

<sup>160</sup> Tak P.K. McCartner (jr.), *I Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 8, Garden City 1980, s. 305.

<sup>161</sup> E. Jenni, Art. נָמַח, THAT I, 100n. נָמַח opiera się na tym samym rdzeniu co נָחַם, razem odnoszą się w pierw do rodzeństwa. W poezji miłosnej zwrot *Jesteś moim bratem, jestem twoją siostrą* pojawia się w słowach Anat do Aqata (ANET<sup>3</sup>, s. 152).

<sup>162</sup> Tak widzą ją G. Wallis, J. Bergamn, A. Haldar, TWAT I, 112; jeszcze mocniej W. Dietrich, Th. Naumann, dz. cyt., s. 60, według których hebrajski czasownik odpowiada akadyjskiemu pojęciu *ra'amu*, mającemu oznaczać okazywanie lojalności. Stąd hebrajskie słowo też ma wyrażać tyle co okazywanie bohaterowi i przyszłemu królowi szacunku. Miłość miał więc okazywać jedynie Jonatan Dawidowi. Jednak nawet znaczenie akadyjskiego pojęcia jest szersze (G. Wallis, J. Bergamn, A. Haldar, TWAT I, 107), nie mówiąc już o tym, że נָמַח w Biblii hebrajskiej ponad wszelką wątpliwość nie jest ograniczone znaczeniowo do lojalności, wierności.

<sup>163</sup> H.J. Stoebe, dz. cyt., s. 348.

<sup>164</sup> W. Brueggemann, dz. cyt., s. 216: osobliwy i cenny związek, który nie ograniczał się do politycznej użyteczności.

emocjonalnie<sup>165</sup>. Ale relacja ta nie została wprost opisana jako homoerotyczna, mimo że sprawia takie wrażenie<sup>166</sup>. Czasami porównywana była do związku Gilgamesza z Enkidu<sup>167</sup>, co nie musi przemawiać na korzyść ujęcia jej w kategoriach homofilnych<sup>168</sup>. Zwraca uwagę również sroga nagana Saula (1Sm 20,30), który skłonność Jonatana ku Dawidowi (בַּחַר, który w bardziej subiektywnym sensie oznacza tyle co *chcieć, pragnąć* czy nawet *pożądać*)<sup>169</sup> nazywa hańbą, a nawet *hańbą nagości twojej matki*. Zwrot *nagość twojej matki* pojawia się w kapłańskich zakazach jej odśłaniania, czyli współżycia seksualnego z matką (Kpł 18,7), Saul uważa więc związek swego syna z Dawidem za zawstydzający na równi z kazirodczym stosunkiem płciowym. Tym samym wprowadza do swej – być może po prostu wulgarnej – nagany wyraźnie seksualną konotację<sup>170</sup>. Podsumowując, można stwierdzić, że wprawdzie w przyjaźni Jonatana i Dawida nie znajdziemy nic, co jednoznacznie wskazywałoby na homoseksualną (czy raczej biseksualną – przynajmniej w przypadku Dawida, który utrzymywał relacje płciowe z kobietami<sup>171</sup>) orientację czy tożsamość genderową, to jednak nagromadzenie wątków homoerotycznych czy homofilnych nie pozwala przejść obok nich obojętnie.

<sup>165</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 56, który przyjaźni tę opisuje terminem *homosociability*.

<sup>166</sup> Za taką interpretacją opowiada się Th. Staubli, dz. cyt., s. 154; dopuszcza ją F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, s. 189; a odrzuca H.J. Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, KAT VIII/1, Göttersloh 1994, s. 96, który w.26 bierze za poetycki obraz przejmującego przeżycia, jego nagłości i siły, czy S. Schroer, *Die Samuelbücher*, NSK.AT 7, Stuttgart 1992, s. 130.

<sup>167</sup> M. Nissinen, tamże; a zwłaszcza Th. Römer, dz. cyt., s. 445nn, który wskazuje na szereg podobieństw – zdolny wojownik z niearystokratycznych kręgów łądujący na dworze i spotykający króla (syna królewskiego w przypadku Dawida), najbliższa sobie para, którzy trzyma się razem, przychylność dla nowego dworzanina ludu, ekskluzywny charakter przyjaźni, sceny ukazujące cieleśne kontakty, polegające na obejmowaniu się, całowaniu, przekazaniu ubioru, bliskość przypominająca związki z kobietami – i definiuje ją jako homoerotyczną.

<sup>168</sup> Zob. powyżej.

<sup>169</sup> H. Wildberger, Art. בַּחַר, THAT I, 279n.

<sup>170</sup> Na którą uwagę zwraca też M. Nissinen, dz. cyt., s. 55.

<sup>171</sup> G. Hentschel, 2 *Samuel*, NEB.AT Lfg. 34, Würzburg 1994, s. 8 podkreśla, że Dawid do późnej starości utrzymywał relacje z kobietami, co miałoby przekreślać możliwość doszukiwania się w przyjaźni z Jonatanem homoseksualnego wymiaru.

## Heteroseksualny porządek stworzenia?

Porządek stworzenia jest regularnie podnoszonym argumentem w dyskusjach wokół homofilii<sup>172</sup>. Zasadniczo przywołuje się (dwa) opowiadania o stworzeniu świata i człowieka z Rdz 1-3<sup>173</sup>, przede wszystkim fragmenty 1,26-28 i 2,20b-24<sup>174</sup>. Zarówno młodsze z Rdz 1,1-2,4a i starsze z Rdz 2,4b-3,24<sup>175</sup> są ujętymi w postaci opowiadań (zwłaszcza starsze z nich<sup>176</sup>) refleksjami nad porządkiem świata, usytuowaniem w nim człowieka, relacjami z przyrodą i z Bogiem oraz relacjami międzyludzkimi, wśród których szczególne miejsce zajmują związki łączące mężczyznę i kobietę. Pierwszy w porządku kanonicznym, a chronologicznie późniejszy tekst Rdz 1,1-2,4a będący narracją o wyraźnej strukturze (zob. powtarzające się stwierdzenia, np. *I nastał wieczór, i nastał poranek: dzień pierwszy/drugi czy I widział Bóg, że to było dobre*) opisuje stworzenie świata w oparciu o siedmiodniowy schemat. W sześć dni Bóg ukształtował cały kosmos wraz z żywymi istotami (1,2-31), a siódmego dnia odłożył wszelkie działania, odpoczął (2,2n). Siódmy dzień odpoczynku zapowiada szabat (nazwa tego święta pochodzi od czasownika *odpoczywać*), stworzony świat ma więc w sobie ukryty dodatkowy potencjał, który zostanie ujawniony dopiero w dziejach Izraela, oraz pokazuje, że stworzenie człowieka nie jest ostatnim „aktem”, nie jest punktem kulminacyjnym Bożego stworzenia. Na stworzenie składa się 8 dzieł, które zostały dokonane w 6 dni (w układzie 1:1:2:1:1:2, tj. po dwa dzieła trzeciego i szóstego dnia). Ten schematyczny, wręcz poetycki opis demonstruje, że Bóg stworzył zachwycający świat, który jest dobrze uporządkowany, bezpieczny, niewzruszony, pełen światła i kolorów. W takim świecie nic człowiekowi nie zagraża, wszystko służy jego (i nie tylko jego) dobru (1,31) i jest mu podporządkowane (1,28). Nie ma w nim już przerażającej ciemności (1,2), bo nawet w nocy świecą ciała niebieskie

<sup>172</sup> Por. A. Glesne, dz. cyt., s. 81nn. J.F. Harvey, dz. cyt., s. 185nn za rozstrzygający uważa argument bazujący na naturze małżeństwa, które definiuje jedynie w oparciu o naukę Kościoła rzymskokatolickiego (s. 169nn), która ma opierać się na prawie naturalnym i ludzkim rozumie (sic!) (s. 178). O prawie naturalnym jako mieszczone obserwacji empirycznych, nieświadomych tabu i popularnych wierzeń M. Nissinen, dz. cyt., s. 135nn.

<sup>173</sup> Początek Biblii był już wielokrotnie dokładnie analizowany; w szczególności por. C. Westermann, *Genesis 1-11*, s. 104nn i H. Seebass, *Genesis I*, s. 57nn.

<sup>174</sup> Por. raport *Homofilia*, s. 7.

<sup>175</sup> Co do tego istnieje konsensus wśród badaczy; por. E. Zenger (i in.), dz. cyt., s. 89n; J. Lemański, *Pięćoksiąg dzisiaj*, *Studia Biblica* 4, Kielce 2002, s. 71n.150nn.

<sup>176</sup> P. Ricoeur różnicuje charakter obu tekstów na narrację (starszy) i poemat dydaktyczny (młodszy), który także ma być quasi-opowieścią (A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, Warszawa 2003, s. 59).

(1,14-18)<sup>177</sup>, nie jest on bezładną wodą, bo została ona rozdzielona i ograniczona (1,6-10), nie jest pustkowiem, bo zaroił się życiem, pełno w nim zwierząt i ludzi (1,20-28). Stworzony świat odbiega od tego, który my znamy, co najwyraźniej widać po tym, że nie istniało w nim zabijanie (ludzi i zwierząt; por. Rdz 9,2n), a jedynym pokarmem były rośliny, owoce (1,29n). Szóstego dnia Bóg stworzył wszelkiego rodzaju zwierzęta lądowe (1,24n)<sup>178</sup> oraz ludzi (1,26-31; posłużono się pojęciem kolektywnym אָדָם, tj. *człowiek, ludzie*). W ten sposób ludzie zostali włączeni w całość stworzenia, należą do tej samej kategorii istot żywych co zwierzęta lądowe. Choć mają panować nad zwierzętami, to niewiele się od nich różnią i tak samo jak one się rozmnażają. Bóg<sup>179</sup> stworzył człowieka na swój *obraz i podobieństwo* – są to dwa synonimiczne terminy, oznaczające odwzorowanie, posąg, czyli coś, co kształtem naśladuje wzór, przy czym nie są one ograniczone tylko do fizycznego kształtu, ale obejmują całość natury ludzkiej, włączając wymiar psychiczny czy duchowy. W Egipcie faraon był uważany za żyjące na ziemi odwzorowanie czy obraz boga, co podkreślało szczególną relację łączącą władcę z bogiem, a królestwo definiowało jako boską instytucję dla ludzkiej społeczności<sup>180</sup>. W Starym Testamencie takim Bożym obrazem są ludzie w ogóle (demokratyzacja relacji z Bogiem?). Ponieważ są w szczególny sposób związani z Bogiem, którego niejako reprezentują wobec reszty stworzeń, mają panować nad zwierzętami (1,26), ale nie – jak można by dopowiedzieć – nad sobą nawzajem. Człowiek (kolektywnie) został stworzony jako mężczyzna i kobieta, dosłownie jako *samiec i samica* (1,27). Obie płcie w równym stopniu są Bożym obrazem. Z powodu swojej płciowości ludzie nie mogą się porównywać z Bogiem, gdyż są ludożo podobni do zwierząt, które również rozmnażają się płciowo (1,28a)<sup>181</sup>. Dzięki Bożemu błogosławieństwu człowiek

<sup>177</sup> Nieraz zwraca się uwagę na *demitologizację* przedstawionego tutaj stworzonego świata, gdyż ciała niebieskie nie są już bóstwami (astralnymi) jak u sąsiednich ludów, tylko światłami (1,14-19), a mitologiczne potwory morskie (hebr. *tannin[im]*) zostały zdegradowane do kategorii żywych i wijących się istot (1,20n). Por. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen 11 1981, s. 35n; C. Westermann, *Genesis 1-11*, str. 179n.191; J. Lemański, dz. cyt., s. 157.

<sup>178</sup> Zwierzęta wodne i ptactwo zostało stworzone piątego dnia (1,20-23). Stworzenie stopniowo wypełnia obszar coraz bliższy człowiekowi.

<sup>179</sup> *Uczyńmy...* – sformułowania w liczbie mnogiej należy najprawdopodobniej uważać za tzw. *pluralis majestatis*, który podkreśla godność mówiącego (zob. słowa króla o sobie samym w Ezd 4,18). Inne sugestie – znacznie mniej prawdopodobne! – rozumienia tutaj liczby mnogiej wymienia J. Lemański, dz. cyt., s. 158 czy H. Seebass, *Genesis I*, s. 79.

<sup>180</sup> Odpowiednie teksty przywołuje C. Westermann, *Genesis 1-11*, s. 210n (tam dalsza bibliografia), choć pozostaje sceptyczny wobec takiej interpretacji (ale por. H. Seebass, *Genesis I*, s. 80).

<sup>181</sup> Boże podobieństwo nie ma nic wspólnego z ludzkimi zachowaniami seksualnymi (wbrew



otrzymuje zdolność (i zobowiązanie)<sup>182</sup> rozmnażania płciowego i panowania nad resztą stworzonego świata. Tak doprowadzone do końca stworzenie zostało przez Boga ocenione jak *bardzo dobre* (1,31), przy czym słowo טוב oznacza też *piękne, użyteczne*. Przed oczyma mamy więc piękny, jasny i harmonijny świat, którego częścią jest płciowo określony człowiek, mający wyjątkową relację z Bogiem.

Drugie, starsze opowiadanie z Rdz 2,4b-3,24 mówi nie tylko o stworzeniu (2,4b-25), lecz przede wszystkim pokazuje, jak wygląda ludzkie życie (3,1-24). Rozdz. 2-3 nie są odrębnymi opowiadaniem, co można bez trudu dostrzec, gdyż zakaz jedzenia z jednego spośród drzew ogrodu (2,17) czy wzmianka o nagości nie wywołującej wstydu (2,25) znajdują swoje wyjaśnienie dopiero w dalszej części opowiadania (3,3,1-6.7.11). Nie można więc zakończyć jego lektury na opisie powstania ludzkiego świata. Bez historii, która miała miejsce w ogrodzie Eden, byłby on niepełny. W czasie, gdy ziemia nie była jeszcze porośnięta roślinami (2,5-6), człowiek, a ściślej mężczyzna zostaje ulepiony z gliny, otrzymując od Boga dar życia (2,7). Człowiek, אָדָם uformowany z czerwonej gliny אֶדְמָה – gra słów wskazująca na bliski związek człowieka z ziemią, do której umierając powraca (3,19) – jest słabą i przemijającą istotą (Ps 39,6.12; Hi 14,1). Dopiero po stworzeniu mężczyzny Bóg zasadził dla niego ogród, obfitujący w zieleń i wodę (2,8-17). W ogrodzie narrator zwraca nam uwagę na dwa drzewa: drzewo życia i drzewa poznania dobra i zła (2,9), z którego pod groźbą kary śmierci nie wolno zjadać owoców (2,17)<sup>183</sup>. Na razie można się jedynie domyślać, że pierwsze z nich gwarantuje długie czy może nawet niekończące się życie, a drugie sprawia, że człowiek miałby do czynienia z dobrem i złem, tj. z tym, co jest pożyteczne i szkodliwe, z tym, co zapewnia powodzenie i sprawdza nieszczęście<sup>184</sup>. Jednak szybko okazuje, że dzieło stworzenia nie zostało jeszcze dokończony (2,18-23) i Bóg sam konstatuje, że samotność nie jest dobra dla człowieka, bo brakuje mu kogoś, kto stanie się jego *naprzeciwko* (כַּנְיָוִד; 2,18), kimś mu równym, bo mężczyzna potrzebuje wsparcia, ale nie rozumianego w kategoriach służby, podporządkowania (w Psalmach nie kto inny tylko sam Bóg jest sławiony jako *pomoc*, עֲזָרָה człowieka,

---

sugestii R.A.J. Gagnon, dz. cyt., s. 386) ani – jak chciałby A. Glesne, dz. cyt., s. 84 – nie jest wzorcem dla natury płciowej (sic!) pierwszych ludzi.

<sup>182</sup> H. Seebass, *Genesis I*, s. 83 podkreśla, że rozmnażanie i panowanie nie jest celem ludzkiej egzystencji, lecz zadaniem, związanym z Bożym błogosławieństwem.

<sup>183</sup> Zakaz ma formę przepisu karnego, którego sankcją jest kara śmierci (por. Wj 21,12.15.16.17 itp.).

<sup>184</sup> Do pojęcia *dobra i zła* por. H.J. Stoebe, Art. טוב, THAT I, 652nn i tenże, Art. רָע, THAT II, 794nn.

np. 27,9; 33,20; 63,8), tylko kogoś, kto umożliwi mu dobre, czyli pełne i szczęśliwe życie. Pierwszą próbą zaradzenia tej potrzebie mężczyzny jest stworzenie zwierząt, którym człowiek nadaje nazwy (2,19n), przez co porządkuje otaczający świat i podporządkowuje sobie zwierzęta (władca nadał swoim wasalom imiona, jak to miało miejsce w 2Krl 24,17)<sup>185</sup>. Próba się jednak nie powiodła, bo mężczyzna wśród zwierząt nie znalazł partnera, bliskiego, podobnego czy równego mu stworzenia. Za drugim razem Bóg z wyjątego żebra mężczyzny tworzy kobietę (2,21-23), co podkreśla bliskość tych dwóch istot (podobnie jak w przypadku mężczyzny ulepionego z prochu ziemi w 2,7). Mężczyzna reaguje entuzjastycznie i zachwyca się – 2,23 jest ukształtowany poetycko – kobietą. Słowa *kość z kości moich i ciało z ciała mego*, będące tzw. formułą pokrewieństwa (zob. 29,14; 2Sm 5,1), wyrażają bliskość i podobieństwo mężczyzny i kobiety. Taką samą treść niesie druga część wypowiedzi, która opiera się na grze słów *אִשָּׁה/אִישׁ*<sup>186</sup>. Mężczyzna z radością odkrywa i przyjmuje kobietę, prawdziwą i równą mu partnerkę. Dopiero teraz jego życie może być spełnione. W ten sposób opowiadanie ukazuje najistotniejszy fenomen ludzkiego życia – wzajemne przyciąganie się kobiety i mężczyzny oraz emocje, które mu towarzyszą. Inaczej niż w przypadku zwierząt mężczyzna nie nadaje kobiecie imienia, bo nie jest ona istotą, którą może sobie podporządkować. Tekst od razu informuje o tym, jakie konsekwencje z tego wynikają (2,24-25). Ich relacja jest wolna od wstydu. Mężczyzna i kobieta byli sobie tak bliscy, że pomimo całkowitego odślonięcia (nagość ma tutaj, jak to pokazują 3,9, szersze, nieograniczające się do fizycznej nagości znaczenie), nie musieli niczego przed sobą ukrywać. Ich przyciąganie się, miłość jest nawet potężniejsza niż relacja dziecka z rodzicami i wygrywa z nią, gdy mężczyzna opuszcza dom rodzinny dla kobiety (jedno ciało oznacza znacznie więcej niż tylko akt płciowy). Dla starożytnego czytelnika 2,24 zawierał wprost rewolucyjną ideę. Nie mężczyzna, lecz kobieta opuszczała dom rodziców i przenosiła się do domu męża (np. Rdz 20,2; 24,38; 38,6-11). Wiersz ten nie opisuje więc społecznej rzeczywistości, lecz zakłada złamanie patriarchalnej organizacji społecznej. Mężczyzna i kobieta zostali więc stworzeni na równych sobie partnerów, którzy stanowią dla siebie konieczne dopełnienie, najbliższe sobie istoty, których łączy miłosne przyciąganie, przekraczające i przewyżczające inne relacje międzyludzkie. Jednak na tej

<sup>185</sup> Człowiek dysponuje niezwykłą umiejętnością – językiem, który umożliwia mu odnalezienie porządku w świecie i panowanie nad nim; por. zwł. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 58.

<sup>186</sup> Niektóre tłumaczenia oddają je jako *mężatka* i *mąż*, choć żadne z tych pojęć nie implikuje, że miałyby chodzić o małżeństwo.

idylli opowiadanie się nie kończy, świat i ludzkie życie, jak się od razu okaże, nie są takie idealne. W ogrodzie dochodzi do spotkania kobiety z mówiącym wężem, czyli bajkową postacią<sup>187</sup>, za pomocą której narrator w zaskakująco prawdziwy pod względem psychologicznym sposób opisuje „proces kuszenia”, który doprowadza do złamania Bożego zakazu jedzenia z drzewa poznania dobra i zła. Dzięki wężowi można opowiedzieć o napięciach, które targają ludźmi (por. Rz 7,15.17). Wąż doprowadza do sięgnięcia po smakowite owoce, które oferują dodatkowe poznanie (jak to pokazuje już sama nazwa drzewa; 3,1-6). Można wnosić, że bez sięgnięcia po owoc z tego drzewa człowiek miałby do czynienia jedynie z dobrem, czyli z tym, co wspiera jego życie, zapewnia powodzenie. Zgodnie ze słowami węża (3,5) ludziom *otwierają się oczy*, tj. zyskują dodatkowe poznanie (zob. też 3,22), i jak to trochę dalej zostało opowiedziane, Bóg nie wykona kary śmierci (3,4.24). Jednak wąż nie powiedział całej prawdy. Ponieważ człowiek nie pozostaje już dłużej nakierowany jedynie na dobro, to musi się chronić przed drugim człowiekiem, nie może być całkowicie odslonięty nawet przed najbliższą mu istotą (symbolicznie ujęty wstyd spowodowany nagością). Wzajemne relacje mężczyzny i kobiety zostały nieodwracalnie naruszone, nie ma już radosnej otwartości na drugiego, bo człowiek stał się zdolny do działań wymierzonych w drugą osobę. A na tym nie koniec. Ludzie muszą się teraz obawiać Boga, bo zdają sobie sprawę ze swojego nieposłuszeństwa (3,8-10), relacja z Bogiem nie będzie mogła być tak bezpośrednia jak wcześniej. Gdy Bóg przeprowadza szybkie śledztwo, by zobaczyć, jak doszło do tego nieszczęścia, wpieryw mężczyzna obwinia na kobietę (3,11n), co dobitnie demonstruje, że ich wzajemny stosunek przestał być harmonijny. Kobieta z kolei obciąża odpowiedzialnością węża (3,12). Po tym śledztwie Bóg wyrokuje czy zakreśla konsekwencje, jakie czyn ten pociąga (3,14-19, nie mają formy wyroków sądowych), i to w kolejności odwrotnej do przesłuchania. Wąż, który jest odąd zwykłym gadem pełzającym po ziemi, zostaje przeklęty (3,14). Świat zwierzęcy, który reprezentuje, będzie łączyć z ludźmi (*potomstwem* kobiety) wzajemna wrogość i zabijanie (3,15). Relacje człowieka z otaczającym go światem przyrody zostały głęboko zachwiane, zwierzęta i ludzie nastają wzajemnie na swoje życie<sup>188</sup>. Kobieta będzie cierpieć z powodu bólów porodowych (które są wyjątkowe w świecie zwierząt) oraz panowania nad nią

---

<sup>187</sup> Później utożsamioną z szatanem, diabłem: Mdr 2,24; J 8,44. Tę część opowiadania omówiłem też w J. Sławik, *Rozdział trzeci Księgi Genesis – opowiadanie o grzechu pierworodnym?*, Myśl Protestantka 1-2/2003, s. 38nn.

<sup>188</sup> Wykorzystano tutaj polisemie hebrajskiego czasownika dla deptania i kłaniania.

mężczyzny (3,16). Wprawdzie wzajemne przyciąganie pozostaje (zob. 2,23n), ale odtąd naznaczone jest nierównością. Z powodu mężczyzny przeklęta zostaje ziemia (Bóg nie przeklina ludzi), tak że człowiek będzie się mozolił nad jej uprawą, co nie przyniesie spodziewanych efektów (3,17-19). W opowiadaniu tym życie ludzkie zostało przedstawione jako egzystencja ludności rolniczej, żyjącej z uprawy ziemi (zob. już 2,5.15; też 3,23), stąd uprawa roli reprezentuje wszelką ludzką pracę, która jest męcząca, żmudna i w dużej mierze bezowocna. Człowiek musi ciężko i z marnymi efektami pracować aż do śmierci, powrotu do prochu. Poszerzenie poznania człowieka, dzięki któremu ma do czynienia nie tylko z dobrem, ale i z tym, co złe, doprowadziło do zniszczenia jego wszystkich relacji, w których żyje: z Bogiem, z otaczającym światem przyrody, czyli zwierzętami i ziemią uprawną, oraz z drugim człowiekiem, kobietą. Dopiero teraz, podkreślając swoją dominację, mężczyzna nadaje imię kobiecie – Ewa, choć jego uzasadnienie oznacza szansę na przyszłość: *matka wszystkich żyjących*. Pomimo złamania Bożego zakazu, Bóg nie porzuca człowieka. Nie tylko nie wykonuje na nim wyroku śmierci, ale sporządza mu odzienie ze skór (kryje się za tym śmierć zwierząt?), które symbolizuje Bożą ochronę dla człowieka i respektowanie powstałej potrzeby zasłonięcia nawet przed najbliższą osobą (całkowita otwartość nie jest możliwa). Gdyby Bóg spełnił swoją groźbę (2,17) i uśmiercił ludzi, to w tym momencie skończyłaby się historia ludzkości na ziemi. Bóg w swojej litości do tego nie dopuścił. Ostatnim aktem tego opowiadania jest zamknięcie człowiekowi drogi do nieśmiertelności (3,22-24), która miała wieść przez zjedzenie owocu z drzewa życia<sup>189</sup>. By nie dać ludziom takiej możliwości, zostają wygnani z Edenu, gdzie rosło to drzewo. Człowiek może zapewnić sobie trwanie tylko poprzez rozmnażanie płciowe (zob. 3,20). Można przypuszczać, że tłem wyobrażenia o drzewie poznania dobra i zła jest rozmnażanie w wyniku aktu płciowego (zob. 2Sm 19,35). Opowiadanie z Rdz 2,4b-3,24 mówi zatem nie tyle o stworzeniu, ile o życiu ludzi na świecie, relacjach, w jakich przyszło nam żyć. Pokazuje, że człowiek nie żyje w harmonijnych relacjach ze światem ani ze sobą nawzajem, ani z Bogiem, który

---

<sup>189</sup> Opowiadanie z Rdz 2-3 nie sugeruje, że człowiek miałby być stworzony nieśmiertelnym, a wręcz przeciwnie: jego pochodzenie z prochu ziemi (2,7) z góry zakłada jego powrót do ziemi (3,19), a obawa przed karą śmierci (3,3n) możliwość jej wykonania; Bóg zamyka drogę do drzewa życia, a tym samym do nieskończenia długiego życia. Drzewo życia symbolizowało jedynie teoretycznie braną pod uwagę możliwość, wybrane zostało inne drzewo. Teksty narracyjne charakteryzują się następstwem czasowym, jakimś wcześniej i później (por. A. Lacoque, P. Ricoeur, dz. cyt., s. 65nn), tak że refleksja przekazana w postaci opowiadania zyskuje czasowe następstwo, które bynajmniej nie oznacza, że rzeczywiście istniało coś wcześniejszego.

i tak się o niego troszczy. Nawet najbardziej elementarna relacja mężczyzny i kobiety obciążona jest męską dominacją, która została przez narratora najwyraźniej oceniona negatywnie, gdyż przedstawił ją jako wynik nieposłuszeństwa Bogu, które wzajemną miłość i erotykę zamieniło w panowanie mężczyzny (do tak zorganizowanego patriarchalnego świata nie przystaje stwierdzenie z 2,24). Mężczyznę i kobietę nadal łączą skierowane na siebie wzajemnie pragnienia (3,16), co zapewnia im przetrwanie poprzez posiadanie dzieci (w swoich dzieciach), ale nie jest to już radosne i niczym nieskrępowane bycie razem z 2,23-25. Ludzkie życie jest nie do pomyślenia bez bliskich relacji pomiędzy kobietami i mężczyznami, które są jednak głęboko zakłócone (nawet wobec najbliższej osoby potrzebna jest ochrona; 3,21).

Oba teksty z Rdz 1-3 opisują życie człowieka w stworzonym świecie, siłą rzeczy ograniczając się do jego najważniejszych przejawów. Wśród najbardziej elementarnych relacji jest ta łącząca mężczyznę i kobietę (1,27n), nawet jeśli nie jest ona jedynie radosnym doświadczeniem (2,23), ale obciążona jest nierównością i męską dominacją (3,16). Trwanie człowieka w świecie gwarantuje prokreacja (3,20.24 i 1,28), gdyż ludzie pozostają istotami śmiertelnymi. Choć ludzka seksualność ma do spełnienia ważną rolę w przetrwaniu człowieka, to nie została pozbawiona emocjonalnego, psychicznego i społecznego wymiaru: mężczyzna i kobieta są sobie wzajemnie potrzebni, by pokonać samotność, móc wieść dobre życie (2,18; 1,31), doświadczając przynajmniej czasami radości z wzajemnego przyciągania się (2,23). Nacisk na prokreację, który można odnaleźć zarówno w tych opowiadaniach, jak i wielu innych tekstach Starego Testamentu (np. Rdz 8,17; 26,24; 35,11; Pwt 13,18; 28,11) może uzasadniać przepisy dotyczące stosunków płciowych z Kpł (wykluczające zachowania, które zasadniczo nie mogły czy nie powinny zaowocować potomstwem)<sup>190</sup>. Żadne z tych opowiadań nie miało być wyczerpującym opisem ludzkiej egzystencji, a jedynie zarysowaniem jej konturów, stąd całkowicie zrozumiałe jest, że wskazują jedynie na podstawową relację pomiędzy mężczyzną i kobietą. Przecież więź mężczyzny z kobietą zawsze była tą najbardziej powszechną<sup>191</sup>. Trudno byłoby wyciągać z tego wnioski, że relacje, które nie znalazły w nich odzwierciedlenia, muszą uchodzić za niezgodne z Bożym stworzeniem, porządkiem stworzonego świata (o rodzinie – poza wzmianką z 2,24 będą

<sup>190</sup> Por. raport, *Homofilia*, s. 14; H. Haag, K. Elliger, dz. cyt., s. 145; por. też F.H. Gorman (jr.), dz. cyt., s. 109, który za zakazami z Kpł 18 dostrzega kwestię marnowania nasienia.

<sup>191</sup> Zob. powyższe szacunki procentowej liczebności osób o skłonnościach homoseksualnych.

mówiły dopiero dalsze opowiadania; przyjdzie też czas na ustalanie relacji społecznych w większych społecznościach ludzkich, takich jak plemię, lud czy ludzkość w ogóle)<sup>192</sup>. Co więcej, 2,24 (podobnie jak 3,14-19) uniemożliwia stawianie znaku równości pomiędzy tym, co powszechne czy typowe, a tym, co zgodne z Bożą wolą<sup>193</sup>. Z faktu stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety (1,27) nie wynika jeszcze przecież, że został stworzony *człowiekiem z natury heteroseksualnym*<sup>194</sup>. Nie da się interpretować skłonności homoseksualnej jako konsekwencji upadku, „zmianie” uległa nie ludzka seksualność, ale zakłócona została równość (3,16<sup>195</sup>) i wzajemna otwartość partnerów (3,7).

### 3.2. Nowy Testament

Chrześcijanie, w tym ewangelicy – mniej lub bardziej świadomie – przywiązują większą wagę do Nowego niż do Starego Testamentu. Nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście świadectwo nowotestamentowe jest tak jasne i jednoznaczne w swej krytyce homoseksualności, by usprawiedliwiać występowanie przeciwko jakimkolwiek stosunkom seksualnym osób tej samej płci czy homoseksualnym związkom „paramatrzeńskim” oraz aktywnemu uczestnictwu osób homoseksualnych w życiu publicznym i kościelnym. Najczęściej przywoływanymi przeciwko związkom homoseksualnym tekstami nowotestamentowymi są Rz 1,26-27; 1Kor 6,9 i 1Tm 1,10. Wszystkie one znajdują się w listach pawłowych (1Tym powszechnie uznawany jest za deuteropawłowy<sup>196</sup>), w których opisy stosunków seksualnych innych niż pomiędzy mężczyzną i kobietą są zawsze częścią szerszego, ściśle określonego toku argumentacji. Musimy zadać sobie pytanie, jaką rolę argumentacja ta pełni w listach apostołskich, szczególnie w kontekście zwiastowanej przez Pawła<sup>197</sup> ewangelii o Jezusie Chrystusie. Apostoł Paweł był człowiekiem swoich

---

<sup>192</sup> Nadinterpretacją jest zatem twierdzenie, że *norma heteroseksualna została nakreślona w historii stworzenia* (A. Glesne, dz. cyt., s. 92, który idzie nawet tak daleko, by sądzić, że w Ef 5 (w. 31) *Paweł postrzega ją [normę heteroseksualną] jako znak jedności Chrystusa ze swoim Kościołem*).

<sup>193</sup> R.A.J. Gagnon, dz. cyt., s. 390 twierdzi, że natura i stworzenie nie bardzo nadają się do homoseksualnych relacji, nie wyjaśniając, co rozumie pod pojęciami natura i stworzenie (o problematyczności posługiwania się tymi kategoriami w dyskusji o homoseksualności M. Nissinen, dz. cyt., s. 135nn).

<sup>194</sup> A. Glesne, dz. cyt., s. 84 i podobnie R.A.J. Gagnon, dz. cyt., s. 386.

<sup>195</sup> A. Glesne, dz. cyt., s. 89 wysuwa z tego wiersza zadziwiający wniosek, że zakłócenie preferencji seksualnych, a więc homoseksualizm wynika z upadku w grzech i zepsucia ludzkości.

<sup>196</sup> Por. J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Zürich 1988, s. 23nn.

<sup>197</sup> Paweł z pewnością sam nie uważał, że każde słowo w jego listach jest Słowem Boga (np. 1Kor 7,12) – raport *Homofilia*, s. 29.

czasów, okazała część jego (oraz autorów pism deuteropawłowych) argumentów i twierdzeń przestała być dla chrześcijan autorytatywna czy choćby miarodajna, jak na przykład zalecenia dla panów i niewolników (1Kor 7,21-22; Ef 5,6-9; Kol 3,22; 1Tm 6,1-2; Tt 2,9-10), stosunek do władzy politycznej (Rz 13,1-7; Tt 3,1), roli kobiet (1Kor 14,34-35; 1Tm 2,9-15; 5,9-15; Tt 2,3-5) czy wzajemnej relacji mężczyzn i kobiet (1Kor 7,1-40; 11,2-16). W nowej sytuacji historycznej i okolicznościach zalecenia apostołskie zostały co najmniej złagodzone, jeśli nie zniesione<sup>198</sup>. Inaczej za grzech lub coś moralnie niedopuszczalnego musielibyśmy uznać wystąpienie Lutra, ruchu „Solidarność”, istnienie pań nauczycielek czy długich włosów u mężczyzn i krótkich u kobiet. Sam apostoł Paweł gorliwie sprzeciwiał się fundamentalnemu przepisowi zakonu – obrzezaniu (np. Ga 2,3; 5,2-3; 6,12-15). W czasie ceremonii ślubnych nie czyta się nowożeńcom w Kościele Kor 7,1-40, chociaż właśnie tam apostoł najpełniej wypowiedział się w sprawie małżeństwa, które jest czymś w rodzaju „zła koniecznego”, służy zaspokojeniu seksualnemu (w.9) i powstrzymaniu nierządu (w.2: *πορνεία*), gdyż w *trosce o sprawę Pana* lepiej się w ogóle nie pobierać (w.32-34).

### Rz 1,26-27

w.26 Dłatego wydał ich Bóg ku namiętnościom hańby  
i tak kobiety ich zamieniły naturalną funkcję (seksualną) na tę przeciwko<sup>199</sup>  
naturze.

w.27 Podobnie i mężczyźni porzucili naturalną funkcję (seksualną) z kobietą,  
rozgorzeli w żądzy<sup>200</sup> ich ku sobie wzajemnie,  
mężczyźni w mężczyznach bezwstyd<sup>201</sup> czyniący<sup>202</sup>  
*i anty-zapłatę*<sup>203</sup> *należną za błąd*<sup>204</sup> *ich w nich samych otrzymujący.*

<sup>198</sup> Por. raport *Homofilia*, s. 11, powołując się na Mt 13,52; J 16,12-15.

<sup>199</sup> Przyimek *παρά* jak w 1,25c.

<sup>200</sup> Rzeczownik *ἡ ὄρεξις* (zob. poniżej).

<sup>201</sup> *ἡ ὀσχημοσύνη* – chodzi najprawdopodobniej o pokazywanie narządów płciowych i wydzielin, co skutkowało hańbą i zbezczeszczeniem (por. np. Kpł 18, choć nie w zakazie z w.22, i Oz 2,11), w Nowym Testamencie jeszcze tylko w apokaliptycznej wizji z Ap 16,15. Zob. też 1Kor 12,23, mówiący o częściach ciała, których się nie pokazuje, ale o które się dba.

<sup>202</sup> Ptp. czasownika *κατεργάζομαι*, który wyraża aktywne, pełne energii popelnianie konkretnych czynów, nie odnosi się więc do *bezwstydnej* postawy czy stylu życia.

<sup>203</sup> *ἡ ἀντιμισθία* jeszcze tylko w 2Kor 6,13. Najbliższymi terminami są *οἱ μισθοὶ* = *pracownicy najemni* i *ὁ μισθός* = *zapłata, nagroda* (też w eschatologicznym sensie) od Boga, jak np. w Iz 62,11; Mt 5,46; 6,1n.5.16; 10,41n; 20,8; Łk 15,17; 1 Kor 3,8.14; Ap 22,12.

Dwa, podane powyżej w dosłownym tłumaczeniu wiersze są przeważnie wyrywane z kontekstu i cytowane jako zakaz jakiegokolwiek współżycia homoseksualnego, podczas gdy są one integralną (zob. czwarte *dlatego* w Rz 1) częścią rozbudowanej i starannie ustrukturyzowanej argumentacji apostoła Pawła<sup>205</sup>, której celem jest wykazanie, że sprawiedliwość Boga teraz objawiła się całej ludzkości – bo wszyscy zgrzeszyli – w dziele zbawczym Jezusa Chrystusa, bez uczynków Prawa, ale przez wiarę (3,21-26)<sup>206</sup>. Struktura i słownictwo tej części argumentacji (1,16-32) oraz tradycje, z których korzystał apostoł, pozwalają lepiej zrozumieć wiersze w ich kontekście.

Dla apostoła Pawła jako żyda nie do pomyślenia były stosunki seksualne między mężczyznami<sup>207</sup>. Nie mówi tu jednak o ludziach nieprzestrzegających przepisów zakonu. Kogo i czyje kobiety (αἱ θήλειαι αὐτῶν) ma na myśli? Wcześniejsza argumentacja pokazuje, że chodzi o tych, którzy uwięzili prawdę w nieprawości, a nad ich całą bezbożnością i nieprawością objawia się gniew Boga (1,16). Bóg w wystarczający dla używających rozumu sposób ukazał się i jest im znany od stworzenia świata (1,19n), ale oni jednak nie oddali Bogu chwały, zmarnieli w myślach (rozważaniach), zaciemniło się ich nierozumne serce, uważając się za mądrych, zgłupieli i zamienili (por. 1,25 i 1,26!) chwałę niezniszczalnego (nieśmiertelnego) Boga na *podobiznę obrazu niszczytelnego człowieka oraz ptaków, czworonożnych (zwierząt) i gadów* (1,21-23). W postępującej dalej argumentacyjnej narracji (trzecie *dlatego*) prowadzonej w czasie przeszłym spotyka się to z reakcją Boga – trzykrotnie powiedziane jest, że *wydał ich Bóg* (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός), po pierwsze, w *namiętnościach serc ich ku nieczystości ciał ich w nich samych* (1,24), po drugie, *ku namiętnościom hańby* (1,26) i po trzecie,<sup>208</sup> na równi (καθώς) do nieuznania

<sup>204</sup> Pierwsze znaczenie ἡ πλάνη to zbłądzenie na drodze, obranie fałszywej drogi, w dalszej zastosowaniu to błędzenie w obszarze wiedzy, nauki oraz zejście ze ścieżki właściwego postępowania; por. np. Mdr 12,24 (w kontekście idolatrii); Ef 4,14; 1Tes 2,3; 2Tes 2,11 (skutkuje wiarą w kłamstwo i nieprawością); Jk 5,20; 1J 4,6 (opozycja do prawdy); dużo częstsze jest użycie czasownika πλανᾶω = *zwodzić, oszukiwać, błędzić*.

<sup>205</sup> Argumentacja rozpoczyna się tezami w 1,16n. Do struktury pierwszych trzech rozdziałów Rz por. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. 1. Teilband (Röm 1-5)*, EKK VI/1, Zürich-Einsiedeln-Köln 1987, s. 55-61.93-100.121-123.131n. 146n.154.161-163.171n.181-184.244.

<sup>206</sup> W liturgii Kościołów luterzańskich nie czyta się całej argumentacji, ograniczając się do 1,16-17 (w 3. niedzielę po Epifanii) i 3,21-28 (w Święto Reformacji).

<sup>207</sup> Pobrzmiewa echo Kpł 18,21-22, gdzie zakaz współżycia z mężczyzną *jak z kobietą* poprzedzony jest zakazem bałwochwalstwa; Kpł nie wspomina o współżyciu kobiet między sobą, ale zabrania im, podobnie jak mężczyznom, stosunków ze zwierzętami (18,23).

<sup>208</sup> Należy podkreślić, że wszystkie poniższe określenia ludzi czyniących złe rzeczy w trzecim



Boga *ku nieużytemu*<sup>209</sup> rozumowi czynienia rzeczy niewłaściwych<sup>210</sup> (1,28). Każdy z tych trzech „losów” wyznaczonych przez Boga ma swoje rozwinięcie w przykładach postępowania owych ludzi. Namiętność serc i nieczystość hańbienia ciał przejawia się w tym, że zamienili oni (μετήλλαξαν – tak jak *kobiety ich naturalną funkcję* w 1,26; por. też 1,23) prawdę Boga w kłamstwo i byli pobożni, ale służąc (w sensie sakralnym) stworzeniu zamiast (παρά jak 1,26-27) Stworzycielowi<sup>211</sup> (1,25). Hańbiące namiętności opisują kolejne dwa wiersze (1,26b-27). Zaś *nieużyty rozum czynienia tego, co niewłaściwe* (1,28), przedstawiony jest w rytmicznym<sup>212</sup> katalogu ludzi czyniących zło (1,29-31): przepelnieni wszelką nieprawością (zob. ἄδικία w 1,18), podłością, chciwością, złem, pełni zazdrości, zabójstwa, kłótni, oszustwa, złośliwości, a także plotkarze, oszczercy, nienawistni Bogu, zuchwalcy, aroganci, zarozumiałcy, planujący złe rzeczy, rodzicom nieposłuszni, głupi, nielojalni, nieczuli, bezlitośni. Wszyscy oni godni są śmierci (1,32)! Widzimy więc, że wywód apostoła nie jest żadnym systematycznym wykładem nauki czy etyki, a już na pewno nie kwestii homoseksualizmu, lecz obszernym i zróżnicowanym, posługującym się zupełnie wyjątkowymi dla Nowego Testamentu motywami i słownictwem zobrazowaniem sytuacji ludzi, a właściwie pogan, do jakiej doprowadziło nieuznanie Boga żydów, Boga Stwórcy za jedyne Boga (por. konkluzja w 3,29-30). Szczególnie uderzające jest powiązanie namiętności, nieczystości i hańbienia *ciał ich* najpierw z idolatrią (1,24 i 25), a dopiero potem ze współżyciem seksualnym *przeciwko naturze* (1,26a i 26b-27).

Żydowskie źródła współczesne apostołowi Pawłowi bardzo dobrze znają tego typu narracje<sup>213</sup>. Należy podkreślić, że i w nich w żaden sposób nie jest

przykładzie (1,29-32) są równoznaczne z bałwochwalstwem i hańbiącymi stosunkami z 1,26-27. Jeśli chcemy osądzać etycznie stosunki homoerotyczne, w taki sam sposób powinniśmy traktować nie tylko zabójstwo, ale i głupotę, nieposłuszeństwo rodzicom, arogancję, złośliwość czy kłamstwo.  
<sup>209</sup> Czasownik δοκιμάζω oznacza rozważanie (np. w Rz 12,2, zgodnie wolą Boga; też w 1,28a), badanie czy doświadczanie i wypróbowywanie. Umysł, który jest ἀδόκιμος, tego wszystkiego nie potrafi.

<sup>210</sup> Τὰ καθήκοντα, czyli wszystko to, co jest właściwe według prawa, reguł lub przepisów, co się należy, coś wyznaczonego (Wj 5,13; 36,1); ptp. nieodmiennego czasownika καθήκει = *jest właściwe, odpowiednie, należy się* (Kpł 5,10; 9,16; Pwt 21,17), który w Syr 10,23 jest równoważny przymiotnikowi δίκαιος, tj. temu, co prawe i sprawiedliwe. Określenie to nie występuje więcej w Nowym Testamencie, choć jest częste w Mch i Tb (np. 3Mch 4,16; 2Mch 6,4 – U. Wilkens, dz. cyt., s. 111).

<sup>211</sup> Wspomnienie potęgi i dzieła Stworzyciela wymusza niejako formułę doksologiczną w 1,25d; por. U. Wilkens, dz. cyt., s. 109.

<sup>212</sup> 1 acc. + 4 gen.; 1 acc. + 5 gen.; 6 acc; 1 acc. + 1 gen.; 1 dat. + 1 acc.; 4 acc.

<sup>213</sup> Szczególnie frapująca jest zgodność z Mdr, zarówno w zestawieniu motywów, jak i

rozważana czy tematyzowana kwestia współżycia między mężczyznami jako taka. Zawsze jest ono przejawem typowego *pomieszania* i *zepsucia* świata pogańskiego<sup>214</sup>, czyli całej nieobrzezanej ludzkości: świata, który prawdę zamienił w kłamstwo<sup>215</sup> i nie poznał się na jedynym Bogu<sup>216</sup>, nie oddał Mu chwały<sup>217</sup>, uprawia bałwochwalstwo<sup>218</sup>, zgłupiał i zaciemniły się jego zmysły<sup>219</sup>, nie otrzymał Prawa<sup>220</sup>, nie wie, jak żyć, i zmierza prosto ku zagładzie. Żydowskie kazanie misyjne do pogan składało się z wezwania do porzucenia bożków i zwrócenia się ku jedynemu prawdziwemu Bogu<sup>221</sup>, a następnie do zobowiązania się do przestrzegania Tory jako jedynego ratunku przed rychłym sądem<sup>222</sup>. Tylko sprawiedliwi osiągną zbawienie, grzesznicy będą z niego wykluczeni<sup>223</sup>, gdyż nie przestrzegali wyznaczonego przez Boga w stworzeniu porządku<sup>224</sup>. Paganie już teraz doświadczają sądu Boga poprzez zbłądzenie, ośmieszające i hańbiące ich kultury (Mdr 12,23-15,19). Mdr 13, Inn mówi o ludziach *głupich z natury*, którzy nie poznali Boga, a Jego piękne dzieła wzięli za bogów. To, co zniszczalne, zostało nazwane bogiem (Mdr 14,8). Bezbożność i brak poznania sprowadza na nich gniew i karę od Boga (Mdr 16,6.16nn; 18,23.25; 19,1; por. Rz 1,18; 2,8). Bezbożność i idolatria

---

słownictwie; por. U. Wilckens, dz. cyt., s. 96n.

<sup>214</sup> Rz 1,19-32 jest opisem bezbożnych pogan, a nie upadku ludzkości w grzech i perwersji ludzkiej natury; do krytyki łączenia Rz 1 z Rdz 3, które nie łączą wspólne terminy, motywy ani wątki fabularne por. D.B. Martin, *Heterosexism and the Interpretation of Romans 1,18-32*, Biblical Interpretation 3 (1995), s. 332-355, szczególnie s. 333-339. Dla Pawła stosunki seksualne między mężczyznami były nie do pomyślenia u chrześcijan, tak postępowali paganie (raport *Homofilia*, s. 18; D.B. Martin, dz. cyt., s. 338).

<sup>215</sup> Por. z *Testamentu Patriarchów* TestJud 20,1.3; TestDan 1,3; 2,1n; 6,8; TestGad 3,1; TestJóz 1,3; TestBen 6,5, szczególnie TestGad 5,1.

<sup>216</sup> Naturalne, czyli rozumowe, poznanie Boga zostało przez pogan *pervertiert* – U. Wilckens, dz. cyt., s. 100.105n.

<sup>217</sup> Por. 4Ezd 8,60.

<sup>218</sup> Które nie istniało od początku, pojawiło się przez głupotę ludzi – por. np. Mdr 14,12-14. Por. też Mdr 14,27 – kult bożków to początek, przyczyna i cel wszelkiego zła. W TestNeft 3,1-5 bałwochwalstwo pogan porównane jest do *stania się jak Sodoma*, a to wszystko z powodu *zmiany porządku* (M. Nissinen, dz. cyt., s. 106).

<sup>219</sup> Por. TestRub 3,8; TestLew 14,4; Syb III,26.

<sup>220</sup> Wola Boga objawia się w stworzeniu, a wypowiedziana jest w Torze – por. U. Wilckens, dz. cyt., s. 115.

<sup>221</sup> Por. np. TestHiob 2,4; ApAbr 7nn. Por. też 1Tes 1,9n.

<sup>222</sup> Por. np. JózAs 1-15. Prawdopodobnie dużą część zboru w Rzymie stanowili byli prozelici i tzw. *bojący się Boga*, wcześniej nawróceni z pogaństwa na judaizm, stąd założenie znajomości tradycji żydowskich, por. U. Wilckens, dz. cyt., s. 30.37-39.115.

<sup>223</sup> Np. HenEt 1,1.8; 5,6; 99,10; 4 Ezd 7,60; 9,15.

<sup>224</sup> Por. np. HenEt 1-5; TestNeft 2-4; też 1Klem 20.

pogan skutkuje nieczystym i grzesznym życiem, szczególnie jeśli chodzi o hańbienie własnych ciał, czego szczególnie dobitnym przykładem było stosunki cielesne między mężczyznami<sup>225</sup>. Kultowa nieczystość znajdowała wyraz w nieczystości cielesnej<sup>226</sup>. Niewłaściwe traktowanie przez nierozumnych pogan własnych ciał, swobodny stosunek do seksu, łamanie tabu związanego z nasieniem i krwią były więc szczególnie ewidentnymi dowodami zarówno na bezbożność, czyli niewyznawanie jednego prawdziwego Boga, jak i na nieprawość, czyli czynienie zła i postępowanie wbrew wyznaczonym ludziom regułom<sup>227</sup>. Rz 1,26-27 są zatem częścią typowej dla ówczesnego judaizmu argumentacji dowodzącej bezbożności, głupoty i nieczystości pogan. Apostoł Paweł w tej części argumentacji nie jest w ogóle oryginalny<sup>228</sup>, używając znanych motywów, chce osiągnąć określony cel retoryczny. Nieporozumieniem byłoby uczynienie z opinii ówczesnych żydów o bezbożnych, głupich i nieczystych poganach obowiązującego dla nas dzisiaj przykazania etycznego. Każdy adresat argumentacji, zarówno przestrzegający zakonu żyd (2,17-29), jak i moralista osądzający innych (2,1-6), chętnie by przytaknął, myśląc, że to nie o niego chodzi. A Paweł pokazuje, że nikogo nie da się przed Bogiem obronić, usprawiedliwić, wytłumaczyć, wszyscy są ἀναπολόγητοι (1,20; 2,1), wszyscy zgrzeszyli (2,12; 3,23), wszyscy są kłamcami (3,4), sąd Boga dotyczy wszystkich (1,18; 2,9.12)<sup>229</sup>. Uniwersalność grzechu i sądu odpowiada uniwersalności wydarzenia krzyża<sup>230</sup>, usprawiedliwienia przez jedyne Boga wszystkich przez wiarę (3,29n) – ten temat rozwija dalsza część listu (3,21-5,11).

<sup>225</sup> Syb III,8-45: *blądzenie* ludzi (por. ἡ πλάνη w 1,27d) opisywane jest jako bałwochwalstwo i paralelnie jako grzechy seksualne; szczególnie do Rz 1,27 por. Syb III,185n; do Rz 1,24.26.28 por. Syb III,190; IV,36, gdzie bałwochwalstwo wyraża się w hańbieniu ciała, też Syb III,764; IV,34; V,387; por. ponadto *List Arysteasa* 136-138.152; TestNef 3,2; PsFocylides 190n; J. Flawiusz, *Przeciw Apionowi* 2,199.

<sup>226</sup> Wg Mdr 14,21n kult bożków skutkuje m.in. nieczystością, cudzołóstwem, gwałtem, bezprawiem i *zmianą (stanu) urodzenia*; TestJóz 4,6.

<sup>227</sup> Bezbożność i bezprawie są ściśle powiązane, a wręcz równoznaczne (por. U. Wilckens, dz. cyt., s. 104.113); zob. Rz 1,18.25.29. Krzywdzenie ludzi pokazuje, jak bardzo pogardzamy Bogiem (S. Ruden, *Paul Among the People: The Apostle Reinterpreted and Reimagined in His Own Time*, New York, s. 69).

<sup>228</sup> Nie można mówić o specyficznie chrześcijańskim traktowaniu stosunków homoerotycznych (raport *Homofilia*, s. 19).

<sup>229</sup> U. Wilckens, dz. cyt., s. 116 porównuje zamierzony przez apostoła efekt do bajki Natana z 2Sm 12: *Ty jesteś owym niegodziwym człowiekiem!*

<sup>230</sup> Por. tamże, s. 18.102n.

Użycie w Rz 1,26-27 dosyć wyjątkowych w Nowym Testamencie terminów οἱ ἄρσενες i αἱ θήλειαι<sup>231</sup> wskazuje w pierwszym rzędzie na biologiczne funkcje kobiet i mężczyzn, związane z podziałem na dwie płcie ze względu na różniące się narządy służące do rozmnażania<sup>232</sup>, które łączą nas bardziej ze światem zwierząt niż istot rozumnych (por. 1,23). Poganie, którzy nie chcieli relacji ze Stwórcą, spadli niejako na poziom stworzenia (1,25b), utracili chwałę (podobieństwo) Boga, czyli własne człowieczeństwo, na rzecz świata zwierzęcego, w którym rządzą głupota i namiętności. Ich postępowanie – tak samo jak w pozostałych dwóch przykładach na bezbożność i nieprawość (1,25.28.32) – jest tylko jednym, choć może najbardziej rzucającym się w oczy elementem w łańcuchu przyczyn i skutków, wynika z namiętności niezmienionych serc i umysłów, które z kolei są rezultatem Bożego sądu za nieuznanie Go za jedynego Boga. Namiętności – αἱ ἐπιθυμιαὶ i τὰ πάθη – zarówno u apostoła Pawła, jak i w całej literaturze judaistycznej i wczesnochrześcijańskiej mają prawie zawsze jednoznacznie negatywną konotację<sup>233</sup>. Pożądanie już w Dekalogu jest wszelkim złym dążeniem człowieka (Wj 20,17), który szuka zaspokojenia samego siebie kosztem bliźniego (por. Rz 7,7). W Chrystusie ukrzyżowaliśmy ciało *wraz z namiętnościami i żądzami* (Ga 5,24), które są przeciwieństwem życia w Duchu (Ga 5,16). Nie powinniśmy się nimi kierować jak poganie, którzy nie znają Boga (1Tes 4,4n). Pożądanie, które jest końcowym, ale i fundamentalnym grzechem dla drugiej części Dekalogu, podobnie jak bałwochwalstwo dla jego pierwszej, teologicznej części (por. też Kol 3,5), znajduje swój wyraz w seksualności człowieka, przede wszystkim w stosunkach pozamałżeńskich<sup>234</sup>, które odzwierciedlają odstępstwo od Boga (np. Oz 1,2; 4,13 czy Jr 3,2.6.8)<sup>235</sup>. Dlatego nie dziwi rozbudowanie przez apostoła wątku stosunków seksualnych<sup>236</sup>. Od czasów helleńskich w Palestynie swobodny stosunek do nagości (gimnazjony, łaźnie) i seksualności, a także pozytywna ocena

<sup>231</sup> Jeszcze tylko w Ga 3,28 i w dosłownych cytatach z historii stworzenia (Rdz 1,27; 5,2) w Mt 19,4 i Mk 10,6. Co ciekawe, Rz w przeciwieństwie do innych listów (np. 1Kor) w ogóle nie zajmuje się jakimikolwiek relacjami „damsko-męskimi”.

<sup>232</sup> Do znaczenia i występowania tych terminów por. I. Slawik, *List do Galacjan 3,26-30. Studium biblijne*, Jednota 5-6/2010, s. 10nn.

<sup>233</sup> U. Wilckens, dz. cyt., s. 108; D.B. Martin, dz. cyt., s. 347.

<sup>234</sup> U. Wilckens, tamże.

<sup>235</sup> Zob. powyżej.

<sup>236</sup> S. Ruden upatruje źródła obrzydzenia Pawła do seksu przede wszystkim w jego biografii – urodzony i wychowany na bogobojnego faryzeusza dorastał w Tarsie, typowym greckim mieście rozpusty (dz. cyt., s. 47n).

pederastii uprawianej przez wolnych obywateli były dla Żydów wielkim zgorzaniem<sup>237</sup>. Ponadto kontekst kulturowy zboru w Rzymie mógł odegrać jakąś rolę<sup>238</sup>. Mężczyźni (w.27) przestali spełniać *naturalną funkcję (seksualną) z kobietą* (ἡ φυσικὴ χρῆσις<sup>239</sup> τῆς θηλείας) i zaczęli bardzo intensywnie, rozgorzali żądzą, spełniać ją między sobą nawzajem<sup>240</sup>. Nie chodzi o mężczyzn, którzy nie mogą lub nie chcą współżyć z kobietą, lecz o takich, którzy aktem woli dokonali zmiany, kierując się żądzą<sup>241</sup>. Rzeczownik ἡ ὄρεξις (*żądza*) nie występuje już więcej w Nowym Testamencie, jest typowy dla żydowskiej literatury mądrościowej (Mdr 14,2; 15,5; 16,2n; Syr 18,30; 23,6; 4Mch 1,33.35) i oznacza godne potępienia nieumiarkowanie zmysłów, wyrażające się w jedzeniu i wystawnym życiu, czy też czczeniu bożków. Żądza zawsze związana jest z głupotą (por. 1,22n.28)<sup>242</sup>. Apostoł Paweł nie opisuje jakichkolwiek uczuć czy relacji międzyludzkich, lecz praktyczną, chciałoby się powiedzieć techniczną zmianę w używaniu narządów płciowych, wynikającą z narastającego nieumiarkowania i niewyżycia w hańbieniu ciała. Nie można tu dokonać żadnego rozróżnienia między „normalnymi” heteroseksualnymi i specyficznie homoseksualnymi namiętnościami i żądzami<sup>243</sup>. Chodzi o zwykłych, z pewnością głównie heteroseksualnych mężczyzn, którzy w opętańczej żądzy poszukują nowych, fizycznych doznań w seksie z innymi mężczyznami. Opisana praktyka homoseksualna nie ma więc nic wspólnego z orientacją seksualną czy homoseksualną tożsamością genderową zaangażowanych w nią mężczyzn.

Nie jest natomiast pewne, o jakie stosunki seksualne chodzi w przypadku *ich kobiet* (w.26). Nie ma bowiem, jak w przypadku mężczyzn, wyjaśnienia i

<sup>237</sup> Por. U. Wilckens, dz. cyt., s. 110. Przegląd literatury żydowskiej poruszającej kwestię homoerotyzmu oferuje M. Nissinen, dz. cyt., s. 89nn.

<sup>238</sup> W ówczesnym Rzymie dominował nie „szlachetny”, platoński ideał pedagogicznej pederastii, lecz „ideał” udowadniania władzy i męskości, który przejawiał się m.in. w rozpuszceniu i w wykorzystywaniu seksualnym jeńców wojennych, służby i niewolników obojga płci (por. M. Nissinen, dz. cyt., str. 110 i poniższa interpretacja 1Kor 6,9-10).

<sup>239</sup> Rzeczownik ἡ χρῆσις dotyczy celowej i użytecznej praktyki, nie zamysłu czy inklinacji (M. Nissinen, dz. cyt., s. 110). Poza Rz 1,26n nie występuje w Nowym Testamencie.

<sup>240</sup> Nie ma tu rozróżnienia na aktywnego, dominującego i pasywnego, podległego partnera (por. poniższa interpretacja 1Kor 6,9).

<sup>241</sup> Abstrahując od tego, że kategoria orientacji seksualnej nie była ówczesnie w ogóle znana, w tym opisie chodzi wyraźnie o mężczyzn mających kiedyś heteroseksualne stosunki (D.B. Martin, dz. cyt., s. 342; por. też M. Nissinen, dz. cyt., s. 109n).

<sup>242</sup> Np. Dion Chryzostom porównuje *naturalny* seks z *naturalnym* użyciem jedzenia i picia, a nienasycony apetyt na seks z upijaniem się coraz to nowymi trunkami – D.B. Martin, dz. cyt., s. 342; M. Nissinen, dz. cyt., s. 86.

<sup>243</sup> D.B. Martin, dz. cyt., s. 341.

opisu. Od razu zwraca też uwagę uwzględnienie kobiet, i to na pierwszym miejscu<sup>244</sup>. Na podstawie przysłowka ὁμοίως w w.27 często przypuszcza się, że chodzi o stosunki seksualne kobiet między sobą<sup>245</sup>. Jednak logika argumentacji Pawła jest odwrotna, postępowanie mężczyzn jest podobne do występków kobiet. Mężczyźni w jednym są podobni do kobiet – w akcie woli zastępują zwyczajne współżycie z kobietami na inne. Zamiana przez pogańskie kobiety (*ich*, tj. pogan) naturalnych stosunków na te *przeciw naturze* odpowiada zamianie *prawdy Boga w kłamstwo* (1,25), która jest skutkiem zamiany chwały niezniszczalnego Boga na podobizny zniszczalnego stworzenia (1,23).

Kluczowa dla zrozumienia w.26b jest interpretacja wyrażenia *παρὰ φύσιν*. Natura jest u apostoła Pawła normą<sup>246</sup>, zgodnie zresztą z tradycją żydowską. Filon z Aleksandrii potępiał stosunki między mężczyznami, argumentując, że są one *przeciw naturze*, podobne do pijaństwa i obżarstwa (*De Abrahamo* 135-137; *De Specialibus Legibus* III,37-43). Pasywni mężczyźni niewieścieją, a aktywni partnerzy marnotrawią nasienie, zamiast przeznaczyć je na rozmnażanie<sup>247</sup>. Za nienaturalne uważał też kobiece włosy u mężczyzn, a ich homoerotyczne zachowania za sprowadzające kobiecą chorobę. Prawo dopuszcza jedynie *naturalne* połączenie mężczyzny i kobiety, i to w celach prokreacji (Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi* 2,199). Pseudo-Focylides ostrzega, by uprawiając zabroniony prawem seks, nie przekraczać granic wyznaczonych przez naturę<sup>248</sup>. Stosunek przeciw naturze jest aktem hańby (*Legum Allegoriae* II,66). U Pawła normatywne znaczenie ἡ φύσις jako danego w stworzeniu porządku występuje też w Rz 2,14.27; 11,21.24 oraz 1Kor

<sup>244</sup> Wszelkie próby wyjaśnienia „pierwszeństwa” kobiet – kobieta pierwsza zgrzeszyła wg Rdz 3 (tak O. Michel, *Der Brief an die Römer*, KEK, Göttingen <sup>11</sup>1957, s. 59); kobieta miałaby być dla Pawła gorszym stworzeniem (jak przypuszcza G. Friedrich, dz. cyt., s. 54); seksualne stosunki kobiety inne niż te odbywane w małżeństwie, nie mówiąc już o przejęciu przez kobiety aktywnej roli, były dla Pawła szczególnie odrzucające, dzięki czemu mógł zademonstrować, że opisane dalej akty seksualne mężczyzn były jeszcze gorsze (M. Nissinen, dz. cyt., s. 108) – pozostają siłą rzeczy spekulacjami.

<sup>245</sup> Bez względu na ocenę moralną bardzo mało wiemy o ówczesnym homoerotyzmie kobiet, w przeciwieństwie do stosunków między mężczyznami wzajemne stosunki kobiet nie były tematem poezji (wyjątkiem jest Safona z Lesbos z ok. 600 r. p.n.e.) czy pouczeń, właściwie aż do czasów współczesnych (H. Haag, K. Elliger, dz. cyt., s. 149; ale por. przeciwstawne sugestie w K. Haacker, dz. cyt., s. 44n). Najprawdopodobniej mężczyźni nie mieli do takich zjawisk dostępu, a to oni tworzyli główny nurt kultury (M. Nissinen, dz. cyt., s. 74nn; tam też więcej o homoerotyzmie kobiet w Grecji i Rzymie).

<sup>246</sup> H. Haag, K. Elliger, dz. cyt., s. 147.

<sup>247</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 94n; U. Wilckens, dz. cyt., s. 109n i przyp. 201-204; D.B. Martin, dz. cyt., s. 346.

<sup>248</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 96.

11,14<sup>249</sup> i Ga 2,15; 4,8. Jednak zarówno u Pawła, jak i u Filona na to, co naturalne, składa się również to, co wynika z konwencji społecznej<sup>250</sup>, jest więc uwarunkowane kulturowo (i czasowo)<sup>251</sup>. Szczególnie pouczająca jest zniuansowana argumentacja Pawła w 1Kor 11,2-16. Krótkie włosy u mężczyzn i długie u kobiet, a więc i nakrywanie głów przez kobiety są zgodne z naturą, gdyż odzwierciedlają hierarchię stworzenia. Jednak apostoł zakłada, że nie jest to niezmienna czy powszechnie akceptowana praktyka (w.16)<sup>252</sup>. Co więcej, to, co zgodne z naturą, przeciwstawione zostało temu, co hańbi (ἡ ἀτιμία; w.14). Naturalne w dużym stopniu pokrywało się w tym, co jest konwencjonalne<sup>253</sup> i zgodne z normami prawnymi. Za nienaturalne uznano zaś to, co wykraczało poza sferę aktualnego w danym czasie doświadczenia. W sferze współżycia seksualnego w świecie grecko-rzymskim nienaturalna była chęć mężczyzny bycia analnie penetrowanym, postawienia siebie w pozycji kobiety<sup>254</sup>. Platon uważał stosunki seksualne między mężczyznami za nienaturalne, bo burzyły kosmiczną hierarchię mężczyzny, w której mężczyzna stał nad kobietą, i nie służyły prokreacji. Plutarch nienaturalność widział w zniewieścieniu i słabości jednego z mężczyzn (pasywnego) oraz w niszczeniu małżeństwa. Co ciekawe, nawet dzisiaj ustalonym przez naturę bądź kulturę konwencji przypisuje się wartość moralną<sup>255</sup>.

O jakie akty czy działania seksualne kobiet może chodzić w tym wierszu<sup>256</sup>? Jeśli Paweł miał na uwadze stosunki lesbijskie, to dlaczego nie

<sup>249</sup> Krytycznie należy odnieść się do wszelkich prób udowodnienia, że to samo wyrażenie akurat w tym miejscu jest używane przez Pawła w całkiem odmiennym sensie; por. D. B. Martin, dz. cyt., s. 349.

<sup>250</sup> K. Wengst, *Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm 1,26f*, ZEE 31 (1987), s. 75; K. Haacker, dz. cyt., s. 43.

<sup>251</sup> H. Haag, K. Elliger, tamże; zob. też przykłady uwarunkowanych kulturowo zmian obowiązujących norm i poglądów na początku tego podrozdz. (w szczególności w poglądzie na małżeństwo z 1Kor 7).

<sup>252</sup> O problematyczności argumentacji Pawła w tej kwestii W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband (1Kor 6,12-11,16)*, EKK VII/2, Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1995, s. 523n.

<sup>253</sup> Na przykład Seneka uważał, że obok pasywnej roli mężczyzny podczas stosunku nienaturalne są gorące kąpiele i bankiety po zachodzie słońca (M. Nissinen, dz. cyt., s. 105).

<sup>254</sup> Przykłady, w tym wypowiedzi Platona i Plutarcha, przytaczając, podając do nich dalszą bibliografię, D.B. Martin, dz. cyt., s. 344n.346; M. Nissinen, dz. cyt., s. 74.82.85.88; por. też W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther. 1. Teilband (1Kor 1,1-6,11)*, EKK VII/1, Zürich-Braunschweig-Neukirchen-Vluyn 1991 (dalej przywoływany jako *Korinther 1*), s. 431 przyp.182.

<sup>255</sup> Dlatego należy zawsze zbadać, czy za normę nie uznajemy po prostu stanowiska aktualnej większości – raport *Homofilia*, s. 9.

<sup>256</sup> Nie wykluczone, że Paweł miał na myśli raczej współżycie kobiet ze zwierzętami, o którym

zostały one bliżej opisane (jak to ma miejsce w kolejnym w.27)<sup>257</sup>? Na podstawie wyrażenia *παρὰ φύσιν* wydaje się prawdopodobne, że apostoł mówił o przejściu przez kobietę roli mężczyzny w czasie stosunku seksualnego, czyli bycie na górze, czy może nawet używanie sztucznego penisa i aktywną penetrację analną partnera, co było niewyobrażalnym skandalem nie tylko dla moralistów żydowskich, ale też rzymskich<sup>258</sup>. Oznaczałoby to zhańbienie mężczyzny (por. *ἡ ἀτιμία* w w.24.26a) i zrujnowanie jego pozycji, postawienie go w roli kobiety uważanej za gorszą i słabszą, podmiannę ról genderowych. W takiej interpretacji wyjaśnienie znajdowałby również zwrot *kobiety ich* – kobiety nie są tu bynajmniej upodmiotowione, gdyż ciągle postrzegane są w relacji do *nich*, tj. pogan, męskiej części pogańskiej populacji<sup>259</sup>. Być może brak zakazu współżycia lesbijskiego wynika z tego, że dopóki kobieta swym zachowaniem seksualnym nie narażała na szwank honoru i czci mężczyzny (roli genderowej), seks między kobietami nie stanowił żadnego problemu.

W każdym razie w.26 nie opisuje homoseksualnych relacji między kobietami opartych na orientacji seksualnej i tożsamości genderowej, lecz konsekwencję znalezienia się w sferze namiętności, nieczystości i hańby obejmującej serce, ciało i umysł. Obie płcie (w.26n) porzuciły wyznaczone im ramy stworzenia i konwencje kulturowe z dominującą pozycją mężczyzny, podległością kobiety i naciskiem na prokreację. Tak przypisane role społeczne postrzegane były wtedy jako dobre i użyteczne dla człowieka. Podkreślenie wzajemności w relacjach pomiędzy mężczyznami paradoksalnie potęgowało „obrzydliwość” tych stosunków, bo każdy każdego hańbił i czynił podległym. Wiersze te opisują stosunki seksualne, które są przejawem niepowstrzymanej

mówi Kpł 18,23, w którym zakazano takich stosunków zarówno mężczyznom, jak i kobietom (jedyna wzmianka o wykroczeniach kobiet w kodeksie świętości) i gdzie zakaz ten stoi zaraz po w.22 (zob. powyżej); tak K. Haacker, dz. cyt., s. 44; za zoofilią opowiada się również D.B. Martin, dz. cyt., s. 342; W. de Boor, *List do Rzymian*, Korntal 1983, s. 62 (umieszczając w tłumaczeniu w.26 odnośnik do Kpł 18,23). Brak bliższego objaśnienia w 1,26 prowokuje liczne domysły.

<sup>257</sup> Na problem ten wskazuje K. Haacker, tamże, podkreślając, że żadna tradycja wczesnożydowska nie mówi o homoseksualnym współżyciu kobiet (być z wyjątkiem jednej wzmianki u Pseudo-Focylidesa), tak że nie można zakładać, że czytelnicy listu mogli się bez problemu domyślić, że o nie właśnie chodzi.

<sup>258</sup> Taka kobieta byłaby potworem (D.B. Martin, dz. cyt., s. 345). Przykłady z literatury rzymskiej (Seneka, Marcjalis, Owidiusz i in.) przytacza M. Nissinen, dz. cyt., s. 76-79. Pseudo-Focylides zakazuje kobiecie naśladowania seksualnej roli mężczyzny (tamże, s. 96). Także wczesnochrześcijańscy komentatorzy Rz 1 za nienaturalne uważali nie współżycie lesbijskie, lecz przejmowanie przez kobietę w czasie współżycia męskiej roli (D.B. Martin, dz. cyt., s. 348 i podana tam literatura).

<sup>259</sup> Wyrażenie to jasno wskazuje, że chodzi nie tylko o różnice płci, ale i role genderowe (M. Nissinen, dz. cyt., s. 107).



żądzy, prowadzącej wyłącznie do nieczystości, opętańczego dążenia do zaspokojenia i w konsekwencji do zagłady. Próba odniesienia tej krytyki Pawła pogańskiego świata do bliźnich o homoseksualnej orientacji i tożsamości genderowej jawić się musi jako wstrząsające nadużycie.

### 1Kor 6,9-10 i 1Tm 1,9-10

Argumenty pochodzące z nowotestamentowych tekstów 1Kor 6,9-10 i 1Tm 1,9-10 wydają się mieć większe znaczenie dla odrzucenia przynajmniej męskiego homoseksualizmu. Wszak ἀρσενοκόται, czyli dosłownie *leżący, śpiący z mężczyznami*, wymienieni są wśród wszelkiego rodzaju ἄδικοι, *nieprawych* czy *niesprawiedliwych*, którzy *królestwa Boga nie odziedziczą* (1Kor 6,9n). W 1Tm 1,9-10a stoją oni obok morderców. Oba teksty to tzw. katalogi cnót i występków, gatunek często występujący zarówno w hellenistycznej etyce, jak i tradycji judaistycznej<sup>260</sup>. Wliczane w nich występki są przede wszystkim przestępstwami społecznymi, skierowanymi przeciwko bliźnim. W tradycji żydowskiej były one wyrazem nieprawości i zarazem dowodem na ostateczny sąd Boga, zaś w literaturze pierwotnego chrześcijaństwa występki należą do okresu poprzedzającego wiarę w Jezusa Chrystusa (1Kor 6,9-11), były *czynami ciała*, którym przeciwstawione są cnoty będące *owocami Ducha* (Ga 5,19nn). Cechują odrzuconą przeszłość chrześcijan, przed powrotem do której są przestrzegani (2Kor 12,20n; por. 1Kor 5,10n), takie niegodziwości pogan były często przypomniane jako ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem dawnego życia bez Boga (Ga 5,16-24)<sup>261</sup>. Istnieje więc wyraźna cezura między tym, co było przed, a tym, co jest teraz. W katalogach występków można rozpoznać stałą strukturę: bałwochwalstwo, nierząd i chciwość. Nie chodzi w nich jednak o jakąś systematykę grzechów, lecz o wywołanie jak największego wrażenia poprzez nagromadzenie złych charakterystyk pogan<sup>262</sup>, o ukazanie wielkości wyzwolenia w Chrystusie. Cnoty i występki nie są abstrakcyjnymi pojęciami,

<sup>260</sup> Szerzej o tym gatunku (jego pochodzeniu, charakterystyce i występowaniu) U. Wilckens, dz. cyt., s. 111n; W. Schrage, *Korinther I*, s. 385-388 (oraz podana tam literatura).

<sup>261</sup> Por. też 1Tes 4,5; 1P 1,14; 2,11; 4,2n; Ef 2,3; 4,22; Kol 3,5; 2P 1,4; 2,10.18; 3,3; Jud 16,18; 1Tm 6,9; 2Tm 2,22; 3,6; Tt 2,12; 3,3.

<sup>262</sup> Por. chociażby Rz 1,29-31. Nawet jeśli powtarza się podobny zestaw występków (w podobnej kolejności), nie tworzą systemu nauki o grzechu czy kazania (U. Wilckens, dz. cyt., s. 113 i podana tam literatura; też W. Schrage, *Korinther I*, s. 426.428n; J. Roloff, dz. cyt., s. 74n; M. Nissinen, dz. cyt., s. 113n).

lecz konkretnymi czynami w relacjach międzyludzkich<sup>263</sup>. Ich celem nie jest wskazanie win i potępienie ani uznanie za zgubionych konkretnych ludzi<sup>264</sup>, lecz zaświadczenie o tym, jak bardzo chrześcijanie się wyróżniają: względem swojej przeszłości i teraźniejszego otoczenia, co jest widoczne przede wszystkim w postępowaniu wobec bliźnich (Ga 5,19-21; Ef 5,3-13; Kol 3,5 itp.).

Szczególnie wyraźnie cechy tego gatunku zaadaptowanego do literatury prachrześcijańskiej widać w 1Kor 6,9-11, gdzie nadrzędnym określeniem ludzi występnych jest nieprawość czy niesprawiedliwość (ἄδικοι; por. Rz 1,18,29). Bałwochwalstwo jest powiązane z przestępstwami nierządnych: po πόρνοι, tj. *nierządnych, uprawiających nierząd*, wymienia się od razu εἰδωλολάτραι, czyli *bałwochwalców, służących bożkom* (por. Rz 1,25). Następne występkę przywodzą na myśl przykazania drugiej części Dekalogu, są przestępstwami przeciwko społeczności i bliźnim. Μοιχοὶ, *cudzołóżnicy* – to greckie określenie ludzi łamiących starotestamentowy zakaz pozamałżeńskich stosunków seksualnych. 1Kor 5,1 i 6,13.16.18 wskazywałyby na bezpośredni związek cudzołóstwa z nierządem w postaci kazirodczych stosunków i nagminnego korzystania z usług prostytutek. Zaraz po nich występują interesujący nas μαλακοὶ i ἀρσενοκοῦται. Treściowo pojęcia te są powiązane z poprzedzającymi, a nie następującymi wykroczeniami, dotyczą ciała i seksu. Należą więc do tej samej kategorii co cudzołóstwo, będąc jej uzupełnieniem czy interpretacją. Dalej wyliczani niegodziwcy to: złodzieje, chciwcy, pijacy, oszczercy, rozbójnicy (którzy napadają, biją i ograbiają)<sup>265</sup>. Listę występków wprowadza przestroga: *Nie błądźcie!* (πλανᾶω; por. ἡ πλάνη w Rz 1,27), a na jej zakończenie jasno i wyraźnie powiedziano, że wszystkie takie czyny należy do definitywnie porzuconej, przedchrześcijańskiej przeszłości<sup>266</sup>. Dlatego nie jesteśmy już ἄδικοι, lecz *zostaliśmy usprawiedliwieni* (δικαιώω) *w imieniu Pana Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego* (1Kor 6,11).

Wśród komentatorów szeroko rozpowszechniony jest pogląd, że apostoł Paweł pod pojęciami μαλακοὶ i ἀρσενοκοῦται ma na myśli mężczyzn uprawiających stosunki seksualne między sobą, przy czym pierwsze z nich

<sup>263</sup> Nie rozróżnia się w nich występków natury moralnej i społecznej (H. Haag, K. Elliger, dz. cyt., s. 147).

<sup>264</sup> Por. raport *Homofilia*, s. 37.

<sup>265</sup> Jeśli chciałoby się na podstawie tych wierszy osądzać stosunki homoerotyczne, to tak samo trzeba by ocenić m.in. pijaństwo i oszczerstwo (podobnie jak w Rz 1).

<sup>266</sup> Kontrast pomiędzy impf. ἦτε (*byliście*) a trzykrotnym aor. (med. lub pass) *lecz zostaliście...* Do terminologii chrześcijańskiej w 1Kor 6,11 por. W. Schrage, *Korinther 1*, s. 427.

byłoby określeniem biernego, analnie penetrowanego partnera (ἐρόμενος), a drugie aktywnego (ἐραστής)<sup>267</sup>. Czasami odnoszone są one przede wszystkim do rozpowszechnionego w świecie greckim zjawiska pederastii<sup>268</sup>. Znaczenie pierwszego z tych pojęć jest dość trudne do ustalenia ze względu na jego niewystępowanie w tekstach z tego okresu<sup>269</sup>. Filon z Aleksandrii w swej krytyce homoerotyzmu opisuje μαλακία jako obiekt poczynań dorosłych pederastów<sup>270</sup>. Podstawowym znaczeniem przymiotnika μαλακός jest *miękki* (Mt 11,8; Łk 7,25 o miękkich szatach jako kontraście do osoby Jana Chrzciciela), *poddający się, uginający się*, następne znaczenia to: *łagodny, mięczak, zniewieściały, słaby, chory*, również w sensie moralnym. W grece ani w łacinie (*malacus*) nie jest synonimem, ale epitetem dla męskiej prostytutki<sup>271</sup>. Skojarzenie z biernymi mężczyznami narzuca przede wszystkim następujące po nim pojęcie ἀρσενικοῦται, które jednoznacznie wskazuje na aktywność seksualną mężczyzn wobec mężczyzn<sup>272</sup>. Nie ma jednak powodu, by podobnie do pozostałych nieprawości z katalogu występków nie traktować μαλακοὶ jako osobnej moralnie nagannej aktywności. Zniewieściałość tradycyjnie łączono z moralną słabością, nieopanowaniem, poszukiwaniem przyjemności. Kobiety postrzegano jako bardziej skłonne do rozpusty<sup>273</sup>. Ponieważ katalogi są wykazem popełnianych występków, najprawdopodobniej nie chodzi o „niewiniątka”, ale o chłopców i mężczyzn, którzy z rozmysłem, być może wykorzystując i pielęgnując swoją „kobiecą urodę”, aktywnie uwodzili kobiety i mężczyzn, biorąc udział w nierządnych praktykach<sup>274</sup>.

<sup>267</sup> W. Schrage, *Korinther I*, s. 431; raport *Homofilia*, s. 18; por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 114; K. Haacker, dz. cyt., s. 41.

<sup>268</sup> W. Schrage, *Korinther I*, s. 431; K. Wengst, dz. cyt., s. 78, przy czym chodzi o związek – obejmujący również stosunki seksualne – dojrzałego mężczyzny pełniącego rolę wychowawcy i aktywnego partnera z niedojrzałym chłopcem, wychowywanym do życia obywatelskiego, pełniącym rolę wychowanka i pasywnego partnera. Bywał uznawany za ideał duchowego związku, np. przez Platona (*Uczta* 181a-185e i in.), a w praktyce był polem do nadużyć. O pederastii i homoerotyzmie w Grecji M. Nissinen, dz. cyt., s. 57-69.74-80; S. Ruden, dz. cyt., s. 48n.58-66 (w tym o pederastii w Rzymie); raport *Homofilia*, s. 20; H. Haag, K. Elliger, dz. cyt., s. 140.

<sup>269</sup> Pomimo konotacji erotycznych, przede wszystkim w późniejszych tekstach (por. W. Schrage, *Korinther I*, s. 431 przyp. 189-191), utożsamianie μαλακοὶ z biernymi partnerami seksualnymi nie jest jednoznaczne.

<sup>270</sup> *De Specialibus Legibus* III,37-39 (tamże, s. 431).

<sup>271</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 117.

<sup>272</sup> Najprawdopodobniej słowo ἀρσενικοῦται pochodzi z greckiego tłumaczenia Septuaginty zakonów z Kpł 18,22 i 20,33 (tamże, s. 116).

<sup>273</sup> Tamże, s. 118 i 178 przyp. 79, wskazując m.in. na Plutarcha, *Dialog o miłości erotycznej*.

<sup>274</sup> Wcale nie musi chodzić wyłącznie o męską prostytutkę (por. raport *Homofilia*, s. 18).

Jak pokazano już powyżej przy interpretacji Rz 1,26n, przestępstwa m.in. ze sfery ludzkiej seksualności charakteryzowały w literaturze wczesnego judaizmu pogaństwo, naznaczone bezbożnością (bałwochwalstwem) i bezprawiem. Choć miały one przynależeć do przeszłości ochrzczonych, to najwyraźniej nierząd był problemem w zborze w Koryncie (1Kor 5,1 i 6,13.16.18). Uwypuklenie nierządu umieszczonego przed bałwochwalstwem i rozwinięcie go o przynależące do niego nieczne praktyki seksualne – cudzołóstwo, seksualne wyuzdanie mężczyzn, kuszących innych, współżycie pomiędzy mężczyznami (penetracja drugiego mężczyzny) – jest znamienne. W ówczesnym świecie grecko-rzymskim tylko potajemny seks z żoną bliźniego, wolną kobietą bez pozwolenia jej męża uchodził za cudzołóstwo<sup>275</sup>. Prostytcja była bardzo rozpowszechniona, trudnili się nią przede wszystkim biedacy. Stosunki seksualne z własnymi niewolnikami, prostytutkami ulicznymi i świątynnymi obojga płci nie stanowiły problemu. Penetracja była przejawem nie tylko fizycznej i prawnej dominacji, ale i moralnej wyższości, łacińskie słowo *virtus* oznacza wszak zarówno biologiczną męskość, jak i cnotę. W cesarstwie rzymskim współżycie pomiędzy mężczyznami było prawnie zabronione jedynie między obywatelami rzymskimi, gdyż poniżało ono pasywnego, penetrowanego mężczyznę, wykorzystywało go, niszczyło psychicznie i moralnie, narażało na całkowitą utratę reputacji<sup>276</sup>. Zaś penetracja obcokrajowców i niewolników, nie mówiąc już o pokonanych wrogach i jeńcach wojennych<sup>277</sup>, była wręcz powodem do dumy. Korynt był portową metropolią słynącą z nierządu, ośrodkiem kultu Afrodyty, greckiej bogini miłości z jej świątynią i hierodulami. Z pewnością w mieście nie brakowało prostytutek<sup>278</sup>.

Również w swej istocie pogańskie nieprawości z katalogu występków w 1Tm 1,8-10 należą do przeszłości chrześcijan, gdyż Prawo (ὁ νόμος) i kierowanie się nim należy do przeszłości (por. Rz 3,21.28). Prawo zostało ustanowione nie dla prawego (δίκαιος), lecz dla nieprawych i nieposłusznych, bezbożnych i grzesznych, obrazoburców i profanów (w sensie sakralnym), ojcobójców i matkobójców, mężobójców, nierządnych (πόρνοι), ἀρσενοκοῖται,

<sup>275</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 63nn. Nie znaczy to, że zdrada i współżycie seksualne mężczyzn nie były moralnie krytykowane, np. przez stoików (por. W. Schrage, *Korinther I*, s. 430n i podana tam literatura; też J. Roloff, dz. cyt., s. 77; M. Nissinen, dz. cyt., s. 70).

<sup>276</sup> Więcej o współżyciu homoseksualnym w starożytnym Rzymie, wraz z obszernymi przykładami z ówczesnej literatury M. Nissinen, dz. cyt., s. 69-73; S. Ruden, dz. cyt., s. 50-58 (por. też H. Haag, K. Elliger, dz. cyt., s. 141).

<sup>277</sup> Zob. powyżej.

<sup>278</sup> Por. W. Schrage, *Korinther I*, s. 26nn; raport *Homofilia*, s. 19nn.

handlarzy ludźmi (którzy napadają na ludzi i ich porywają), kłamców, krzywoprzysięzców. Ponownie bezbożność łączy się z przestępstwami przeciwko bliźnim. W porównaniu do Dekalogu, do którego katalog nawiązuje, charakterystyczne jest tu przejęskrawienie<sup>279</sup>. Zakaz zabijania, łącząc się z nakazem czczenia rodziców, przedstawiony został w najgorszej formie zabójstwa ojca i matki, zakaz cudzołóstwa w formie nierządu i współżycia seksualnego z drugim mężczyzną, kradzieży jako porywanie przemocą ludzi, a kłamstwa, zestawiając je z fałszywym przysięganiem przed sądem. Autor przedstawia więc możliwie najgorsze dla chrześcijanina wykroczenia, przestrzegając go przed niezdrową nauką *nauczycieli Prawa* (1,7.10). Inaczej niż w 1Kor 6,9-11 katalog mówi tylko o ἀρσενοκοῖται, tj. mężczyznach penetrujących innych mężczyzn, narzucając im odmienną, kobiecą rolę genderową być może przemocą, za stosowaniem której mogłoby przemawiać wyraźnie mocniejsze podkreślenie w tym katalogu przemocy i eksploatacji drugiego człowieka.

W Nowym Testamencie nie ma wprost sformułowanego zakazu współżycia homoseksualnego, choć krytyce poddaje się przede wszystkim mężczyzn, którzy dokonują analnej penetracji innego mężczyzny (co przywodzi na myśl zakaz z Kpł 18,22). Takie akty seksualne najwyraźniej wiązały się z naruszaniem roli genderowej mężczyzny, która tak jak w Starym Testamencie podlegała ochronie<sup>280</sup>. Chrześcijanie wyróżniają się w swoim otoczeniu miłością bliźniego, która nie dopuszcza do jego wykorzystywania i hańbienia, do panowania nad nim<sup>281</sup>. Katalogi występków z 1Kor 6,9-11 i 1Tm 1,8-11 wyliczają czyny związane z pogańską przeszłością ochrzczonych, która naznaczona była bałwochwalstwem i przestępstwami, wśród których na czoło wysuwają się niegodziwości we współżyciu seksualnym. Akty takie cechuje niepoohamowana żądza (1Kor 6,9.12; por. Rz 1,27) i krzywdzenie drugiego człowieka (1Kor 6,8)<sup>282</sup>. Dlatego wśród chrześcijan nie ma miejsca m.in. na wykorzystywanie i odbieranie godności drugiemu mężczyźnie przez penetrację analną (1Kor 6,9; 1Tm 1,10; też Rz 1,27, choć tam na pierwszy plan wysuwa się żądza), na kuszenie (zniewieściałym wyglądem?) do współżycia (mężczyzn i kobiet; 1Kor 6,9) ani dominację w seksie kobiety nad mężczyzną (Rz 1,26)<sup>283</sup>.

<sup>279</sup> Do porównania ze strukturą i treścią Dekalogu J. Roloff, dz. cyt., s. 75.

<sup>280</sup> M. Nissinen, dz. cyt., s. 83: wyłącznie męskość była kwestią honoru lub hańby.

<sup>281</sup> Por. S. Ruden, dz. cyt., s. 71, który sądzi, że Paweł podważa w ten sposób ówczesne struktury władzy.

<sup>282</sup> Co w ogólnym zarysie nie dodaje praktycznie nic nowego do prawodawstwa starotestamentowego (por. raport *Homofilia*, s. 22).

<sup>283</sup> Ta ostatnia kwestia – jeśli w Rz 1,26 nie chodzi o zoofilię – nie budzi już dzisiaj poważniejszych

Nie można więc tekstów Nowego Testamentu wymierzać w ludzi o homoseksualnej orientacji i tożsamości genderowej<sup>284</sup>, których współzycie nie ma dowodzić władzy jednego (jednej) partnera (partnerki) nad drugim (drugą) i nie wyrasta z niekontrolowanej żądzy dogodzenia sobie w każdy możliwy sposób (np. eksperymentowania ze stosunkami homoseksualnymi), lecz jest wyrazem obopólnej miłości, chęci dzielenia się sobą z najbliższym człowiekiem.

#### 4. Wierzący i Kościół wobec homoseksualnego bliźniego dzisiaj

Powyższy przegląd miejsc biblijnych pokazał, że stosunek analny pomiędzy mężczyznami, który zakładał poniżenie pasywnego partnera i przewagę (przemoc) aktywnego, był postrzegany negatywnie. Poza uwagę autorów biblijnych pozostają relacje lesbijskie (wyjątkiem w tym najprawdopodobniej nie jest też Rz 1,26). Z drugiej strony niezwykle bliska przyjaźń Jonatana z Dawidem mogła być naznaczona erotycznie<sup>285</sup>. Stary Testament był jedynie zainteresowany genderową rolą mężczyzny i stał na jej straży w społeczeństwie patriarchalnym (wykluczając też prostytutkę homoseksualną, jeśli pasywnym partnerem miałby być Izraelita). Ponieważ prokreacja była jednym z najważniejszych warunków przetrwania człowieka i ludu wybranego, na niej koncentrowała się uwaga, co mogło uzasadniać próby ograniczenia aktywności seksualnej do relacji, które mogły zaowocować potomstwem<sup>286</sup>. Nowy Testament podtrzymuje troskę o godność mężczyzny, którego rola genderowa nie powinna być naruszana. Poza tym występki seksualne, których motorem jest niepohamowana żądza, nie powinny mieć miejsca wśród wierzących. Z dzisiejszej perspektywy uwagę zwraca fakt, że Biblia w bardzo wąskim aspekcie ujmuje krytykowane relacje homoseksualne,

---

zastrzeżeń, chyba że mielibyśmy na myśli naruszanie godności mężczyzny w wyniku niechcianej, a stosowanej przez kobiety przemocy.

<sup>284</sup> Uznani komentatorzy zgodnie zauważają, że teksty nowotestamentowe nie dają się odnieść do tak rozumianej homoseksualności i nie mogą służyć do jego moralnego potępienia; por. U. Wilckens, dz. cyt., s. 110 przyp. 205; W. Schrage, *Korinther 1*, s. 432.435n; G. Friedrich, dz. cyt., s. 56.

<sup>285</sup> W Nowym Testamencie nie znajdujemy pozytywnych przykładów przyjaźni pomiędzy mężczyznami czy pomiędzy kobietami (trudno też byłoby się doszukiwać relacji o erotycznym związku mężczyzny z kobietą). Do domniemanego homoerotyzmu Jezusa por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 118nn.

<sup>286</sup> Por. J. Milgrom, dz. cyt., s. 1567.

chroniąc jedynie genderową rolę mężczyzny i krytykując naruszanie konwencji społecznej, polegającej na wyższości mężczyzny jako aktywnego partnera seksualnego, i uleganie irracjonalnym żądom. Potępia się wyłącznie sam stosunek płciowy<sup>287</sup>, najczęściej aktywnego partnera (poza Kpł 20,13 i być może 1Kor 6,9). Jak pokazują opowiadania starotestamentowe (np. z Rdz; zob. też powyższe uwagi do opisów stworzenia), już w starożytności seksualność człowieka nie była ograniczana tylko do współżycia płciowego. Współcześnie seksualność rozumiana jest jako wypadkowa wielu czynników<sup>288</sup>. Problematiczne stało się tradycyjne postrzeganie roli genderowej, za którą kryje się silna presja społeczna i w której mężczyzna był władcą. Trudno byłoby dzisiaj widzieć w męskości aktywną, przywódczą rolę, a kobiecości przypisywać jedynie pasywną, podrzędną czy podporządkowaną funkcję. Takie rozgraniczenie uznano za głęboko niesprawiedliwe, a wiązanie aktywności seksualnej z dominacją, władzą, wyższością, nie mówiąc już o przemocy stało się moralnie nieakceptowane. Ponieważ w procesie interpretacji zasadnicze znaczenia odgrywa nasze (podmiotowe, subiektywne) postrzeganie świata, to problematyczne stało się zastosowanie tekstów biblijnych, które tak jednoznacznie podkreślają aktywną i dominującą rolę genderową mężczyzny<sup>289</sup>. Zakładając, że współcześnie w przypadku relacji homoseksualnych mamy do czynienia z wzajemnym szacunkiem, lojalnością i oddaniem się<sup>290</sup>, z których wynika seksualna intymność (niczego innego nie oczekuje się również od relacji heteroseksualnych)<sup>291</sup>, to nie sposób odnieść do nich powyżej omówione teksty biblijne.

---

<sup>287</sup> K. Haacker, dz. cyt., s. 46.

<sup>288</sup> Zob. powyższy podrozdz. 1.

<sup>289</sup> Z gruntu fałszywe jest przeciwstawienie przez A. Glesne, dz. cyt., s. 58nn dwóch jakoby poglądów, że Biblii nie można odnosić do naszej współczesnej rzeczywistości oraz że Biblię można do niej odnosić. W Biblii można (i z chrześcijańskiego punktu widzenia trzeba) szukać wskazówek dotyczących współczesnych problemów, ale zawsze trzeba najpierw sprawdzić, czy i w jakim aspekcie się do nich odnosi.

<sup>290</sup> W naszej ocenie nie wystarcza powołanie się na skądinąd niezwykle ważne kryterium nieszkodzenia drugiemu czy obopólnej zgody na jakieś praktyki (K. Wengst, dz. cyt., s. 78), które miałyby dopuszczać niektóre praktyki cudzołone, kazirodce czy nawet zoofilne (taki zarzut stawia *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, t. 8, 962 [Art. *Homosexuality*]; U. Eibach, dz. cyt., s. 165n).

<sup>291</sup> U. Eibach, *Gleichgeschlechtliche Liebe – Gleichwertigkeit der Lebensformen der Geschlechter? Zum Beitrag von Helmut Dopffel*, PTh 87 (1998), s. 157nn powołuje się na homoseksualnego badacza H. Kentlera, chcąc pokazać, że aktywność seksualna osób o orientacji homoseksualnej i biseksualnej różni się od tej u osób o orientacji heteroseksualnej znacząco większą ilością partnerów seksualnych, skrajną rzadkością trwałych związków, w których nie dochodzi do kontaktów seksualnych poza stałymi partnerami (za czy bez obopólnej zgody). Związki te mają

Nie sposób zaprzeczyć, że zarówno w Biblii, jak i dzisiaj zasadniczą formą organizacji społecznej pozostaje rodzina i że prokreacja odgrywa znaczącą rolę społeczną i psychologiczną<sup>292</sup>. Czy jednak niemożność prokreacji może prowadzić do odrzucenia czy wręcz zakwalifikowania (seksualnych) relacji międzyludzkich jako nieprawości, grzechu, które potępione są przez Boga? Nawet w Starym Testamencie, gdzie płodność bywała utożsamiana z Bożym błogosławieństwem (Ps 128), a bezpłodność stawała się życiową tragedią, przekreślającą przyszłość człowieka (Abraham i Sara, Izaak i Rebeka, Jakub i Rachela, Elkana i Anna, Manoach i matka Samsona), miłość erotyczna ma znacznie szerszy wymiar, zaspakaja potrzeby emocjonalne i psychiczne (Rdz 2,18,23; 24,67; Pnp), tworzy niezwykle bliskie relacje (1Sm 18,20nn). W Nowym Testamencie prokreacja schodzi na dalszy plan (Mt 19,11n; 1Kor 7)<sup>293</sup>, przyszłość ludu nie jest już dłużej od niej uzależniona, lecz od nawrócenia czy wyznania Jezusa (Rz 10,9). Trudno sobie wyobrazić, by etyka chrześcijańska mogła opierać się na prokreacji<sup>294</sup>. W Bożym królestwie rozmnażanie w ogóle przestanie istnieć (Mk 12,18-25)<sup>295</sup>. Być może nie bez znaczenia jest też fakt, że świat jest dzisiaj nadmiernie zaludniony (nawet jeśli w świecie zachodnim odnotowuje się kryzys demograficzny).

Niebagatelną rolę odgrywa ponadto pytanie o to, które biblijne regulacje uważamy za obowiązujące nas, chrześcijan dzisiaj<sup>296</sup>. Tylko wyznawcom naiwnego biblicyzmu może się wydawać, że wszystkie staro- czy nowotestamentowe przepisy mogą i powinny być dzisiaj stosowane<sup>297</sup>. W rzeczywistości zawsze dokonujemy wyboru. Już na tzw. pierwszym soborze apostołskim (Dz 15)<sup>298</sup> apostołowie i starsi zboru w Jerozolimie musieli

---

mieć więc zasadniczo charakter promiskuityczny. Przynajmniej część osób o homoseksualnej i biseksualnej tożsamości genderowej ma odrzucać ideologię „posiadania”, która cechuje miłość heteroseksualną.

<sup>292</sup> Prokreacja czy potencjalne tworzenie (służenie) życiu podnoszone bywa do kryterium oceny związków międzyludzkich, z czego miałyby wynikać wyższość małżeństwa (heteroseksualnego) i rodziny; U. Eibach, dz. cyt., s. 162nn.

<sup>293</sup> K. Haacker, dz. cyt., s. 49.

<sup>294</sup> K. Haacker (tamże) stwierdza, że nie da się wyprowadzić z Nowego Testamentu etyki seksualnej opartej na rozmnażaniu.

<sup>295</sup> Nieopublikowany referat M. Woltera wygłoszony w czasie sympozjum zorganizowanego przez wydziały teologiczne uniwersytetów w Bonn i Oxfordzie w dniach 21-25.09.2009.

<sup>296</sup> Raport *Homofilia*, s. 23nn.

<sup>297</sup> Por. K. Haacker, dz. cyt., s. 47, który zauważa, że Jezus czasami zaostrzał (Mk 10,2-9), a innym razem łagodził (Mk 2,27n) nakazy Tory, pytając o ich intencje, a tym samym umożliwiając ich dopasowanie do bieżącej sytuacji.

<sup>298</sup> Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 2. Teilband (Apg 13-28), EKK V/2, Zürich-Köln-Neukirchen-Vluyn 1986, s. 71nn.



rozstrzygnąć, spełniania których zakazów i nakazów będzie się oczekiwało od nawróconych pogan (w.1-6). Za radą Jakuba ustalono, że mają oni przestrzegać jedynie regulacji dietetycznych (niespożywanie mięsa złożonego bożkom i z krwią, dzięki czemu możliwa była społeczność stołu judeo- i poganochrześcijań) i etyki seksualnej (w.20)<sup>299</sup>. Warto zauważyć, że spośród tych oszczędnych regulacji, zdecydowana większość Kościołów zrezygnowała z przestrzegania przepisów dietetycznych, najpewniej dlatego że są to społeczności z zasady wywodzące się z nie-żydów. Zrezygnowano też z niektórych zakazów dotyczących współżycia seksualnego. Wystarczy sięgnąć do przepisów sąsiadujących z zakazem męskiego aktu homoseksualnego, rzadko kto upiera się przy przestrzeganiu zakazu współżycia z kobietą w czasie menstruacji (Kpł 18,19; 20,18; zob. też Ez 22,10)<sup>300</sup>. Nie sposób zatem zbagatelizować pytania o to, których przepisów mamy się trzymać, a których nie, przy czym zarówno przyjęcie, jak i odrzucenie którejkolwiek regulacji wymaga uzasadnienia<sup>301</sup>. Na szczęście w odniesieniu do przykazań sam Jezus wskazał na podstawowe kryterium w rozmowie z wystawiającym go na próbę faryzeuszem czy uczonym w Piśmie (Mt 22,34-40; też Mk 12,28-35; Łk 10,25-28): *Będziesz miłował Pana, Boga swego całym sercem swoim, całym życiem swoim i całym umysłem swoim. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie jest mu równe: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy*” (Mt 22,37-40). Przykazania Pisma św. bazują na podwójnym nakazie miłości (por. Rz 13,8-10; Ga 5,14)<sup>302</sup>, stanowią wypełnienie Prawa (por. Mt 7,12 czy 5,17). Apostoł Paweł zdaje się to formułować jeszcze mocniej, całe Prawo znajduje w nim wypełnienie (Rz 13,8)<sup>303</sup>. W Ga 5,14 przykazaniem miłości bliźniego Paweł wyznacza

<sup>299</sup> Tamże, s. 80n („nierządem” są niedozwolone małżeństwa między bliskimi krewnymi, o których mowa jest w Kpł 18,6-18).

<sup>300</sup> Por. J.E. Miller, d. cyt., s. 88.

<sup>301</sup> Na konieczność takiego uzasadnienia wskazuje np. S. Kreuzer, *Wie können ethische Aussagen des Alten Testaments für heute relevant sein? Zur Hermeneutik ethischer Aussagen des Alten Testament, mit einer Konkretion zu Themen „Asyl“ und „Homosexualität, [w:] Liebe – Leben – Kirchelehre. Beiträge zur Diskussion um Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung*, wyd. H. Zschoch, Wuppertal 1998, s. 10n.

<sup>302</sup> Greckie słowo κρεμάνωμι mogłoby być rozumiane jako odnoszące się do nadrzędnej reguły, co w Mt nie jest bardzo prawdopodobne. Pokazuje ono raczej, co stoi na pierwszym miejscu; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband (Mt 18-25)*, EKK I/3, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1997, s. 281n.

<sup>303</sup> U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. 3. Teilband (Röm 12-16)*, EKK VI/3, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1982, s. 68n.

perspektywę, której muszą być podporządkowane pojedyncze przykazania<sup>304</sup>. Miłość w Mt 22 musi być postrzegana jako poznanie Boga i posłuszeństwo Bogu, sięgające aż do gotowości na męczeństwo<sup>305</sup> i (solidarne) działanie dla dobra drugiego człowieka (zob. Rz 13,9n)<sup>306</sup>. Dodatkowych wskazówek mogą dostarczyć przypowieść o miłosiernym Samarytaninie i sprawa zrywania kłosów w szabat. Przypowieść o Samarytaninie stanowi ciąg dalszy rozmowy Jezusa z uczonym w Piśmie z Łk 10, który zakłopotany reakcją Jezusa chce go dopytać o przykazanie miłości bliźniego (Łk 10,29-37). Kapłan i lewita, wracający z Jeruzolimy<sup>307</sup>, nie zatrzymali się przy człowieku, który wyglądał na martwego. Jezus jednak oczekuje innego podejścia, tj. zadbania o dobro drugiego człowieka<sup>308</sup>, być może nawet za cenę zaryzykowania swojej kultowej nieczystości (Kpł 21,1-3; por. Lb 5,2; 19,3-13)<sup>309</sup>. Wg Mk 2,23-28 (podobnie par.) faryzeuszom nie spodobało się, gdy uczniowie Jezusa w szabat zrywali kłosa, wyłuskiwali nasiona i zjadali je. W wersji markowej Jezus odpowiedział m.in.: *To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu* (2,27)<sup>310</sup>. Dla Jezusa dobro potrzebującego człowieka stoi wyżej niż jakiegokolwiek przepisy<sup>311</sup>. Eksplikacja przykazania miłości bliźniego uzmysławia, że chrześcijanie nie są zobowiązani do udowadniania swej wierności Bogu poprzez surowe przestrzeganie wskazówek Prawa, ale działanie na rzecz drugiego człowieka. Należy zadać więc pytanie, co najlepiej służy bliźniemu, którego tożsamość genderowa i orientacja seksualna jest

---

<sup>304</sup> Por. J. Becker (i U. Luz), *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, ATD 8/1, Göttingen 1998, s. 86n.

<sup>305</sup> Tamże, s. 279, wskazując na rozumienie w tradycji hellenistycznego judaizmu Pwt 6,5, który został tu zacytowany.

<sup>306</sup> Tamże, s. 279nn, biorąc pod uwagę kontekst zacytowanego tu Kpł 19,18: nie kraść, nie kłamać, nie oszukiwać, nie przysięgać fałszywie, nie uciskać drugiego, nie wyzyskiwać go, nie przeklinać go, nie traktować niesprawiedliwie przed sądem, nie nienawidzić (negatywna strona Prawa, tj. mowa o nieszkodzeniu bliźniemu wyraźna jest też w Rz 13,9n czy Ga 5,15). O ile jednak przepisy Kpł obejmowały jedynie Izraelitów i obcych przybyszów (19,34), to Mateusz rozszerza je na wszystkich ludzi (5,43-48; 7,12).

<sup>307</sup> Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband (Lk 9,51-14,35)*, EKK III/2, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1996, s. 89n.

<sup>308</sup> Interpretacja przypowieści jest sporna; tamże, s. 92nn.

<sup>309</sup> Nawet jeśli nie miałyby one – jak twierdzi J. Nolland, *Luke 9,21-18,34*, WBC 35B, Dallas 1993, s. 593 – dla tej przypowieści większego znaczenia.

<sup>310</sup> Prawdopodobnie przytoczono tutaj znane żydowskie powiedzenie; J. Gnika, *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband (Mk 1-8,26)*, EKK II/1, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1978, s. 122n.

<sup>311</sup> Por. tamże: najważniejszym celem Jezusa jest przykazanie miłości.

homoerotyczna. Odpowiedź wcale nie jest oczywista. Dla J.F. Harveya<sup>312</sup> będzie nią oferta terapii reparatywnej, która w ocenie APA<sup>313</sup> może pacjentowi szkodzić w przeciwieństwie do afirmatywnego podejścia do swej tożsamości seksualnej. Należy wziąć pod uwagę też to, co na ten temat mają do powiedzenia osoby o takiej tożsamości genderowej, licząc się z tym, że różne mogą być oczekiwania i potrzeby bliźniego. Przykazanie miłości bliźniego każe przeciwstawić się dyskryminacji osób o orientacji homoseksualnej, zaoferować gotowość akceptacji drugiego człowieka, zwłaszcza gdy staje się on przedmiotem dyskryminacji. W Kościele swoje miejsce mają wszyscy wierzący bez względu na jakiegokolwiek różnice (Ga 3,27n). W Kościele nie ma powodu, by pytać o tożsamość genderową wierzącego ani wyznaczać odmienne standardy aktywności seksualnej dla osób o orientacji hetero- i homoseksualnej<sup>314</sup>. Nawet biorąc pod uwagę fakt, że interpretacja powyżej przedstawionych tekstów może być sporna, to centralne znaczenie (podwójnego) przykazania miłości każe właśnie nim mierzyć stosowanie wszelkich innych przepisów. Jeśli dochodzimy do przekonania, że jakkolwiek zakaz lub nakaz przynosi szkodę (materialną, społeczną czy psychiczną) drugiemu człowiekowi, mamy jako chrześcijanie obowiązek jego nieprzestrzegania. Jeżeli afirmatywne podejście do homoseksualnego bliźniego, który chce odpowiedzialnie kształtować swoje życie (także seksualne), jest dla niego najkorzystniejsze – zgodnie z opinią większości psychologów i uczonych, to chrześcijańskim obowiązkiem jest pełne akceptacji wspieranie w tym swojego bliźniego, a nie wykorzystywanie Biblii do głoszenia własnych lęków i uprzedzeń. Nasi homofilni bliźni, wyznający jednego Boga, wierzący w Chrystusa siostry i bracia, kierujący się w życiu miłością, chcący żyć lub żyjący w związkach, w których nikt nie jest poniżany<sup>315</sup>, mają pełne prawo uznać, że powyżej omówione teksty w ogóle o nich nie mówią.

---

<sup>312</sup> Dz. cyt., s. 105nn (zwł. s. 162nn); podobnie K. Dyrek, dz. cyt., s. 28nn; J. Augustyn, dz. cyt., s. 57nn.

<sup>313</sup> <http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm>; <http://www.apa.org/pi/lgbt/resources/sexual-orientation.aspx> i raport <http://www.apa.org/pi/lgbt/resources/therapeutic-response.pdf> (3.08.2010).

<sup>314</sup> Akceptacja pod warunkiem porzucenia współżycia seksualnego (por. np. J.F. Harvey, dz. cyt., s. 161) nie jest niczym innym niż dyskryminacją, wyznaczeniem podwójnych standardów, a narzucanie komuś celibatu stoi w sprzeczności z 1Kor 7 (Paweł zdawał sobie sprawę, że należy do nielicznych posiadających dar celibatu – w.32-35; por. też Mt 19,12; inaczej tamże, s. 166, powołując się na zdanie św. Augustyna). Nie ma ona nic wspólnego z miłością bliźniego, lecz ze szkodliwą hipokryzją, zastawianiem na niego pułapki (1Kor 7,35).

<sup>315</sup> Nie może nas przecież dziwić, że dzisiejsze wyobrażenie o homoseksualności różni się zdecydowanie od spotykanego w starożytnych źródłach, w Starym i Nowym Testamencie (por. M. Nissinen, dz. cyt., s. 128).

Ponieważ zaczęliśmy od przytoczenia „praktycznych” pytań o błogosławieństwo par homoseksualnych czy o ordynowanie i małżeństwa osób o takiej orientacji, warto na zakończenie poświęcić tej sprawie parę uwag. Trudno sobie wyobrazić, by orientacja seksualna miała stanowić kryterium dostępu do urzędu w Kościele ewangelickim<sup>316</sup> (podobnie zresztą jak płeć kandydata). Dla błogosławienia par homoseksualnych czy kościelnych małżeństw homoseksualnych, pomijając kwestię terminologiczną (niezbyt szczęśliwe wydaje się nazywanie różnych związków tym samym słowem), rozważenia wymagałoby, czym ma być kościelne błogosławieństwo. Nie powinno ono być chyba sprowadzane jedynie do modlitwy czy prośby (przyczynnej), bo dla modlitwy nie trzeba tworzyć żadnych dodatkowych ram, a indywidualne intencje mogą znaleźć swoje miejsce w ramach każdego nabożeństwa. Jeśli błogosławieństwo pary miałyby być szczególnym wydarzeniem, przypominającym ślub kościelny, to powstaje pytanie, na jakim słowie biblijnym miałyby być oparte (tradycyjnie dla małżeństwa jest to Rdz 1,27n.31; Prz 18,22)<sup>317</sup>, czy dokonać adaptacji porządku zawarcia małżeństwa, czy też stworzyć zupełnie odrębną formę liturgiczną<sup>318</sup>. Ponadto udzielanie takiego błogosławieństwa nie pozostaje bez związku z ramami prawnymi. Choć nie tylko związki małżeńskie mogą opierać się na wzajemnej wierności, miłości i obietnicy trwałości bez względu na okoliczności, które niesie życie (zob. przysięga małżeńska), to nie znalazły one jak dotąd żadnego liturgicznego wyrazu. Ewentualne błogosławieństwo par homoseksualnych musiałyby się wiązać z uregulowaniem ich statusu formalnego, co jest praktycznie niewykonalne w oderwaniu od regulacji prawnych, bo w jaki sposób dałoby się uniknąć tego, że jedna osoba wchodzi (jednocześnie) w kilka takich błogosławionych kościelnie związków<sup>319</sup>. Lepszą drogą byłoby dążenie do

---

<sup>316</sup> Co uznaje nawet A. Glesne, dz. cyt., s. 172, czyniąc jednak zastrzeżenie, że nie dotyczy to osób praktykujących homoseksualizm. Raport *Homofilia a urząd* dla Synodu Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Królestwie Holandii w 1972 r. (dołączony do raportu *Homofilia*, s. 49n) prezentuje analogiczne stanowisko, stwierdzając, że homofilia nie jest przeszkodą do dopuszczenia do urzędu kościelnego.

<sup>317</sup> Na kwestię tę wskazuje H. Peiter, *Das Himmlische am Erlaubten. Ehe, Fortpflanzung und die Segnung homosexueller Paare*, LM 3/97 (1997), s. 10nn; por. też *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, red. H.-Ch. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz, Göttingen 2003, s. 513n. Trzeba zaznaczyć, że małżeństwo w luteranizmie nie jest sakramentem, przynależy do porządku tego świata, a nie królestwa Bożego.

<sup>318</sup> Do czasu ukończenia tego artykułu nie mieliśmy niestety dostępu do porządku liturgicznego Kościoła reńskiego, który przewiduje błogosławienie par homoseksualnych.

<sup>319</sup> Luteranśkie rozumienie ślubu jednoznacznie łączy prawny akt zawarcia małżeństwa ze ślubem kościelnym; *Handbuch der Liturgik*, s. 514.

prawnej legalizacji par homoseksualnych, które Kościoły powinny aktywnie wspierać<sup>320</sup>, a dopiero potem ustanowienie liturgicznych ram dla błogosławienia takich par.

## **Zusammenfassung**

In dem Aufsatz wurden biblische Texte untersucht, die für Diskussion um die Haltung der Kirche gegenüber den Homosexuellen relevant sein können. Nach der Klärung der Terminologie, die man bei der Besprechung der Sexualität benutzt, und kurzem Bericht zum medizin-wissenschaftlichen Stand der Diskussion wurden die alttestamentliche (Lev 18,22 und 20,13; Dtn 23,18-19 zusammen mit der Frage nach der Kultprostitution im Alten Testament; Gen 19,1-11; Ri 19,10-30; Gen 9,20-27; 1Sam 18-20 i 2Sam 1,26; Gen 1-3, die Schöpfungserzählungen, die oft als der Beweis für heterosexuelle Norm gelesen sind) und neutestamentliche (Röm 1,26-27; 1Kor 6,9-10 und 1Tim 1,9-10) Texte in ihren literarischen und geschichtlichen Kontexten (unter Berücksichtigung der altorientalischen und hellenistisch-jüdischen Texten) untersucht. Das letzte Teil des Aufsatzes nimmt die Frage nach der Kriterien für die Gültigkeit der biblischen Gesetze für die Kirche und Glaubenden heute und schlägt praktische Lösungen zum kirchlichen Segnen und Dienst von den homosexuellen Nächsten vor. Die Untersuchung der alttestamentlichen Texten hat gezeigt, daß sie die Gender-Rolle eines Mannes schützen und die Machtanspruch des aktiven Partners anfechten. Die Liebe zwischen den Männern in der David-Jonathan-Erzählung ist zwar im Sinne des politischen Bündnisses zu interpretieren, aber sie ist nicht frei von erotischen (homosexuellen) Anziehungskräften. Die Schöpfung von Mann und Frau und ihre gegenseitige Beziehung lassen sich nicht als die einzige mögliche Form des menschlichen Zusammenleben verstehen. Auch die neutestamentliche Texte sorgen sich um die Würde eines Mannes, derer Gender-Rolle nicht anzutasten ist, und wenden sich gegen jede sexuelle Aktivität, die aus hemmungslosen Begierden entsteht. Die Bibel lässt die homosexuelle Beziehungen der Frauen außer Acht (das gilt auch vermutlich für Röm 1,26) und teil grundsätzlich die sexuelle Vorurteile des Alten Orients mit. Sie darf nicht zur Kritik an die homosexuelle Beziehungen, die auf gegenseitige Liebe,

---

<sup>320</sup> Pasywne oczekiwanie na zmiany prawne nie może stanowić dla Kościołów alibi, gdyż przykazanie miłości zmusza do sprzeciwu wobec dyskryminacji bliźniego.

Verbundenheit und Treue gründen, benutzt werden. Das Kriterium für die Gültigkeit der biblischen Gesetze besteht allein in der Nächstliebe. Der Aufsatz spricht sich für volle Gleichberechtigung der homosexuellen Frauen und Männer in der Kirche aus.