

Jakub Sławik

O rolach kobiet w Starym Testamencie (Biblii Hebrajskiej)

Rocznik Teologiczny 54/1-2, 9-30

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O rolach kobiet w Starym Testamencie (Biblii Hebrajskiej)

Stary Testament nie jest literaturą, w której – może z wyjątkiem Księgi Kaznodziei – w sposób abstrakcyjny rozważano jakiegokolwiek kwestie, a zatem nie możemy liczyć na to, że znajdziemy w nim teoretyczną refleksję o pozycji i roli kobiety. Na jego kartach spotykamy natomiast postacie kobiet (i mężczyzn), o których się opowiada. Mogłoby się wydawać, że w Starym Testamencie, ukazującym jakby nie było patriarchalne społeczeństwo¹, mamy szansę odnaleźć jedynie kobiety, których rola sprowadza się do bycia, podporządkowanymi mężczyznom, żonami, matkami, konkubinami, służącymi (czy niewolnicami). Biblia Hebrajska jednak odmalowuje kobiety i ich życie w zadziwiająco wielobarwny sposób. Pojawiają się one w różnych przestrzeniach życia społecznego, działają na różne sposoby. Staje się to zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że Stary Testament w rzeczywistości nie jest księgą, lecz biblioteczką, tj. zbiorem 39 czy 46 ksiąg (w zależności od tego, czy mamy na uwadze kanon, zbiór ksiąg świętych uznawany przez Żydów i protestantów czy szerszy, przyjęty w Kościele rzymskokatolickim). Co więcej, księgi te nie są monolitycznymi dziełami, ale każda z nich miała wielu autorów i powstawała w dłuższym okresie czasu w wyniku zbierania, opracowywania i uzupełniania tekstów². Zatem znalazły w nich odzwierciedlenie różne okresy i momenty historyczne, najróżniejsze ludzkie doświadczenia, które

* Dr hab. Jakub Sławik jest dziekanem Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, profesorem w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego.

¹ E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann, Biblische Konfrontationen*, Kohlhammer Taschenbücher 1013, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, s. 24.

² Zob. np. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997.

zostały ujęte z punktu widzenia ludzi wierzących w jedyne Boga Izraela. Co najmniej dwie społeczności religijne – żydzi i chrześcijanie – odnajdują w przekazach Biblii Hebrajskiej wskazówki dla własnej drogi z i przed Bogiem. Jednocześnie doskonale zdają sobie sprawę (poza nurtami fundamentalistycznymi) z tego, że mają do czynienia ze świadectwami uwarunkowanymi czasami, w których powstały, i osobowościami wielu autorów i redaktorów, którzy je przekazali, oraz, że jak każdy tekst podlegają one interpretacji, w której podmiotowość czytelnika odgrywa niebagatelną czy wręcz zasadniczą rolę³. Mamy więc do czynienia z wielogłosem starożytnych świadectw (w liczbie mnogiej!) wiary narodu izraelskiego, które są siłą rzeczy odczytywane na różne sposoby. Skoro Stary Testament przede wszystkim opowiada (narracja) o kobietach, to trzeba przyjrzeć się bohaterkom biblijnych opowiadań oraz rolom, jakie pełnią⁴. Oczywista jest przy tym konieczność uwzględnienia środowiska i czasów, w którym przyszło żyć im lub autorom tych opowiadań. Natomiast pominięto pytanie o to, czy mamy do czynienia z postaciami historycznymi czy fikcyjnymi. Przegląd ról, w jakich kobiety funkcjonują w pismach Starego Testamentu, nie może prowadzić do postulatu, by je dzisiaj powielać. Nie zmienia tego nawet fakt, że Biblia miała ogromny wpływ na kształtowanie się kultury europejskiej. Od powstania starotestamentowych ksiąg dzielą nas tysiące lat, odmienność językowa i kulturowa. Stąd raczej należy postawić sobie pytanie, czego możemy się nauczyć ze starotestamentowych opowieści o kobietach, i czy mogą z nich wpływać jakieś wnioski dla naszych współczesnych czasów.

W niniejszym artykule nie zajmuję się kobiecymi obrazami czy porównaniami, za pomocą których opisywano w Starym Testamencie relacje jedyne Boga ze swoim ludem, przedstawiając naród wybrany jako niewierną wybrankę i małżonkę Boga (np. Oz 2,4nn; Ez 16; 23)⁵, czy z Jerozolimą, ukaraną czy (nie)pocieszoną córką czy żoną, bezdzietną

³ Zob. chociażby A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Karków 2007, s. 33n.

⁴ O kobietach w Biblii powstało wiele opracowań, napisanych m.in. z pozycji feministycznych, np. *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*, red. L. Schottroff, M.-Th. Wacker, Gütersloh 1998; E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków 2006; *Biblijny alfabet kobiet*, praca zbiorowa, Bielsko-Biała 2009.

⁵ Tłem tego wyobrażenia może być mitologiczne wyobrażenie o boskiej małżonce Boga JHWH (W.H. Schmidt, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 175).

i owdowiała (np. Iz 1,8; 51,17nn). Jako kobieta ukazana została też mądrość (personifikacja), która wzywa do posłuszeństwa młodego mężczyznę (Prz 1,20-33 i in.). Wyciąganie wniosków o roli kobiety z tego rodzaju porównań i metafor byłoby problematyczne ze względu na przenikanie się w nich różnych warstw znaczeniowych.

Kobiety w Biblii Hebrajskiej najczęściej pojawiają się jako rodzące dzieci (Rdz 4,1n.17.25 itd.), o rodzeniu mówi się w niej ponad 400 razy. W starożytnym świecie dzieci zapewniały trwanie rodziny, były jednym z podstawowych „dóbr” (zob. Ps 128,3n), bez których człowiek i rodzina nie miały przyszłości. Stąd bezdzietność była tragedią (Rdz 18,11n; Prz 30,16), często pojmowaną jako Boża kara (Wj 23,35n; Pwt 7,14; Jr 18,21). Duża, wielopokoleniowa rodzina była podstawowym środowiskiem ludzkiego życia⁶. Ponieważ aktywność zawodowa polegała głównie na uprawie ziemi, hodowli zwierząt czy drobnych pracach rzemieślniczych wykonywanych w domostwach, kobiety funkcjonowały przede wszystkim w obrębie rodziny, dbając o dom i rodzinę (Rdz 18,6; 27,9; Prz 31,10nn)⁷. Młode dziewczyny (przed zamążpójściem) mogły zajmować się wypasem stad w pewnej odległości od domu (Rdz 29,6). Jednak przy uważniejszej lekturze okaże się, że rodzina wcale nie była bezproblemowo funkcjonującą sferą życia, a kobiety odgrywały nie tylko rolę posłuszných córek i żon, dobrych matek, lecz starały się wykorzystywać swoje możliwości i poszerzać swoje wpływy w tej przestrzeni.

Ważnym problemem, z którym walczyły na różne sposoby, była niepłodność i bezdzietność. Czasami były wspierane przez mężów (jak Rebeka w Rdz 25,21), innym zaś razem traktowane z pobłażliwością (Rdz 17,17). Sara starała się zaradzić bezdzietności, nakłaniając męża do spania ze swoją niewolnicą (Rdz 16,1-3), co okazało się skutecznym, ale nieszczęśliwym rozwiązaniem (Rdz 16,4nn). Inaczej postąpiła Tamar (Rdz

⁶ Warto pamiętać, że średnia długość życia – nawet nie uwzględniając ogromnej śmiertelności niemowląt – nie przekraczała ówczesnie 30-40 lat; zob. E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 24.

⁷ Z tego powodu poza zamążpójściem większość kobiet w starożytnym Izraelu nie miała prawie żadnej życiowej alternatywy, mogły być co najwyżej prostytutkami (sakralnymi; Wj 34,16), wywoływać duchy zmarłych (1 Sm 28,7nn) i zajmować się innymi rodzajami magii czy czarów (Wj 22,17; Ez 13,17nn), a w późniejszym okresie, gdy powstała instytucja króla, służyć na dworze królewskim; zob. poniżej i E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann* dz. cyt., s. 34.

38), która po tym jak Juda, jej teść, postanowił ją oszukać, uniemożliwiając jej uzyskanie dziecka (w.11)⁸, zawalczyła o swoje prawo do dziecka, przed niczym się nie cofając. Przebrała się, by nie być rozpoznaną, i udawała prostytutkę, z którą Juda współżył. Choć zaryzykowała własne życie (w.25), zdobyła to, co się jej należało (tak jak Rebeka rodzi bliźnięta). Poprzez swoje postępowanie obnażyła również to, jak niesprawiedliwie została potraktowana i oszukana (w.26). Nie godziła się na to, by być ofiarą, ale z całą determinacją dochodziła swego prawa. Nawet dzisiaj metoda, którą obrała, może szokować, ale Tamar zyskała uznanie, była przodkinią, odległą prababką króla Dawida (zob. Rt 4,12), i została wymieniona w genealogii Jezusa (Mt 1,3). O swoją przyszłość związaną z potomstwem z całą przebiegłością zabiegała też wraz z bezdzietną synową, Rut, Noemi, która straciła męża i wszystkich synów (Rt)⁹. W przemyślny sposób (3,1nn) doprowadziły do tego, że dalszy krewny Boaz (Booz) przejął odpowiedzialność za Rut i się z nią ożenił. Ostatecznie Rut została prababką Dawida (4,17; zob. Mt 1,5).

Stosunki rodzinne, które opisuje Biblia Hebrajska, bywały pełne napięć. Abraham (Abram) oddał czy sprzedał dla zysku swoją żonę innemu mężczyźnie, faraonowi w Egipcie (Rdz 12,10-20)¹⁰. Sara obwiniła Abrahama za to, że Hagar, którą sama mu podsunęła, zaczęła nią pogardzać (Rdz 16). Dwie siostry i żony Jakuba – przynajmniej we wczesnej historii Izraela funkcjonowało wielożeństwo (za jego skrajny przypadek może

⁸ Tłem opowiadania jest tzw. prawo lewiratu (zob. Pwt 25,5-10), w ramach którego brat bezdzietnie zmarłego miał współżyć z jego żoną, by mogła ona urodzić dziecko, które uznane zostanie za syna zmarłego. Szczegóły tej regulacji pozostają dla nas niejasne ze względu na skąpe świadectwa, mówiące o tej praktyce; zob. E. Kutsch, Art. 227, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament III*, red. J. Botterweck, H.-J. Fabry, H. Ringgren, Stuttgart 1982, kol. 393nn; H.-J. Boecker, *Die Josefsgeschichte. Mit einem Anhang über der Tamar und die Stammenssprüche*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 95nn; H. Seebass, *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vlyun 2000, s.35n; I. Fischer, *Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen: Zu Intention und sozialgeschichtlicher Verortung des Rutbuches*, [w:] *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, red. M. Oeming, Beiträge zum Verstehen der Bibel 1, Münster/Westf.-Hamburg-London 2003, s. 120n.

⁹ Szczegółowo o tej historii i księdze biblijnej I. Fischer, *Rut*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (dalej: HThKAT), Freiburg/Breisgau-Basel-Wien 2001.

¹⁰ Zob. J. Sławik, *Czy potrzebna jest egzegeza feministyczna? Próba odpowiedzi na przykładzie interpretacji I. Księgi Mojżeszowej 12,9-20*, [w:] *Studia Humanistyczno-Teologiczne 1* (2003), s. 45nn. Trochę inaczej kończy się podobna historia w Rdz 20 (jeszcze raz z Abrahamem i Sarą w roli głównej) i w Rdz 26 (Izaak i Rebeka).

uchodzić harem króla Salomona z 1 Krl 11,3; podwójne małżeństwo Jakuba miało wynikać z podstępu jego teścia Labana; Rdz 29,18-23) – Lea i Rachela konkurowały ze sobą o względy męża (Rdz 29,10-30,24; 35,16-20; zob. też podobną historię w 1 Sm 1). Jego ulubiona żona Rachela była nieplodna. Z kolei dla Lei dzieci miały być sposobem na uzyskanie miłości Jakuba (29,32). Obie podsunęły Jakubowi również swoje służące, by zyskać przewagę w ilości potomków nad konkurentką. Ta pełna pasji i bólu historia, która nie pozostawia Jakuba z boku (30,1n), pokazuje, że kobiety nie przyjmowały biernie swego losu, ich uczucia i potrzeby nie były nieważne. Walczyły o swoje potrzeby i przyszłość w obszarze, który był im dostępny – w tym przypadku wyznaczała go płodność. Kobiety bywały ofiarami męskiego świata, godząc się z tym w milczeniu (np. Lea i Rachela w Rdz 29) lub oplakując swoją niedolę (jak córka Jeftego z Sdz 11,35nn¹¹), lub aktywnie się przeciwstawiając takiej nieprawości (Tamar w Rdz 38). Czasami Bóg osobiście ujmował się za kobietami (za Saraj w Rdz 12,17).

Wprawdzie w dawnym Izraelu, jak w każdym patriarchalnym społeczeństwie, mężczyźni decydowali o swojej rodzinie, przyszłości swoich dzieci (wybierali małżonków dla synów i wydawali córki za mąż, np. Rdz 24; 38,6)¹², to i w tym obszarze kobiety nie zawsze pozostawały uległe i bezwolnie podporządkowane swym ojcom i mężom¹³. Rebeka miała prawo zająć w kwestii swojego zamążpójścia stanowisko (Rdz 24,58; zob. też 1 Sm 18,20). W tym kontekście trzeba przywołać Pieśń nad pieśniami, zbiór poezji miłosnej, w której młoda dziewczyna na zmianę z ukochanym wyraża swoje pragnienia, opiewając piękno męskiego ciała (5,9-16), tęskniąc za jego dotykiem (2,6; 5,2-6), otwarcie oferując mu swą miłość i zapraszając go do wspólnego spędzenia nocy na łonie natury (7,12n) czy w sypialni swojej matki (8,2). Nie wiemy, czy pieśni te w rzeczywistości dają wyraz „wolnej” miłości (za czym przemawiałby brak jakiegokolwiek wzmianki o małżeństwie czy płodzeniu dzieci), czy raczej

¹¹ Więcej o tej nieszczęsnej historii i jej tle religijnohistorycznym J.A. Soggin, *Judges. A Commentary*, Old Testament Library (dalej: OTL), Philadelphia 1981, s. 213nn.

¹² *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 524.

¹³ E.S. Gerstenberger zauważa, że w starotestamentowym, patriarchalnym systemie społecznym kobieta była podporządkowana mężczyźnie, mimo to Biblia Hebrajska poświadcza mnóstwo wyjątków od tej reguły; E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 60.

śpiewano je przy okazji zaręczyn czy zaślubin. W każdym razie nie wszystkie fragmenty dają się osadzić w takim sformalizowanym kontekście (8,1.8-10)¹⁴. Są one świadectwem tego, że miłość i erotyczne pożądanie odgrywały niebagatelną rolę (być może nawet ostrzegano przed ich potęgą – 8,6), a w wyrażaniu uczuć i pragnień mężczyzna i kobieta mogli być sobie równi¹⁵. W patriarchalnym świecie kobiety zdobywały przestrzeń dla swobodniej ekspresji i realizowania swoich pragnień. Zdarzało się, że podejmowały decyzje wbrew swoim mężom lub przynajmniej bez ich wiedzy. Rebeka, i to używając podstępów wobec swojego męża, Izaaka, decyduje o tym, który z jej dwóch synów otrzyma błogosławieństwo pierworodnego (Rdz 27,1-30). Za namową proroka Natana Batszeba zapewnia swojemu synowi Salomonowi, który nie był pierworodnym, tron po Dawidzie (1 Krl 1,11nn)¹⁶. Obie miały w ten sposób ogromny wpływ na dalsze losy ludu wybranego. W Starym Testamencie została opowiedziana historia bogatej Szunemitki (2 Krl 4,8nn), która najwyraźniej rozstrzygała o wszystkim, co dotyczyło jej domu, podczas gdy mąż się jej posłusznie podporządkowywał. Nawet nakłoniła swojego starego męża (zob. w.14; nie poznajemy nawet jego imienia), by przygotował muirowany, luksusowo wyposażony pokój na górze ich domu dla gościa¹⁷ – męża Bożego, Elizeusza (w.9n), którego wielokrotnie przyjmowała w gościnie (w.8). Zdarzało się, że po udaniu się do tego pokoju na spoczynek Elizeusz przywołał ją do siebie (w.10n). Choć tekst pozostaje enigmatyczny, a na czoło wysuwa się gościnność bezdzietnej Szunemitki (por. Rdz 18,1-15), to jej związek z Elizeuszem nie wydaje się wolny od podtekstu erotycznego. Gdy narodzony zgodnie z zapowiedzią Elizeusza syn zachorował i umarł,

¹⁴ Zob. J. Sławik, *O znaczeniu Pieśni nad Pieśniami jako części kanonu Starego Testamentu na przykładzie Pnp 7,2-13*, [w:] *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 2 (2003), s. 110n i tenże, *Exegese des Alten Testament im polnischen Kontext*, [w:] M. Meyer-Blanck (red.), *Reden von Gott in der Mitte Europas. Evangelische Theologie im Kontext Bonn-Prag-Warschau*, Hermeneutica, Bd. 12, Rheinbach 2004, s. 70n i przyp. nr 8; E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 33; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 260n.

¹⁵ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, Warszawa 2003, s. 462: „wzajemna przynależność kochanków, których pozycje stały się równe dzięki wymianie wzajemnych pragnień i przyjemności”.

¹⁶ Jak się wydaje, Salomon zawdzięcza tron właśnie intrydze Natana i Batszeby – E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. I. Kön. 1-16*, Altes Testament Deutsch (dalej: ATD) 11,1, Göttingen 1977, s. 25.

¹⁷ Zob. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. I. Kön. 17-2. Kön. 25*, ATD 11,2, Göttingen 1984, s. 293.

a Szunemitka, nie informując o jego śmierci męża, udaje się do Elizeusza (w.19-22), to jej mąż ze zdziwieniem stwierdza, że przecież nie jest to ani nów, ani szabat, jak gdyby był przyzwyczajony do tego, że w czasie świąt żona udawała się do męża Bożego (w.23). Ona jednak po prostu zbywa go, żegnając się jednym słowem: „do zobaczenia! czy miej się dobrze!”¹⁸. Nawet jeśli opowiadanie jest pod wieloma względami tajemnicze, to przedstawia kobietę, która sama decyduje o sobie i narzuca swoje decyzje (staremu) mężowi, praktycznie się z nim nie licząc.

Życie w starożytnym Izraelu nie ograniczało się jedynie do rodziny i domostwa (wraz ze związanymi z nim uprawą roli, wypasaniem stad i pracą rzemieślniczą), lecz poruszano się również w innych obszarach życia społecznego, choć miało to miejsce w nieporównywalnie mniejszym stopniu niż dzisiaj. Kobiety mogły służyć na dworze królewskim jako kucharki, piekarki, przyrządzające wonności (1 Sm 8,13), śpiewaczki (2 Sm 19,36; 2 Krn 35,25) czy osobiste służące (1 Krl 1,2)¹⁹.

Z kolei mężczyźni brali udział w bitwach, uczestniczyli w handlu i postępowaniach sądowych, które miały miejsce w bramach (odpowiednik greckiej agory)²⁰. Z instytucją króla związani są również urzędnicy królewscy i dworzanie. Głos zabierają prorocy (część z nich można by zaliczyć do dworzan króla – 2 Krl 22,5n)²¹. Odrębną grupę tworzyli kapłani. We wszystkich tych rolach społecznych poza stanem kapłańskim²²

¹⁸ Taki jest sens hebrajskiego מִלְּפָנָיו wypowiedzianego na pożegnanie (najczęściej inaczej tłumaczone, zob. np. *Biblia Tysiąclecia*); E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 45n (zob. też L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, neu bearbeitet von W. Baumgartner, J.J. Stamm und B. Hartmann, t.1-2, Leiden-New York-Köln 1995 [dalej: HAL]).

¹⁹ Jak się przypuszcza, pełna energii dziewczyna miała udzielać swej życiowej siły zestarzalemu i słabemu Dawidowi (por. w.4b), co było rodzajem pomocy medycznej (E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. I. Kön. 1-16*, s. 9).

²⁰ Por. H.-J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vlyun 1976, s. 20nn.

²¹ Zob. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. I. Kön. 17-2. Kön. 25*, s. 450.

²² Z kultem świątynnym związane były natomiast kobiety określane mianem *qedesza*, ale bez względu na czym polegała ich funkcja (tradycyjnie widziano w nich hierodule czy prostytutki sakralne, prawdopodobnie niesłusznie – J. Ślawik, *Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna? Q'dešā' w Starym Testamencie*, [w:] *Scripta Biblica et Orientalia*, 3, 2011, s. 45nn) miała być zakazana w Izraelu (Pwt 23,18n; analogiczną rolę, jak widać, pełnili też mężczyźni). Wg 2 Krl 23,7 miały one własne pomieszczenia również przy świątyni jerozolimskiej, gdzie przędły szaty dla *aszery*, אַשְׁרָה (zob. H.-P. Müller, Art. אַשְׁרָה, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, red. E. Jenni, C. Westermann [t. I-II], München-

pojawiały się również kobiety²³, choć sporadycznie. Sporne sprawy rozstrzygała sędzina Debora (Sdz 4,4n). Przekazała ponadto Barakowi Boże słowo, wyrocznię, by ten rozprawił się z wojskami króla Chasoru dowodzonymi przez Syserę (Siserę; Sdz 4,6n), w czym przypomina starotestamentowych proroków. Ale na tym nie koniec. Musiała stanąć u boku Baraka, który w przeciwnym razie nie chciał spełnić Bożego polecenia (Sdz 4,8nn), tak że Debora okazała się być prawdziwą przywódczynią ludu wybranego. Sysera zginął ostatecznie z ręki drugiej kobiety – Jael (Sdz 4,17nn), która podstępnie zaferowała mu schronienie w swoim namiocie. Te dwie kobiety doprowadziły do pokonania ciemieżców, wrogów Izraelitów. Debora była więc nie tylko sędzią i prorokinią (zob. też Sdz 4,4), ale i wodzem. Jej historia zdaje się jednocześnie ośmieszać mężczyznę Baraka²⁴. Jako prorokini wystąpiła Chulda (2 Krl 22,14-20), którą król (za pośrednictwem swoich urzędników i kapłanów) po odnalezieniu zwoju w świątyni zapytał o Bożą wolę (2 Krl 22,8-13). Chulda przekazała słowo Boże w formie niczym nieodbiegającej od słów wielkich proroków okresu przedwygnaniowego (Eliasza, Amosa, Ozeasza, Izajasza, Micheasza, Jeremiasza, Ezechiela): jej wypowiedź składa się z wprowadzającej formuły posłańca: „Tak mówi Pan” (w.15), oraz z zapowiedzi nieszczęścia (w.16) z uzasadnieniem, w którym wskazuje na winę ludu (w.17)²⁵. Król Jozjasz wziął na serio słowa Chuldy (2 Krl 23) i przeprowadził szereg reform²⁶. Okazuje się więc, że w przeciwieństwie do

Zürich 1984, kol. 596; do znaczenia słowa הַשֹּׁפֵט E. Lipiński, *Religia a językoznawstwo*, [w:] *Zachować Tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur* (=Rozprawy i Studia Biblijne, 31), red. P. Muchowski, M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2008, s. 27n).

²³ Zob. E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 56.

²⁴ Zdaniem E.S. Gerstenbergera (tenże, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 70) opowieść poddaje krytyce patriarchalne zwyczaje.

²⁵ Por. 1 Krl 21,19; Am 4,1-3; Iz 1,21-26. O tej podstawowej formie zwiastowania prorockiego W.H. Schmidt, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 157n; J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 157nn; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 391n.

²⁶ Ponieważ program tych reform pokrywa się w ogromnym stopniu z przepisami z Pwt (*Deuteronomium*), można wnioskować, że zwojem odkrytym w świątyni i podstawą reformy króla Jozjasza była jakaś pierwotna część Pwt (tzw. *pradeuteronomium*) lub że opowiadanie z 2 Krl 22 zostało napisane po to, by legitymizować ten zwój i reformy; zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 107nn (E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17-2. Kön. 25*, s. 463 mówi w odniesieniu do 2 Krl 22n o *idealnym* [a nie realnym] scenariuszu wydarzeń, w których odzwierciedlenie znalazła późniejsza katastrofa z 587 r. p.n.e.).

gróźb wygłaszanych przez przedwygnaniowych proroków piśmiennych jej przesłanie nie zostało odrzucone (por. np. Am 2,12; 7,12n; Oz 9,7; Jr 11,21; 26,8nn). Stary Testament wspomina jeszcze o prorokini Noadii (Ne 6,14), ukazując ją w złym świetle. Wtórnie funkcję prorocką przypisano też Miriam²⁷, siostrze (Mojżesza i)²⁸ Aarona (Wj 15,20), która po wyjściu z Egiptu i po przejściu przez Izraelitów Morza Czerwonego²⁹ zaintonowała hymn ku Bożej czci (Wj 15,21³⁰; zob. też Mi 6,4, gdzie jest wymieniana obok Mojżesza i Aarona jako przywódczyni ludu³¹), przewodząc chórowi kobiet. Prorokinią została również nazwana żona proroka Izajasza (8,3)³².

W dawnym Izraelu i Judzie kobiety sięgały po władzę, ale ich postępowanie zostało ukazane w bardzo krytycznym świetle. Izebel, żona króla izraelskiego Achaba (1 Krl 16,31), która zyskała ogromny wpływ, miała propagować kult Baala i aszer, zwalczać proroków Boga Izraela (1 Krl 18n) oraz wprowadzić zasady sprawowania władzy królewskiej, które były obce w Izraelu (zaaranżowała fałszywe oskarżenie Nabota i jego zgładzenie; 1 Krl 21, a w szczególności w.7). Z kolei Atalia, córka króla izraelskiego Achaba, żona króla judzkiego Jorama i królowa matka, po śmierci jej syna Achazjasza (Ochozjasza) zagarnęła tron w Jerozolimie, każąc wymordować wszystkich ewentualnych pretendentów do władzy królewskiej (2 Krl 11). Z pogromu ocalało jedno dziecko z dynastii

²⁷ Co jest świadectwem estymy, jaką *post factum* cieszyli się prorocy, oraz rozmycia znaczenia pojęcia *prorok* (H.-P. Müller, Art. אָנִי, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament V*, Stuttgart 1986, kol. 151).

²⁸ Zob. *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 743.

²⁹ Morze, przez które Izraelici uciekali przed ścigającym ich wojskiem faraona, zostało w starożytnym greckim przekładzie Septuaginty utożsamione z Morzem Czerwonym (i stąd trafiło do przekładów biblijnych), choć w tekście hebrajskim nazwane zostało יַם־סוּף, czyli morze sitowia. Identyfikacja z Septuaginty jest najprawdopodobniej błędna; zob. *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 761n; H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2007, s. 90nn.

³⁰ Uchodzi za jeden z najstarszych przykładów hymnu w Starym Testamencie (M. Noth, *Das 2. Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 1978, s. 96n) i przywodzi na myśl pieśń Debory (i Baraka) z Sdz 5 (o różnicach pomiędzy nimi B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, OTL, Louisville 1976, s. 250).

³¹ Zob. H.W. Wolff, *Dodekapropheten 4: Micha*, *Biblischer Kommentar Altes Testament* (dalej: BK.AT), Neukirchen-Vlyun 1982, s. 149.

³² Wprawdzie mogłoby chodzić jedynie o określenie żony proroka, ale Izajasz nie określał siebie tym tytułem, należy więc raczej przypuszczać, że chodzi o prorokinię świątynną podobną do Chuldy; H. Wildberger, *Jesaja 1-12*, BK.AT, X/1, Neukirchen-Vlyun 1972, s. 317n.

królewskiej Dawida, Joasz, który przy wsparciu kapłanów został po 6 latach osadzony na tronie, co Atalia przypłaciła śmiercią. Wyjątkową postacią jest Estera z księgi noszącej jej imię, będącej fikcją literacką – nowelą czy powieściowym opowiadaniem z epoki helleńskiej³³. Estera jest Żydówką, która zostaje żoną w haremie perskiego króla Kserksesa I (nazywanego w Est Aswerusem czy Achaszwerosem), by potem walnie przyczynić się do ocalenia Żydów, których Haman chciał zgładzić. Haman, który jest Agagitą (3,1), symbolizuje prastarą wrogość Amalekitów (w 1 Sm 15 Saul walczy z królem Amalekitów Agagiem) wobec Izraela, podczas gdy Mordochaj (Mardocheusz) jest spokrewniony z Saulem, synem Kisza (zob. 2,5). Mordochaj bez udziału Estery nie byłby w stanie odwrócić przygotowywanej zagłady Żydów, tak że Estera weszła w rolę Dawida (por. 1 Sm 16, gdzie jednak powołanie Dawida wynikało z nieposłuszeństwa Saula). Oboje z Mordochajem stali się zbawicielami Izraela (4,1nn opisują zawiły ciąg zdarzeń prowadzących do ocalenia Mordochaja i całego ludu żydowskiego), przedstawionymi w opozycji do destruktywnej, imperialnej potęgi³⁴. Choć była tylko żoną króla, stała się Bożym narzędziem (nawet jeśli w Est ani razu nie wspomina się wprost Boga), dzięki któremu ocalony został lud. W tym przypomina też Józefa (Rdz 45,5,8)³⁵. Kobieta, jedna z wielu żon króla, której wola nie za bardzo się liczyła (gdy jej poprzedniczka, królowa Waszti pozwoliła sobie odmówić królowi, została odsunięta; 1,12³⁶ i 2,4), wypełniła rolę wybawiciela – nawet jeśli podporządkowała się w swych działaniach Mordochajowi (i królowi).

Powyższy przegląd uzmysławia, że zarówno w życiu domowym, jak i w polityce, w sądownictwie, na wojnie, w służbie słowa Bożego (a nawet w świątyni) decydentami byli przede wszystkim mężczyźni, oni decydowali o życiu swoim oraz swoich żon i córek, sprawowali najważniejsze urzędy. Ale w prawie wszystkich obszarach życia społecznego (poza

³³ Zob. E. Zenger (i in.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, s. 270n.

³⁴ Tamże, s. 272; zob. też G. Gerleman, *Ester*, BK.AT XXI, Neukirchen-Vlyun 1973, s. 77.90n.

³⁵ E. Zenger (i in.), *Einleitung in das Alte Testament*, dz. cyt., s. 272 i E. Adamiak, *Kobiety w Biblii*, dz. cyt., s. 177.

³⁶ Zastanawia, że król z urzędnikami obawiali się, iż odmowa Waszti może wstrząsnąć całym imperium, gdy kobiety przestaną być posłuszne swoim mężom (1,16nn).

kapłaństwem³⁷) pojawiały się sporadycznie kobiety, które zdobywały decydujący głos, walczyły o swoje prawa i wygrywały. Wprawdzie były one wyjątkami od reguły, ale nie jest bez znaczenia, że ich działania były nierzadko przedstawiane w bardzo pozytywnym świetle³⁸. Jeśli były źle oceniane, to tylko wtedy gdy naruszały podstawowe regulacje religijne i prawne wiary w jedyne Boga: uczestniczyły lub propagowały bałwochwalcze kulty, łamały główne zakazy, mordując, fałszywie oskarżając przed sądem (Izabel i Atalia). Tym samym ocena ich postępowania dokonana została w oparciu o te same normy i przykazania jak w przypadku mężczyzn. Kobiety mogą być też negatywnymi bohaterkami, jak Izabel czy żony Samsona (Sdz 14 i 16).

Skrajnie rzadko spotykamy w Biblii Hebrajskiej fragmenty, w których wyraźniej zreflektowano zarówno relacje pomiędzy płciami, jak i pozycję kobiety³⁹. Stwierdzenie to nie oznacza, jakoby omówione powyżej opowiadania nie miałyby być owocem refleksji. Nie można ani nie ma potrzeby wyznaczać granicy pomiędzy opowiadaniem a refleksją, bo z jednej strony opowiadania wyrastają z namysłu nad życiem, a z drugiej strony refleksję można wyrazić za pomocą opowiadania. Jednak teksty takie jak Rdz 1-3 są niczym innym, jak refleksją ubraną w szatę poematu czy opowiadania. Nie mówią one o mniej lub bardziej wyjątkowych przypadkach i działaniach kobiet, lecz o życiu kobiet (i mężczyzn) w ogóle. Do takich tekstów można by zaliczyć również poemat (akrostych alfabetyczny⁴⁰) z Prz 31,10-31 wychwalający dzielną i solidną kobietę, która z całą energią i pracowitością dba o męża, dom i rodzinę (w.11.17n.27), o jedzenie (w.14n), ubranie (nawet kosztowne), wiele z nich wytwarzając własnymi rękami (w.13.21n), o pomnażanie mienia (w.16).

³⁷ Na marginesie warto odnotować, że fakt ten bynajmniej nie rozstrzyga jeszcze o dostępie kobiet do urzędu bądź urzędów kościelnych w dzisiejszych czasach (wpierw trzeba odpowiedzieć na pytanie, czym jest urząd kościelny dzisiaj – Kościoły udzielają na nie różnych odpowiedzi – i na ile może być rozumiany w kategoriach starotestamentowego kapłaństwa). Do ostrożności w formułowaniu wniosków w oparciu o opis kapłaństwa w Biblii Hebrajskiej powinno zachęcać już to, że funkcje kapłańskie w starożytnym Izraelu były dziedziczne (zob. też Hbr 7-9 o wyjątkowości i ostateczności dzieła arcykapłana Chrystusa czy 1 P 2,9; por. Wj 19,3-6).

³⁸ E.S. Gerstenberger uważa, że te kobiece postacie świadczą o istnieniu w dawnym Izraelu kobiecej tradycji ustnej (E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s.v26).

³⁹ Podobnie E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁰ Zob. J. Synowiec, *Gatunki literackie...*, dz. cyt., s. 26.

Zabiega o przyszłość swej rodziny (w.25), potrafi mądrze mówić i udzielać właściwych rad (w.26). Nie zapomina przy tym o biedakach (w.20). W takim wzorze żony nie może zabraknąć jeszcze jednej ważnej cechy – pobożności (w.30, który stanowi pouczenie o wadze prawdziwej pobożności w opozycji do fizycznej urody). Poemat podkreśla korzyści płynące dla męża z jej postawy i pracowitości (w.11n.23; zob. też w.28). Taka kobieta zyskuje społeczne uznanie i jest wychwalana, gdyż jest drogocennym skarbem, który bardzo trudno zdobyć (w.10,28-29.31)⁴¹. Choć poemat sytuuje kobietę w tradycyjnej roli dobrej, solidnej i pracowitej żony, której głównym celem jest powodzenie męża (w.12) i przyszłość rodziny (nawet jeśli synów wspomina jedynie w.28), to zwraca uwagę na jej samodzielność, gdy pozyskuje ziemię (w.16), mądrość (w.26) i pobożność (w.30). Porównanie z innymi sentencjami w Księdze Przysłów pokazuje, że identycznymi wartościami powinien się kierować również mężczyzna (zob. np. 10,13; 11,16b.17.25a; 14,23.27; 19,17; 20,4.13; 21,5; 24,30-34; 28,19).

Dwa opowiadania o stworzeniu świata i człowieka – młodsze z Rdz 1,1-2,4a i starsze z Rdz 2,4b-3,24⁴² – są wyrazem refleksji nad porządkiem świata, usytuowaniem w nim człowieka, relacjami międzyludzkimi oraz relacjami z przyrodą i z Bogiem. Wśród nich uwzględnione zostały związki łączące mężczyznę i kobietę. Choć teksty te są refleksjami przekazanymi w formie opowiadania – zwłaszcza starszy z nich⁴³, to właśnie z tego powodu, że są wynikiem namysłu nad ludzkim życiem w świecie, warto przyjrzeć się temu, co mają do powiedzenia o pozycji kobiety w świecie⁴⁴.

Pierwszy w porządku kanonicznym, a chronologicznie późniejszy tekst (Rdz 1,1-2,4a) będący narracją o wyraźnej strukturze (zob. powtarzające się

⁴¹ Do interpretacji poszczególnych wypowiedzi tego językowo i treściowo nietatwego poematu zob. O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BK.AT, XVII, Neukirchen-Vlyun 1984, s. 376nn.

⁴² Co do tego istnieje konsensus wśród badaczy; zob. E. Zenger (i in.), *Einleitung in das Alte Testament*, dz. cyt., s. 89n; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, [w:] *Studia Biblica* 4, Kielce 2002, s. 71n.150nn.

⁴³ P. Ricoeur różnicuje charakter obu tekstów na narrację (starszy) i poemat dydaktyczny (młodszy), który także ma być quasi-opowieścią (A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, dz. cyt., s. 59).

⁴⁴ Początek Biblii był już wielokrotnie dokładnie analizowany, napisano o nim tysiące książek i artykułów. W szczególności warto polecić C. Westermann, *Genesis Kapitel 1-11*, BK.AT I/1, Neukirchen-Vlyun² 1976, s. 104nn i H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vlyun 1996, s. 57nn, na których opiera się poniższe omówienie tych fragmentów.

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 święta שַׁבָּת pochodzi od czasownika שָׁבַע = *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. Stworzenie składało się z 8 dzieł i dokonane zostało w 6 dni (w układzie 1:1:2:1:1:2, tj. po dwa dzieła trzeciego i szóstego dnia). Ten schematyczny, poetycki opis ujawnia, że Bóg stworzył zachwycający świat, który jest dobrze uporządkowany, bezpieczny, niewzruszony, pełen światła i kolorów. W takim świecie nic człowiekowi nie grozi, 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 (1,14-18)⁴⁵, nie jest on bezwładną wodą, bo została ona rozdzielona, 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), a jedynym pokarmem były rośliny, owoce (1,29n). Nasz świat nie jest już niestety identyczny z tym, jaki został stworzony przez Boga, nie jest już tak doskonały, choć wciąż jest pełen zieleni i światła. Szóstego dnia Bóg stworzył wszelkiego rodzaju zwierzęta lądowe (1,24n)⁴⁶ oraz ludzi (1,26-31, gdzie posłużono się pojęciem *człowiek*, mającym znaczenie kolektywne). 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

⁴⁵ 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; w *Biblii Tysiąclecia* pojęcie przetłumaczono nienajlepiej jako *ciała jaśniejące*), a mitologiczne potwory morskie (hebr. תַּיִתּוֹת) zostały zdegradowane do kategorii żywych i wijących się istot (1,20n). Zob. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen ¹¹1981, s. 35n; C. Westermann, *Genesis Kapitel 1-11*, dz. cyt., s. 179n.191; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 157.

⁴⁶ Zwierzęta wodne i pactwo zostało stworzone piątego dnia (1,20-23). Stworzenie stopniowo wypełnia obszar coraz bliższy człowiekowi.

się rozmnażają. Bóg⁴⁷ stworzył człowieka na swój *obraz i podobieństwo*⁴⁸ – są to dwa synonimiczne terminy hebrajskie, 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. W Starym Testamencie takim Bożym obrazem są ludzie w ogóle (demokratyzacja relacji z Bogiem?). Ponieważ są w szczególności związani z Bogiem, którego niejako reprezentują wobec reszty stworzeń, mają panować nad zwierzętami (1,26), ale nie – jak można by dopowiedzieć – nad sobą nawzajem. Ludzkie panowanie obejmuje wszystkie trzy obszary życia: wodę, powietrze i ziemię (ciekawe, że spośród zwierząt morskich człowiek ma panować nad rybami, podczas gdy potwory morskie wzmiankowane w 1,21 wydają się pozostawać poza zasięgiem ludzkiej dominacji). Choć panowanie to może mieć gwałtowny charakter (w 1,28 użyto dwa mocne znaczeniowo czasowniki כָּבַשׁ i רָדָה, i to w koniugacji intensywnej), to nie oznacza zabijania (1,29) i musi uwzględniać zachowanie harmonii i piękna stworzonego świata. Człowiek (kolektywnie) został stworzony jako mężczyzna i kobieta, dosłownie jako *samiec i samica* (זָכָר וּנְקֵבָה; 1,27). Boże stworzenie obejmuje mężczyznę i kobietę, obie płcie w równym stopniu są Bożym obrazem. Mimo że ludzie są obrazem jedyne Boga, to są też istotami płciowymi. Nie mogą się więc porównywać z Bogiem, lecz są ludzko podobni do zwierząt, które również rozmnażają się płciowo (zob. 1,28a). Opis stworzenia pokazuje, że płciowość przynależy do istoty człowieka, poprzez którą człowiek jest częścią stworzonego, „zwierzęcego” świata. Jednak w akcie stworzenia mężczyzna i kobieta niczym się nie różnią, stoją w takiej samej, wyjątkowej relacji z Bogiem, otrzymują takie samo Boże błogosławieństwo rozmnażania się i takie samo zadanie panowania nad stworzonym światem. Tak doprowadzone do końca

⁴⁷ *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, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 158.

⁴⁸ W *Biblii Tysiąclecia* drugi rzeczownik przetłumaczono jako *podobnego nam*.

stworzenie zostało przez Boga ocenione jak *bardzo dobre* (1,31), przy czym słowo *dobre* oznacza też *piękne, użyteczne*. Przed oczyma mamy więc piękny, jasny i harmonijny świat, którego częścią jest płciowo określony człowiek, mający wyjątkową relację z Bogiem. Niestety ten sielankowy obraz jest niepełny, bo niebawem się okaże, że z powodu ludzkiego nieposłuszeństwa świat nie jest już dłużej tak harmonijny, istnieje w nim strach i zabijanie (Rdz 9,2n). Na szczęście w stworzeniu ukryty jest dodatkowy, religijny potencjał w postaci odpoczynienia (szabatu).

Drugie, starsze opowiadanie (Rdz 2,4b-3,24) nie mówi tylko o stworzeniu (2,4b-25), lecz przede wszystkim pokazuje, jak wygląda ludzkie życie (3,1-24). Nie są to dwa odrębne opowiadania, 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, byłby on niepełny bez historii, która miała miejsce w ogrodzie Eden. Opowiadanie to w odmienny sposób niż Rdz 1 mówi o stworzeniu. Człowiek (pojęcie kolektywne, które występuje już w Rdz 1), a ściślej mężczyzna zostaje ulepiony z gliny, otrzymując od Boga dar życia (2,7) w czasie, gdy ziemia nie była jeszcze porośnięta roślinami (2,5-6). Człowiek, אָדָם, został uformowany z czerwonej gliny – אֶדְמָה. Jest to gra słów wskazująca na bliski związek człowieka z ziemią, do której umierając powraca (3,19). Słowo אֶדְמָה kojarzone jest w Starym Testamencie ze słabością i przemijalnością istoty ludzkiej (np. 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)⁴⁹. 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

⁴⁹ Zakaz ma formę przepisu karnego, którego sankcją jest kara śmierci (por. Wj 21,12.15.16.17 itp.).

powodzenie lub sprowadza nieszczęście⁵⁰. Jednak szybko okazuje się, że dzieło stworzenia nie zostało jeszcze dokończzone (2,18-23) i Bóg sam konstatuje, że samotność nie jest dobra dla człowieka, bo brakuje mu – jak to oddaje *Biblia Tysiąclecia* czy *Biblia Warszawska* – *odpowiedniej dla niego pomocy* (2,18). Sformułowanie עָרַךְ כְּנֶגְדּוֹ pokazuje, że Bóg chce mu stworzyć kogoś, kto będzie jego *naprzeciwko*, 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* (עָרַךְ) człowieka, np. 27,9; 33,20; 63,8), tylko kogoś, kto umożliwi mu dobre, czyli pełne i szczęśliwe życie. Pierwszą próbą zaradzania 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 2 Krl 24,17). Człowiek dysponuje niezwykłą umiejętnością – językiem⁵¹, który umożliwia mu odnalezienie porządku w świecie i panowanie nad nim. Jednak próba się nie powiodła, bo mężczyzna wśród zwierząt nie znalazł partnera. Nie szukano dla niego służącej, kogoś nad kim mógłby panować, ale właśnie bliskiego, podobnego czy równego mu stworzenia. Za drugim razem Bóg z wyjątego zebra mężczyzny tworzy kobietę (2,21-23), akt ten podkreśla bliskość tych dwóch istot (podobnie jak bliskość z rolą w przypadku mężczyzny ulepionego z prochu ziemi w 2,7). Mężczyzna reaguje entuzjastycznie i wyśpiewuje swój zachwyt – jego słowa w 2,23 są poezją – z powodu kobiety. Słowa *kość z kości moich i ciało z ciała mego*, będące tzw. formułą pokrewieństwa (zob. 29,14; 2 Sm 5,1), wyrażają ich bliskość i podobieństwo. Taką samą treść niesie druga część wypowiedzi, która opiera się na grze słów: niewiasta czy kobieta to אִשָּׁה, a mężczyzna אִישׁ, co niektóre tłumaczenia oddają jako mężatka i mąż, choć żadne z tych pojęć nie implikuje, że miałoby chodzić o małżeństwo. 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

⁵⁰ O pojęciach *dobra* i *zła* zob. H.J. Stoebe, Art. טוֹב, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, kol. 652nn i tenże, Art. רָע, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, kol. 794nn.

⁵¹ Zob. zwł. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, s. 58.

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 odsłonięcia (nagość ma tutaj, jak to pokazuje 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 być może 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 nie opisuje więc społecznej rzeczywistości. To bardzo dawne opowiadanie umieszczone na początku Biblii jest krytyką patriarchalnej organizacji społecznej. Mężczyzna i kobieta zostali więc stworzeni jako równi sobie partnerzy, którzy stanowią dla siebie konieczne dopełnienie, jako najbliższe sobie istoty, których łączy miłosne przyciąganie, przekraczające i przewyższające inne relacje międzyludzkie. Jednak na tej 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 postacią⁵², 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). Wężowi udaje się skoncentrować uwagę na Bożym zakazie i jednym drzewie poprzez prowokacyjne pytanie (3,1, według węża zakaz miałby dotyczyć wszystkich drzew w ogrodzie). Obawa przed złamaniem zakazu prowadzi do jego wyolbrzymienia (3,2n, w którym dodano zakaz dotykania jego owoców). Wąż podważa nie zakaz, który jest dla kobiety oczywisty, ale sankcję za jego złamanie (3,4) i wskazuje na

⁵² Później utożsamioną z szatanem, diabłem: Mdr Sal 2,24; J 8,44. Tę część opowiadania omówiłem też w J. Sławik, *Rozdział trzeci Księgi Genesis – opowiadanie o grzechu pierworodnym?*, [w:] *Myśl Protestancka* 1-2/2003, s. 38nn.

jakoby prawdziwe, ale niejawne i nieczyste Boże intencje kryjące się za zakazem (3,5: Bóg zazdrośnie ogranicza wiedzę człowieka). W ten sposób sprawił, że w centrum zainteresowania znalazła się pozytywna strona jedzenia z tego drzewa, to, co można zyskać (3,6): smakowite owoce, które oferują dodatkowe poznanie (jak to pokazuje już sama nazwa drzewa). 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. Kobieta wraz z mężczyzną sięgają po zakazany owoc. Wtedy okazuje się, że wąż miał rację (3,7). Otwierają się im oczy, tj. zyskują dodatkowe poznanie (zob. też 3,22), i jak to trochę dalej zostało opowiedziane, Bóg nie wykona kary śmierci (por. 3,24). 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 odsłonięty 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 również nie będzie mogła być tak bezpośrednia jak wcześniej. Bóg przeprowadza szybkie śledztwo, by zobaczyć, jak doszło do tego nieszczęścia, w którym świadkowie-uczestnicy są przepytywani w odwrotnej kolejności do ich zaangażowania w zdarzenie z 3,1-6. Wpierw mężczyzna obwinia kobietę (3,11n), co dobitnie demonstrowa, że ich stosunek do siebie nawzajem przestał być harmonijny. Kobieta z kolei obciąża odpowiedzialnością węża (3,12). Po krótkim śledztwie Bóg wyrokuje czy zakreśla konsekwencje, jakie czyn ten pociąga (3,14-19, słowa Boże 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 na swoje życie (wykorzystano tutaj polisemię hebrajskiego czasownika dla deptania

i kłosań (שָׂרָף⁵³). Kobieta będzie cierpieć z powodu bólów porodowych (które są wyjątkowe w świecie zwierząt) oraz panowania nad nią mężczyzny (3,16). Wprawdzie wzajemne przyciąganie pozostaje, ale odtąd naznaczone jest nierównością. Jakże inaczej było jeszcze przed chwilą (zob. 2,23n)! 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 tym, co złe, doprowadziło do zniszczenia jego wszystkich relacji, w których żyje: z Bogiem, z otaczającym światem przyrody, czyli zwierzętami i ziemią uprawną, oraz ze sobą nawzajem. Dopiero teraz, podkreślając swoją dominację, mężczyzna nadaje imię kobiecie – Ewa, choć jego uzasadnienie oznacza szansę na przyszłość: *matka wszystkich żyjących*. Pomimo przekroczenia 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 życia⁵⁴. By nie dać ludziom takiej

⁵³ Tłumaczenie w.15b z *Biblii Tysiąclecia* jest niezrozumiałe, bo w jaki sposób wąż miałby zmiążyć pięć człowieka. Trzeba przyjąć, że jeden czasownik został tu użyty w dwóch znaczeniach: *miażdżyć* i *kłosać*.

⁵⁴ 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); obawa przed karą śmierci (3,3n) możliwość jej wykonania; Bóg zamyka drogę do drzewa życia, a tym samym do nieskończonego 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 (zob. A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, dz. cyt., s. 65nn), tak że refleksja przekazana w postaci

możliwości, zostają wygnani z Edenu, gdzie rosło to drzewo. Człowiek może zapewnić sobie trwanie tylko poprzez rozmnażanie płciowe (zob. 3,20). Można więc przypuszczać, że tłem wyobrażenia o drzewie poznania dobra i zła jest rozmnażanie w wyniku aktu płciowego (zob. 2 Sm 19,35).

Opowiadanie z Rdz 2,4b-3,24 mówi nie tyle o stworzeniu, ile o życiu ludzi na świecie, relacjach, w jakich przyszło nam żyć. Starożytny Izrael nie tworzył traktatów teologicznych, ale dzielił się swoimi refleksjami o życiu przed i z Bogiem za pomocą opowiadań. Pokazuje, że ludzie nie żyją w harmonijnych relacjach ze światem ani ze sobą nawzajem, ani z Bogiem, który i tak się o nich troszczy⁵⁵. 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. 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. Nasze życie jest nie do pomyślenia bez bliskich relacji pomiędzy kobietami i mężczyznami, ale są one głęboko zakłócone. Nawet wobec najbliższej nam osoby potrzebujemy skrycia i ochrony (3,21). Oba teksty z Rdz 1-3 postrzegają człowieka jako istotę płciową, dla której najbardziej elementarną relacją jest ta łącząca mężczyznę i kobietę. Drugi z tych fragmentów ukazuje w sposób krytyczny męską dominację. Choć kobieta jest poprzez rodzenie dzieci osadzona w roli matki (3,16.20), to uczestniczy wraz z mężczyzną w panowaniu nad światem przyrody (1,28 i 2,20; prawdopodobnie nie jest więc wyłączona ze stwierdzenia z 3,17-19, jako że jest śmiertelna tak samo jak mężczyzna i tak jak on wykonuje żmudną, bezowocną pracę).

Podsumowując, można stwierdzić, że w Starym Testamencie kobiety pełniły najczęściej tradycyjne role, które przypisuje się im w społeczeństwie patriarchalnym, były matkami i żonami, rodzącymi dzieci, troszczącymi się o potomstwo i mężów, o szeroko rozumiany dom i przyszłość rodziny. Nie

opowiadania zyskuje czasowe następstwo, które bynajmniej nie oznacza, że rzeczywiście istniało coś wcześniejszego.

⁵⁵ Jak to już zaznaczono w poprzednim przypisie, w opowiadaniu z Rdz 2-3 nie można doszukiwać się rzeczywistego wcześniejszego okresu niewinności i późniejszego stanu upadku (A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, dz. cyt., s. 67).

zawsze jednak pozostawały podporządkowane mężczyznom, mogły aktywnie kształtować przyszłość swoją i swoich dzieci (Rebeka), narzucać swoją wolę (Szunemitka), sięgając czasami po niekonwencjonalne czy ryzykowne środki (Rut z Noemi i Tamar). Do głosu dochodzą emocje, pragnienia i potrzeby kobiet, które mogły walczyć o ich uznanie (z mężczyznami i sobą nawzajem). Życie kobiet nie było jednak ograniczone do ról związanych z rodziną, nawet jeśli pojawiały się w innych obszarach życia społecznego na zasadzie wyjątków. Autorzy biblijni ukazują kobiety, które wylały się z tradycyjnych ról i znajdowały w tym uznanie. Aktywnie działające kobiety można było spotkać prawie we wszystkich dziedzinach życia, do obecności w których uzyskiwały prawo⁵⁶. Ich czyny są pozytywnie oceniane, chyba że naruszały Boże przykazania (są tak samo oceniane jako postępowanie mężczyzn). Kobiety mogły stać na czele wojska i ludu, rozsądzać spory sądowe, prorokować, przewodzić w wychwalaniu Boga (Debora, Chulda, Miriam), doprowadzać do rozstrzygnięcia następstwa tronu po swojej myśli (Batszeba), a nawet stać się (współ)wybawicielkami ludu (Estera). Natomiast wykluczone były z dziedzicznych urzędów, do których dostęp mieli wyłącznie mężczyźni. Nie mogły więc pełnić funkcji kapłańskich oraz sprawować władzy królewskiej. Stary Testament zna wyjątki i od tej reguły. Atalia sięga po tron (dynastyczny) w Jerozolimie, ale było to możliwe jedynie w wyniku zamachu stanu, co stało się jednym z powodów jej bardzo krytycznej oceny. Jednak nawet w prawie dotyczącym dziedziczenia, które było nierozzerwalnie związane z patriarchalnym kształtem społeczeństwa, gdyż mienie i urzędy z zasady przypadły męskim potomkom, istniał niewielki wyłom. W przypadku braku męskich potomków ziemię mogły dziedziczyć córki (Lb 27,1-8; por. też Lb 36). Jeszcze dalej idzie Hiob, który obok synów zapewnił dziedzictwo swoim córkom (Hi 42,15)⁵⁷.

Opowiadania o kobietach zawierają też nierzadko krytyczny potencjał wobec świata mężczyzn. Barak okazał się niezdolny do posłusznego Bogu działania, tak że na pierwszy plan wysunęła się Debora, a dzieło pokonania

⁵⁶ E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann*, dz. cyt., s. 70: Izrael żył w świecie zdominowanym przez mężczyzn, w którym szczególnie uzdolnione kobiety mogły sprawować różne urzędy, co pokazuje, że dominacja mężczyzn nie była umotywowana ideologicznie.

⁵⁷ Zob. J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Warszawa 2010, s. 53.

wroga dokończyła Jael. Chulda była prorokinią, której zwiastowanie w przeciwieństwie do słów wielkich proroków (piśmiennych) zostało przyjęte. Nieposłuszeństwo Waszti wywołało wręcz panikę wśród urzędników, którzy bali się oporu kobiet w całym imperium. Abraham i Izaak okazali się słabi, potulnie godząc się na podsuwane przez kobiety rozwiązania. Bóg ujął się za wykorzystywaną kobietą, nie godząc się na takie postępowanie wobec kobiet (Saraj; Rdz 12,17). Mądra, zapobiegliwa i piękna Abigail została ukazana w kontraście do głupiego i okrutnego męża Nabala (1 Sm 25,4nn)⁵⁸. O ile historie te mają jedynie antypatriarchalny rys, to krytyka męskiej dominacji w narracjach o stworzeniu i funkcjonowaniu stworzonego świata jest dobitna. Patriarchalna organizacja społeczna jest wynikiem głęboko zakłóconych relacji międzyludzkich, w których wzajemne i radosne partnerstwo, bezgraniczna otwartość, współdziałanie w panowaniu i trosce o stworzony świat zostały zastąpione przez panowanie mężczyzn nad kobietami. Czy możemy się zadowolić życiem w tak zakłóconych relacjach? Warto zastanowić się, czy Bóg nie otwiera jakiś dróg do tego, by przynajmniej w jakimś niewielkim stopniu pokonać przepaść powstałą w związkach człowieka z Bogiem, światem i drugim człowiekiem (mężczyznami i kobietami).

SUMMARY

The author surveys social roles, in which the Hebrew Bible shows women. Commonly they were subordinated to men mothers, women and daughters. However they perform almost all – with exception of the priesthood – social functions, but their striving for a hereditary kingdom was always denied by biblical writers. Other activities of women were judged according to the same rules as men's works. Women did not remain in their traditional roles and they went beyond these roles and gained recognitions. A poem in Prov 31,10-31 and narratives about God's creation and Garden Eden in Gen 1-3 derive from reflections on a social standing of women in the patriarchal society. A few times the Old Testament speaks out critically on the patriarchal system of the society, pointing out that it does not correspond with goals of God's creation.

⁵⁸ Mąż nosi imię, które odpowiada identycznemu rzeczownikowi לְבָלָה oznaczającemu nieprawego głupca (HAL).