

OD WIĘZÓW KRWI
DO WSPÓLNOTY WIARY.
Narracyjna analiza procesu budowania
wspólnoty (Rdz 37-50)

Ks. Zdzisław Pawłowski

Pięcioksiąg tworzy pierwszą i najważniejszą część Biblii Hebrajskiej, ponieważ opisuje *pochođenje* Izraela jako narodu wybranego. Przedstawia on wydarzenia, składające się na *formatywny* okres jego historii, czyli na ten etap, na którym Izrael stał się *wspólnotą wiary*. Dlatego właśnie już w tradycji biblijnej został on podniesiony do rangi *opowiadania założycielskiego* i traktowany jako *Tora*, a więc jako opowiadanie, które *zobowiązuje*. Ilekroć zatem Izrael chciał sobie przypomnieć i uświadomić *kim jest* w swej najgłębszej istocie, zwłaszcza wtedy kiedy przeżywał zmienne i dramatyczne koleje swego losu, musiał on na nowo odczytywać *Torę*, a więc rozważać jej treść i próbować według niej żyć (por. Neh 8,1-8)¹.

Tożsamość Izraela nie jest scharakteryzowana za pomocą jakiegoś spójnego systemu teologicznych twierdzeń. Wyraża się raczej w opowiadaniach, opisujących nie tyle jego przeszłość, ile wydarzenia, które uczyniły go wspólnotą, związaną przymierzem z Jahwe, jego Bogiem. Każde więc nowe pokolenie, czytając *Torę* uczyło się być Izra-

¹ Szerzej na ten temat, zob. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1 – 3*, Warszawa 2003, 233-265.

elem, wspólnotą przymierza. Narracyjny charakter Tory służy właśnie temu, aby czytelnicy identyfikując się z ojcami założycielami Izraela, mogli przeżyć to, co oni i stać się taką wspólnotą, jaką oni stworzyli. W tym to sensie, Pięcioksiąg jest opowiadaniem zobowiązującym, kreśli bowiem normatywny wzorzec wspólnoty.

Szczególne rolę odgrywają tutaj opowieści o patriarchach, zawarte w Księdze Rodzaju. Ukazują one bowiem rodzinę jako podstawę i prototyp wspólnoty, którą Izrael stał się u podnóża Góry Synaj. W tych nie zawsze spójnych relacjach o Abrahamie, Izaaku i Jakubie, śledzimy nie tylko historię ich życia, ich mniej lub bardziej dramatyczne losy, ale przede wszystkim jesteśmy świadkami procesu, w którym grupa ludzi, złączona więzami pokrewieństwa, przekształca się we wspólnotę religijną. Dotyczy to zwłaszcza rodziny Jakuba, która w opowiadaniu o Józefie i jego braciach, przechodzi w sposób wręcz modelowy od więzów pokrewieństwa, niezdolnych do utrzymania jedności rodzinnej, do działań motywowanych wiarą w Jahwe, prowadzących do przezwyciężenia istniejących w niej podziałów.

1. RODZINA W OPOWIADANIACH O PATRIARCHACH: TŁO HISTORYCZNE²

Sagi rodzinne zamieszczone w Księdze Rodzaju odzwierciedlają wędrówki plemion amoryckich w Mezopotamii i Syro-Palestynie w drugim tysiącleciu przed Chrystusem. Badania nad imionami osobowymi Amorytów wykazują, iż

² Korzystam tutaj z opracowań słownikowych: P.D. Hanson, *Community in the OT*, w: Freedman, David Noel, (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday) 1997, 1992, CD-Rom Version; Hasło *Rodzina*, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (eds.), *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, 870-874; D.F. Wright, *Rodzina*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (eds.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, 687-688.

podstawową strukturą w społeczeństwach plemiennych starożytnego Bliskiego Wschodu jest grupa, związana ze sobą więzami pokrewieństwa. Co więcej, główną rolę w tej poszerzonej wspólnotie rodzinnej, mogącej osiągać rozmiary klanu, odgrywa Bóg jako najbliższy krewny. Idea boskiego krewnego pojawia się w opowiadaniach patriarchalnych w formułach obietnicy, w których występuje On jako osobisty Bóg opiekuńczy czy też jako Bóg rodzinny pod takimi określeniami jak „Bóg mego/twego ojca, Bóg Abrahama, Izaaka” (Rdz 26,24; 31,5.29.42; 46,2)³. Wreszcie, co prawda jedynie raz w historii patriarchalnej, ale za to w jej punkcie kulminacyjnym, streszczającym dotychczasowy jej przebieg, spotykamy termin *gō 'ēl* (odkupiciel), którym Jakub nazywa Boga, widząc w Nim najbliższego krewnego, wybawiającego jego rodzinę z trudnych sytuacji życiowych (Rdz 48,16). Prawdopodobnie, idea boskiego krewnego, poczuwającego się do przyjscia z pomocą pozostałym członkom rodziny, znajdującym się w potrzebie, legła u podstaw koncepcji przymierza, która ukształtowała izraelskie rozumienie wspólnoty.

Niemałą rolę w tym procesie mogły odegrać warunki, w których toczyło się życie patriarchów. W przeciwieństwie do mieszkańców Kanaanu, prowadzących osiadły tryb życia w miastach i wioskach, zorganizowanych na wzór społeczeństwa feudalnego, patriarchowie, podobnie jak inne plemiona amoryckie, zajmowali się pasterstwem. Stąd wzorzec ich życia, a więc kierunek ich wędrówek i okresy dłuższych postojów, w dużym stopniu zależne były od sprzyjających okoliczności, przede wszystkim od szansy znalezienia miejsc, nadających się do wypasu ich stad. Dla tych pół-koczowników, utrzymujących się z posiadania owiec i drobnego bydła, jedność rodziny i klanu, zwłaszcza w sytuacjach zagrożeń, była głównym źródłem poczucia bezpieczeństwa i możliwości przetrwania, a czasami, nawet sprawą życia i śmierci. Centralną postacią, wokół której wszyscy członkowie klanu mogli się zjednoczyć i z którą

³ Por. H. Ringgren, *ābh*, TDOT I, 10n.

się utożsamiali, był właśnie boski krewny – Bóg ojców, który sprawował opiekę nad grupą i był ich przewodnikiem (por. Rdz 28,13-15; 50,17-20.24).

Potwierdzeniem takiego obrazu życia patriarchów i pierwotnych plemion, które później utworzyły wspólnotę, określoną mianem *Izrael*, wydają się być wyniki badań nad znaczeniem zagadkowej i ciągle dyskutowanej nazwy *habiru* lub *'apiru*. Pojawia się ona w wielu dokumentach niemal całego starożytnego Bliskiego Wschodu, od Babilonii na północy po Egipt na południu⁴. Najprawdopodobniej, kryją się pod nią zróżnicowane pod względem etnicznym grupy społeczne, mające status uchodźców. Byli wśród nich ludzie wyjęci spod prawa, zamieszkujący obszary nie kontrolowane przez władze administracyjne ówczesnych państw, zazwyczaj tereny górzyste i stepy na pograniczu pustyni. Z dokumentów tych wynika, że w okresie drugiego tysiąclecia przed Chrystusem, grupy *habiru/'apiru* stanowiły poważny problem dla ustabilizowanych społeczeństw Egiptu czy Babilonii, jak i miast-państw w Kanaanie. Kiedy *habiru* próbowali się włączyć w życie społeczne, uważano ich za obcy, napływowy element, mogący być źródłem potencjalnych problemów i niepokojów. Dlatego też najczęściej byli oni pozbawieni zwykłych praw obywatelskich, tworząc w społeczeństwach, w których przebywali, warstwę o najniższym statusie. W przeważającej swej liczbie byli to niewolnicy. Niektórzy z nich znajdowali zatrudnienie przy robotach publicznych jako niewykwalifikowani robotnicy. Inni wreszcie zaciągali się do wojska jako najemnicy. Ze względu na swoje podobieństwo do ludzi stanowiących margines ówczesnych społeczeństw i pozostających poza kontrolą głów-

⁴ Por. hasło *Habiru, Hapiru* autorstwa N.P. Lemche w: D.N. Friedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1997 (CD-ROM Version), z którego korzystam przy opracowywaniu kilku następujących akapitów, dotyczących *habiru/'apiru*; por. również W. Chrostowski, *Czyja Ziemia Święta – panorama historyczna*, *Collectanea Theologica* 74/2 (2004) 10-26.

nych ośrodków władzy politycznej tamtego okresu, kojarzono ich często z grupami kryminalistów. Stąd, nazwa *habiru/apiru* nosiła wtedy wyraźnie negatywną konotację, oznaczając pewne ogólne zjawisko społeczne, polegające na istnieniu dość dużej grupy uchodźców lub uciekinierów, którzy, czy to z powodów politycznych czy też ekonomicznych, zmuszeni byli do opuszczenia własnego kraju i szukania możliwości przetrwania w innych regionach starożytnego Bliskiego Wschodu. Ta charakterystyka *habiru/apiru* w dużej mierze odpowiada sytuacji Izraelitów w Egipcie, przedstawionej w Wj 1–2, częściowo zaś odzwierciedla także styl życia patriarchów, opisany w Księdze Rodzaju.

Dostępne dokumenty wskazują na kilka przyczyn pojawienia się w tamtym okresie tak wielkiej fali uchodźców. Do najważniejszych należała z pewnością trudna sytuacja ekonomiczna, powodująca pogorszenie warunków życia wielu drobnych rolników. Objęci systemem podatków, nakładanych przez administrację państwową, musieli się często zapożyczać u zamożniejszych właścicieli ziemskich. Jeśli panowała długotrwała susza lub inne niesprzyjające okoliczności, zaciągali nowe pożyczki, popadając w ten sposób w coraz większe długi. Nie mogąc ich spłacić, tracili nie tylko ziemię. Niektórzy sprzedawali siebie i swoje rodziny, stając się niewolnikami. Inni, chcąc tego uniknąć, uciekali przed swoimi wierzycielami na pustynię lub w góry, albo emigrowali. Nic dziwnego, że dla tych ludzi, idea Boga jako najbliższego krewnego (*gō'ēl*), mogącego wykupić ich ze stanu niewolnictwa lub innej trudnej sytuacji życiowej, musiała być bardzo bliska, stając się prawdopodobnie podstawowym faktorem, który przyczynił się do powstania z różnych grup *habiru/apiru*, żyjących na marginesie ówczesnych struktur państwowych starożytnego Bliskiego Wschodu, nowej jakości społecznej, ukrytej w nazwie *Izrael*⁵.

⁵ Por. N.F. Lohfink, *Option for Poor*, Bibical, Berkeley 1987, zwł. 27-52.

Zewnętrzne, pozabiblijne świadectwa nie dają jednoznacznego potwierdzenia powyższej tezy. Tym niemniej, nie może wydawać się sprawą czystego przypadku fakt, iż z chwilą pojawienia się około 1200 r. przed Chr. najwcześniejszej wzmianki o Izraelu na steli Merneptaha, króla Egiptu, fenomen *habiru/apiru* zaczyna powoli znikać ze sceny politycznej i społecznej starożytnego Bliskiego Wschodu. Nieodparcie narzuca się wniosek, że przynajmniej część grup *habiru/apiru* stała się zaczątkiem nowego bytu społecznego i politycznego, zorganizowanego na innych zasadach, niż ówczesne państwa, posiadające zcentralizowaną władzę polityczną i rozbudowany system administracyjny. Najwcześniejszy okres istnienia Izraela wskazuje, że stanowił on społeczeństwo egalitarne, oparte na silnej rodzinie i stylu życia, charakterystycznym dla małych wspólnot, zamieszkujących nieduże wioski i osiedla, gdzie rodzinna ekonomia wolna była od zobowiązań podatkowych i zależności, generujących nierówności społeczne. Prawo zwyczajowe, obowiązujące w tych społecznościach, wymagało poszanowania własności rodzinnej, osobistej wolności i udzielania sobie wzajemnej pomocy.

Na taki model życia społecznego musiała mieć niemały wpływ religia, w której Jahwe spełniał rolę boskiego krewnego. Obraz Boga jako opiekuna rodziny, przejęty z tradycji ojców, został włączony w sekwencję nowych wydarzeń, które stały się treścią opowiadania o wyzwoleniu Izraela z Egiptu. Grupa niewolników, należących do społecznej warstwy *habiru/apiru* uwolniła się jakoś spod władzy faraona i pod wodzą Mojżesza szczęśliwym zbiegiem okoliczności opuściła Egipt. Cały szereg niezwyklej wydarzeń, które umożliwiły ucieczkę z niewoli, przypisali oni interwencji ich boskiego krewnego i za Mojżeszem zaczęli nazywać Go Jahwe (por. Wj 3,1-15; 6,2-3). Odtąd kultyczna recytacja opowiadania o wyzwoleniu z Egiptu (por. Wj 15,1-19) stała się najważniejszym aktem religijnym w nowej jakościowo wspólnoty ludu Izraela. Zastąpiła ona rytuały oparte na mitach, praktykowane w większości pozostałych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu. Reguły

życia, obowiązujące w tej nowej społeczności, w wielu punktach czerpały, co prawda, ze wspólnego dziedzictwa kulturowego i religijnego, łączącego ją z innymi ludami. Jednak zasady, określające podstawową orientację życia społecznego Izraela, miały swoje źródło i motywację w wyznaniu: „Ja PAN, jestem twoim Bogiem, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (por. Wj 20,2 jako wstęp do Dekalogu i zbioru przepisów, regulujących najważniejsze sfery życia społecznego, zawartych w tzw. Kodeksie Przymierza w Wj 20,21-23,19). Wśród nich niezmiernie istotne znaczenie miała reguła zalecająca obronę i opiekę nad ludźmi najsłabszymi i najbardziej bezbronnymi, do których zaliczano cudzoziemców, dłużników, wdowy i sieroty oraz ubogich (por. Wj 22,20-26; 23,9.11).

Historia Józefa i jego braci, opowiedziana w Rdz 37–50 doskonale obrazuje przejście do tego nowego sposobu myślenia i postępowania w życiu społecznym, wynikającego z zasady solidarności z najsłabszymi. Prawo znajduje tutaj swoją antycypację i w pewnym sensie także swoistą ilustrację w narracji. Dlatego opowiadanie o Józefie i jego braciach rzeczywiście stanowi model procesu, w którym rodzina, związana ze sobą więzami pokrewieństwa, przekształca się we wspólnotę wiary, stając się jej prototypem.

2. RODZINA W KONDYCJI PIERWOTNEGO UPADKU

Opowiadanie o Józefie i jego braciach jest w istocie historią rodziny Jakuba, której tematem jest wyłonienie się wspólnoty Izraela jako ludu Boga⁶. Jej zapowiedź zawiera się już w osobistej historii patriarchy, który z jednostki obdarzonej imieniem sugerującym jego przeznaczenie doznaje stopniowej przemiany i staje się protoplastą narodu, otrzymując od Boga nowe imię Izrael⁷. Osobiste losy Ja-

⁶ Por. T.E. Fretheim, *The Pentateuch*, Nashville 1996, 86.

⁷ Tamże.

kuba naznaczone są dwoma konfliktami rodzinnymi: z jego bratem Ezawem i z Labanem, bratem Rebeki, jego matki⁸. To one, przynajmniej w jakiejś części, wyznaczyły kierunek jego życia, a okoliczności i doświadczenia, które go spotkały, dokonały w nim głębokiej transformacji, znajdującej wyraz w zmianie imienia. Kiedy więc wraca do swej ziemi rodzinnej Kanaan już jako Izrael, podejmuje trud pojednania się z Ezawem, a wcześniej jedna się ze swoim teściem Labanem.

Podobnie dzieje się w historii Józefa i jego braci, gdzie impulsem toczącej się akcji dramatycznej jest również konflikt rodzinny. Przenika on prawie wszystkie relacje rodziny Jakuba. Jego miłość do Józefa zdaje się prowadzić do tragicznej w skutkach konfrontacji między tym ostatnim a pozostałymi braćmi (Rdz 37,3-4.18-33). Po stracie swego ukochanego syna, Jakub zachowuje dystans do reszty swoich dzieci i nie daje się im pocieszyć w swym nieutulonym smutku (Rdz 37,34-35). Zakładnikiem rodzinnych podziałów i niezabliźnionych ran staje się następnie Benjamin, który zastąpił Józefa w sercu Jakuba (Rdz 42,15.34.36). W międzyczasie także Juda oddala się od swego ojca, i na własną rękę próbuje ułożyć sobie życie, popadając najpierw w konflikt ze swymi synami, a potem ze swoją synową Tamar (Rdz 38). Właśnie Józef i Juda, najbardziej dwuznaczne i kontrowersyjne postaci w całym opowiadaniu (ale też pod względem osobowościowym, najbardziej bogate) odegrają rozstrzygające role w ponownym zjednoczeniu rozdartej przez konflikty rodziny, umożliwiając jej przekształcenie we wspólnotę wiary⁹.

Dla większości czytelników głównym tematem opowiadania w Rdz 37–50 jest pojednanie Józefa ze swymi braćmi i osiedlenie się całej, zjednoczonej rodziny Jakuba w ziemi Goszen, w Egipcie. Natomiast wielu egzegetów, zainteresowanych bardziej historycznym usytuowaniem tej

⁸ Por. R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction*, London 1985, 136.

⁹ Tamże, 87n.

opowieści, uważa, iż jest to opowiadanie natury politycznej, w którym na pierwszy plan wysuwają się kwestie związane z władzą i absolutnymi rządami Józefa odzwierciedlającymi problemy z okresu panowania Dawida i Salomona. Francis Watson przyznaje jednak słusność intuicji zwykłych czytelników. Wychodząc od aktualnej postaci tekstu, dochodzi do wniosku, iż obecny układ epizodów jest tak pomyślany, aby odwrócić uwagę od narracji politycznej, a skupić ją na dramatycznym przebiegu procesu pojednania¹⁰.

Złożona i powikłana fabuła losów rodziny Jakuba rozgrywa się na płaszczyźnie wydarzeń toczących się w dwóch miejscach: w ziemi Kanaan oraz w Egipcie. Spina ją klamra, zawierająca dwie noty geograficzne. Pierwsza, w Rdz 37,1, stwierdza, iż „*Jakub* zamieszkał w kraju, w którym osiedlił się jego ojciec, tj. w kraju Kanaan”, druga natomiast, w Rdz 47,27, konstatuje, iż „*Izrael* zamieszkał w ziemi egipskiej, w ziemi Goszen”. Pomiędzy tymi dwoma punktami odniesienia odbywa się szereg podróży Józefa, jego braci, a wreszcie samego Jakuba i wszystkich pozostałych członków jego rodziny. Ów dystans pomiędzy ziemią Kanaan i Egiptem staje się dla całej rodziny Jakuba przestrzenią duchowej przemiany, mającą swój wyraz w zmianie imienia: z *Jakuba* w Kanaanie na *Izrael* w Egipcie. Opowiadanie w Rdz 37–50 daje nam wgląd w naturę i sposoby tej transformacji. Dokonuje się ona przede wszystkim na płaszczyźnie wzajemnych relacji poszczególnych członków rodziny, w istotnej mierze wpływając na wewnętrzną zmianę każdego z nich.

Claus Westermann podkreśla, iż opowiadanie o Józefie odzwierciedla przejście od struktury rodziny i klanu do struktury społecznej monarchii¹¹. Nie negując tego czysto historycznego aspektu, należy jednak zwrócić większą uwagę na teologiczną wymowę dziejów Józefa. Uzasad-

¹⁰ F. Watson, *Text, Church and World. Biblical Interpretation in Theological Perspective*, Edinburgh 1994, 71.

¹¹ C. Westermann, *Genesis 37–50. A Commentary*, Minneapolis 1986, 24n.

nia ona nie tyle historyczny fakt, iż struktura plemienna pierwotnego Izraela, oparta na rodzinie i klanie, da się pogodzić z instytucją królestwa i nowym sposobem rządzenia, ile, że teologiczne zasady, które dokonały transformacji wzajemnych więzi w rodzinie Jakuba mają również zastosowanie w procesie tworzenia ludu Bożego, który jako wspólnota przymierza ukonstytuował się pod górą Synaj. Podobnie sądzi Hugh C. White, który w Rdz 50,24-26 upatruje hermeneutyczny klucz do lektury całej opowieści¹². Jej ostatek wiersze odsłaniają przede wszystkim pozycję narratora w stosunku do swoich bohaterów oraz pokazują teologiczną perspektywę, w oparciu o którą rozwija się opowieść o Józefie i jego braciach jako paradygmatyczna historia budowania wspólnoty.

Boże obietnice w historii patriarchalnej były zawsze przekazywane bezpośrednio przez samego Boga, kolejno Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Nigdzie natomiast Bóg nie składa swoich obietnic synom Jakuba. Także w historii Józefa, choć zaznacza się, że Bóg był z nim (Rdz 39,2.21), nigdy nie objawia mu się On bezpośrednio. Dopiero na końcu zostają przekazane synom Jakuba Boże obietnice, jednak nie przez Boga, lecz przez Józefa: „Bóg z pewnością was nawiedzi i wyprowadzi was z tej ziemi do ziemi, którą poprzysiągł Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (por. Rdz 46,2-4; 15,18-21). Jeśli więc nie Bóg mu je objawił, to musiał on je otrzymać od swego ojca Jakuba, zanim został sprzedany do Egiptu. Nie są one dokładnym powtórzeniem tego, co Józef mógł usłyszeć od swego ojca. W ich całkowicie oryginalnej, językowej artykulacji, uderza przede wszystkim głębokie przekonanie, z jakim przekazuje on je swoim braciom. A to oznacza, że musiały stać się elementem *osobistego doświadczenia* Józ-

¹² Odnośnie funkcji Rdz 50,24-26 White pisze: „*These future-oriented words, spoken by a narrative personage, thus constitute the final horizon of meaning within which the preceding narrative should be understood*” (*Narration and Discourse in the Book of Genesis*, Cambridge, New York 1991, 237n).

zefa, odgrywając rolę podstawowego *motywu*, rządzącego jego postępowaniem.

To zaś z kolei każe wysnuć wniosek, iż objawienie skierowane do grupy musi być zewnętrzną i *społeczną* komunikacją, a nie wewnętrzną i prywatną, jak w przypadku jednostek¹³. Pokazuje to jednocześnie, że objawienie w wymiarze komunikacji społecznej, zwłaszcza w swej perswazyjnej sile oddziaływania, stanowi fundamentalne działanie wspólnototwórcze, dostarcza bowiem nie tylko religijnej motywacji do tworzenia więzi, ale także nadaje im specyficzny kształt wspólnoty religijnej. Więzy pokrewieństwa, choćby najsilniejsze, nie potrafią zagwarantować jedności i trwałości rodziny, o czym przekonuje opowiedziane w Rdz 37 tragiczne w swoich skutkach postępowanie synów Jakuba. Dlatego stawką historii Józefa jest przekaz doświadczenia wiary i jego wspólnototwórcza funkcja, dzięki której grupa, podzielona i rozdarta wewnętrznymi konfliktami, przemienia się we wspólnotę wiary, wspólnotę pojednaną i solidarną.

Konflikty, które na początku historii Józefa, uruchamiają szereg dramatycznych wypadków, mają swoje tło we wcześniejszych wydarzeniach. Pokazują bowiem braci Józefa, a także w pewnej mierze i samego Jakuba, od strony postaw i zachowań, które prędzej czy później musiały doprowadzić do zantagonizowania całej rodziny, a w konsekwencji do jej częściowego rozpadu. Podczas pobytu w Sychem (Rdz 34), dwaj synowie Jakuba, Symeon i Lewi, okazali się ludźmi podstępными i gwałtownymi. Dając upust żądzy odwetu za gwałt popełniony na ich siostrze Dinie, wymordowali wszystkich mężczyzn miasta (Rdz 34,25-26). Nie lepiej postąpili pozostali bracia. Kierowani chciwością i żądzą zysku przyszli do pomordowanych i splądrowali miasto, zabierając całe ich mienie, a żony i dzieci, uprowadzając w niewolę (Rdz 34,27-29). W świetle późniejszych zasad, obowiązujących we wspólnocie przymierza, zachowali się karygodnie, bez

¹³ Tamże.

miłosierdzia dla bezbronnych i słabych. Te zachowania braci wobec Sychemitów tłumaczą w pewnym sensie ich stosunek do Józefa, nacechowany zazdrością i wrogim nastawieniem. Nie bez winy jest tutaj również Jakub, który w obydwu przypadkach zachował naganną bierność.

Początek opowieści wprowadza od razu w samo sedno rodzinnego konfliktu (Rdz 37,1-4). Wysuwając na pierwszy plan osobę Józefa, daje jednocześnie do zrozumienia, iż wszystko, co się następnie wydarzy, będzie opowiedziane z jego punktu widzenia. Narrator, co prawda, nie mówi nam *explicite*, na czym polega konflikt w rodzinie Jakuba, to jednak tak przedstawia swoich bohaterów, abyśmy wnikając w ich wzajemne relacje sami odkryli jego istotę. Najpierw daje nam charakterystykę Józefa, o którym już wiemy, że jest synem ukochanej żony Jakuba, Racheli. Jako siedemnastoletni chłopiec przebywa on ze swoimi starszymi braćmi, synami Bilhy i Zilpy, ucząc się od nich pasterskiego rzemiosła¹⁴. Pozycja poszczególnych żon Jakuba w rodzinie, ich wzajemna rywalizacja o uczucia męża i znaczenie, wynikające z posiadania potomstwa (por. Rdz 29–30), musiały z pewnością wpłynąć na wzajemne relacje ich synów.

Współcześni komentatorzy, odczytując historię Józefa z jednostronnej perspektywy narracji politycznej, upatrują źródło wrogiego nastawienia braci do niego, w jego młodzieńczej arogancji, spowodowanej faktem, że Jakub kochał go najbardziej ze wszystkich swoich synów (Rdz 37,3)¹⁵. Dla narratora natomiast, wyjątkowe uczucia Ja-

¹⁴ Taki sens ma termin *na ʿar*, który nie wskazuje na wiek Józefa, bo ten jest podany wcześniej, ale na fakt, że Józef jako czeladnik terminuje u swoich braci, ucząc się opiekować trzodami owiec. Prawdopodobnie nie wychodziło mu to najlepiej i dlatego bracia wyśmiewali się z niego, źle oceniając jego postępy, o czym Józef powiadomił swego ojca. Tak ostatnią część wiersza 2 rozumieją także J. Peck, *Note on Genesis 37,2 and Joseph's Character*, ExpT 82 (1970/71) 342 oraz H.C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, 240.

¹⁵ Narrator użył tutaj imię *Izrael* (zamiast Jakub), zapowiadając w ten sposób rolę, jaką Józef odegra w procesie transformacji rodziny Jakuba we wspólnotę wiary.

kuba do Józefa wydają się być całkiem zrozumiałe. Józef bowiem był dla niego nie tylko oparciem w podeszłym wieku (Rdz 37,3), ale także i pociechą po śmierci jego umiłowanej Racheli. Jednak, dla pozostałych, dorosłych synów Jakuba, uprzywilejowana pozycja Józefa w rodzinie była nie do przyjęcia. Uznawali wśród siebie jedynie hierarchię starszeństwa, wynikającą z kolejności narodzin, a nie z arbitralnego, ich zdaniem, ojcowskiego wyboru i miłości¹⁶. Ale to właśnie wybór Józefa, będący znakiem stronnictwej miłości Jakuba, upodabnia konflikt między braćmi do *braterskiej rywalizacji*, charakteryzującej wcześniejsze epizody rodzinne w historii patriarchalnej (Izmael i Izaak, Ezaw i Jakub). Co więcej, w braterskim spisku przeciw Józefowi, który miał doprowadzić do jego śmierci, odnajdujemy echo tych samych morderczych uczuć, które Kainowi kazały zabić Abla. Boska akceptacja ofiary Abla obudziła zazdrość Kaina, a ta z kolei popchnęła go do zbrodni bratobójstwa. Dlatego zazdrość i chęć zamordowania Józefa czynią jego braci negatywnymi bohaterami na wzór Kaina. Tym samym, tekst w Rdz 37 usiłuje za pomocą typologii narracyjnej¹⁷ i motywu rywalizacji braterskiej przedstawić rodzinę Jakuba w kondycji pierwotnego upadku i jednocześnie uzasadnić potrzebę jej przemiany we wspólnotę, kierującą się innymi regułami niż te, które obowiązują w naturalnych rodzinach.

Oczywiście, Józef nie podzielił losu Abla, ale swego ocalenia nie zawdzięcza nagłemu przyplwowi jakichś dobrych intencji czy altruistycznych uczuć swoich braci. Zarówno Ruben jak i Juda działają bardziej z osobistych pobudek niż z chęci uratowania Józefa. Na pierwszy rzut oka zachowanie Rubena wydaje się całkiem szlachetne i bezinteresowne. Wszystko wskazuje na to, że naprawdę

¹⁶ Por. pozycje poszczególnych synów na liście genealogicznej Jakuba w Rdz 35,23-26.

¹⁷ Polegającej na porównywaniu ze sobą bohaterów różnych opowiadań i wydobywaniu w ich zachowaniach lub postępowaniu identycznych lub podobnych postaw.

chce go ocalić, proponując wrzucenie go żywego do studni, z zamiarem oddania go następnie ojcu (Rdz 37,21-22). I rzeczywiście, odwołując się do jednego z przykazań noachickich (Rdz 9,6), udaje mu się ich przekonać, aby oszczędzili życie Józefowi. Owszem, jest świadkiem wrzucenia Józefa do studni, ale zaraz potem, gdy pozostali bracia zasiadają do posiłku (Rdz 37,25), nie uczestniczy w nim i odchodzi, jakby dystansując się od ich postępowania. Swoją drogą, motyw uczty będzie się przewijał przez całą historię Józefa, ale tutaj pojawia się z dozą gorzkiej ironii, ponieważ pod nieobecność Józefa, Rubena i Beniamina, może być jedynie przypieczętowaniem podziałów między braćmi. Te na pozór dobre intencje Rubena budzą jednak podejrzenie. Dlaczego ukrywa swoje prawdziwe zamiary przed braćmi? Czy chodzi mu o rozwiązanie konfliktu między nimi a Józefem i rzeczywistą zgodę w rodzinie? Chyba nie. Chce uratować Józefa raczej po to, aby zwracając go Jakubowi, zdobyć jego przychylność i odzyskać przywilej pierwszeństwa, utracony z powodu zbliżenia się do Bilhy, drugorzędnej żony swego ojca (Rdz 35,22)¹⁸. W swoim postępowaniu Ruben nie stara się o zjednoczenie całej wspólnoty rodzinnej, lecz próbuje odzyskać w niej utraconą pozycję pierworodnego.

Jeszcze bardziej przyziemne motywy możemy odkryć w postępowaniu Judy. I on również chce ocalić życie Józefa, powołując się na łączące ich z nim więzy pokrewieństwa, ale jego plany zdradzają czysto pragmatyczne myślenie: „Jaki zysk z tego – pyta swoich braci – że zabijemy naszego brata i ukryjemy jego krew? Lepiej sprzedajmy go Izmaelitom, a nie czynmy tego własnymi rękami, bo przecież jest naszym bratem, naszym ciałem” (Rdz 37,26-27). Strategia perswazyjna Judy opiera się na chęci zysku, jaka obowiązuje w wymianie handlowej: aktowi morderstwa, dającemu, co prawda, satysfakcję uczuciom nienawiści

¹⁸ Nie próbując otwarcie bronić Józefa, Ruben stanie się milczącym współnikiem ich zbrodni, ponieważ jego propozycja w istocie oznaczała, że Józef, wrzucony do studni, umrze w niej z głodu i pragnienia.

i żądy odwetu, rodzącemu jednak dalsze problemy, przeciwstawia on materialną korzyść, jaką mogą osiągnąć, sprzedając Józefa¹⁹. Perspektywa materialnej gratyfikacji okazuje się wystarczająco silnym argumentem: „bracia posłuchali go i sprzedali Józefa za dwadzieścia sztuk srebra Izmaelitom, którzy zabrali go do Egiptu” (Rdz 37,28).

Wraz z pozbyciem się Józefa nie znikają rodzinne problemy²⁰. Kiedy Ruben przychodzi do studni, aby go z niej wyciągnąć, okazuje się, że już go tam nie ma. Wraca więc z tą wiadomością do braci. Czy powiedzieli mu oni, co się stało z Józefem? Raczej nie. Mógłby bowiem powiadomić o tym ojca, oskarżając ich o spisek przeciw Józefowi. Przez to również sam uwolniłby się od winy. Ukrywając fakt sprzedaży Józefa przed Rubenem, bracia czynią go swoim współnikiem, zmuszając do milczenia. Tak oto zbrodnia popełniona na Józefie staje się ich rodzinną tajemnicą, wiążąc ich ze sobą w pozornej i maskowanej jedności.

Bracia nie mają odwagi osobiście powiedzieć Jakubowi o tym, co się stało z jego umiłowanym synem. Przez posłańców więc wysyłają umoczoną we krwi koźlecia ozdobną szatę Józefa, każąc ojcu, aby sam rozpoznał ślady świadczące o śmierci jego syna: „To znaleźliśmy. Rozpoznaj, czy to szata twego syna, czy nie” (Rdz 37,31-32). Jest to jedna z najbardziej dramatycznych scen w Biblii²¹. Odślania bowiem prawdziwe oblicze synów Jakuba. Wydają się pozbawieni wszelkich ludzkich uczuć, skazując swego ojca na widok pokrwawionej szaty jego ukochanego dziec-

¹⁹ Por. H.C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, 251.

²⁰ W Rdz 37,25 bracia, po wrzuceniu Józefa do studni, zasiedli do wspólnego posiłku, celebrując odzyskaną jedność, ale nie tylko bez Józefa, także bez Rubena, Beniamina i Jakuba, ich ojca. Nie można oprzeć się wrażeniu, że ta „celebrowana jedność” braci przedstawiona jest przez narratora jako zamierzona ironia.

²¹ Oczywiście dramatyzm tej sytuacji możliwy jest do odczytania jedynie przy zaangażowanej i uważnej lekturze, w której bierze udział także wyobraźnia czytelnika, pozwalająca mu wniknąć w wewnętrzne przeżycia i uczucia głównych bohaterów.

ka. Jakub dowiaduje się nie tylko o śmierci Józefa, ale rozpoznaje także, w jaki sposób stracił on życie: „I rozpoznał ją. I zawołał: »Szata mego syna. Dziki zwierz go pożarł, rozszarpał Józefa«” (Rdz 37,33). Patrząc na pokrwawioną szatę, Jakub widzi Józefa, rozszarpywanego przez dzikiego zwierza. Jego synowie zastosowali nieludzki, ale niezmiernie skuteczny środek metonimiczny: pokrwawiona szata zamiast rozszarpanego Józefa²². Jakubowi i nam, czytelnikom, pokazana jest naocznie okrutna śmierć jego ukochanego syna. To sytuacja nie do przeżycia dla ojca. Nie oszczędzili mu żadnego bólu, którego doznaje rodzic, zmuszony oglądać własnymi oczami to, co przeżywało jego dziecko w chwili swej straszliwej śmierci. Intensywność tego cierpienia przekłada się na czas żałoby: „Jakub rozdarł swoje szaty i przepasał biodra worem. I oplakiwał swego syna przez wiele dni” (Rdz 37,34). Kiedy synowie i córki próbowali okazać mu współczucie, nie dawał się pocieszyć. Było mu bliżej do umarłych, wśród których widział swego syna niż do żywych, do których należały jego pozostałe dzieci (Rdz 37,35). Pomiędzy Jakubem i Józefem a pozostałymi jego synami została wykopana przepaść niemożliwa do zasypania. Mógł ją przebyć jedynie Józef, o którym dowiadujemy się, że został sprzedany Potifarowi, urzędnikowi faraona (Rdz 37,36) oraz Juda, który w podobny sposób został doświadczony, tracąc dwóch swoich synów (Rdz 38).

I Juda i Józef, zanim podejmą się trudu pojednania całej rodziny, będą musieli wiele się nauczyć, wchodząc w wydarzenia, zgotowane im przez ich własny los. Juda, po utracie swoich dwóch najstarszych synów, w obawie o życie najmłodszego, którego, zgodnie z prawem lewiratu, miała

²² Żeby Jakub mógł wywnioskować, iż Józef został rozszarpany przez dzikiego zwierza, to jego szata nie mogła być tylko umoczona we krwi, lecz także musiała być porozdzierana. Pominiecie tej informacji przez narratorkę, jest jego świadomym zabiegiem stylistycznym, zmuszającym czytelników do większego zaangażowania w lekturę, by wyobrazić sobie, co mógł on przeżywać, patrząc na szatę Józefa.

poślubić Tamar, odsyła ją do jej domu rodzinnego, dając do zrozumienia, że nie zamierza jej oddawać swemu najmłodszemu synowi. Tym samym, jego własna przyszłość z braku potomstwa staje się zagrożona. Ale Juda nie dopuszcza tego do siebie. Zachowuje się jak mężczyzna, którego żadne, nawet najtragiczniejsze wydarzenia nie potrafią dotknąć²³. W jego postępowaniu chodzi tylko o ochronę najmłodszego syna, w którym upatruje jedyną nadzieję przetrwania rodu. Dla Judy Tamar nie liczy się w ogóle, a jej los jest mu zupełnie obojętny. Oto bowiem, gdy dowiaduje się, że stała się nierządnicą, bo znalazła się w stanie brzemiennym, bez mrugnięcia oka, prawie od niechcenia, skazuje ją na śmierć, wydając krótki, lakoniczny rozkaz: „Wyprowadźcie ją i niech zostanie spalona” (Rdz 38,24). Ludzkie życie nic dla niego nie znaczy, nawet życie kogoś bliskiego jak Tamar, która jest przecież jego synową. Śmierć dwóch najstarszych synów niczego go widocznie nie nauczyła.

Ale sprawa z Tamar nie jest tak prosta, jak myślał Juda. Ona również dokonała wobec niego metonimicznego zabiegu. Każe mu *rozpoznać* (*nakar*) insygnia tego, który z nią spał: „Są one własnością mężczyzny, przez którego stałam się brzemienną. Rozpoznaj więc do kogo należą te rzeczy: sygnet, sznur i laska” (Rdz 38,25). Tamar przeprowadza Judę przez tę samą procedurę *rozpoznania*, przez którą musiał przejść Jakub. Przy czym Jakub musiał rozpoznać w pokrwawionej szacie, okrutną śmierć swego ukochanego syna, Juda natomiast, w insygniach przysłanych przez swoją synową, skazaną przezeń na spalenie, musiał rozpoznać siebie nie tylko jako sprawcę jej brzemienności, ale także jako sprawcę jej niezawinionej śmierci. Rozpoznając swoje rzeczy, Juda nie waha się uznać swojej winy: „Ona jest sprawiedliwsza ode mnie” (Rdz 38,37). Rzeczywiście, popełniła cudzołóstwo, ale to on ją do niego popchnął, nie chcąc dać jej swemu najmłodszemu

²³ Pasowałoby do niego współczesne określenie *macho*, którym nazywa się silnych, bezwzględnych i pozbawionych uczuć mężczyzn.

mu synowi. Więcej, skazał ją na straszną śmierć, nie próbując nawet poznać okoliczności i motywów jej występu. Dopiero, gdy rozpoznał siebie w przyniesionych mu przedmiotach, zrozumiał, jak wiele Tamar musiała ryzykować właśnie dla niego, dla przetrwania jego rodziny. Gdy on martwił się o swój męski honor (Rdz 38,23), ona przyjęła na siebie niesławę nierządnicy. Gdy on chronił swego syna, ona nie wahała się oddać własnego życia. Dlatego wykazała się większą troską o przyszłość rodziny niż on.

Czy Juda nauczył się czegoś z lekcji, którą otrzymał od swej synowej? Czy już wtedy zaczął się zastanawiać nad swoim postępowaniem wobec Józefa i swego ojca? Czy Tamar nie stała się dla niego zwierciadłem, w którym mógł rozpoznać swoją winę? Czy w Judzie rozpoczął się zatem jakiś proces przemiany, dzięki któremu będzie on mógł wyjść naprzeciw inicjatywie pojednania, wychodzącej od Józefa? W międzyczasie jednak również w życiu Józefa zaszły niezwykle ważne wydarzenia, które przygotowały go na spotkanie z braćmi.

3. JAK RODZINA STAJE SIĘ WSPÓLNOTĄ WIARY

Wrzucenie do studni było jedynie pierwszym etapem zstąpienia Józefa na samo dno niewolniczej służby w Egipcie, najpierw w domu Potifara, a później w więzieniu. Wydaje się, że właśnie tam, na dnie studni, jego sny o potędze i rządach nad braćmi spełzły na niczym. Musiał umrzeć jako główny bohater swoich młodzieńczych marzeń, aby przyjąć rolę rządcy Egiptu, już nie dla swego wywyższenia, lecz dla uratowania swej rodziny. Doznane przezeń uniżenie okazało się bolesnym procesem oczyszczenia jego wyobrażeń o władzy²⁴.

²⁴ Por. H.C. White (*Narration and Discourse in the Book of Genesis*, 252), dla którego uniżenie Józefa stanowi jedynie ideologiczny kontrast w odniesieniu do motywu władzy.

Wywyższenie w Egipcie nie jest dlatego prostym wypełnieniem snów, które miał w Kanaanie. W snach odbiera hołd kłaniających mu się do ziemi braci (Rdz 37,7-10). W Egipcie, pokłon braci (Rdz 42,8) jest tylko mało znaczącym epizodem, a wszystkie pozostałe wydarzenia podporządkowane są fabule pojednania. Co więcej, wyłaniająca się z niej postać Józefa, zapowiada rolę Mojżesza jako mediatora między Izraelitami i pośrednika prawa, mającego na celu ukształtowanie z nich wspólnoty przymierza. Bez Józefa nie byłoby również wyzwolenia z Egiptu. Kto bowiem upomniałby się o ofiary prześladowań, gdyby Józef został zapomniany? W tym przejściu od wspólnoty rodzinnej do wspólnoty ludu Izraela Józef wydaje się być postacią kluczową.

Narracja polityczna, zawarta w Rdz 39–41; 47,13-26 wpleciona została w historię rodziny Jakuba. Jej usytuowanie w całościowej strukturze opowiadania o Józefie pokazuje z jednej strony, że celem władzy politycznej, obok rządów służących wspólnemu dobru, są wysiłki na rzecz zjednoczenia wspólnoty. Z drugiej zaś strony, autorytet Józefa jako władcy Egiptu, któremu poddani są również jego bracia, podnosi procedury pojednania do rangi dyskursu politycznego i nadaje im siłę impulsu, wpływającego na kształtowanie się struktur polityczno-ekonomicznych²⁵.

Gdyby więc nie Józef ze swoimi talentami rządzenia i mądrością kształtowania wspólnego życia, a przede wszystkim inicjatywą pojednania, rodzina Jakuba nie przetrwałaby zarówno ekonomicznie z powodu głodu, jak i społecznie jako podzielona i rozdarta wewnętrzną rywalizacją grupą. Z tego względu, koncepcja władzy politycznej, sprawowanej przezeń w Egipcie, choć podlega uprawnionej krytyce, tym niemniej, służy raczej uwypukleniu pewnych aspektów narracyjnego portretu Józefa. Wydarzenia, zwią-

²⁵ Por. Rdz 50,21, gdzie Józef zapewnia, że będzie żywił swoich braci i ich rodziny, co stanowi obietnicę z zakresu dyskursu politycznego, której wypełnienie musiało pociągnąć za sobą stworzenie określonych struktur polityczno-ekonomicznych.

zane z pobytem w domu Potifara, ukazują nie tylko jego wyjątkowe sprawności organizacyjne. Epizod z żoną Potifara (oprócz funkcji zawikłania fabuły), niezwykle mocno podkreśla cechy jego charakteru, spośród których na pierwszy plan wysuwa się jego *lojalność* wobec swego pana. W decyzjach Józefa, odnoszących się do całego Egiptu, możemy odnaleźć ten sam motyw lojalności, tym razem wobec faraona, którego interes wydaje się być dla Józefa nadrzędnym celem jego działań.

Pozycja społeczna i polityczna, osiągnięta przez niego w Egipcie, daje mu absolutną przewagę nad braćmi. Występująca między nimi nierównowaga sił, zwłaszcza ogromna dysproporcja władzy, budzi w komentatorach zrozumiałe podejrzenia co do rzetelności procesu pojednania, zainicjowanego przez Józefa. Hugh White sądzi nawet, że Józef dzięki swemu stanowisku „drugiego po faraonie” (Rdz 41,39-44) i wiedzy (Rdz 42,6-7), wynikającej z rozpoznania braci może szczegółowo zaplanować przebieg przyszłych wydarzeń i całkowicie kontrolować ich losy. Więcej, manipulując nimi, staje się w istocie autorem tego, co się dzieje w ich życiu. Jest tym, który wręcz „pisze” fabułę ich wspólnej historii, a także zamierzone przez siebie jej zakończenie²⁶.

Nie można jednak rozpatrywać historii Józefa wyłącznie w kategoriach narracji politycznej, skupiając się na jego władzy. Dyskurs polityczny, od którego rozpoczynają się spotkania Józefa z braćmi, ustępuje powoli miejsca fabule pojednania. Jej najważniejszy wątek toczy się na płaszczyźnie wewnętrznych motywów, kierujących zachowaniem głównych bohaterów. Stawką w tej dramatycznej historii jest więc nie tyle sam przebieg wydarzeń, ile przemiana charakterów jej protagonistów: jakimi okażą się na końcu i jaki kształt przyjmą ich wzajemne relacje u kresu ich burzliwych losów? Oczywiście, nie jest to historia zamknięta. Jej zakończenie, jak w każdym realistycznym opowiadaniu, musi pozostawić jakiś rodzaj niedomknięcia.

²⁶ H.C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, 259.

W tym sensie, jest to zakończenie otwarte na dalsze dzieje, toczące się nie tylko w Pięcioksięgu, ale również w historii życia jego czytelników. Dlatego też pojednanie między Józefem i jego braćmi nie jest całkowite i ostateczne: towarzyszą mu znaki zapytania i wątpliwości. Świadczy o tym prośba o przebaczenie, skierowana przez braci do Józefa po śmierci Jakuba: „Kiedy bracia Józefa zobaczyli, że ojciec ich umarł, mówili: »Józef ma do nas urazę i na pewno odpłaci nam za całe to zło, które mu uczyniliśmy«. Dlatego kazali powiedzieć Józefowi: »Ojciec nasz przed swoją śmiercią rozkazał: To powiedzcie Józefowi: odpuść, proszę, twoim braciom ich winę i grzech, bo wyrządzili ci krzywdę. Teraz więc, odpuść winę sługom Boga twego ojca” (Rdz 50,15-17).

Bracia podejrzewają Józefa, że otrzymali od niego przebaczenie tylko ze względu na jego pragnienie zjednoczenia z ojcem i swoim bratem Beniaminem. W ich skrusze, jak w tyglu, mieszają się różne uczucia: od szczerego żalu poprzez zwątpienie w czystość intencji Józefa aż po strach przed jego władzą. Nazywają siebie sługami Boga, czczonego przez ojca Józefa, ale zaraz potem stawiają się osobście, i upadając przed nim, deklarują: „Uważaj nas za swoich niewolników” (Rdz 50,18). Józef dobrze zrozumiał znaczenie ich słów: traktują go jak boską istotę, wyniesioną wysoko ponad ich głowami. Ale w ten sposób niszczą osiągniętą braterską jedność. Dlatego protestuje: „Nie bójcie się, czyż bowiem ja jestem w miejscu Boga?” (Rdz 50,19). Józef zdaje sobie sprawę z tego, jak dalece jego władza nie pozwala im traktować go jako jednego z nich, wpisując strach w najbardziej szczerze uczucia skruchy. Dopóki żył ich ojciec, czuli się bezpiecznie. Jego obecność bowiem gwarantowała synowską lojalność Józefa wobec całej rodziny. Teraz, gdy go zabrakło, wszystko może się zdarzyć, a absolutna władza Józefa w Egipcie (por. Rdz 45,26) powoduje, że ich losy spoczywają całkowicie w jego rękach. Stąd Józef odrzuca ukrytą w ich wyznaniu sugestię, że to on wszystko zaplanował i interpretuje ich wspólną historię rodzinną w kategoriach władzy Boga

i Boskich zamiarów: „Wy zaplanowaliście zło przeciwko mnie, Bóg zamierzył je jako dobro, aby uczynić to, co jest dzisiaj – że przeżył wielki naród” (Rdz 50,20).

To teologiczne stwierdzenie z zakresu teodycei, o Boskim celu ludzkiej historii, któremu podporządkowane jest wszelkie zło, nie jest tezą łatwą do przyjęcia przez naszą współczesność, nie godzącą się na usprawiedliwianie jakiegokolwiek przemocy. Nie wdając się w głębszą dyskusję, która mogłaby nas odwieść od tematu pojednania, wystarczy w tym miejscu powiedzieć, że przy ocenie wyznania wiary Józefa trzeba wziąć pod uwagę jego *retoryczną funkcję*, wynikającą z usytuowania w całościowej strukturze fabuły. W pierwszym rzędzie ma ono charakter *retrospektywny*. Stanowi bowiem próbę reinterpretacji wcześniejszych działań braci wymierzonych przeciw Józefowi z perspektywy późniejszego dobra, umieszczonego na planie kosmicznym (przeżył wielki naród)²⁷. Po drugie, tym, który dokonuje takiej rewizji, nie jest sprawca przemocy, co mogłoby rodzić uzasadnione podejrzenia, lecz *ofiara*. Czyni to jednak z pozycji *przebaczenia*, a nie z pozycji władzy. Narrator bowiem nie omieszczał poprzedzić jego teologicznej maksymy uwagą, że na słowa braci doń skierowane Józef *zapłakał* (Rdz 50,17). A zatem, przyznaje on przebaczeniu rolę hermeneutycznego klucza, *reinterpretującego* wspólną historię ofiar i oprawców w taki sposób, aby rozerwać zamknięte koło krzywdy i odwetu.

Te *kontekstualne* niuanse mogą się wydać zbyt subtelne, ale tam, gdzie w grę wchodzi bliskie relacje między ludźmi, odgrywają one niezmiernie ważną rolę. Pokazują

²⁷ Nie można tego rozumieć w taki sposób, że Bóg zaplanował (czy też dopuścił) spisek braci na życie Józefa po to, aby przy jego pomocy ocalić cały naród. Bóg wówczas traktowałby ludzi podobnie jak aktor porusza kukielkami w teatrze lalek. Biblijne myślenie podchodzi z większą powagą do autonomii ludzkiego działania, przypisując ludzkiej inicjatywie zdolność sprzeciwienia się boskim zamiarom. Wszegmoc Boga polega raczej na tym, że może On wyprowadzić dobro z działań człowieka wbrew ludzkim zamierzeniom.

bowiem, że opowiadanie o Józefie dalekie jest od religijnego usprawiedliwiania przemocy w relacjach rodzinnych. Bezlitosne odsłanianie motywów zachowania braci wobec Józefa nie pozostawia żadnych wątpliwości po czyjej stronie opowiada się narrator. Poza tym, z chwilą ich spotkania się ze sobą w Egipcie, radykalnej zmianie ulega natura ich wzajemnych relacji. Stłumione przez upływ czasu uczucia teraz zaczynają się odzywać, wywołując w nich wewnętrzny konflikt. Józef, gdy bracia przychodzą doń z prośbą o pomoc, staje wobec nich jako surowy rządca, prywatnie zaś wybucha płaczem na wspomnienie wyrządzonej mu przez nich krzywdy. Z kolei bracia, wobec nieznanego im władcy Egiptu okazują niewolniczą uległość, w prywatnej zaś rozmowie między sobą obrzucają się wzajemnie oskarżeniami za zło popełnione względem Józefa. Fabuła pojednania rozgrywa się właśnie w tej wzajemnej konfrontacji podwójnej tożsamości narracyjnej głównych bohaterów. Występująca między nimi wrogość stanowi w swej istocie wewnętrzne zmaganie się w każdej ze stron dwóch postaw: *ofiary* i *oprawcy*. Józef i jego bracia przechodzą równie bolesne męczarnie odkrywania w tym, kim są aktualnie, tego, kim byli w przeszłości. Ich wzajemne pojednanie jest w rzeczywistości zależne od tego, czy będą potrafili przezwyciężyć w swojej własnej historii konflikt między rolą wyrządzającego krzywdę i tego, który jej doznaje. Józef jako władca i do pewnego stopnia także oprawca swoich braci, bo przecież zarzuca im bezpodstawnie szpiegostwo i wtrąca do więzienia, musi na nowo, jeszcze raz przeżyć, w wywołanych spotkaniem z nimi wspomnieniach, swoją historię ofiary braterskiej przemocy. I musi to uczynić, by w ogóle móc im przebaczyć. Bracia natomiast, jako ludzie znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci głodowej i wydani absolutnej władzy Józefa, muszą przypomnieć sobie swoją ciemną przeszłość i zobaczyć siebie jako sprawców nieszczęścia swego najmłodszego brata. Oni również muszą przejść ten trudny proces, aby dostąpić łaski szczerzej skruchy. Ta pełna dramatycznych napięć i zwrotów fabuła rozgrywa się w trakcie trzech spotkań

w Egipcie. Doszło do nich jednak, nie z własnej inicjatywy którejkolwiek ze stron, lecz za sprawą zrządzenia losu.

Pierwsze z nich, w Rdz 42,5-25, odbywa się w układzie podwójnej nierównowagi sił na korzyść Józefa: na płaszczyźnie *władzy* i *wiedzy*. On jest egipskim rządcą, sprzedającym zboże, bracia zaś, podobnie jak inni, dotknięci klęską głodu, muszą stawić się przed nim, zdani na jego łaskę. Również w sferze wiedzy zyskuje nad nimi przewagę: rozpoznaje ich jako swoich braci, sam pozostając nie rozpoznany przez nich (w. 8). Rozpoczęty tutaj proces rozpoznania nie zdradza jeszcze charakteru wzajemności. Stawką w tej w grze jest raczej rozpoznanie własnej tożsamości każdej ze stron. Inicjuje ją reakcja Józefa na widok braci: „Kiedy Józef ujrzał swoich braci, rozpoznał ich. Jednak zachowywał się wobec nich jak obcy, przemawiając do nich surowo. »Skąd przyszliście?«, zapytał ich. Odpowiedzieli: »Z ziemi Kanaan, aby kupić żywność«. Józef rozpoznał swoich braci, ale oni go nie rozpoznali. Wtedy, Józef przypomniał sobie sny, które śnił o nich i rzekł im: »Wy jesteście szpiegami, przyszliście zobaczyć słabe miejsca w tym kraju«” (w. 9).

Rozpoznanie braci i zachowywanie się wobec nich jak *obcy* to istota wewnętrznego konfliktu, jaki rozgrywa się w Józefie na płaszczyźnie emocji. Na tym etapie wygrywa obcość. Spośród wielu przybyłych, wybiera on właśnie swoich braci jako ofiary swego gniewu, przyjmującego formę niezrozumiałego dla postronnego obserwatora oskarżenia. Dlaczego zarzuca swoim braciom szpiegostwo i na jakiej podstawie? W pierwszym odruchu, również oni czują się tym zaskoczeni. Dlatego natychmiast zaprzeczają: „Nie, panie! Twój słudzy przyszli tylko kupić żywność” (w. 10). Widząc jednak, że to zapewnienie wcale go nie przekonuje, zmuszeni są powiedzieć coś o sobie, o swoim pochodzeniu: „Wszyscy my jesteśmy synami jednego człowieka, jesteśmy ludźmi uczciwymi. Nie jesteśmy szpiegami” (w. 11). W dyskursie publicznym, jaki odbywa się teraz między sprzedającym a kupującymi, ta deklaracja powinna wystarczyć. Ale Józef nie daje im wiary i podtrzymuje swój

zarzut: „Nie! Przyszliście obejrzeć słabe miejsca kraju” (w. 12). Czy to zaplanowana gra z jego strony, czy też rzeczywiście podejrzewa ich o nieczne zamiary? Jaki obraz braci odcisnął się w pamięci Józefa? W jego wspomnieniach pozostały jedynie ślady ich podstępnych zachowań i przemocy wobec słabych. Czyż nie postąpili tak jak niektóre grupy *Habiru*, kiedy użyli podstępu wobec mieszkańców Sychem, mordując bezbronnych mężczyzn, leczących rany po obrzezaniu, i rabując ich mienie? Czyż nie zachowali się zdradziecko także wobec samego Józefa, spiskując za jego plecami i wrzucając go do studni z zamiarem pozbawienia życia? Nie, jego oskarżenia, nie są zaplanowaną grą. Zbyt wiele faktów je potwierdza – faktów znanych tylko Józefowi.

Oczywiście, samo podejrzenie o szpiegostwo jest nieprawdziwe, jest fikcją stworzoną przezeń po to, aby wydobyć głębszą prawdę. Podważając ich szczerość, Józef sprawia, że bracia w istocie sami zastawiają na siebie pułapkę, wkładając się w sprzeczne dążenia²⁸. Postawieni wobec oskarżeń muszą dowieść swej prawdomówności, jednocześnie jednak za wszelką cenę pragną ukryć prawdę o swej przeszłości. Stąd ich odpowiedź dana Józefowi jest owszem prawdziwa, ale pełna niedomówień i ogólników: „Było nas dwunastu braci, twoich sług, synów jednego człowieka w ziemi Kanaan. Najmłodszy jest teraz z naszym ojcem, a jednego już nie ma” (w. 13). Co to znaczy, że jednego już nie ma? Co się z nim stało? Dlaczego najmłodszy został z ojcem? Czy bracia mogą w ogóle udowodnić, że teraz są ludźmi uczciwymi, nie wyznając razem rodzinnych tajemnic i zatajając dawne występki?

Przeprowadzone przez Józefa przesłuchanie odsłania kłamstwo ukryte w samym centrum ich tożsamości: nie są tymi, za których się podają²⁹. Dlatego podtrzymuje on swoje oskarżenie, zapowiadając poddanie ich procedurom, mającym uwiarygodnić ich wyznania: „»Tak jest jak wam powiedziałem: jesteście szpiegami. Dlatego wyślijcie jed-

²⁸ Tamże, 261.

²⁹ Tamże.

nego z was, aby przyprowadził waszego brata, wy zaś zostaniecie zatrzymani w więzieniu. W ten sposób, wasze słowa będą zbadane, czy są prawdą o was. Jeśli nie – na życie faraona – jesteście szpiegami«. Następnie ich zgromadził i odesłał na trzy dni do więzienia” (ww. 14-17).

Postępowanie Józefa wobec braci, od strony formalnej (podejrzanie o przestępstwo, czasowy areszt dla zweryfikowania zarzutów), wydaje się być ujęte w karby procedur sądowych³⁰. Nie można jednak wykluczyć, że kierował się on również odruchem zemsty. Świadczy o tym zmiana jego planów co do dalszych losów braci, podjęta po upływie trzech dni: „Tak zróbcie, a ocalicie życie – Ja bowiem jestem człowiekiem bojącym się Boga. Jeśli jesteście ludźmi uczciwymi, to niech jeden z waszych braci pozostanie w miejscu waszego uwięzienia, wy zaś zanieście żywność waszym rodzinom, dotkniętym głodem, a potem, waszego brata najmłodszego przyprowadźcie do mnie, aby potwierdziły się wasze słowa, i żebyście nie byli skazani na śmierć” (ww. 18-20).

Co się musiało stać w Józefie w ciągu tego czasu, że zmienił on nieoczekiwanie swoje nastawienie, zatrzymując w więzieniu tylko jednego z braci, pozwalając pozostałym odejść z żywnością do ziemi Kanaan? Jak dokonało się w nim przejście od chęci zemsty do troski o życie braci i ich rodzin? Jeszcze zachowuje rysy surowego sędziego, grożąc im śmiercią, ale w jego głosie coraz wyraźniej przebija się ton troski i miłosierdzia. Sam podaje źródło tej radykalnej zmiany swojej postawy. Jest nim *bojaźń Boża*, będąca istotą starotestamentowej pobożności. Włączona w formie wyznania wiary w dyskurs polityczny, motywuje i określa jego działania nie tylko wobec braci, których zwalniania z więzienia. Józef wydaje się być również przejęty troską o los ich głodujących rodzin, którym każe zawieźć żywność.

³⁰ Por. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, Rome 1986, 205-206, 231.

Jednak w uszach braci dźwięczy jedynie groźba śmierci. To właśnie ona budzi w nich wspomnienia przeszłości: „Wtedy zaczęli mówić jeden do drugiego: »Prawdziwie, czeka nas zasłużona kara z powodu naszego brata. Patrzyliśmy bowiem na jego cierpienie, gdy błagał nas o litość, a nie wysłuchaliśmy go. Dlatego przyszło na nas to nieszczęście«” (w. 21). W tym wyznaniu nie ma jeszcze szczerzej skruchy. Motywuje je raczej strach przed karą. Ale jest to z pewnością pierwszy krok w kierunku przyznania się do winy. W nieszczęściu, które ich teraz spotyka, dostrzegają odpłatę za krzywdę wyrządzoną dawno temu swemu bratu. Prawo odwetu (*ius talionis*), łatwo rozpoznawalne w procedurach sądowych, zostaje odczytane przez nich jako zasada etyczna, leżąca u podstaw ich własnej historii. Nie ma tutaj sędziego arbitralnie wyznaczającego karę. Taka jest raczej natura ludzkich dziejów: każde działanie człowieka jest przyczyną, która na płaszczyźnie etycznej pociąga za sobą określone konsekwencje.

W tym myśleniu wiążącym ludzkie dzieje w etyczny łańcuch przyczynowo-skutkowy pojawia się możliwość przyjęcia przez człowieka odpowiedzialności za swoje czyny. Dobrze rozumie to Ruben, który poniewczasie wspomina braciom: „Czyż nie ostrzegałem was: Nie popełniajcie grzechu przeciw temu chłopcu. Wy jednak nie usłuchaliście. Teraz więc żąda się odpowiedzialności za jego krew” (w. 22). Owszem, Ruben uznaje, że grzech popełniony przeciw Józefowi, domaga się rozliczenia, ale jednocześnie sam nie zamierza jednoznacznie wziąć zań odpowiedzialności. Z tego względu nie nadaje się do roli rzecznika pojednania. Potwierdza to jego deklaracja złożona Jakubowi po ich powrocie do Kanaanu. Kiedy już opowiedzieli mu o wszystkim, co ich spotkało, a ich ojciec wzbraniał się wysłać razem z nimi Beniamina, Ruben zapewniał go: „Dwóch moich synów będziesz mógł zabić, jeśli nie przyprowadzę go do ciebie. Powierz go mej opiece, a zwrócę ci go z powrotem” (Rdz 42,37). W tym strasznie brzmiącym zobowiązaniu Ruben okazuje się człowiekiem niegodnym zaufania. Zbyt łatwo bowiem sza-

fuje życiem swoich synów i w ogóle nie liczy się z uczuciami swego ojca. Oczywiście, jego deklarację należy rozumieć w sensie przenośnym, ale nawet całkowita hipotetyczność jej dosłownego brzmienia musi napawać grozą. Jakub musiał ją odrzucić, bo jej prawdziwym motywem nie było ratowanie rodziny, lecz chęć zdobycia za wszelką cenę jego przychylności i odzyskania utraconej pozycji pierworodnego. Ruben nigdy nie będzie się cieszył statusem pierworodnego, bo nie myśli w kategoriach odpowiedzialności za całą rodzinę, zając się jedynie o swój własny interes.

Przywilej pierworodnego zostanie raczej przyznany Judzie, który przed drugą podróżą do Egiptu, prosząc swego ojca, aby zgodził się wysłać z nimi Beniamina, obiecał mu: „Poślij chłopca ze mną, a natychmiast wyruszymy, aby ratować życie, abyśmy nie umarli my sami, ty i nasze dzieci. Ja sam będę poręczeniem (dam siebie w zastaw) za niego. Ode mnie będziesz żądał, abym ci go zwrócił. Jeśli nie przyprowadzę go do ciebie i nie postawię przed tobą, wtedy zawsze będę winny wobec ciebie” (43,8-9). W porównaniu z jego postępowaniem, opisanym w Rdz 38, myślenie Judy przeszło radykalną transformację. W swoich zobowiązaniach podjętych wobec Jakuba wyraża on nie tylko troskę o przetrwanie całej wspólnoty rodzinnej (inaczej niż Ruben, dla którego życie jego bliskich niewiele znaczy), ale w sposób szczególny martwi się o los jej najsłabszych i najbardziej bezbronnych członków. Tym jednak, co w stopniu rozstrzygającym, przekonuje Jakuba, żeby mu powierzyć Beniamina, jest jego gotowość do *oddania siebie samego w zastaw* za swego najmłodszego brata i wzięcie na siebie całkowitej odpowiedzialności za jego życie. Gdyby więc Beniaminowi stało się coś złego, Juda zobowiązuje się przyjąć na siebie winę i nieść ją do końca. W tym sensie okazuje się on prawdziwie *człowiekiem wspólnoty*. W swoim myśleniu kieruje się bowiem troską o jej los i przetrwanie, a nie o własny, osobisty interes. Uczynił przez to decydujący krok, zbliżający go do spotkania z Józefem i pojednania całej rodziny.

Bracia nie wyruszają do Egiptu sami, towarzyszy im Jakubowe błogosławieństwo: „Niech Bóg Wszechmocny wzbudzi u owego człowieka współczucie dla was, aby odesłał z wami waszego brata i Beniamina” (43,14). Każe nam ono odczytywać kolejne wydarzenia w Egipcie nie tylko jako plan Józefa, ale także jako działanie Boga. Józef nie może tak do końca zaplanować strategii pojednania między sobą i braćmi. Nie może „zaplanować” ani własnej gotowości do przebaczenia ani też skruchy swoich braci. Owszem, może wkładać do ich worków ze zbożem pieniądze i swój kubek, może zawrócić ich z drogi i oskarżyć o kradzież, nie może jednak wywołać w ich sercach ani szczerego żalu, ani współczucia dla ojca, ani też gotowości do oddania siebie samych za najmłodszego brata. Ostatecznym sprawcą tych wewnętrznych wydarzeń, dziejących się w nich i między nim a braćmi, musi być nie kto inny tylko Bóg.

Prócz tego, będąc nierozpoznanym przez swoich braci, Józef nie może wykorzystać swojej władzy nad nimi, aby przemocą lub pod strachem, zmusić ich do przyznania się do winy. Może jedynie stworzyć odpowiednie warunki, na mocy których postawi im wymagania, zmuszające ich do rozliczenia się z przeszłością. Pomędzy jego inicjatywą a ich reakcjami zostaje otwarta wystarczająco szeroka szczelina wolności, konieczna do tego, aby ich skrucha była szczerą, a ich wzajemne pojednanie prawdziwe. W postępowaniu, obchodzącego się z nimi niezwykle surowo, zarządcy Egiptu, mogą więc oni rozpoznać działanie samego Boga, który przypiera ich niejako do muru, zmuszając do konfrontacji ze swoją przeszłością.

„Planowanie” strategii pojednania możliwe jest zatem w ściśle określonych granicach i nie może ich przekroczyć, jeśli ma osiągnąć swój cel. Dostrzegamy je szczególnie wyraźnie w okolicznościach, w których odbywają się dwa następne spotkania Józefa z braćmi. Zaznacza je zmiana *przestrzeni* pojednania. Opuszcza ono sferę publiczną, w której Józef ukazuje się w majestacie swej władzy jako rządcą Egiptu (por. 41,41-43) i wkracza w obszar

domu, gdzie obowiązują relacje braterskie (43,16-17). Bracia jednak znają go jedynie od strony jego publicznych wystąpień jako surowego władcę, dlatego interpretują jego decyzję w kategoriach prawa odpłaty: jak oni sprzedali swego brata jako niewolnika do Egiptu, tak teraz ów srogi dostojnik egipski, stając się narzędziem w ręku boskiej sprawiedliwości, napadnie na nich i uczyni ich swoimi niewolnikami (43,18). Ale w działaniach Józefa nie widać żądzy odwetu, kieruje nim raczej prawo gościnności. To widok Beniamina, którego dostrzega wśród nich, zmienia jego nastawienie. Każe więc ich zaprowadzić do swego domu i przyprowadzić z więzienia Symeona oraz przyjąć ich jak długo oczekiwanych *gości* (43,23-25). Wszystkie te *zewewnętrzne* zabiegi, przygotowujące spotkanie z braćmi, wskazują na *wewnętrzną* przemianę dokonującą się w Józefie. Opisują proces, w którym wyrzeka się on powoli akcesoriów swojej władzy nad nimi, by móc stanąć wobec nich na płaszczyźnie relacji braterskich. Dopiero jednak rozmowa z nimi, poprzedzająca zaplanowany posiłek, powoduje w nim wybuch prawdziwie braterskich uczuć (43,26-30). Józef wypytuje się w niej co prawda o pomyślność braci i o zdrowie ich ojca, ale cała jego uwaga skupiona jest na Beniaminie: „Kiedy podniósł oczy, ujrzał Beniamina, swego brata, syna swej matki i zapytał: »Czy to jest wasz brat najmłodszy, o którym opowiadaliście mi?« I dodał: »Niech Bóg obdarzy cię łaską, mój synu«. W tym momencie wyszedł pośpiesznie, bo nie mógł opanować łez z powodu głębokiego wzruszenia, które ogarnęło go na widok brata. Wszedł więc do swej komnaty i tam się rozpłakał”.

Oto, jak moment *rozpoznania*, będący sam w sobie procedurą poznawczą, prowadzi do rozbudzenia *uczuć*, które wiążą na nowo silną emocjonalną więzią podmiot poznający z osobą rozpoznaną. Narrator z precyzją wydobywa te elementy tożsamości Beniamina, które są ważne dla Józefa: najpierw, jest on *jego* bratem, ale bratem szczególnie bliskim, bo synem *jego* matki. To stopniowe odkrywanie rodzajów więzi łączących go z Beniaminem wywołuje w Jó-

zefie nie dające się opanować braterskie uczucia. Oczywiście, w tym momencie kierują się one wyłącznie do osoby Beniamina, czyniąc go kluczową postacią dla całej wspólnoty rodzinnej (43,33-34). W Józefowej strategii pojednania stosunek pozostałych członków rodziny do ich najmłodszego brata będzie miał rozstrzygające znaczenie i zadecyduje ostatecznie o ich przyszłych losach. Teraz pojednanie jest jeszcze niemożliwe. Owszem, Józef poleca przygotować dla braci posiłek, ale nie zasiądzie z nimi do stołu, pozostając dla nich obcym Egipcjaninem, choć oni są już dla niego braćmi, których gości we własnym domu (43,32). Dystans między nimi zmniejsza się niepomniernie, ale rzeczywiste pojednanie będzie mogło dokonać się jedynie w akcie wzajemnego *rozpoznania*, kiedy *ofiara* i *oprawca* wyjdą sobie naprzeciw w postawie wielkodusznego *przebaczenia* i szczerzej *skruchy*.

Józef jest gotowy przebaczyć swoim braciom, lecz nie wie, czy oni dojrżeli do pojednania. Dlatego „planuje” poddać ich ostatecznemu sprawdzianowi. Każde torbę każdego z nich napełnić żywnością, a na wierzchu umieścić pieniądze. Dodatkowo zaś, do torby najmłodszego poleca włożyć swój srebrny puchar. Pieniądze pojawiają się w torbach braci już po raz drugi. Są one nie tylko probierzem ich uczciwości (44,8), ale także przypomnieniem ich winy: że za pieniądze sprzedali Józefa³¹. Jednocześnie, są również próbą innego rodzaju: czy żądza ich posiadania weźmie w nich górę nad rodzinną solidarnością. Jednak szczególnym testem ich braterskich więzi jest srebrny puchar w torbie najmłodszego. Jako najbardziej osobisty przedmiot Józefa stanowi on metonimiczny symbol, zastępujący jego samego³². W ten sposób los Józefa łączy się z losem Beniamina. Przyszłość ich obydwu i całej ich rodziny jest teraz w rękach ich braci. Czy postąpią oni z Beniaminem podobnie jak wtedy, gdy wyzuci z ludzkich odruchów po-

³¹ Por. H.C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, 262n.

³² Tamże.

stanowili zabić Józefa, wrzucając go do studni, a potem dla materialnego zysku, sprzedali do Egiptu? Jak zachowują się w obliczu oskarżenia o kradzież pucharu? Czy pozwolą ukarać tego, w którego torbie znajdzie się skradziony przedmiot, a sami wrócą spokojnie do swego ojca?

Józef czeka na ich odpowiedź w domu, gotowy do ostatecznej konfrontacji z ich i swoją przeszłością (44,14). Bracia przybywają do niego z pośpiechem, przerażeni, że to właśnie w torbie Beniamina odkryto puchar Józefa. Ich rzecznikiem jest Juda, który uznaje ich wspólną winę przed Bogiem i deklaruje wzięcie odpowiedzialności przez wszystkich za to, co zrobił ich najmłodszy brat (44,16). Ale Józef, jeszcze z pozycji władcy Egiptu, nie wyraża zgody. Zapowiada ukaranie tylko tego, w którego torbie znaleziono jego puchar. Jaką więc grę prowadzi on z braćmi? Czy liczy na to, że okażą się innymi ludźmi od tych, którymi byli ponad dwadzieścia lat temu? A może chodzi mu wyłącznie o odzyskanie Beniamina, myśląc, że bracia potraktują go podobnie jak jego samego i oddadzą go jako jego niewolnika?

Tego, co się wydarzyło następnie, nie można było ani zaplanować ani przewidzieć. Od wyroku egipskiego dostojnika nie ma odwołania, jest on przecież jak faraon (w. 18b). Co więc chce osiągnąć Juda, przemawiając do niego w imieniu wszystkich swoich braci? Narrator nie omieszkał przy tym zaznaczyć, że Juda *zbliżył się* do Józefa (w. 18a), wskazując przez to, że choć jego słowa, skierowane będą do władcy Egiptu, to jednak będą miały charakter mowy, apelującej do jego ludzkich uczuć.

Juda musi przedstawić historię swojej rodziny, a właściwie tylko jeden jej wątek, najbardziej tragiczny. Musi przedstawić historię tych członków swojej rodziny, którzy doznali najwięcej cierpień: „Kiedy mój pan pytał swoje sługi: »Czy macie ojca lub brata?«, odpowiedzieliśmy mojemu panu: »Mamy starego ojca i najmłodszego brata, będącego dzieckiem, zrodzonym w jego starości. Jego brat nie żyje, został więc on jeden z tej samej matki, i ojciec go pokochał«” (ww. 19-20). Nie jest to historia Judy, ani po-

zostałych jego braci. Juda opowiada o Racheli i o jej dwóch synach, bezstronnie, z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora – syna Lei, drugiej żony Jakuba. Chcąc jednak przedstawić owemu surowemu władcy Egiptu *kim naprawdę jest* Benjamin, musi on opowiedzieć tę samą historię jeszcze raz, tym razem z punktu widzenia swego ojca: „Wtedy powiedział nam twój sługa, mój ojciec: »Wiecie, że moja żona urodziła mi dwóch synów. Jeden wyszedł ode mnie, i wówczas pomyślałem sobie: na pewno został rozszarpany, bo już go więcej nie widziałem. Jeśli także tego zabierzecie ode mnie, a spotka go jakaś krzywda, to sprawicie, że moja siwizna w nieszczęściu zstąpi do Otchłani«” (w. 27).

Czyż taką właśnie historię nie opowiedziałby również Józef, gdyby chciał przedstawić swoje losy? A usłyszał ją z ust Judy. Kiedy oprawca naprawdę zbliża się do ofiary? Czyż nie wtedy, gdy opowiada historię swojej zbrodni w taki sposób, w jaki przedstawiłaby ją ofiara? Nie jest to jednak koniec opowieści. Juda nie może pozostać jej neutralnym narratorem. Musi zająć jakieś stanowisko, a może nawet pozwolić, aby jego własna osoba stała się jej częścią. Dlatego wyznaje: „Gdybym więc teraz przyszedł do twego sługi, mego ojca, i chłopca nie byłoby z nami, a przecież jego życie tak mocno jest związane z jego życiem, to gdy zobaczy on, że nie ma chłopca, umrze. My zaś twoi słudzy sprawimy, że siwizna twego sługi, naszego ojca, zstąpi w smutku do Otchłani” (w. 31). Juda zaczyna liczyć się z uczuciami swego ojca. Potrafi już sobie *wyobrazić*, co mógłby on przeżywać, gdyby stracił swego najmłodszego syna. Dlatego, nie może pozostać obojętnym, lecz zgodnie z danym wcześniej słowem, musi pozwolić uwikłać się w splecione nierozzerwalnym węzłem losy swego ojca i najmłodszego brata: „Oto ja, twój sługa, biorąc tego chłopca od mego ojca, poręczyłem osobiście za niego, mówiąc: Jeśli nie przyprowadzę go do ciebie, będę zawsze winny wobec mego ojca. Teraz więc pozostaw mnie, twego sługę zamiast chłopca niewolnikiem mego pana. Chłopiec zaś niech odejdzie razem ze swymi

braćmi. Bo jak mógłbym iść do mego ojca, a chłopca nie byłoby ze mną? Nie mógłbym patrzeć na nieszczęście, które dotknęłoby mego ojca” (ww. 32-34).

W tej gotowości Judy zastąpienia Beniamina jako niewolnika w Egipcie, ich historia rodzinna zatacza koło i wraca do punktu wyjścia. Ale jest to nowy początek. Poprzez Beniamina Juda wplata siebie w historię Józefa, Beniamin bowiem jest drugim „ja” Józefa, poprzez którego bada on szczerą nawrócenia swoich braci. W ten oto sposób tworzy się wspólnota, połączona już nie więzami krwi, ale aktem ofiary z siebie, niemożliwym do spełnienia bez wiary w Boskie prowadzenie. Fabuła w historii Józefa i jego braci toczy się więc przede wszystkim na płaszczyźnie możliwości skruchy, wzajemnego przebaczenia i pojednania. One zaś są darem Boga.

To, co zrobił Juda wobec Beniamina, wystarczyło Józefowi, aby przebaczyć swoim braciom, dać się im poznać i jak najszybciej spotkać się ze swoim ojcem. Bracia jednak nie wyznali swojej winy wobec Józefa, czynią to dopiero, po śmierci Jakuba, nie mając za sobą autorytetu swego ojca, zdani wyłącznie na łaskę Józefa. Pokazuje to jak trudno przyznać się do popełnionego grzechu. Owszem uznają oni swój grzech przeciw niemu, ale w dalszym ciągu unikają nazwania tego grzechu: że go znienawidzili, postanowili go zabić, wrzucili do studni i sprzedali jako niewolnika do Egiptu. Choć może na ich korzyść przemawia fakt, że oddając siebie Józefowi za niewolników, czynią aluzję do tego, co z nim zrobili.

* * *

Józef nie jest tylko dobrym administratorem Egiptu i żywicielem swojej rodziny, jest także, a może przede wszystkim tym, który inicjuje i poprzez którego urzeczywistnia się pojednanie we wspólnocie. Wie, czego wymagać od braci, aby pojednanie było prawdziwe: szczerą, nie udawaną *skruchą*. Wie bowiem, że bez niej nie będzie mógł w pełni przebaczyć braciom ani też nie dokona się

ostateczne zjednoczenie rodziny. Wie również, że jako inicjator pojednania musi sam wyrzec się akcesoriów swojej władzy i chęci odwetu za doznaną krzywdę. I dopiero na płaszczyźnie relacji braterskich jego przebaczenie może być przyjęte.

Zdolność uznania wyrządzonej drugiemu krzywdy, troska o najsłabszych i bezbronnych, gotowość poręczenia własną osobą za życie drugiego, i wreszcie umiejętność włączenia we własną historię życia, przeżyć, a zwłaszcza cierpień innych – oto reguły wspólnoty wiary, których uczy nas historia Józefa i jego braci. Możliwości ich zastosowania są rozległe: od wspólnot małżeńskich i rodzinnych po wspólnoty religijne. Ale nie tylko tam. Mogą one także kształtować życie społeczne w sferze publicznej, a nawet obszar polityki, który dzisiaj wydaje się być pozbawiony całkowicie wymiaru etycznego.

Sommario

It is not by means of the theological system or theory that we come to know Israel's identity. It is expressed rather in and through stories. They tell us not so much about its past as about the events which have made the people of Israel a covenantal community. The Joseph narrative in Genesis 37 - 50 has a special significance in this context because it presents a family as a foundation and prototype of the community Israel has become at the foot of Mount Sinai. A narrative analysis of Gen 37 - 50 has demonstrated that in a process of building up a community a set of rules operates: an ability to acknowledge one's wrongdoings against others, a concern for the weak and vulnerable, a willingness to stand surety for another, and finally a readiness to allow experiences and sufferings of others to get entangled in one's own history of life.

*Ks. Zdzisław Pawłowski
ul. Św. Maksymiliana Kolbe 1
87-730 Nieszawa*

Ks. ZDZIŚLAW PAWŁOWSKI dr hab. absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Studia w Jerozolimie i na Uniwersytecie w Sheffield w Anglii. Wykładowca egzegezy Nowego Testamentu i teologii biblijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Publikacje: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1 - 3*, Warszawa 2003 oraz liczne artykuły z zakresu hermeneutyki biblijnej i egzegezy narracyjnej.