

Elżbieta Adamiak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu¹

Biblijne modele małżeństwa w perspektywie społecznych ról mężczyzn i kobiet

Podejmując temat biblijnych modeli małżeństwa, artykuł niniejszy opiera się na badaniach egzegetycznych, nie rości sobie jednak pretensji do ich wyczerpującej prezentacji. Jego celem jest systematyczna refleksja nad przekazem biblijnym, czyli wybranym tematem teologii biblijnej, odczytywanym przez pryzmat istotny we współczesnej debacie antropologicznej, czyli społecznych ról mężczyzn i kobiet. Aby ukazać je w odpowiednim świetle, na początku przedstawiony zostanie kontekst społeczno-kulturowy Biblii – z konieczności w wielkim skrócie i bez szczegółowego uwzględniania przemian historycznych stuleci, w czasie których powstawały księgi biblijne. Konsekwencje zaprezentowanego kontekstu ukazane zostaną następnie na przykładzie przedstawionej w Piśmie Świętym historii Jakuba i jego rodziny. Kolejnym zagadnieniem podjętym w artykule będzie analiza

¹ Elżbieta Adamiak, doktor habilitowany w dziedzinie nauk teologicznych (habilitacja na podstawie rozprawy *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, 2012). Wykładowczyni w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka kilku książek, m.in.: *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele* (Warszawa 2005²; w 2008 ukazał się przekład japoński), *Kobiety w Biblii. Stary Testament* (Kraków 2006), *Traktat o Maryi* (Warszawa 2006), *Kobiety w Biblii. Nowy Testament* (Warszawa 2010) oraz licznych artykułów naukowych i publicystycznych. Współredaktorka m.in. wraz z biskupem Andrzejem Czają i Józefem Majewskim sześciotomowej *Dogmatyki „Więzi”* (Warszawa 2005–2007), wraz z M. Chrzastowską: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce 1978–2005* (Poznań 2008).

fundamentalnych dla rozważań antropologiczno-teologicznych pierwszych trzech rozdziałów księgi Genesis. W ostatniej części artykułu przedstawiony zostanie wymiar teologiczno-eklezyjologiczny tematyki na przykładzie symboliki oblubieńczej, odnoszonej do Chrystusa i Kościoła.

1. Kilka uwag ogólnych o kontekście społeczno-kulturowym Biblii²

Zbiór ksiąg zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu – przy wszystkich różnicach wynikających z różnorodności miejsc i epok ich spisywania – powstawał w kontekście patriarchalnym, tzn. w takim systemie społecznym, politycznym i kulturowym, który najlepiej symbolizuje piramida. Jest on ustrukturyzowany według przynależności do płci, rasy, warstwy społecznej, przynależności religijnej i kulturowej, jak też według innych historycznych form panowania. Takie określenie systemu patriarchalnego nie buduje biało-czarnego, prostego, niesprawiedliwego obrazu świata. Ukazuje raczej, że kobiety są w tym systemie traktowane gorzej, ale nie jako jedyne, a także że mogą w nim istnieć kobiety (np. wyższych sfer) traktowane lepiej od mężczyzn (np. niewolników). Istotą tego opisu jest jednak stwierdzenie, że w tej samej warstwie społecznej, przy tej samej przynależności religijnej czy przy innej tej samej danej – kobiety będą znajdować się w gorszej sytuacji niż mężczyźni³.

² Na temat zwyczajów małżeńskich w czasie Jezusa por. J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, przeł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998, s. 195–202; por. także *Małżeństwo*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 2004, s. 698–699; *Małżeństwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 444–448; oraz L. V. Litvinova, *Familie (katholisch)*, [w:] *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, hg. B. Stubenrauch, A. Lorgus, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 227–228.

³ Tego rodzaju określenie patriarchy pochodzi z teologii Elisabeth Schüssler Fiorenzy, por. E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München–Mainz 1993; E. Adamiak, *Elisabeth Schüssler Fiorenza. Taniec hermeneutyczny*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 315–322; C. Meier-Seethaler, *Patriarchat. Historisch*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, hg. E. Gössmann i in., Gütersloh 2002, s. 440–442; G. Schröder, *Patriarchat. Feministisch-theologisch*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie...*, dz. cyt., s. 442–444.

Przykładem – nieprzypadkowym, bo centralnym dla starotestamentowej ujęcia roli kobiety – jest pojmowanie małżeństwa, a ściślej – traktowanie kobiety w przepisach jego dotyczących. Dodać przy tym należy, że cokolwiek będziemy mówić o małżeństwie w perspektywie biblijnej, ważniejsza jest perspektywa rodu albo domu, czyli szerszej wspólnoty, opartej nie tylko na więzach krwi, której częścią jest rodzina. Generalną zasadą było, iż prawa do córki miał ojciec. Zrzekał się tych praw poprzez kontrakt ślubny na rzecz zięcia. Po śmierci męża wdowa przechodziła pod władzę jego najbliższego męskiego krewnego, by – jeśli jeszcze do tego nie doszło – ten wzbudzał w niej potomstwo (zwłaszcza męskie), które uchodziło za potomstwo zmarłego. Zwyczaj ten nosił miano lewiratu. Kobieta więc zawsze była przyporządkowana męskiemu członkowi rodziny. Jej wartość wynikała głównie z funkcji macierzyńskiej, przy czym wyżej cenieni byli synowie – ze względu na patrylinearną zasadę pochodzenia. Stąd też wdowa i sierota – w wypadku braku powiązania z najbliższym męskim krewnym – pozostawały poza strukturą rodową, a tym samym traciły społeczne powiązania⁴.

Konsekwencją tych różnic w traktowaniu żony i męża była też różne sposoby domagania się wierności od obojga. Wprawdzie Pismo Święte w Księdze Powtórzonego Prawa 22, 23–27 wymaga wierności zarówno od męża, jak i żony, i to pod karą śmierci. W praktyce jednak interpretowano tę zasadę na korzyść mężów: żona była do wierności zobowiązana, w wypadku męża była to kwestia jego dobrej woli. Swego rodzaju konsekwencją było to, iż cudzołóstwo było pojmowane jako przestępstwo wobec cudzego małżeństwa, czyli prawa męża do żony⁵. Za cudzołóstwo nie uchodziło natomiast współżycie z prostytutkami, tzn. kobietami nieprzypisanymi do żadnego męża.

Inną jeszcze konsekwencją podziału ról w małżeństwie było przypisanie niektórych obowiązków religijnych – np. corocznej pielgrzymki do Jerozolimy⁶ – tylko mężczyznom. Kobieta zamężna nie była też wymieniana pośród osób zobowiązanych do przestrzegania szabatu. Prawo to zakładało bowiem pracę kobiet w domu i w gospodarstwie, której nie można przerwać⁷.

⁴ Wdowa, [w:] *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., s. 1326.

⁵ Por. Kpł 20, 10.

⁶ Por. Łk 2, 41–50.

⁷ Por. Pwt 20, 10.

Stąd dla odczytania biblijnych przekazów o małżeństwie istotne jest uwzględnianie charakteru wypowiedzi skryptywistycznych. Należy bowiem rozróżnić teksty deskryptywne, czyli opisujące rzeczywistość, oraz preskryptywne, czyli dające pewne normy postępowania. Liczne wezwania do monogamii w Starym Testamencie należy odczytywać jako preskryptywne, ponieważ sugerują, że ciągle nie była ona zasadą życia małżeńskiego. Podobnie tzw. zakazy Pawłowe z Nowego Testamentu zakazujące kobietom przemawiania na zgromadzeniach pokazują, że skoro były one konieczne – kobiety musiały na zgromadzeniach przemawiać. Praktyka ta wzbudzała jednak sprzeciw i dążono do tego, by kobiety uczyły się w domu i słuchały swych mężów⁸. Nieuwzględnienie tego rozróżnienia powodowało często literalne traktowanie słów Biblii jako woli Bożej, z pominięciem zmian historycznych w podejściu do obu kwestii, które znajdują odzwierciedlenie także w Piśmie.

2. Historia Jakuba i jego rodziny jako model małżeństwa

Historii Jakuba jako protoplasty Izraela nie będziemy analizować w tym artykule historyczno-krytycznie, lecz przez pryzmat modelu małżeństwa, który się z niej wyłania i który nie zostaje zakwestionowany⁹. Jego samodzielna historia rozpoczyna się po ucieczce, którą musi się ratować przed gniewem swego brata Ezawa po podstępny skradzeniu mu błogosławieństwa należnego pierworodnemu¹⁰. Za radą swojej matki Rebeki idzie do swych dalekich krewnych i u studni – zwanej później od jego imienia – spotyka Rachelę. Jakub zatrzymuje się u jej ojca, swego wuja Labana. Z Labanem ustala, że przez siedem lat będzie pracował u niego, by móc poślubić Rachelę. Te ciężkie warunki umowy odpowiadają jego niskiemu statusowi uciekiniera bez majątku. Jak wielkie musiało być zdziwienie Jakuba, gdy po długo wyczekiwanej nocy poślubnej odkrył, że jego żoną została starsza córka Labana, Lea. Biblia nie przekazuje szczegółów fortelu, do które-

⁸ Por. 1 Kor 14, 33–35; 1 Tm 2, 11–15.

⁹ Zob. I. Fischer, *Genesis 12–50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*, hg. L. Schottroff i M. T. Wacker, Gütersloh 1998, s. 18–21.

¹⁰ Por. Rdz 27, 1 – 28, 5.

go uciekł się Laban. Ukazuje jednak dalszy ciąg historii – Laban znajduje sposób, by zatrzymać Jakuba na kolejne siedem lat służby. Za to już po tygodniu życia z Leą, tzn. po zakończeniu ceremonii ślubnej, Jakub może zacząć żyć również z Rachelą.

Pismo nie wyjaśnia zamiarów Labana, gdy „wziął córkę swą Leę i wprowadził ją do niego [Jakuba]” (Rdz 29, 23). Czy nie widział dla niej innej, nie tak upokarzającej możliwości zamążpójścia? Czy wykorzystał ją dla podkreślenia swej władzy nad Jakubem? Wydaje się, że Jakub przymuszony do tego małżeństwa nie traktował jej źle, lecz jego upodobaniem od pierwszego spotkania do ostatnich chwil jej życia cieszyła się młodsza siostra Lei, Rachela. Lea próbuje zdobyć przychylność męża – a Bóg stanął po jej stronie i „otworzył jej łono” (Rdz 29, 31). Dzieci to podstawowa treść życia Lei. Na świat przychodzą synowie: Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Zebulon. Lea zostaje również matką jedynej znanej nam z imienia córki Jakuba – Diny. W rywalizację z siostrą o miłość męża poprzez starania o kolejnych potomków włącza też swoją niewolnicę Zilpę, która rodzi Gada i Aszera.

Wzajemna miłość Racheli i Jakuba pozostaje najjaśniejszym wątkiem historii tej rodziny. I on ma jednak swą tragiczną, ciemną stronę. Mimo iż Jakub „kochał [Rachelę] bardziej niż Leę” (Rdz 29, 30), ukochana żona nie daje mu potomstwa. Słowa Racheli: „Spraw, żebym miała dzieci, bo inaczej umrę!” (Rdz 30, 1) wyrażają jej tragedię, tragedię charakterystyczną dla kobiet, dla których nie ma sensu życia poza macierzyństwem. Rachela odwołuje się do uznawanego wówczas sposobu – oddaje swą niewolnicę Bilhę, a dzieci urodzone po jej współżyciu z Jakubem uchodzą za dzieci Racheli – są to Dan i Neftali. W końcu – czytamy w Biblii: „Bóg wspomniał jednak na Rachelę, wysłuchał ją i otworzył jej łono. Poczęła więc i porodziła syna. I rzekła: «Bóg zdjął ze mnie niesławę»” (Rdz 30, 22–23). Na świat przychodzi Józef, umiłowany syn Jakuba. Bóg wysłucha pragnienia Racheli: „Niech Jahwe użyczy mi drugiego syna” (Rdz 30, 24), ale cena, jaką przyjdzie jej zapłacić, będzie najwyższa: umrze przy porodzie Beniamina, w drodze do Betlejem. Jest jedyną z matriachiń, która nie została pochowana w grobie Sary.

W istocie rodzinę Jakuba tworzyły więc jego cztery żony, pod względem prawnym nie czyni on bowiem różnicy między swoimi synami – także tymi pochodzącymi od niewolnic. Dwunastu synów Jakuba – protopłaści dwunastu pokoleń – pochodzi zatem aż od czterech matek! Życie Jakuba – pośród

dwóch żon i ich dwóch niewolnic – zapewne nie należało do najprostszych. Późniejsze zakazy wielożeństwa z czasów Mojżesza, a zwłaszcza przepisy zakazujące małżeństwa z dwiema siostrami, można odczytywać jako swego rodzaju wyciągnięcie wniosków z biografii patriarchy¹¹.

3. Znaczenie kategorii płci w rozważaniach antropologiczno-teologicznych

W pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju występują cztery określenia (imiona – pojęcia), które określają kobietę i mężczyznę: *Adam, isz, iszsa, Hawwah*¹².

Adam – pochodzące etymologicznie od hebr. *adamah*, ziemia, oznacza ludzkość lub człowieka, ale nie jako konkretną jednostkę ludzką, lecz jako gatunek. Człowiek to zatem istota wzięta z ziemi¹³. Dopiero później (np. przez takie wyrażenia jak Rdz 4, 1: „*adam* i jego *iszsa*”) otrzymuje znaczenie imienia własnego, a więc zaczyna oznaczać jednego, pierwszego człowieka, konkretnego mężczyznę. Wiele wskazuje na to, że pierwotnie tekst Rdz 2 – 3 mówił o człowieku, używając jedynie określenia *adam*; fragmenty mówiące o kobiecie (stworzenie jej z żebra *adama*, rozmowa z wężem, przekleństwa) są najprawdopodobniej własnym wkładem Jahwisty.

Ish i *issza* to kolejne pojęcia, które pojawiają się w opisie stworzenia kobiety z *adama*, czyli człowieka, nie mężczyzny. Gdy człowiek – *adam* budzi się ze snu, widząc nowe stworzenie, mówi: „Teraz to jest kość z kości moich i ciało z ciała mojego! Ona zwać się będzie żoną (*iszsa*), bo z męża (*isz*) została

¹¹ Por. Kpł 18, 18.

¹² Zob. m.in. H. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg–Basel–Wien 1989; H. Schüngel-Straumann, *Mann und Frau in der Schöpfungstexten von Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte*, [w:] *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, hg. E. Gössmann i in., Freiburg–Basel–Wien 1983, s. 142–166; H. Schüngel-Straumann, *Genesis 1–11. Die Urgeschichte*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung...*, dz. cyt., s. 1–11; L. Schottroff, S. Schroer, M. T. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, s. 144–146; M. Kutzer, *Mann/Frau (katholisch)*, [w:] *Handwörterbuch Theologische Anthropologie...*, dz. cyt., s. 74–83.

¹³ Koronnym argumentem za takim ogólnym, gatunkowym rozumieniem słowa *adam* w samym tekście Rdz 2 jest fakt, iż kobieta zna zakaz zrywania owocu, chociaż – według chronologii tekstu – go nie słyszała, bo wzięta została z żebra *adama* później. Por. Rdz 2, 15n z Rdz 3, 1–3.

wzięta” (Rdz 2, 23)¹⁴. To nie jest właściwy akt nadania imienia, ale podkreślenie jedności bycia kobietą i mężczyzną – poprzez etymologię, choć tylko ludową. Trzeba przy tym zauważyć, że dopiero dzięki temu, że pojawia się kobieta – *iszsa*, staje się mężczyzna – *isz*. W gruncie rzeczy tekst nie daje zatem podstaw do tego, by mówić o stworzeniu kobiety jako drugiej po mężczyźnie. Dopiero gdy pojawia się kobieta, pojawia się mężczyzna.

Określenie *Hawwah* – Ewa pojawia się pierwszy raz w Rdz 3, 20, po wydarzeniach określanych jako „grzech i kara”. Mamy tu do czynienia z aktem nadania imienia kobiecie przez mężczyznę, czyli aktem jego panowania nad nią, zapowiedzianym w Rdz 3, 16. „I mężczyzna dał żonie imię *Hawwah*, gdyż miała być matką wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). Co znaczy jej imię? Tekst zdaje się sugerować etymologię od hebr. rdzenia *haj* – życie. Możliwa jest również etymologia ludowa od aramejskiego *hiwjah* – wąż (arab. *hayya*). Najprawdopodobniej jednak imię to jest dużo wcześniejsze niż samo opowiadanie. W literaturze można odnaleźć inne jeszcze hipotezy na temat jego etymologii. W każdym razie jest określeniem kobiety, które nie wywodzi się od mężczyzny. A więc pierwotnie samodzielne imię staje się poprzez akt nadania go, czyli władzy, znakiem wejścia zła w świat.

Struktura opowiadania w Rdz 2 – 3 obejmuje pięć elementów: 1. *adam* (człowiek), 2. osadzony w ogrodzie, 3. otrzymuje zakaz od Boga, 4. przekracza ten zakaz, 5. zostaje wypędzony z ogrodu. W tekście odnajdujemy dwa pojęcia, które w historii oddziaływania okazały się najistotniejsze dla rozumienia kobiety czy symboliki związanej z kobietą: żebro i pomoc. „I rzekł Jahwe-Bóg: niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik (*ezer kenegdo*). [...] Jahwe-Bóg zesłał twardy sen na człowieka. Gdy ten zasnął, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zakrył ciałem. Z żebra (*sela*) wyjętego z człowieka ukształtował Jahwe-Bóg kobietę...” (Rdz 2, 18.21n). Żebro w opowiadaniu pełni funkcję etiologiczną, tzn. służy wyjaśnieniu pochodzenia wzajemnego związku i przyciągania mężczyzny i kobiety, później wypowiedzianych wprost (2, 23: „Kość z kości, ciało z ciała”). Ponieważ kobieta i mężczyzna są z tej samej „materii”, czują wzajemne przyciąganie (problemy związane z tym przyciąganiem będzie próbował wyjaśnić Rdz 3). Ważne, że to Bóg

¹⁴ Przekład ks. Jakuba Wujka.

stwarza kobietę – tak jak przy *Adamie* – człowieku był jedynym Stwórcą. Nie ma tu zatem mowy o „narodzinach” kobiety z mężczyzny.

Pomoc (hebr. *ezer kenegdo*) – „pomoc mu odpowiednia”, „pomoc, jak gdyby odpowiednik”. Słowo ważne, ponieważ w historii oddziaływania rozumiane jako argument za podrzędnością kobiety, zawartą już w akcie stworzenia. Taka wykładnia nie uwzględniała faktu, że niemal połowa tekstów biblijnych stosujących to pojęcie określa w ten sposób pomoc Boga w sytuacji, w której człowiek nie jest w stanie udzielić pomocy. Zatem i w Rdz 2 chodzi o pomoc równorzędną (co podkreśla jeszcze drugie słowo: *kenegdo* – oznaczające kogoś stojącego naprzeciw, twarzą w twarz) albo pomoc wobec sytuacji osamotnienia.

Trzeci rozdział Księgi Rodzaju zwany jest opowiadaniem o tzw. upadku grzechowym, o pierwszym grzechu, grzechu pierworodnym, choć faktycznie nie pada w nim ani słowo „grzech”, ani słowo „kara”. Znów celem opisu jest etiologia, tym razem autor poszukuje odpowiedzi na pytanie: dlaczego życie konkretnych ludzi, także relacje kobieta–mężczyzna naznaczone są cierpieniem i ograniczeniami. Centralną postacią Rdz 3 jest wąż. Kobieta wyeksponowana zostaje w dwóch miejscach: w opisie rozmowy z wężem i w tzw. przekleństwach. O wężu czytamy: „Ze wszystkich zwierząt, które utworzył Jahwe-Bóg, wąż był najchytrzejszy” (Rdz 3, 1). Wąż pojawia się więc jako stworzenie Boże wyjątkowo mądre, chytre, przebiegłe. Nie jest – w Księdze Rodzaju – utożsamiany z szatanem! Może być symbolem życia i śmierci (jako zwierze tracące skórę, odmładzające się). Być może pojawia się tu ze względu na kananejski kult płodności, w którym czczono węża. Wówczas celem tekstu byłoby pokazanie podporządkowania go Jahwe. W kompozycji tego fragmentu chodzi jednak przede wszystkim o to, że pokusa przychodzi do człowieka z zewnątrz. Powoduje, że człowiek czyni nie to, co pierwotnie chciał, ale przeciwieństwo tego. Jedynym uwodzającym w Rdz 3 jest wąż. Nie chodzi przy tym – ciągle w świetle Księgi Rodzaju – ani o pokusę seksualną, ani o uwodzicielską rolę kobiety.

Przez wieki zadawano sobie jednak ciągle na nowo pytanie: Dlaczego wąż rozmawia tylko z kobietą? Co dzieje się z mężczyzną wtedy, gdy ona rozmawia z wężem? Próby odpowiedzi na te pytania były okazją do odsłonięcia mizogynii wielu pisarzy kościelnych i teologów – do naszych czasów. Najbardziej prawdopodobna odpowiedź odwołuje się do kompozycyjnego

potrójnego elementu, w którym drzewo – wąż – kobieta tworzą pewną całość. Autor biblijny, korzystając z tego materiału, „nie mógł” pomyśleć inaczej. Kobieta pod drzewem, obok drzewa czy na drzewie symbolizuje życiodajną siłę (drzewo życia!).

Na czym polega wina pierwszych rodziców? Termin „grzech” nie pojawia się w Rdz 3, a dopiero w Rdz 4 (historia Abla i Kaina – co ciekawe, nie doprowadziła ona nigdy do utożsamienia mężczyzny z grzechem!). Jahwe zakazuje spożycia owocu z drzewa „poznania dobra i zła”. Wydaje się, że nie chodzi tu o sens moralny tego, co dobre i złe, ale o poznanie życia, wzajemnych powiązań, wyjścia ze stanu naiwności. Bóg, stawiając taki zakaz, nie chce zabronić ludziom wiedzy, ale ustala granice między Bogiem a człowiekiem (o ich przekroczeniu mówi wąż: „Będziecie jak Bóg”; Rdz 3, 5). Człowiek otrzymuje od Boga wszystko, czego potrzebuje. Ludzie mogą żyć w zaufaniu do Boga. Przekraczając zakaz, ludzie rzeczywiście uzyskują nowe poznanie: „otwierają im się oczy” (poznają, że są nadzy). Ale też płacą za to wysoką cenę – zostają wypędzeni z ogrodu. Chodzi o pierwotne doświadczenie poznania. Ludzie ukrywają się przed Bogiem – znak, że zrodziło się w nich poczucie winy. Konsekwencją jest też brak jedności między mężczyzną i kobietą – mężczyzna obwinia kobietę.

W opisie zjedzenia owocu, jak i w opisie tzw. przekleństw kobieta stoi w centrum, co świadczy to o jakimś szczególnym zainteresowaniu Jahwisty kobietą. Tzw. przekleństwa (Rdz 3, 14–19) nie należą do pierwotnej wersji tekstu. Pierwotnie karą jest utrata ogrodu. Chodzi tu raczej o opis stanu rzeczy, jakiego doświadcza autor biblijny (wąż porusza się na brzuchu, kobiety rodzą z trudem, człowiek jest śmiertelny i trzodzi się przy pracy). Przez utratę zaufania do Boga to doświadczenie się zmienia. Mamy właściwie tylko dwa przekleństwa i dwa uzasadnienia: węża i ziemi. To wszystko ze względu na *adama* – człowieka. W sensie ścisłym nie ma tu zatem mowy o przeklinaniu ziemi przez Boga. Do kobiety odnosi się w. 16, który różni się strukturą od słów skierowanych do węża (w. 14–15) i mężczyzny (w. 17–18): nie ma w nim ani przekleństwa, ani uzasadnienia. Ważne jest, że w świetle tych słów kobieta podwójnie ponosi konsekwencje grzechu. Jej dotyczy przekleństwo ziemi, czyli praca w trudzie, bo *adam* to człowiek, czyli mężczyzna i kobieta. Jej dotyczą też trudy brzemienności (Rdz 3, 16 jest jedynym miejscem w Biblii, w którym mówi się o negatywnych aspektach ma-

cierzyństwa). Jedną z konsekwencji grzechu, tzn. odejścia od zaufania Bogu, jest panowanie mężczyzny nad kobietą: „do męża będziesz lgnęła, a on rządzić będzie nad tobą” (3, 16). Nadanie imienia jest pierwszym aktem władzy mężczyzny nad kobietą.

W nowotestamentowej releksurze pierwszych trzech rozdziałów Księgi Genesis kluczowe znaczenie mają dwa fragmenty Pierwszego Listu do Koryntian (11, 3–16 i 14, 33b–36) oraz Pierwszego Listu do Tymoteusza (2, 8–15), przez wieki również uchodzącego za Pawłowy, dziś zaś uznawanego za pochodzący od jednego z uczniów Pawła. Nie zmienia to oczywiście wagi tego Listu jako części pism natchnionych¹⁵. W obu wypadkach mamy do czynienia z sytuacjami pastoralnymi, na które autorzy listów reagują, formułując argumenty natury antropologicznej.

Pierwszy istotny fragment Pierwszego Listu do Koryntian traktuje o stroju i nakryciu głowy mężczyzn i kobiet podczas modlitwy i prorokowania. Dla uzasadnienia różnej praktyki dla obu płci (kobiety powinny głowę nakrywać, mężczyźni nie) św. Paweł przedstawia następujące racje: „Głową każdego mężczyzny jest Chrystus, głową kobiety mężczyzna, a głową Chrystusa – Bóg. [...] Mężczyzna [...] jest obrazem i odblaskiem Boga, a kobieta jest odblaskiem mężczyzny. Mężczyzna nie pochodzi od kobiety, lecz kobieta od mężczyzny. Podobnie mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz ona dla niego. Dlatego kobieta powinna nosić znak zależności – ze względu na aniołów” (1 Kor 11, 3.7–10). Wprowadzając porządek na zgromadzeniach liturgicznych (tekst preskryptywny), Paweł wskazuje kobietom drugie miejsce, powołując się na to, że zostały stworzone jako drugie. Paweł zatem uznaje, że kobieta została stworzona jako druga – co, jak wykazaliśmy, nie wynika z samego tekstu Księgi Rodzaju. Z przyjętej kolej-

¹⁵ Zob. A. Wire, *1 Corinthians*, [w:] *Searching the scriptures*, vol. 2, *A feminist commentary*, ed. by E. Schüssler-Fiorenza, New York 1994, s. 176–181; L. M. Maloney, *The pastoral epistles*, [w:] *Searching the scriptures*, vol. 2, dz. cyt., s. 361–380; L. Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht*, [w:] *Kompendium Feministische Bibelauslegung...*, dz. cyt., s. 586–587; U. Wagener, *Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen*, [w:] *Kompendium Feministische Bibelauslegung...*, dz. cyt., s. 661–675; A. Merz, *Die Frau schweige in der Gemeinde? Mit Paulus gegen Paulus in der Frauenfrage*, [w:] *Paulus – Wegbreiter des Christentums. Römer – Jude – Mystiker. Seine Gemeinden – Vorbilder für heute*, „Welt und Umwelt der Bibel” (2009) 1, s. 40–45; E. Adamiak, „Non est masculus, neque femina”. Przyczynek do chrześcijańskiej antropologii świadomej różnicy płci, „Teologia i Moralność” 5 (2009), s. 45–55.

ności stworzenia czyni ponadto kolejność rangi. Następnie wyciąga wniosek, że kobieta jest drugorzędna i zależna od mężczyzny bardziej niż on od niej. Zakończenie analizowanego fragmentu sugeruje równowagę i wzajemność relacji kobiet i mężczyzn: „Zresztą w Panu zarówno kobieta zależy od mężczyzny, jak i mężczyzna od kobiety. Kobieta bowiem pochodzi wprawdzie od mężczyzny, ale z kolei mężczyzna rodzi się z kobiety. Wszystko zaś pochodzi od Boga” (1 Kor 11, 11n). Nie zmienia to jednak stanowiska Pawła w kwestii praktycznej – sposobu ubierania się kobiet i mężczyzn. Poza tym właśnie pierwsza część tekstu miała o wiele większy wpływ na rozumienie roli kobiety w chrześcijaństwie.

Ważny jest również tekst 1 Kor 14, 33b–36 (najprawdopodobniej dołączony później do tego Listu). Znajdujemy tu wyraźne podporządkowanie kobiety z powołaniem na Rdz 3, 16. „Istnieje taka praktyka we wszystkich zgromadzeniach ludu świętego, aby kobiety milczały na wspólnych zebraniach. Nie dopuszcza się ich do głosu, lecz mają być poddane, jak przewiduje Prawo”. O ile w Księdze Rodzaju panowanie mężczyzny nad kobietą przedstawione zostało jako zakłócenie ich pierwotnej harmonii, jako konsekwencja grzechu, tutaj interpretowane jest jako nakaz pochodzący od Boga (Prawo).

Jeszcze wyraźniej powiązanie interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Genesis z uzasadnieniem konkretnej praktyki kościelnej widać w Pierwszym Liście do Tymoteusza: „Nie [...] pozwalam kobiecie ani nauczać, ani przewodzić mężowi; niech żyje w cichości. Przecież pierwszy został stworzony Adam, a potem Ewa, i nie Adam został zwiedziony, ale kobieta dała się zwieść i popełniła przestępstwo. Zbawi się zaś przez macierzyństwo, byleby tylko wytrwała w wierze, miłości, uświęcaniu się i skromności”¹⁶. Celem tekstu jest napomnienie kobiet, które nauczały i przewodziły w Kościele. Zakaz nauczania przez kobiety uzasadniony zostaje dwojako: po pierwsze ze stworzenia: kobieta stworzona jako druga („potem Ewa”), po drugie z winy: kobieta zgrzeszyła („i nie Adam został zwiedziony”). Tekst nie tylko nie odpowiada pierwotnej wymowie Księgi Rodzaju, ale jest z nią sprzeczny. O ile bowiem w Genesis uwodził tylko wąż, o tyle tu również Ewa przedstawiona jest jako ta, która „popełniła przestępstwo”. Rzekoma kolejność stwarzania z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju staje się kolejnością rangi jeszcze wy-

¹⁶ 1 Tm 2, 8–15.

rażniej niż w Pierwszym Liście do Koryntian. Ten tekst, również preskryptywny, wyraźnie wiąże rolę małżeńską z rolą społeczną.

Ta nowotestamentowa wykładnia znajduje rozwinięcie w pobiblijnej historii oddziaływania, która współgrała z różnymi nurtami kultury hellenistycznej i rzymskiej. Ich wspólnym założeniem było, iż tylko mężczyzna jest w pełnym sensie człowiekiem. Kobieta natomiast swą egzystencję zawdzięcza mężczyźnie i jest mu podporządkowana. Dlatego to ona, a nie oboje, widziana jest jako istota relacyjna. Inną konsekwencją jest widzenie przez niektórych interpretatorów tylko w mężczyźnie tego, który bezpośrednio stworzony został na obraz i podobieństwo Boga. Miało to wieloraki wpływ na życie społeczne i kościelne, ale także małżeńskie. Kobieta – żona podporządkowana była mężowi, nie posiadała równych praw. Dopiero od Soboru Watykańskiego II w teologii oraz oficjalnych dokumentach Kościoła przeważa egalitarna interpretacja kluczowych tekstów Księgi Rodzaju. Dzieje się to dzięki odczytaniu ich w kontekście historycznym.

4. Symbolika oblubieńcza odnoszona do Chrystusa i Kościoła

Symbolika oblubieńcza wielokrotnie była odnoszona do relacji Bóg–naród wybrany w Starym Testamencie. W Nowym Testamencie w Liście do Efezjan (który należy do grupy pism pseudoepigraficznych) znajdujemy fragment znany głównie jako tekst czytania podczas ceremonii zawarcia sakramentu małżeństwa (Ef 5, 22–33)¹⁷. Jest też podstawowym tekstem nowotestamentowym, na którym opiera się teologia tego sakramentu. Zarazem jednak pozostaje on trudny w odbiorze dla dzisiejszych słuchaczy i czytelników, i to zarówno ze względu na cel, jaki sobie stawia, zawarte w nim treści, jak też sposób argumentacji.

¹⁷ Zob. H. Melzer-Keller, *Der Brief an die Gemeinde in Ephesus. Gemeinsinn und Wertkonservatismus als Überlebensstrategie kleinasiatischer Gemeinden*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung...*, dz. cyt., s. 612–624; S. J. Tanzer, *Ephesians*, [w:] *Searching the scriptures*, vol. 2, dz. cyt., s. 325–348; A. Merz, *Warum die reine Braut Christi (2 Kor 11, 2) zur Ehefrau wurde (Eph 5, 22–33): Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher*, [w:] *Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, hg. C. Janssen, L. Schottroff, B. Wehn, Gütersloh 2001, s. 148–165.

Fragment ten jest bowiem częścią większej całości (aż do 6, 9), w której autor Listu zawarł wskazania, jak postępować w „domu”. Część ta obejmuje reguły postępowania nie tylko żon i mężów, ale również dzieci i rodziców oraz niewolników i panów. Autor nawiązuje tym samym do znanych ze starożytności opisów „domu” (gr. *oikos*), czyli najmniejszej części społeczeństwa śródziemnomorskiego tamtych czasów. Podstawowym założeniem tego systemu była władza *pater familias* nad całym domem. Niezależnie od historycznych przekazów, które świadczą o tym, iż zasada totalnej władzy ojca nie zawsze była praktykowana, reguły te stawiają sobie za cel przedstawienie idealnych stosunków, które powinny panować w *oikos*.

Tak sformułowany cel wskazuje tym samym, iż List do Efezjan 5, 22–33¹⁸ jest świadomym uznaniem przez gminę chrześcijańską panujących form społecznych, próbą uniknięcia zarzutów, iż braterskie i siostrzane relacje pomiędzy wierzącymi podważają patriarchalny porządek świata grecko-rzymskiego. Nie powinno zatem dziwić, że dla człowieka żyjącego dziś tego rodzaju podejście jest kulturowo obce. Każda część, opisująca powinności osób należących do *oikos*, rozpoczyna się od słabszej strony, tak też w relacjach mężczyzn i kobiet najpierw czytamy: „Żony [bądźcie podległe] swoim mężom jak Panu...” (Ef 5, 22)¹⁹. Właściwą relację między żoną a mężem nazywa autor Listu „byciem podległym”. To jednoznaczne wezwanie zostaje podkreślone jeszcze raz dwa wersy później z dodaniem, iż podporządkować mają się „we wszystkim” (Ef 5, 24). W podobnym duchu brzmi wieńczące tę część wywodów zdanie: „...a żona niech odnosi się ze czcią do swojego męża” (Ef 5, 33), dosłownie mowa tu jednak o „lęku” (gr. *fobeo*). Trzykrotnie zatem wyraźnie mowa tu o podporządkowaniu kobiety mężczyźnie, żonie mężowi. W takim sensie najczęściej odczytywano zresztą ten tekst w jego długiej historii oddziaływania.

Zarazem jednak podejmuje się próby złagodzenia tej ostrej wymowy. Z jednej strony wskazuje się na obowiązki męża wobec żony: „Mężowie, miłujcie [wasze] żony...” (Ef 5, 25; powtórzone w w. 28 i 33). Podstawowym obowiązkiem męża – przywołanym trzykrotnie! – jest zatem miłość, i to miłość

¹⁸ Podobnie Kol 3, 18 – 4, 1 oraz 1 P 2, 18 – 3, 7.

¹⁹ W różnych przekładach oddane także jako: „bycie poddanym” (Biblia Tysiąclecia i Biblia ks. Wujka) czy „podporządkowywanie się” (Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne).

agape, miłość bezinteresowna i bezwarunkowa, miłość nie szukająca swego, ale prowadząca do troski o innych i służby im. Z drugiej strony niektórzy egzegeci łączą fragment Ef 5, 22–33 z poprzedzającym w. 21: „Bądźcie podlegli sobie nawzajem w bojaźni Chrystusowej”. Miałyby stąd wynikać wnioski, że nawet jeśli nie ma o tym mowy wprost, również poddanie żon mężom powinno być wzajemne. Myśl ta miała zostać zagubiona i zapomniana w historii oddziaływania. Inna grupa egzegetów wskazuje jednak, iż w. 21 kończy listę wezwań ogólnych, a zatem nie zostaje bezpośrednio odniesione do relacji małżeńskich. Wrażenie sprzeczności pomiędzy ogólnym wezwaniem do wzajemnego poddania a jednostronnym widzeniem relacji w małżeństwie, które te zdania budzą w nas dziś, miało być obce autorowi patriarchalnego świata starożytnego.

Porostaje jeszcze trzeci rodzaj trudności z Ef 5, 22–33, związany z przedstawioną w nim argumentacją teologiczną, poszerzoną w zestawieniu ze związłym fragmentem Kol 3, 18–4, 1. Tekst odwołuje się do perspektywy chrystologiczno-eklezjologicznej oraz do teologii stworzenia. Żony mają być podległe mężom „jak Panu, gdyż mąż jest dla żony głową, jak Chrystus jest Głową dla Kościoła, On Zbawiciel Ciała” (Ef 5, 22n). Mężowie mają miłować swoje żony „jak Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5, 25n). Spotykają się tu dwa rodzaje symboliki: wypracowana w listach Pawłowych symbolika Kościoła jako Ciała, ze znaną z ksiąg prorockich Starego Testamentu metaforą relacji oblubieńczych dla przedstawienia miłości Boga do Jego ludu, która zostaje w Liście do Efezjan odniesiona do relacji Chrystus–Kościół (Eklezja).

Pierwsze wątpliwości budzi zastosowanie tych symboli w Liście. O ile pierwotnie pewne ludzkie doświadczenia (bycie ciałem, miłość międzyludzka) stały się drogą objaśniania tajemnic Bożych, tutaj symbole pojawiają się jako uzasadnienie wezwań moralnych kierowanych do konkretnych ludzi. Wynika z tego przede wszystkim rozumienie miłości mężów, mierzonej nieosiągalnym wzorem miłości Chrystusa, Zbawiciela, który samego siebie oddał za swój Kościół.

Kolejną trudność rodzi przenikanie się symboliki Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa. O ile pierwsza zakłada tożsamość Głowy i Ciała, druga podkreśla istnienie obojga w relacji do siebie. Stąd mężowie mają miłować

swoje żony „jak własne ciało” (Ef 5, 28), czyli „jak siebie samego” (Ef 5, 33). Albo jeszcze jaśniej: „Kto miłuje swoją żonę, sam siebie miłuje” (Ef 5, 28).

I ostatnia trudność, nawiązująca zresztą do początku tekstu: symbolika Kościoła jako Ciała i Chrystusa jako Głowy zakłada hierarchiczny porządek świata. Taki też umacnia wizja *oikos* z Listu do Efezjan. Dodajmy, w Liście pojawia się też odwołanie do porządku stworzenia²⁰. Tym samym – zauważają niektórzy – społeczny porządek starożytnego patriarchalnego domu zostaje wzmocniony argumentacją teologiczną.

Podsumowanie

W Starym Testamencie widoczna jest wyraźna tendencja rozwoju modeli małżeństwa – od przyjmowania poligamii ku monogamii. Księga Rodzaju, mówiąca o pierwotnej samotności człowieka i tajemnicy wzajemnego przyciągania kobiety i mężczyzny, daje fundament nauki o małżeństwie w teologicznie pojmowanym porządku stworzenia. Tematyka małżeństwa i rodziny znajduje się na marginesie nauczania Jezusa. Powód jest eschatologiczny: nastanie królestwa Bożego, a wraz z jego przyjściem – rozpowszechnianie się formy życia we wstrzemięźliwości płciowej. Akcent pada wówczas na bratersko-siostrzane relacje w eschatycznej rodzinie Jezusa. W chronologicznie późniejszych pismach Nowego Testamentu przejętych zostaje wiele elementów charakterystycznego dla tamtej epoki patriarchalnego rozumienia domu – z hierarchicznym pojmowaniem ról mężczyzn jako nadrzędnych i kobiet jako podrzędnych. Schemat ten zasadniczo jest kontynuacją modelu starotestamentowego, nawet jeśli poszczególne postaci mogą stanowić wyjątek od tak pojmowanej reguły (np. Debora). Na płaszczyźnie symbolicznej relacja małżeńska odniesiona zostaje do relacji Bóg–naród wybrany (w Starym Testamencie) oraz Chrystus–Kościół (w Nowym Testamencie). Tekst Listu do Efezjan, mimo zawartych w nim elementów patriarchalnego modelu małżeństwa, stał się podstawą uznawania go za sakrament.

²⁰ Por. Ef 5, 31 z Rdz 2, 24.

Summary

Biblical models of marriage in the perspective of social roles of men and women

The article asks questions especially on these dimensions of the biblical traditions about marriage which are a result of the historical context of their arising and today they seem hardly to receive. First the article shows basic data about the situation of women and men in the patriarchal socio-cultural context of the Bible. In the next step on the example of the history of Jacob and his family polygamy is presented as an accepted model of the marriage at least in some biblical traditions. In the next part the article analyzes the first three chapters of the Book of Genesis and their anthropological and theological content. In the last part the theological-ecclesiological dimension of the marriage symbolic is presented, related to Christ and Church, especially asking for the pre-assumptions about the role of women and men.

Keywords: marriage, Bible, social rules, women, men, patriarchy, theological anthropology

Biblijne modele małżeństwa w perspektywie społecznych ról mężczyzn i kobiet

Artykuł zadaje pytania zwłaszcza o te wymiary biblijnego przekazu o małżeństwie, które wynikają z historycznego kontekstu ich powstania i dziś wydają się trudne do przyjęcia. Najpierw ukazuje podstawowe dane o sytuacji kobiet i mężczyzn w patriarchalnym kontekście społeczno-kulturowym Biblii. Następnie na przykładzie historii Jakuba i jego rodziny przedstawiona zostaje poligamia jako przynajmniej w pewnych przekazach biblijnych akceptowalny model małżeństwa. Kolejnym zagadnieniem podjętym w artykule jest antropologiczno-teologiczna analiza pierwszych trzech rozdziałów Księgi Genesis. W ostatniej części artykułu przedstawiony został wymiar teologiczno-eklezyjologiczny – symbolika oblubieńcza odnoszona do Chrystusa i Kościoła, zwłaszcza pod kątem występujących w niej założeń co do roli kobiet i mężczyzn.

Słowa kluczowe: małżeństwo, Biblia, role społeczne, kobiety, mężczyźni, patriarchat, antropologia teologiczna

Bibliografia

Adamiak E., „*Non est masculus, neque femina*”. Przyczynek do chrześcijańskiej antropologii świadomej różnicy płci, „*Teologia i Moralność*” 5 (2009), s. 45–55.

Adamiak E., *Elisabeth Schüssler Fiorenza. Taniec hermeneutyczny*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski i J. Makowski, Warszawa 2003, s. 315–322.

Fischer I., *Genesis 12-50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*, hg. L. Schottroff, M. T. Wacker, Gütersloh 1998, s. 12–25.

Kutzer M., *Mann/Frau (katholisch)*, [w:] *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/ Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, hg. B. Stubenrauch, A. Lorgus, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 74–83.

Litvinova L. V., *Familie (katholisch)*, [w:] *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/ Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, hg. B. Stubenrauch, A. Lorgus, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 227–228.

Maloney L. M., *The pastoral epistles*, [w:] *Searching the scriptures*, vol. 2, *A feminist commentary*, ed. by E. Schüssler Fiorenza, New York 1994, s. 361–380.

Małżeństwo, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, przekł. G. Berny, Warszawa 2004, s. 698–699.

Małżeństwo, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań– Warszawa 1982, s. 444–448.

McHugh J., *Maryja w Nowym Testamentcie*, przeł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.

Meier-Seethaler C., *Patriarchat. Historisch*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, hg. E. Gössmann i in., Gütersloh 2002, s. 440–442.

Melzer-Keller H., *Der Brief an die Gemeinde in Ephesus. Gemeinsinn und Wertkonservatismus als Überlebensstrategie kleinasiatischer Gemeinden*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*, hg. L. Schottroff, M. T. Wacker, Gütersloh 1998, s. 612–624.

Merz A., *Die Frau schweige in der Gemeinde? Mit Paulus gegen Paulus in der Frauenfrage*, [w:] *Paulus – Wegbreiter des Christentums. Römer – Jude – Mystiker. Seine Gemeinden – Vorbilder für heute*, „Welt und Umwelt der Bibel” (2009) 1, s. 40–45.

Merz A., *Warum die reine Braut Christi (2 Kor 11, 2) zur Ehefrau wurde (Eph 5, 22-33): Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher*, [w:] *Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, hg. C. Janssen, L. Schottroff, B. Wehn, Gütersloh 2001, s. 148–165.

Schottroff L., *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*, hg. L. Schottroff, M. T. Wacker, Gütersloh 1998, s. 586–587.

Schottroff L., Schroer, S., Wacker, M. T., *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995.

Schröder G., *Patriarchat. Feministisch-theologisch*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, hg. E. Gössmann i in., Gütersloh 2002, s. 442–444.

Schüngel-Straumann H., *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg–Basel–Wien 1989.

Schüngel-Straumann H., *Genesis 1-11. Die Urgeschichte*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*, hg. L. Schottroff, M. T. Wacker, Gütersloh 1998, s. 1–11.

Schüngel-Straumann H., *Mann und Frau in der Schöpfungstexten von Gen 1-3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte*, [w:] *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, hg. E. Gössmann i in., Freiburg–Basel–Wien 1983, s. 142–166.

Schüssler Fiorenza E., *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München–Mainz 1993.

Tanzer S. J., *Ephesians*, [w:] *Searching the scriptures*, vol. 2, *A feminist commentary*, ed. by E. Schüssler Fiorenza, New York 1994, s. 325–348.

Wagener U., *Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen*, [w:] *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*, hg. L. Schottroff, M. T. Wacker, Gütersloh 1998, s. 661–675.

Wdowa, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, przekł. G. Berny, Warszawa 2004, s. 1326.

Wire A., *1 Corinthians*, [w:] *Searching the scriptures*, vol. 2, *A feminist commentary*, ed. by E. Schüssler Fiorenza, New York 1994, s. 176–181.