

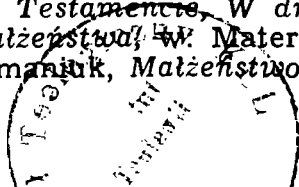
GODNOŚĆ KOBIETY W STARYM TESTAMENCIE

Współcześnie wiele mówi się o godności człowieka, szczególnie o godności kobiety. Często jednak pojmuje się ją powierzchownie lub błędnie. Dla wielu polega ono na niczym nieskrępowanej wolności. Dla niektórych godność kobiety polega także na tym, iż mogą zdecydować, czy przyjąć, czy zabić poczęte w nich życie. Takie postawy spotykamy nie tylko u ludzi niewierzących — co po części byłoby zrozumiałe — ale i u ludzi uważających się za wierzących, co jest bardzo niepokojące. U podstaw takich poglądów może leżeć zarówno wybiórcze traktowanie prawd i zasad wiary, jak i nieznamość jej źródeł. Trzeba więc do nich wciąż powracać, zwłaszcza do Biblii, co może także zainteresować ludzi niewierzących.

Chrześcijańskie spojrzenie na kobietę opiera się przede wszystkim na postawie Chrystusa względem niej. Została ta postawa niedawno dogłębnie przedstawiona przez papieża Jana Pawła II w jego Liście o godności kobiety¹. Papież uwzględnił w nim także teksty Starego Testamentu, szczególnie opowiadania o stworzeniu (Rdz 1-2) i o pierwszym upadku człowieka (Rdz 3). Nowotestamentalne podejście do kobiety jest znacznie bardziej znane niż starotestamentalne. To ostatnie budzi często wiele nieporozumień. Bywało też i bywa wykorzystywane do degradacji kobiety. Dlatego do niego głównie odnosi się ostrze krytyki egzegezy i teologii feministycznej. Z tych więc racji skupimy tu naszą uwagę na portrecie kobiety w Starym Testamencie², uwzględniając jego w tym względzie stwierdzenia o wartości ponadczasowej. Zapytamy naj-

¹ List Apostolski *Mulieris dignitatem* papieża Jana Pawła II z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety, Libreria Editrice Vaticana 1988.

² Spośród wielu nowszych publikacji obcojęzycznych na ten temat warto wskazać: L. Basset, *L'homme et femme en respect mutuel*, BCPE 41 (1989) 2-19; S. Greenhalgh, *Creative Partnershiu in Genesis*, ScrB 22 (1992) 9-14; P. Morris i D. Sawyer (red.), *A Walk in the Garden: Biblical Iconographical and Literary Images of Eden* (JSOTsup 136) Sheffield 1992. Wśród polskich publikacji godne uwagi są m. in.: E. Ehrlich, *Biblia o kobiecie*, RBL 28 (174) 245-252; tenże, *Kobieta w Piśmie świętym*, Znak 28 (1976) 463-473; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985; J. Paściak, *Kobieta w Starym Testamencie*, *W drodze* 5 (1980) 448-50; L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa*, W: *Materiały pomocnicze z bibliistyki*, t. V. Lublin 1982; K. Romanuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1983.



pierw, jak i w czym ST widzi podstawy godności kobiety (1), by następnie zastanowić się nad tym, gdzie się ta godność szczególnie ujawnia (2).

1. Podstawy godności kobiety w Starym Testamencie

Źródeł godności człowieka, w tym także godności i szczególnie powołania kobiety trzeba szukać w fakcie stworzenia. Uwzględnimy w tym celu oba opowiadania o stworzeniu, zaczynając od starszego, umieszczonego jednak na drugim miejscu (Rdz 2, 4b-25)³.

Opowiadanie jahwistyczne przemawia językiem prostym i obrazowym. Mówi najpierw o stworzeniu człowieka — mężczyzny, dla którego Bóg tworzy ogród i przenosi go do niego. Choć mężczyzna nie jest bezczynny i ma swoje zajęcie — uprawę ogrodu, czuje się jednak samotny. Autor natchniony wkłada w usta Boga słowa: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Stwarza następnie zwierzęta, którym człowiek nadaje nazwy, a więc określa ich miejsce, przeznaczenie w świecie, a równocześnie wyraża swoją nad nimi przewagę. Powstaje tym samym pewna więź między mężczyzną a światem zwierząt, ale ona mu nie wystarcza. Autor bowiem stwierdza: „Nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20). Z żebra mężczyzny stwarza zatem kobietę. Zarówno ten obraz, jak i dwukrotne nazwanie kobiety „pomocą” (2, 18. 20) nie upoważnia w żaden sposób do wniosku, iż kobieta jest niższa od mężczyzny w swojej godności — choć tak nieraz sądzono⁴. Potwierdza to poniekąd sam mężczyzna okrzykiem pełnym zachwytu i szacunku. „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23). Wyrażenie „kość z kości i ciało z ciała” określa w ST pokrewieństwo i przynależność do jednego rodu (por. Rdz 29, 14; Sdz 9, 2; 2 Sm 5, 1). Na równość obojga wskazuje też postawiona tu zaraz, po tym okrzyku mężczyzny na widok kobiety — ludowa, przybliżona etymologia nazwy „kobieta” (*iszsa*), wyprowadzona od „mężczyzny” (*isz*)⁵.

Kobieta jest więc równa mężczyźnie — w człowieczeństwie. Trzeba też zauważyć myśl autora, że jest mu bliska, spokrewniona z nim — w człowieczeństwie. Tylko ona — jako człowiek — może mu zapewnić ową pierwotną samotność. Jest więc dla niego part-

³ Zob. C. Mary, *Woman in Creation Story*, Jeev 21 (1991) 95-106.

⁴ Por. J. L. Ska, „*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*” (Gn 2, 18). *A propos du terme 'ezer* — „aide”, Bb 65 (1984) 233-238.

⁵ Wulgata oddaje tę grę słów: *vir* — *virago*; Wujek; mąż — *mężyna*; Sandauer: *mąż* — *mężyca*.

nerką. Ale ta więź ma także wyraźne rysy pierwszego małżeństwa. Tak została zinterpretowana później przez Chrystusa (por. Mt 19, 1-19; Mk 10, 1-12). Jeśli więc powstaje między mężczyzną a kobietą więź silniejsza od związku między nim a jego rodzicami, to jego małżonka jest mu bliższa i droższa niż rodzice, co również świadczy o jej wysokiej godności.

Kapłańskie opowiadanie o stworzeniu (Rdz 1, 1-2, 4a) wypowiada w zasadzie podobne myśli o kobiecie, ale czyni to nie obrazowo (jak jahwistyczne) lecz pojęciowo. Według tej wizji, mężczyzna i kobieta zostają stworzeni równocześnie. Nie następuje to więc ewentualnych trudności, wynikłych z późniejszego pojawienia się kobiety, jak to miało miejsce w kosmologii jahwistycznej. Do nich obojga odnosi się też Boży nakaz dotyczący panowania nad stworzeniami. Ta myśl występowała już w starszym opowiadaniu. Jest tu jednak pewien rys, który w poprzedniej kosmogonii nie występował, dotyczący obrazu Bożego w człowieku. Sformułowany jest on następująco: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam (...). Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26 n). Nie ma tu — jak poprzednio — gry słów, podającej etymologię słowa „kobieta”, lecz zamiast tego występują nazwy określające zróżnicowanie płciowe tych dwojga. Oboje mają panować nad światem i odbijać Boże ojcostwo przez płodność. Są więc stworzeni jako małżeństwo. Każde z nich jest obrazem Boga, ale są tym obrazem także jako wspólnota — poprzez wzajemną, szczególną więź. Kobieta jest tu równa mężczyźnie, choć inna.

Oba opowiadania przedstawiają — choć w sposób zróżnicowany — dość podobne prawdy o kobiecie. Jest ona, jak i mężczyzna, stworzeniem Bożym, szczególnie umiłowanym. Do tego stopnia umiłowanym, że aż Jego obrazem. Obrazem nie tylko poprzez panowanie nad światem i płodność, ale zwłaszcza poprzez wzajemną więź. Jest — co do swej natury — istotnie równa mężczyźnie. Nic więc nie usprawiedliwia ewentualnego jej dyskryminowania. Nie mogą być tego podstawą słowa: „On zaś (mężczyzna — dop. J.W.) będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16), opowiadające o pierwszym upadku tych obojga. Wyrażają bowiem pewne doświadczenie historyczne, a nie zasadę poddaństwa. Zasadą ich odniesienia jest — sformułowana jasno w obu kosmogoniach — równość.

Źródeł godności kobiety trzeba też szukać w związkach Boga ze społecznością Izraela, które zostały wyrażone w kategorii przy-
mierza ⁶. Cała społeczność tego ludu została wyzwolona przez Boga

⁶ Zob. N. Lohfink. *Bund*, w: NBL Lief 3, kol. 344-348.

z Egiptu i cała też związała się z Bogiem układem przymierza na Synaju. W opowiadaniu o zawarciu tego przymierza nie wspomina się wprawdzie kobiet, ale nigdzie się ich wyraźnie nie wyłącza, mówiąc najczęściej o ludzie (*am* — rozdz. 19 i 24). Choć przykazania *Dekalogu* pozornie zwracają się tylko do mężczyzn, stosując formę męską, w rzeczywistości odnoszą się do całego Izraela — bez żadnego wyłączenia kobiet. Zobowiązania wynikające z przymierza rozciągały się zarówno na mężczyzn, jak i na kobiety. Warto pod tym kątem spojrzeć na *Dekalog*, który jest pojmowany jako prawo obowiązujące na mocy przymierza. W nakazie świętowania szabatu mówi się o odpoczynku syna i córki, niewolnika i niewolnicy (Wj 20, 10). W przykazaniu zabraniającym pożądania dóbr bliźniego — według wersji Pwt 5 — jego żona postawiona jest przed jego dobytkiem (Pwt 5, 21; Wj 20, 17 inaczey).

O tym, iż w dobrach przymierza uczestniczyły również kobiety, świadczą wzmianki o jego odnawianiu. Choć obowiązywało ono zawsze, odnawiano je w ważniejszych momentach historycznych. W relacji o takim odnowieniu za króla Jozjasza czytamy m. in.: „I wszedł król do świątyni Pańskiej, a wraz z nim wszyscy ludzie z Judy (...). Następnie król stanął przy kolumnie i zawarł przymierze przed obliczem Pańskim (...). I cały lud przystąpił do przymierza” (2 Krl 23, 2 n).

Najwyraźniej o udziale wszystkich Izraelitów, w tym i kobiet w przymierzu z Bogiem, mówią prorocy. Całe ich nauczanie historiozbawcze i moralne wywodzi się z faktu przymierza. Dla naszego tematu jest jednak szczególnie ważne, że w ich nauczaniu, dotyczącym związku między Bogiem a Izraelem, lud Boży porównany jest do ludzkiej oblubienicy, do małżonki. Po raz pierwszy zastosował taką metaforę Ozeasz w VIII w. To jego niezwykle śmiałe przetłumaczenie przymierza na oblubieńczy, małżeński związek między Jahwe a Izraelem miało swoje historyczno-kulturowe uwarunkowania. W północnej części Palestyny kwitła prostytutka sakralna i przyciągała wielu spośród Izraelitów. Ludy starożytne wierzyły (Izrael nie!), że bóstwa mają swoje małżonki i współżyją z nimi seksualnie. Ludzie zaś powinni naśladować obyczaje bogów. Uczestnicząc więc w prostytutce sakralnej, wierzone, że wchodzi się w ten sposób w szczególny kontakt z bóstwem i zapewnia się płodność i urodzaje. Taka ideologia i praktyka była bardzo kusząca dla Izraelitów, których kult był bardzo surowy i nie znosił żadnych obrazów. To była okoliczność negatywna dla przetransportowania przymierza na więź oblubieńczą — oczywiście nie seksualną! — między Jahwe a Izraelem. Ale aby taki przykład mógł się dokonać, musiał istnieć szacunek dla mał-

żeństwa, w szczególności dla kobiety. Izrael bowiem występuje w tej metaforze w roli oblubienicy. W sposób istotny wpłynęło więc przymierze na godność kobiety w ST. W języku odbija się bowiem zawsze, w jakiś sposób, światopogląd i mentalność używających go ludzi.

2. Odbicie godności kobiety w życiu Izraela

Wizja kobiety w opowiadaniach o stworzeniu stanowi pewien ideał. Nasuwa się teraz pytanie, jak funkcjonowała ona w praktycznym życiu? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba spojrzeć na różne dziedziny życia społecznego. Uwzględnimy tu zarówno prawodawstwo, jak i niektóre nurty tradycji, utrwalone zwłaszcza w literaturze mądrościowej i historycznej.

Pozycję kobiety, według ST, można łatwo prześledzić w prawodawstwie. Dogodną okoliczność stanowi to, iż mamy tu kilka zbiorów prawnych, pochodzących z różnych okresów. Najstarszy z nich, *Kodeks Przymierza* (Wj 20, 22-23, 19), w niewielkim stopniu zajmuje się sytuacją kobiet. Ciekawe, że na pierwszym miejscu nie pojawia się kobieta jako matka (macierzyństwo zapewniało jej szczególny szacunek) czy żona, lecz jako kandydatka na żonę. Widocznie kwestie z tym związane stanowiły początkowo sporo trudności. O wiele więcej o miejscu kobiet w życiu społecznym dowiadujemy się z późniejszych zbiorów prawnych, mianowicie z *Kodeksu Deuteronomicznego* (Pwt 12-26) i *Prawa świętości* (Kpł 17-26). Coraz większe zainteresowanie prawodawstwa kobietą można tłumaczyć — przynajmniej w jakimś stopniu — wzrostem jej znaczenia i okazywanego jej szacunku. Prześledźmy więc teraz sytuację kobiety najpierw w rodzinie, a potem w społeczności, uwzględniając różne nurty literackie ST.

A. Rola kobiety w rodzinie

ST interesuje się kobietą przede wszystkim ze względu na jej rolę żony i matki. Samotna lub bezdzietna kobieta nie cieszyła się bowiem szacunkiem.

Mimo pięknego ideału równości i partnerstwa między mężem i żoną, jaki zarysowany został w opowiadaniach o stworzeniu, w praktyce kobietę stawiano często niżej. Tak przynajmniej wynika z samych tekstów ST. Trzeba jednak brać pod uwagę, że zapewne w ogromnej większości zostały one zredagowane przez mężczyzn i oddają ich spojrzenie na kobiety. Być może, w niejednym jest ono trochę tendencyjne. W niektórych więc sytuacjach i szczegółach jej pozycja mogła być lepsza, niż one to przed-

stawiają. Trudno nam jednak dzisiaj odróżnić fakty od tendencji, z braku innych, wystarczających informacji (dane archeologii w tym względzie są szczupłe). Pozostaje nam więc oprzeć się na kanonicznym brzmieniu tekstu biblijnego, pozostawiając jego krytykę i weryfikację rzetelnej i wyważonej egzegezie feministycznej (z niektórych osiągnięć tej egzegezy czasem skorzystamy).

O faktycznej nierówności między żoną i mężem świadczą zwroty wyrażające ich związek. Mąż bywa nazywany *ba'al iszsa* — właścicielem kobiety (Wj 21, 22; Pwt 24, 2), a kobieta *b'ulat ba'al* — własnością mężczyzny (Rdz 20, 3; Pwt 22, 22). Na takie wyrażenia i pojęcia miały prawdopodobnie wpływ zwyczaje swego rodzaju nabywania kobiety przez mężczyznę: płacił on ojcu przyszłej żony odpowiedni posąg (np. Rdz 34, 12; Wj 22, 15 n). Po zaręczynach dziewczyna była już uważana za własność mężczyzny, co wyraża hebrajski czasownik *'arasz* — przywłaszczyć sobie. Kontrakt między mężczyzną i ojcem dziewczyny nie wykluczał zupełnie jej zgody, a więc także jakiegoś związku uczuciowego. Świadczy o tym choćby opowiadanie o szukaniu żony dla Izaaka, w którym czytamy: „Wtedy oni rzekli: Zawołamy dziewczynę i zapytamy ją, niech powie sama. Zawołali zatem Rebekę i spytali: Czy chcesz iść z tym człowiekiem? A ona odpowiedziała: Chcę iść” (Rdz 24, 57 n). Niektóre zwroty mogą także wskazywać na układ bardziej partnerski. Fakt bycia czyjąś żoną wyraża zwrot *chaja l'isz* — być dla swego męża (Lb 30, 7) lub *chaja ló l'iszsa* — stać się jego kobietą (1 Sm 25, 43)⁷. Jakiś margines wolności wyboru małżonka i możliwości ukształtowania partnerskiego z nim związku był dla kobiety zachowany. W późniejszym okresie upomina się o wolność i równość w tej dziedzinie *Pieśń nad pieśniami*, jakkolwiek by ją interpretować⁸.

Stary Testament interesuje się też trwałością małżeństwa. Łączy się z nią ściśle kwestia wierności. Cudzołóstwo karano bardzo surowo — czasem nawet śmiercią obojga (Kpł 20, 10). Mężczyzna był tu jednak uprzywilejowany, gdyż cudzołóstwo miało miejsce tylko w przypadku współżycia z żoną innego mężczyzny lub z dziewczyną z kimś zaręczoną. Występek ten zaś traktowano przede wszystkim jako naruszenie cudzej własności⁹. W jakimś stopniu te surowe prawa strzegły także godności kobiety.

⁷ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 111-114.

⁸ O różnych możliwościach jej interpretacji i o jej przesłaniu dotyczącym miłości oblubieńczej zob. J. Warzecha, *Miłość potężna jak śmierć (Pieśń nad pieśniami)*, w: *Pieśni Izraela (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 7)*, Warszawa 1988, s. 153-175.

⁹ Por. E. S. Gerstenberger, *Ehebruch*, w: NBL I, kol. 479-481.

Prawodawstwo ST dopuszcza poligamię, choć z czasem coraz bardziej ona zanika. Fakt poligamii nie świadczyłby o wielkim szacunku dla kobiety, ale jego piętnowanie i zanikanie przemawia za wzrostem jej poważania. Interesuje nas tu jednak bardziej sprawa trwałości małżeństwa i związana z tym kwestia rozwodów. Najpierw zauważmy, iż ważne postacie biblijne żyją w trwałych małżeństwach, choć są one czasem poligamiczne. Już w tym wy-czuwa się więc opcję na rzecz trwałości i nierozzerwalności małżeństwa. Taki tenor mają także zanalizowane wyżej opowiadania o stworzeniu. Mimo to jest faktem, iż dopuszczano możliwość rozwodu¹⁰. Z tekstów ST nie wynika, by były one częste. Ich praktykowanie krytykują surowo prorocy (Iz 50, 1; Jr 3, 8; Ml 2, 10-16). Warto przytoczyć fragment wypowiedzi Malachiasza, już z okresu po niewoli babilońskiej: „Sprawiliście też, że łzami, płaczem i jękami okryto ołtarz Pana, tak że On więcej nie popatrzy na dar ani nie przyjmie z ręki waszej ofiary, której by pragnął. A wy się pytacie: Dlaczegoż to tak? Dlatego że Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przeniewierczo opuściłeś. Ona była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza” (Ml 2, 13 n). Również mędracy wypowiadają się nieraz w tym sensie — za trwałością małżeństwa (Prz 5, 15-19; Syr 36, 25). Łatwo zauważyć, że z powyższej wypowiedzi Malachiasza i późniejszych przeziiera niemal nowotestamentowa teologia małżeństwa. Narzuca się jednak pytanie o przyczyny rozwodów, które tolerowano i dopuszczano. Prawodawstwo ST daje możliwość inicjatywy w tym względzie (a więc znów dyskryminacja kobiety? — rzecz dyskusyjna) jedynie mężczyźnie. Powodem jest „coś odrażającego” (Pwt 24, 1). Trudno obecnie rozstrzygnąć, co przez to rozumiano. Mogły to być różne sytuacje, ale głównie chodzi o cudzołóstwo. W takim przypadku mężczyzna dawał kobiecie list rozwodowy i oboje mogli stać się wolni. Jest godne uwagi, że przepisy prawne wyraźnie utrudniają rozwiązanie małżeństwa. W liście rozwodowym trzeba było bowiem podać powód rozwiązania, a więc sprawa stawała się publiczna. Poza tym rozwiedziona mężczyzna nie mógł powtórnie poślubić żony, którą odesłał¹¹. Można w tych utrudnieniach rozwodu znów odczytywać działania w obronie czci i godności kobiety. Izrael nie zdołał wprawdzie zrealizować ideału małżeństwa, podanego w kosmogoniach Księgi Rodzaju, ale na progu ery chrześcijańskiej rozwód nie był rozpowszechniony¹².

¹⁰ Por. W. Kirchschräger, *Ehescheidung*, w: NBL I, kol. 483-485).

¹¹ Por. M. Filipiak, dz. cyt., s. 120-122.

¹² Por. A. Mattioli, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele. Teologia dell'Antico Testamento*, Torino 1981, s. 263.

Szacunek kobiecie zamężnej zapewniało zrodzenie dzieci, zwłaszcza chłopców. Bezdzielnosć była bowiem uważana za jedno z największych nieszczęść. Warto pod tym kątem prześledzić dzieje i postawę Anny, matki Samuela (1 Sm 1-2). W żarliwej modlitwie prosi Boga o dziecko, a gdy je otrzymuje, oddaje je Bogu — zgodnie ze złożonym ślubem. Podobną świadomość można odczytać w Ps 127: „Oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą. Jak strzały w ręku wojownika, tak synowie za młodu zrodzeni. Szczęśliwy mąż, który napełnił nimi swój kołczan” (w. 3 n).

Rola kobiety względem dzieci nie ogranicza się do ich zrodzenia. Ma ona niezastąpione miejsce w ich wychowaniu, zwłaszcza w pierwszych latach ich życia¹³.

Trzeba jeszcze odnieść się do szczególnie nabrzmiałej i tragicznej obecnie sprawy, mianowicie do przerywania ciąży, i zapytać, czy ma ona jakieś uzasadnienie w tekstach ST. Trzeba najpierw podkreślić z mocą atmosferę szacunku i pietyzmu, jaka otaczała całą dziedzinę przekazywania życia i dzietności. Stary Testament nie czyni nigdy programowo sfery seksualnej przedmiotem zabawy. Występki zaś w tej dziedzinie są ostro piętnowane. Jest godne uwagi, że taka świadomość przebija już z najstarszych tekstów (Rdz 34, 7; Pwt 22, 21; Sdz 20, 6. 10; 2 Sm 13, 12). Ten ostatni tekst wskazuje na wykształtowaną świadomość moralną w tej dziedzinie: „Tak się nie postępuje w Izraelu”.

Choć nie ma wyraźnych stwierdzeń w obronie nienarodzonych, nie można powiedzieć, iż ST zupełnie na ten temat milczy¹⁴. Przykazanie „Nie zabijaj” odnosiło się w intencji prawodawcy i do tych dzieci. Jest to bowiem prawo apodyktyczne, czyli bezwzględne, nie znoszące wyjątków. Za takim pojmowaniem piątego przykazania przemawia przepis z Kodeksu Przymierza: „Jeśli się biło dwóch mężczyzn i uderzyliby kobietę brzemienną i wypłynęłoby z niej dziecko nie uformowane, to trzeba zapłacić karę, jaką według swego uznania wyznaczy mąż owej kobiety. Jeśli zaś było ono już uformowane, odda duszę za duszę” (Wj 21, 22 n). Niezależnie od prymitywnych jeszcze poglądów o płodzie ludzkim, widać tu wyraźną intencję obrony tego płodu. Za prawem nienarodzonych do życia przemawia także wiele szczegółów, łatwo zauważalnych w ST. I tak poczęcie dziecka owiane jest tajemniczością i pietyzmem. Psalmista stwierdza: „Ty utkałeś mnie w łonie mej matki. Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie”

¹³ Por. H. Klein, *Erziehung*, w: NBL I, kol. 586 n.

¹⁴ Por. J. Łach, *Milczenie Biblii wokół problemu usuwania płodu z łona matki*, CT 52 (1982) fasc. III, s. 57-65; J. Chmiel, *Dziecko poczęte według Biblii i starożytnego judaizmu*, RBL 44 (1991) 42-47.

(Ps 139, 13). Zaś matka Machabeuszów wyznaje „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam” (2 Mch 7, 22). Niekiedy stawia się paralelnie poczęcie i urodziny, np.: „Zrodzony jestem w przewinieniu, a w grzechu poczęła mnie matka” (Ps 51, 7). Cały zatem kontekst ST przemawia zdecydowanie na rzecz prawa nienarodzonych do życia¹⁵. Jeśli więc współcześnie niektóre kobiety widzą możliwość przerwania życia swego dziecka jako sprawę swej godności, to ST broni ich życia, broniąc także godności kobiety.

B. Znaczenie kobiet w życiu społecznym

Choć rola kobiety w Izraelu koncentruje się na obowiązkach rodzinnych, ujawnia się ona także w życiu społecznym. Można tę jej obecność zauważyć głównie w trzech sytuacjach: w kulcie, w pełnionych funkcjach (urzędach?) i w samej tradycji mądrościowej¹⁶.

Obecność kobiet w kulcie nie była tak aktywna i widoczna jak mężczyzn, ale jest wyraźnie uchwytna. Nie uczestniczyły one bezpośrednio w składaniu ofiar ani w nabożeństwie synagogałnym. Nie obowiązywał ich też odpoczynek szabatu. Miały jednak dostęp do miejsca świętego (por. 1 Sm 2, 19; Ezd 10, 1) i uczestniczyły w uroczystościach religijnych (por. Pwt 12, 12; 2 Sm 6, 19). Słuchały też, wraz z całym Izraelem, słowa Bożego odczytywanego z ksiąg świętych (por. Pwt 29, 10-13; 2 Krl 23, 2; Ne 8, 2) i mogły uczestniczyć w ucztach ofiarnych (por. 1 Sm 1, 4 n)¹⁷. Wiele wskazuje na to, iż w izraelskim kulcie nie było prostytucji sakralnej; kobiety nie były więc — jak gdzie indziej, u ościennych narodów — poddane tego rodzaju degradacji. Uczestnicząc w kulcie, uświetniają go nieraz swoim śpiewem i tańcem, przy akompaniamencie instrumentów muzycznych (por. Wj 15, 20 n; Ne 7, 67; Jr 31, 4, 13). Ich ograniczony udział w kulcie jest określony prawodawstwem kapłańskim, uznającym, iż nie odpowiadały one wymogom czystości rytualnej (np. nieczystość w okresie menstruacji).

Kobiety widoczne są też w niektórych funkcjach o charakterze społecznym. Może najbardziej eksponowane miejsce zajmowała królowa-matka¹⁸. Była ona zwykle rodzoną matką rządzącego

¹⁵ Por. M. Wojciechowski, *Biblia o dzieciach nie narodzonych*, Trzeźwymi bądźcie 5 (1993) nr 1-2, s. 42-47.

¹⁶ Por. U. Bechmann, H. Giesen, *Frau*, w: NBL I, kol. 695 n.

¹⁷ Por. L. Olszewski, *Nakaz milczenia kobiet*, Warszawskie Studia Biblijne I (1976) 352-423, szczeg. 399.

¹⁸ Zob. N. E. Andreasen, *The Role of the Queen Mother in Israelite Society*, CBQ 45 (1983) 179-194.

aktualnie króla. Jak on, nosiła też koronę (por. Jr 13, 18; 29, 2). Instytucja ta potwierdzona jest tylko w Judzie; w Izraelu brak danych o niej. Z opowiadania o depozycji Maaki przez króla — syna Asę można wnosić, że z tą funkcją łączyło się nieraz popiekanie kultu Aszery (por. 1 Krl 15, 9-14). Głównym jednak zadaniem *g^ebira* (tak się określa po hebrajsku królową-matkę) było polityczne doradztwo, zwłaszcza wtedy, gdy syn nie był pełnoletni. To zadanie da się łatwo zauważyć w przypadku Batszeby, matki Salomona, która spełniała funkcję *gebiry*. Gdy nie udała się Adoniaszowi próba przechytrzenia Salomona w przejęciu władzy, zwraca się on do Batszeby, aby za jej wstawiennictwem Salomon dał mu za żonę Abiszag. Salomon przyjmuje ją z honorami: „Wtedy król wstał na jej spotkanie, oddał jej pokłon, a potem usiadł na swym tronie. A wtedy postawiono tron dla matki króla, aby usiadła po jego prawej ręce” (1 Krl 2, 19). Mimo że Salomon nie zgodził się na prośbę matki (oddanie Adoniaszowi za żonę dawnej żony Dawida dawałoby mu prawo do tronu), godne uwagi są oznaki czci, składane przez króla *gebirze*. Wskazówką na doradczą funkcję *gebiry* może też być 2 Krn 22, 3 (brak tego wersetu w paralelnym tekście 2 Krl 8). Kilka kobiet występuje w roli prorockiej (Miriam — Wj 15, 20 n; Debora — Sdz 4, 5; Noadia — Ne 6, 14; żona Izajasza — Iz 6, 3; Hulda — 2 Krl 22, 14). Niektóre z kobiet zaznaczyły także swoją obecność w ważnych walkach, a więc wystąpiły w roli dzielnych wojowników (Debora — Sdz 4, 4-10; 5; Jael — Sdz 4, 17-22); Judyta — Jdt) ¹⁹.

Szczególnie interesujące świadectwo o społecznej roli kobiet dają księgi mądrościowe. Nierzadko mówią one wprawdzie o przywarach kobiet, czasem nawet w sposób tendencyjny, ale znają i uwydatniają piękno oraz duchowe bogactwo kobiecej natury. Wystarczy choćby wspomnieć pochwałę kobiety w Prz 31, w której uwydatnia się nie tylko wdzięk, ale i operatywność kobiety — żony i matki, której autorytet oddziałuje także poza rodziną.

Jest interesujące, że w tekstach mądrościowych z okresu po niewoli babilońskiej mądrość przedstawiana jest jako doradca (np. Prz 5, 1 n; 8, 12. 14-16; 12, 15; 19, 20), i to w żeńskiej postaci. Wiele wskazuje na to, iż nasilenie się takich wypowiedzi związane jest ze wzrostem autorytetu i znaczenia kobiety w społeczności izraelskiej z okresu po niewoli. W sytuacji, gdy upadło i skompromitowało się królestwo, szczególny ciężar odpowiedzialności

¹⁹ Por. U. Bechmann, *Frau*, NBL I, kol. 695 n. Niezwykłą rolę Deborze przypisuje *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Obserwujemy też swoistą ofensywę kobiet w literaturze międzytestamentalnej. Zob. w związku z tym P. W. van der Horst, *Einige Beobachtungen zum Thema Frauen im antiken Judentum*, BThZ 10 (1993) 77-93, zwł. 85-87.

spadł na rodzinę, a w niej także na kobietę. Wspomnieliśmy już o instytucji *gebiry*, z okresu monarchii. Do tego trzeba dodać, iż wiele innych, zwyczajnych kobiet występowało także w roli doradców. Wystarczy wymienić kobietę z Tekoa (2 Sm 14) i Abigail (1 Sm 25). Z dawniejszych dziejów warto wskazać postacie doradzające swym mężom, np. Sara doradzająca Abrahamowi spłodzenie potomka z niewolnicy Hagar (Rdz 16, 2), żona Manoacha (Sdz 13, 23)²⁰. Zaś w księgach mądrościowych dobra małżonka występuje często paralelnie z mądrością. Zarówno mądrość (Prz 3, 15; 8, 11; Hi 28, 18) jak i mężna kobieta (Prz 31, 10) jest więcej warta niż korale. Zarówno mądrość (Prz 4, 8 n) jak i dobra żona (Prz 12, 4) są dla mędrca koroną. Kto ma dobrą żonę, cieszy się upodobaniem Jahwe (Prz 18, 22), podobnie jak ten, kto znalazł mądrość (Prz 8, 34). Dobra kobieta, jak i mądrość, przychodzi od Jahwe (Prz 19, 14; por. Syr 1, 1). Tego rodzaju wypowiedzi wskazują na wzrastającą rolę kobiety w społeczności izraelskiej. Do tego trzeba jeszcze dodać, że i mądrość Boża przedstawiana jest w postaci kobiety (np. Prz 8, 22-36; Syr 24; Mdr 7, 22-9, 18). Prawdopodobnie także w związku z wysoką pozycją społeczną kobiety przypisuje się Bogu cechy najlepszej matki (np. Oz 11; Iz 54, 1-3). Aktywna obecność kobiety w życiu wpłynęła więc także na kształtowanie się obrazu Boga²¹.

Kończąc te rozważania, trzeba podkreślić, iż Stary Testament daje teologiczną wizję kobiety, ale równocześnie dostrzega bogactwo natury kobiecej, uwydatniając jej wdzięk, wrażliwość i delikatność. Ten fakt byłby wart uwzględnienia w poszukiwaniu tożsamości i godności współczesnej kobiety. Oczywiście, pełniejsza jest jej wizja w Nowym Testamencie. Może się jednak ona stać bardziej wyrazista i przyciągająca na tle przedstawionego tu obrazu kobiety w Starym Testamencie.

²⁰ Por. S. Schroer, *Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel — Literarische und historische Vorbilder der personifizierten Chokmah*, BN 51 (1990) 41-60.

²¹ Zob. V. Mollenkott, *Gott, eine Frau?*, München 1984.