



ANETA KWAŚNIAK-GAWŁOWSKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

<https://orcid.org/0009-0005-6660-1604>

## Feminizm i nowy feminizm w kulturze starożytnego Izraela? Księga Judyty

FEMINISM AND NEW FEMINISM IN THE CULTURE OF ANCIENT ISRAEL?

THE BOOK OF JUDITH

**Summary:** The article aims at showing that the role of a woman in both the ancient Israelite community and the biblical text — *the Book of Judith* — was essential. As Carol Meyers, a feminist scholar, and Waldemar Chrostowski, a Catholic theologian, claim, this role was crucial in social, economic and religious life. Thus, it may be indicated that in both discourses one may find some common ground. While searching for some feminist elements in everyday life of the ancient Israel and the Bible, one should bear in mind the inadequacy of the contemporary feminist terms to describe ancient Israelite women's lives. Nevertheless, it is worth considering whether the definition of feminism would be rational in the ancient Israelite society if it had been known in those times. Taking into account the definition of feminism as a social movement developed by Kazmierz Ślęczka, the author concludes that the discrimination of women did not take place in those times. At the same time, she notices that by using the contemporary language, the heroine of *the Book of Judith* may represent the assumptions of *new feminism* as postulated by John Paul the Second.

**Keywords:** feminism, new feminism, ancient Israel, *The Book of Judith*

ФЕМИНИЗМ И НОВЫЙ ФЕМИНИЗМ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ?

КНИГА ИУДИФИ

**Резюме:** Цель статьи показать важную роль женщин как в древнеизраильском обществе, так и в библейском тексте *Книга Юдифи*. Важность женщин как в социально-экономической, так и в религиозной жизни признают феминистский ученый Кэрол Мейерс и католический теолог Вальдемар Хростовски. Это говорит о том, что между двумя дискурсами есть некоторые точки соприкосновения. Однако в поисках феминистских черт в повседневной жизни древнего Израиля и Библии важно помнить о неадекватности использования терминологии современного феминизма для описания жизни женщин того времени. Тем не менее, можно задаться вопросом, имело ли бы вообще значение само определение феминизм, если бы оно было известно в древности. Используя определение феминизма как общественного движения, данное Казимиром Слечко, автор приходит к выводу, что дискриминации и исключения женщин в то время не было. В то же время она отмечает, что героиня *Книги Юдифи*, выражаясь современным языком, вписывается в представления о новом феминизме, постулированные Иоанном Павлом II.

**Ключевые слова:** феминизм, новый феминизм, древний Израиль, *Книга Юдифи*

Najważniejsza księga judaizmu oraz chrześcijaństwa, Biblia, jak zauważa historyczka biblijna Carol Meyers, została w większości spisana przez należących do kultury patriarchalnej mężczyzn. Może się zatem wydawać, że ukazane tam postacie kobiece będą prezentować takie cechy, jak uległość, delikatność i bierność. Bardziej szczegółowa analiza poszczególnych ksiąg pozwala jednak na wysunięcie wniosku, że kobiety te niejednokrotnie odznaczały się odwagą, mądrością i aktywnym działaniem, a wspomniany patriarchat miał inne niż dzisiaj znaczenie. Jak twierdzi Meyers, należy dokonać rozróżnienia pomiędzy ideologią panującą w czasach starożytnego Izraela a ówczesną rzeczywistością.

Celem niniejszego artykułu jest nie tylko wskazanie na owo rozróżnienie w dyskursach historycznych, ale także próba odczytania tekstu biblijnego z punktu widzenia zarówno feministycznego, jak i teologicznego, a w szczególności zgodnie z wizją nowego feminizmu Jana Pawła II. Do poszukiwania obu tych kontekstów posłużyła mi Księga Judyty. Pochodzi ona z kultury starożytnej, w której takie pojęcia, jak „feminizm” oraz „nowy feminizm”, w ogóle nie funkcjonowały. Niemniej jednak, ponieważ Biblia nadal wpływa na kształt współczesnej kultury, należy ją odczytywać, biorąc pod uwagę zarówno tło społeczno-historyczne, jak i dokonujące się współcześnie przemiany kulturowe. Mój wybór padł na Judytę, gdyż prezentuje ona cechy ideału kobiecości biblijnej, które nie są do końca zgodne z charakterystyką kobiety należącej do kultury patriarchalnej.

## **Rola kobiety w społeczeństwie starożytnego Izraela z perspektywy feministycznej oraz teologicznej<sup>1</sup>**

Kluczową kwestią, jak już zaznaczono we wstępie, w próbie odczytania tekstów biblijnych z perspektywy feministycznej jest stwierdzenie, że w czasach starożytnych pojęcia takie jak: „feminizm”, „emancypacja” czy „patriarchat”, nie istniały w ich współczesnych znaczeniach. Zagadnienia te poruszane są zarówno przez badaczki feministyczne, jak i teologów katolickich. Historyczka feministyczna Carol Meyers w swojej książce *Discovering Eve. Israelite Women in Context* zwraca uwagę na to, że Biblia została prawdopodobnie napisana prawie w całości przez mężczyzn

<sup>1</sup> Ta część artykułu została w zmodyfikowanej formie zawarta w mojej pracy doktorskiej zatytułowanej *Nowa Ewa? Obrazy Biblijnej Ewy w wybranych dyskursach historycznych, teologicznych i literackich*. Praca ta została obroniona 9 grudnia 2022 roku na Uniwersytecie Śląskim, w Instytucie Literaturoznawstwa w Sosnowcu.

i wiąże się ze sferą publiczną. Powołując się na słowa Edmunda Leacha, Meyers wyjaśnia jednak różnicę pomiędzy ideologią a rzeczywistością: „Obserwator musi rozróżnić pomiędzy tym, co robią ludzie, a tym, co mówią, że robią; to znaczy pomiędzy indywidualnie interpretowanym zwyczajem a panującą normą. [Badacz] musi odróżnić zachowanie od ideologii”<sup>2</sup>. Meyers dostrzega, że codzienna rzeczywistość jest czymś innym niż zapisana w Biblii dezyderatywna norma postępowania. Spostrzeżenie to wiąże się z jej podejściem do terminu „patriarchat”: „Rzeczywista hierarchiczna kontrola mężczyzn nad kobietami mogła być mniej wyrażona niż można było tego oczekiwać”<sup>3</sup>. Patriarchat jest dla Meyers pojęciem kontrowersyjnym. Jego współczesnego znaczenia nie można przenieść na całkowicie inaczej funkcjonujące społeczeństwo starożytnego Izraela. W wymienionej wcześniej książce badaczka poszerza swoje rozważania na temat patriarchatu. Idea męskiej dominacji może, według niej, przybierać różne formy i nie można jej zrównać z brakiem niezależności kobiet<sup>4</sup>. W podobny sposób wypowiada się ks. Waldemar Chrostowski, który pisze: „Jakkolwiek biblijne prawodawstwo, szczególnie zamieszczone w Pięcioksięgu (np. Kpł 27, 3–4; Lb 30, 5–8) ogranicza prawa kobiet, teksty narracyjne świadczą, że w praktyce bywało zupełnie inaczej”<sup>5</sup>. Autor zaznacza, że historia starożytnego Izraela charakteryzowała się okresami większej lub mniejszej niezależności kobiet, a ich wpływ na niektóre dziedziny życia był znaczący<sup>6</sup>. Dostrzega też ograniczenia męskiej decyzyjności, np.: mąż nie mógł oddalić żony bez zapewnienia jej bytu materialnego, ojciec musiał liczyć się z wolą córki odnośnie do zamążpójścia, cudzołóstwo było karane śmiercią obojga partnerów<sup>7</sup>. Chrostowski twierdzi, że patriarchat przyczynił się do posiadania przez kobiety pewnych przywilejów, takich jak zapewniony byt i opieka mężczyzn, a także ochrony w sytuacjach zagrażających ich życiu bądź godności<sup>8</sup>. Teolog zauważa jednak:

*Emancypacja*, jeżeli w ogóle do niej dochodziło, kończyła się na ogół dramatem kobiety. [...] Kobieta niezamężna lub bezdzietna byłaby zdana niemal

<sup>2</sup> E. Leach, *Social Anthropology*, s. 130, cyt. za: C. Meyers, *Women and the Domestic Economy of Early Israel*, in: *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, ed. A. Bach, Routledge, New York 1999, s. 37. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych pochodzą od autorki niniejszego artykułu.

<sup>3</sup> C. Meyers, *Women and the Domestic...*, s. 35–36.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>5</sup> W. Chrostowski, *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 16.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 14–15.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 15.

wyłącznie na siebie oraz na łaskę tych, z którymi nie łączyły jej bliskie więzi rodzinne<sup>9</sup>.

Rozważania Meyers i Chrostowskiego są istotne dla niniejszego artykułu z dwóch powodów. Po pierwsze, wprowadzają rozróżnienie pomiędzy współczesną perspektywą feministyczną a starożytnym podejściem do roli kobiety. Po drugie zaś — łączą ze sobą dyskurs teologiczny i feministyczny.

Powróćmy na chwilę do zaproponowanego przez Meyers rozróżnienia na panujące w społeczeństwie izraelskim zwyczaje i na ustanowioną literą prawa normę postępowania. Opisując organizację życia społecznego Izraelitów w okresie przedmonarchistycznym, Joseph A. Callaway oraz James M. Miller ukazują samowystarczalność gospodarstwa domowego, które stanowiło osobną jednostkę społeczno-ekonomiczną<sup>10</sup>. Popularną nazwą takiego domostwa był „dom ojca”, co wskazuje na pewną hierarchię, ale też i przynależność. Ojciec był głową rodziny, zapewniał byt swoim żonom i dzieciom. Był osobą najważniejszą i należało mu się posłuszeństwo innych<sup>11</sup>. Spoczywała na nim także całkowita odpowiedzialność za pozostałych członków domostwa. Kobietom i dzieciom, które przynależały do konkretnego gospodarstwa, należała się ochrona.

O pewnych elementach życia społecznego w starożytnym Izraelu pisze również Stefan Szymik. W książce *Życie społeczne w Biblii* zaznacza, że najważniejszym celem małżeństwa było posiadanie jak największej liczby potomstwa, co było znakiem błogosławieństwa Bożego. Szczególnie umiłowany był syn pierworodny, który po śmierci ojca miał zostać jego następcą<sup>12</sup>. Interesujący wydaje mi się fakt, że imiona nadawała dzieciom najczęściej kobieta, mimo że akt ten świadczy o pewnej władzy nad nazywanym i logicznie wydawałoby się, gdyby dokonywał go zwykle ojciec. Widzę tutaj wielką nobilitację kobiety-matki.

Istotną kwestią było dziedziczenie ziemi ojca. Aby utrzymać ją w rękach rodziny, dziedziczyli ją wyłącznie synowie. Córki, które

<sup>9</sup> Tamże, s. 14.

<sup>10</sup> Por. J.A. Callaway, J.M. Miller, *Osiedlanie się w Kanaanie. Okres sędziów*, w: *Starożytny Izrael: od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, przeł. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2022, s. 136.

<sup>11</sup> Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek CsrR, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 203–204. Władza mężczyzny miała swoje ograniczenia. Istniał kontrakt przedmałżeński, który chronił żonę w razie oddalenia lub też śmierci męża. List rozwodowy również był formą zabezpieczenia żony, która stawała się wolna, nie była zniesławiona (i mogła ponownie wyjść za mąż), a także otrzymywała z powrotem posag. Zob. tamże, s. 220–221.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 203–216.

wychodziły za mąż, przynależały do rodziny męża, stąd też, gdyby miały takie samo prawo, jak synowie, to ojcowizna przeszłaby w ręce obcej rodziny<sup>13</sup>. Możliwe były także przypadki, kiedy kobieta-wdowa mogła dziedziczyć spadek po mężu. Następowo to jedynie wtedy, gdy nie mieli dzieci<sup>14</sup>. Hierarchia społeczna i rodzinna oraz prawo dziedziczenia wskazują na to, że relacje płciowe nie wynikały z chęci podporządkowania kobiety mężczyźnie, ale z konkretnej organizacji życia społecznego, gdzie każda osoba miała do spełnienia swoją funkcję. Należy wziąć pod uwagę, że rola kobiety była odmienna w różnych okresach — w czasach przed ustanowieniem monarchii była niewątpliwie istotniejsza aniżeli w czasach późniejszych, kiedy to doszło do centralizacji władzy<sup>15</sup>, a przez to również umocnienia się praw normatywnych. W okresie, kiedy każde gospodarstwo domowe stanowiło odrębną jednostkę, rola kobiety-matki czuwającej nad domostwem była niewątpliwie kluczowa<sup>16</sup>. Zauważają to w szczególności badaczki feministyczne, takie jak wymieniana już Meyers, a także Phyllis Bird oraz Bernadette J. Brooten. W swoich tekstach pokazują one, że rola kobiety była w czasach, o których mowa, niejednokrotnie ważniejsza, niż można by sądzić, traktując ówczesne społeczeństwa jako patriarchalne we współczesnym tego słowa rozumieniu.

Podobne wnioski na temat istotnej roli kobiet wysnuwa Chrostowski. W tekście *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie* pisze on: „Jakkolwiek biblijne prawodawstwo, szczególnie zamieszczone w Pięcioksięgu (np. Kpł 27,3–4; Lb 30,5–8), ogranicza prawa kobiet, teksty narracyjne świadczą, że w praktyce bywało zupełnie inaczej”<sup>17</sup>. Autor wymienia też opowiadanie o Rebecce (Rdz 27), fragment z Judą i Tamar (Rdz 38) oraz z dwiema królowymi: Izebel (1 Krl 18–19; 2 Krl 9,30–37) i Atalią (2 Krl 11; 22; 23), jako przykłady kobiecej inicjatywy bądź wpływu kobiet na sytuację społeczną. Powołując się na Chrostowskiego, chciałam zwrócić uwagę czytelnika na fakt, iż nie tylko badaczki feministyczne zauważają kluczową rolę kobiet w czasach przedmonarchistycznych starożytnego Izraela. W swoich rozważaniach koncentruję się jednak na anali-

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 211.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 222–223.

<sup>15</sup> Pisząc o centralizacji władzy w starożytnym Izraelu, mam przede wszystkim na celu odróżnienie jej od wcześniej istniejącej decentralizacji — ekonomicznie niezależnych od siebie gospodarstw domowych, które funkcjonowały obok siebie bez władzy instytucjonalnej. Podział monarchii na dwa królestwa, który dokonał się ok. 925 roku p.n.e., i związana z nim decentralizacja władzy nie są przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule.

<sup>16</sup> Do wniosku takiego dochodzę w wymienianej wcześniej pracy doktorskiej *Nowa Ewa?...*

<sup>17</sup> W. Chrostowski, *Kobieta i jej symbolika...*, s. 16.

zach właśnie tychże badaczek, gdyż ze względu na swoje zainteresowania dokonują one bardzo wnikliwych badań w tym zakresie.

Przyjrę się teraz analizom wybranych przeze mnie badaczek feministycznych. Meyers, opierając się na dwóch źródłach: Biblii oraz znaleziskach archeologicznych, bada środowisko naturalne, postęp technologiczny oraz strukturę gospodarstwa domowego, aby w ten sposób ukazać codzienność starożytnych Izraelitek. W artykule *Women and the Domestic Economy of Early Israel* autorka pisze, że rola kobiet była ważna z dwóch względów: reprodukcyjnego — kobieta miała rodzić jak największą liczbę dzieci, oraz produkcyjnego — miała pomagać w gospodarstwie domowym. Te dwie role nie wykluczały się wzajemnie, wprost przeciwnie — były ze sobą ściśle powiązane<sup>18</sup>.

Kluczową, zdaniem Meyers, cechą społeczeństwa izraelskiego, która wpłynęła na wzrost znaczenia kobiet, była decentralizacja. Brak instytucji publicznych spowodował, że centrum życia społecznego, religijnego i kulturowego stanowiło niezależne gospodarstwo domowe, w którym to kobieta-matka pełniła niezwykle istotną funkcję. Do jej najważniejszych zadań należało wytwarzanie pożywienia, wychowanie i edukacja dzieci oraz praktyki religijne<sup>19</sup>. Izraelitki zajmowały się nie tylko sferą domową, ale przede wszystkim kwestiami ekonomicznymi, edukacyjnymi oraz kulturowymi.

Zdaniem Meyers kobiety „zaangażowane były we wszystkie aspekty życia ekonomicznego”<sup>20</sup>, z których najważniejszy był ten związany z wytwarzaniem i przydzielaniem pożywienia. To one decydowały o konsumpcji domowników, co świadczyło o pewnego rodzaju władzy i kontroli<sup>21</sup>. Kolejne ich zadanie stanowiło wytwarzanie przedmiotów codziennego użytku, takich jak: ubrania, naczynia oraz narzędzia. Do realizacji owych zadań potrzebna była specjalistyczna wiedza, również technologiczna. Świadczy to o tym, że kobiety były na tyle zdolne, aby tę wiedzę zdobyć i praktykować, co też wpływało na ich pozycję społeczną. Jak zaznacza Meyers, na pracę kobiet starożytnych nie należy patrzeć współczesnymi kategoriami, gdyż wtedy podchodzilibyśmy do niej lekceważąco, podczas gdy stanowiła ona jedną z kwestii w tamtych czasach najistotniejszych<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Por. C. Meyers, *Women and the Domestic...*, s. 37–38.

<sup>19</sup> Por. C. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 139–188. Jak twierdzi Meyers: „Założenie dotyczące dominacji mężczyzny i podporządkowania kobiety w starożytnym Izraelu, wywodzące się z tekstów oficjalnych oraz tradycji biblijnej, może być częścią 'mitu' na temat męskiej kontroli, której celem jest zamaskowanie zależności mężczyzny od kobiety” (s. 181).

<sup>20</sup> Tamże, s. 145.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 147.

<sup>22</sup> Por. tamże.

Innym aspektem życia, w którym rola kobiety była niezastąpiona, było wychowanie dzieci. Nie chodziło tutaj jedynie o opiekę i troskę, ale przede wszystkim o wskazywanie norm postępowania oraz przekazywanie wartości. Kobiety były więc nauczycielkami, a posłuszeństwo rodzicom (zarówno matce, jak i ojcu) było wymogiem nie tylko prawnoreligijnym, ale i społecznym.

O roli kobiet w życiu religijnym pisze z kolei Phyllis Bird. W swoim artykule *The Place of Women in the Israelite Cultus* zaznacza ona, że to mężczyźni odgrywali dominującą rolę w tej sferze życia, szczególnie wraz z pojawieniem się monarchii. Aktywność religijna kobiet była natomiast najbardziej widoczna w okresie przedmonarchistycznym, kiedy wiele z nich pełniło funkcję przewodniczek duchowych podczas rytuałów związanych z życiem codziennym kobiet. Po ukonstytuowaniu się monarchii przywódcami religijnymi zostawali głównie mężczyźni, a religijnie aktywne kobiety nie były przez nich traktowane poważnie<sup>23</sup>. Głównym zadaniem kobiet stało się wówczas macierzyństwo, a obowiązki synagogalne stały często w sprzeczności z życiem rodzinnym. Kolejnym powodem ograniczonej aktywności religijnej kobiet była ich okresowa nieczystość rytualna oraz prawna zależność od mężczyzn. Ze względu zaś na obowiązki domowe brały one udział głównie w rytuałach związanych z narodzinami, śmiercią, a także przygotowywaniem uczt czy składaniem przyrzeczeń. Nie zostały jednak całkowicie wykluczone z życia świątyni. Uczestniczyły w jej utrzymaniu, szyciu szat liturgicznych czy też pełniły funkcje reprezentacyjne i symboliczne (śpiewaczki, tancerki). Najbardziej szanowanym stanowiskiem religijnym piastowanym przez kobiety była funkcja prorokini. Nie była ona związana z kapłaństwem, ani nie zależała od stosunków rodzinnych, ale od charyzmy i cech osobowościowych. Co ciekawe, funkcja ta nie podlegała kontroli religijnej czy społecznej.

Funkcja prorokini nie była jedyną pełnioną przez starożytne Izraelitki. Badania inskrypcji nagrobnych przeprowadzone przez Bernadette J. Brooten, które autorka opisała w książce *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, pokazują, że kobiety nosiły również takie tytuły, jak: „przewodniczka synagogi”, „przywódczyni”, „starsza”, „matka synagogi”, „kapłanka”. W swojej pracy Brooten przedstawia aktualny stan badań nad inskrypcjami oraz różne stanowiska badaczy, a także udowadnia, że tytuły noszone przez kobiety nie były tylko określeniami honorowymi, ale raczej funkcjonalnymi:

<sup>23</sup> Zob. P. Bird, *The Place of Women in the Israelite Cultus*, in: *Women in the Hebrew Bible...*, s. 6.

Pogląd, według którego wspomniane tytuły były honorowe, w mniejszym stopniu oparty jest na dowodach pochodzących z samych inskrypcji czy też z innych starożytnych źródeł aniżeli na aktualnych przesłankach dotyczących natury starożytnego judaizmu. Biorąc pod uwagę szerszy kontekst udziału kobiet w życiu starożytnej synagogi, nie ma powodu, aby nie traktować tytułów jako funkcjonalnych, ani też przypuszczać, że przewodniczki lub starsze synagogi miały całkowicie odmienne funkcje niż mężczyźni — przewodnicy lub starsi synagogi. Ze wszystkich funkcji, które są związane z każdym z tytułów, nie ma żadnych, których kobiety nie mogłyby pełnić. Jeżeli kobiety tożyły pieniądze, i to nawet duże sumy, mogły z pewnością także zbierać fundusze synagogałne oraz nimi zarządzać. Nie jest również niemożliwe, aby wyobrazić sobie żydowskie kobiety zasiadające w radach starszych, nauczające podczas nabożeństw lub organizujące je. Nawet kobiety pełniące funkcje sędziowskie nie są zjawiskiem nie do zaakceptowania dla tradycji, która przywraca jednej z prorokiń (Deborze) stanowisko sędziego [...]. Ta kolekcja inskrypcji powinna stawiać wyzwania historykom religii, aby kwestionowali przeważający w judaizmie czasów grecko-rzymskich pogląd, że każda forma religii z góry wykluczała kobiety z ról przywódczych<sup>24</sup>.

Dotychczasowe rozważania pozwalają na wysunięcie wniosku, że tytuły takie jak: „przewodniczka synagogi”, „matka” oraz „starsza”, odzwierciedlały funkcje, jakie kobiety rzeczywiście sprawowały. Ponieważ w okresie przedmonarchistycznym Izraelitki prowadziły gospodarstwa domowe, w których przekazywały wartości kulturowe i religijne przyszłym pokoleniom, trudno byłoby sobie zatem wyobrazić, że wraz z nadejściem monarchii kobiety przestały pełnić ważne funkcje społeczne i religijne. Niewątpliwie kontynuowały swoją działalność również i poza sferą domową. Niemniej wraz z centralizacją władzy to głównie mężczyźni pełnili kluczowe funkcje w życiu publicznym, a bardziej aktywne zaangażowanie kobiet stanowiło, jak twierdzi Brooten, wyjątek<sup>25</sup>. Nie oznacza to jednak, że były one ze sfery publicznej i synagogałnej wykluczane.

Istotną rolę kobiet dostrzegają również teologowie katolicy. Joachim Gnilka, który zajmuje się życiem i działalnością św. Pawła, zauważa, że w czasach powstawania pierwszych wspólnot chrześcijańskich zasłużyło się wiele kobiet:

Pierwsze, co się rzuca w oczy, to duże zaangażowanie kobiet. Na 26 wymienionych tu osób dziewięć to kobiety, w tym Pryska biorąca udział w zarządzaniu kościołem domowym oraz Junia nazwana apostołką. Dla prawie każdej kobiety jest przeznaczone jakieś specjalne słowo uznania dla wykonywanej przez nią pracy w Kościele<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> B.J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Scholars Press, Atlanta 2020, s. 12.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. W. Szymona OP, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 155–156.



W swojej książce *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek* Gnilka próbuje tłumaczyć pewne nieścisłości, które można odnaleźć w listach św. Pawła. Pisze np., że istnieje różnica pomiędzy liturgią chrześcijańską, która dopuszcza prorokowanie kobiet, a tradycją żydowską, która mówi o tym, że kobieta jest poddana mężczyźnie. Święty Paweł starał się nauczać pierwszych chrześcijan bez jednoczesnego naruszania tradycji żydowskiej. Stąd też widoczne w jego listach sprzeczności. Jak zaznacza Gnilka, fragment o prorokowaniu kobiet znajdujący się na początku Pierwszego Listu do Koryntian oraz nakaz milczenia kobiet na zgromadzeniach, o którym czytamy w końcowej części tego samego listu, wzajemnie się wykluczają. Z tego powodu badacz twierdzi, że ów końcowy fragment mógł zostać napisany nie przez św. Pawła, ale przez jednego z jego uczniów<sup>27</sup>. Inne zdanie na ten temat ma Norbert Baumert, który uważa, że sprzeczności wynikają z braku rozróżnienia pomiędzy słowami: „nabożeństwo” oraz „narada”. Poglądy Baumerta komentuje w swoim artykule Michał Czajkowski:

Kobiety mają prawo głosu na zgromadzeniach, mogą brać udział w publicznych modlitwach, charyzmatycznie przemawiać, wygłaszać prorocтва, nie mają jednak głosu na zgromadzeniach oficjalnych, na których się dyskutuje i podejmuje decyzje. Nie jest to Pawłowy zakaz, lecz powołanie się na istniejący porządek: „nie pozwala się” (*ou epitrepetai*); temu porządkowi kobiety mają być „podporządkowane” (*hipotassesthosan*), „jak to nakazuje Prawo” (*nomos*), raczej nie Tora, lecz tradycja, określająca normy życia społecznego<sup>28</sup>.

Jak twierdzi Baumert, w pierwszych kościołach chrześcijańskich kobiety mogły aktywnie uczestniczyć w liturgii, przemawiać, a nawet pełnić funkcję prorokiń. Nakaz milczenia obowiązywał je tylko na oficjalnych naradach. Czajkowski wnioskuje więc, że kobiety uczestniczyły w życiu religijnym na równi z mężczyznami; w życiu publicznym natomiast to mężczyźni odgrywali role najważniejsze. Było to związane z kulturą żydowską<sup>29</sup>. Do fragmentu z Pierwszego Listu do Koryntian odnosi się także Piotr Dernowski w artykule *Rola i znaczenie płci w nauczaniu Pawłowym*. Również i on zwraca uwagę na różnice pomiędzy społeczeństwem izraelskim a chrześcijańskim. Kobietom zakazywano przemawiać w synagogach; w świątyniach chrześcijańskich natomiast nie budziło to zgorszenia<sup>30</sup>. Dernowski twierdzi, że pełnienie przez kobiety istot-

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 36–37.

<sup>28</sup> M. Czajkowski, *Kobieta w nowym przymierzu*, w: *Kobieta w nowym wieku...*, s. 74–75.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Por. P. Dernowski, *Rola i znaczenie płci w nauczaniu Pawłowym*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz SVD, M. Machinka MSF, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosiannum”, Olsztyn 2009, s. 35; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 231–232.

nych funkcji kościelnych stanowiło w ówczesnych czasach wyjątek. Jego zdaniem św. Paweł nie dyskryminował kobiet; obstawał jedynie za ustalonym przez Boga porządkiem, zgodnie z którym kobieta ma być poddana mężczyźnie. Jest to, jak uważa autor, interpretacja judaistyczna<sup>31</sup>. W tym kontekście Dernowski tłumaczy np., że nakaz milczenia nie był spowodowany wykluczeniem kobiet, ale próbą dbania o ich interesy. Święty Paweł proponuje, aby kobiety nie zakłócały zgromadzeń liturgicznych pytaniami czy wątpliwościami, ale uczyły się w domach od swoich mężów<sup>32</sup>. Jest to więc dla nich szansa na zdobywanie wiedzy i pogłębianie wiary, a nie zakaz mający na celu ich lekceważenie.

Z przedstawionych rozważań wynika, że ustanowione w starożytnym Izraelu normy społeczne oraz regulacje prawne były logiczne i wynikały z organizacji życia społecznego, w której kobieta zajmowała się domem, a mężczyzna sferą publiczną. W czasach przedmonarchistycznych, gdy centralna władza nie istniała, gospodarstwa domowe były również samodzielnymi strukturami społeczno-ekonomicznymi, dlatego też rola matki, opiekunki domowego ogniska, była znacząca. Kobieta zarządzała bowiem najważniejszą jednostką życia społecznego i rodzinnego. W okresie monarchii, gdy władza została przeniesiona na dwór królewski, kobiety utraciły swoją dawną pozycję. Niemniej jednak rodzina pozostała istotną częścią życia społecznego, w niej bowiem wychowywano i edukowano przyszłych obywateli. Rola kobiety izraelskiej w czasach starożytnych była więc niezwykle istotna, a te elementy życia, które współcześnie uznalibyśmy za dyskryminację czy też wykluczenie — nie byłyby za takowe uznawane w badanych przez nas czasach.

### **Kobiety biblijne a feminizm**

Pojęcie feminizmu, jak już zostało wspomniane, nie istniało w czasach starożytnych. Nie oznacza to jednak, że na kartach Biblii nie możemy odnaleźć przykładów mówiących o istotnej pozycji kobiety. Zauważa to zarówno współczesna teologia, jak i sam feminizm. Zanim przejdę do biblijnych przykładów kobiet, które pełniły ważniejsze, niżby się to wydawało, funkcje, chciałam się na chwilę zatrzymać nad znaczeniem słowa „feminizm” w kontekście ruchu społecznego. Jak pisze Kazimierz Ślęczka w książce *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, istnieje wiele rodzajów feminizmów. Wymienia on pięć najważniejszych:

<sup>31</sup> Por. P. Dernowski, *Rola i znaczenie płci...*, s. 36–37.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 37–38.

liberalny, radykalny, socjalistyczny, kulturowy oraz feminizm siły. Punktem łączącym wszystkie te odmiany jest ideologia:

[...] pewien charakterystyczny sposób myślenia o świecie i o potrzebie przemian. Innymi słowy, to co łączy ruchy feministyczne, co pozwala je jako takie identyfikować, sprowadza się do warstwy ideologicznej. Ale też nie w całym jej zakresie. Feminizm jako ideologia okazuje się rodzimą spokrewnionych, ale często znacznie oddalających się od siebie ideologii<sup>33</sup>.

Podstawą teź ideologii, którą znajdujemy we wszystkich odmianach feminizmu, są zdaniem Ślęczki następujące elementy:

1) kobietom jako kobietom, a więc z tytułu ich płci, dzieje się w społeczeństwie krzywda (i to ich uposiedzenie ma charakter systemowy), 2) ten krzywdzący stan rzeczy można zmienić i 3) należy zmienić, a ponadto 4) zmiany takie nastąpić mogą jedynie pod warunkiem, iż to same kobiety podejmą stosowne działania, nie podporządkowując własnych celów żadnym innym celom głoszonym przez inne ruchy i instytucje społeczne<sup>34</sup>.

Tak zdefiniowany feminizm zakłada dyskryminację kobiet, która we współczesnym rozumieniu tego słowa w starożytnym Izraelu nie miała miejsca<sup>35</sup>. Wszelkie różnice, jak już zostało wspomniane w pierwszej części artykułu, wynikały z organizacji życia społecznego oraz wzorców kulturowych, a nie wykluczenia. Kobiety, co widać także na kartach Biblii (choć być może nie zawsze dostatecznie wyraźnie), były społecznie cenione za wypełnianie obowiązków rodzinnych, wychowawczych i religijnych. Poszukiwania przykładów takich kobiet podejmują się m.in. rabinka Hara Person w artykule *Biblical Heroes as Role Models for Jewish Women* oraz teolożka feministyczna Elżbieta Adamiak w książkach: *Kobiety w Biblii. Stary Testament* i *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*. Pisząc o matriarchiniach narodu wybranego, Person zaznacza, że mogą być one wzorem dla kobiet żydowskich nie tylko ze względu na ich obowiązkowe wypełnianie roli żony i matki, ale także:

[...] szukają powiązań, które współbrzmia z ich własnym życiem. Ponieważ kobiety poszukują swojego własnego miejsca w żydowskiej tradycji pisanej i kwestionują tradycyjne interpretacje, historie znanych bohaterki biblijnych zostają poddane przeformułowaniu. Pojawiają się nowe znaczenia, które powstają na bazie sugestii dających się wyczytać z tekstu<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Książnica, Katowice 1999, s. 474.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Pisząc o dyskryminacji, nie mam na myśli pierwotnego znaczenia tego słowa (łac. *discrimino* — 'rozdzielenie'), ale jego znaczenie współczesne związane z wykluczeniem czy też gorszym traktowaniem, w tym wypadku kobiet.

<sup>36</sup> H. Person, *Biblical Heroes as Role Models for Jewish Women*, in: *Women and Judaism*, ed. M. Drucker, Praeger, London 2009, s. 75–76.

Person prezentuje obrazy kobiet w innym świetle, niż czyni to tradycja. Jak twierdzi autorka: „Męska tradycja chrześcijańska przedstawia kobiety te jako wzór idealnej kobiecości, a równocześnie krytykuje je za typowo kobiece słabości. Rabini piętnują podsłuchiwanie Sary, zazdrość Racheli, gadatliwość Miriam oraz bez troskę Diny”<sup>37</sup>. „Słabości” te Person ukazuje z całkiem innej perspektywy: Sarę — jako towarzyszkę Abrahama w nawracaniu narodu wybranego, Rebekę — jako kobietę zdeterminowaną, aby wypełnić boski plan, Leę i Rachelę — jako współpracujące ze sobą siostry, Tamarę i Jael — jako kobiety ryzykujące swoją reputację dla wyższego dobra, Miriam — jako prorokinię i buntowniczkę, która ocaliła Mojżesza i naród wybrany, córki Selofchada — jako kobiety walczące o swoje prawa do dziedzictwa ojca, Waszti i Esterę — jako kobiety odważne i aktywne. Person twierdzi, że tę samą cechę można dwojako interpretować. Cechy postrzegane przez tradycję żydowską negatywnie autorka ukazuje w pozytywnym świetle. Kobiety przedstawione są jako te, które przyczyniły się do wypełnienia Bożego planu, ocalenia narodu wybranego czy też same uzyskały jakąś korzyść.

W podobny sposób prezentuje kobiety biblijne Adamiak. Autorka dostrzega w nich siłę, determinację oraz specyficzną kobiecą wrażliwość. Jedną z opisywanych przez nią kobiet jest właśnie Judyta. Adamiak zwraca uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, imieniem Judyty nazwana jest cała księga<sup>38</sup>, co świadczy o niezwykłym docenieniu jej jako kobiety. Pierwszoplanowymi postaciami biblijnymi są głównie mężczyźni, zatem taka nobilitacja kobiety należy do rzadkości. Obok Księgi Judyty w Biblii znajdziemy jeszcze Księgę Estery oraz Księgę Rut. Po drugie, imię „Judyta” jest symboliczne i oznacza „Żydówkę”<sup>39</sup>, a autor natchniony wymienia dodatkowo jej przodków, co nie jest częstym zabiegiem przy przedstawianiu kobiet. Judyta pełni tutaj funkcję reprezentacyjną, co dodatkowo podkreśla fakt, że rada starszych przychodzi do niej i na jej wezwanie. Kolejnym istotnym elementem są słowa, które wypowiada na powitanie Judyty Ozjasz: „Błogosławiona jesteś, córko, przez Boga Najwyższego, ponad wszystkie niewiasty na ziemi” (Jdt 13,18)<sup>40</sup>. Powracająca z głową Holofernesa Judyta jest przez mieszkańców Betulii witana jak wyzwolicielka. Podobne słowa wypowiada na widok Maryi jej kuzynka Elżbieta. Po Zwiastowaniu Maryja udaje się do ciężarnej kuzynki, aby zaoferować jej

<sup>37</sup> Tamże, s. 76.

<sup>38</sup> Por. E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Znak, Kraków 2006, s. 167.

<sup>39</sup> Tamże. Zob. A. Szustak, *Projekt Judyty. Czym jest siła kobiety?*, RTCK, Nowy Sącz 2019, s. 32–35.

<sup>40</sup> Wszystkie cytaty z Biblii podaje za wydaniem: *Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Katowice 2010.

swoją pomoc. Nie myśląc o sobie, wyrusza w długą podróż. Maryja ma być kobietą, której Syn wybawi ludzkość. W tym kontekście porównanie Judyty do Maryi jest nie tyle niezwykle, co wydaje się wręcz nie na miejscu. A jednak. Judyta przedstawiona jest niemal bez skazy: piękna, majątna, wpływowa i pobożna. Potrafi sobie zjednać ludzi. To ona zabija dowódcę Holofernesa, stając się tym samym ikoną odwagi oraz zaufania w Bożą Opatrzność. Mimo iż czyn Judyty jest morderstwem, warto mieć na uwadze, że akt ten został przez nią dokonany w kontekście wojny i nieuchronnej zagłady mieszkańców Betulii oraz w celu ich ochrony. Choć trudny do usprawiedliwienia w świetle etyki chrześcijańskiej czyn Judyty ma sens w kontekście ufności, jaką pokłada ona w Bogu. Jej modlitwa zaraz przed dokonaniem aktu sprawia, że ma się wrażenie, iż kobieta ta jest tylko narzędziem w rękach Boga, który broni swojego ludu przed nieprzyjacielem. Ponadto w przypisie do rozdziału 13 (Jdt 13,8) czytamy: „W świetle etyki wojennej Izraelitów nie można tego czynu [zabicia Holofernesa — A.K.G.] uznać za niemoralny”. Judyta nie zabija ze złych pobudek — raczej pokazuje, że wszystko, co robi, robi w akcie zawierzenia się Bogu<sup>41</sup>. Akt ten należy odczytywać również w sposób symboliczny — jako zdolność człowieka do pokonania zła w sobie. Czyn Judyty, mimo iż było to zabójstwo, można interpretować jako działanie w samoobronie, w obronie Betulii i jej mieszkańców oraz w obronie wiary w Boga Jahwe<sup>42</sup>.

Odnosząc się do definicji pojęcia „feminizm”, nie sądzę, aby Judyta mogła stanowić przykład „starożytnej feministki”. Esencją feminizmu jest bowiem poczucie krzywdy, której doświadczają kobiety, będąc w pewnym zakresie wykluczonymi z życia społecznego. Nie można oczywiście mieć pewności, że żadna ze starożytnych Izraelitek nie czuła się wykluczona ze względu na swoją płeć. Jednakże należy zaznaczyć, że kobiety te są niejednokrotnie przedstawiane w Biblii jako silne i niezależne. Lojalnie wypełniają swoje codzienne zadania i nie stronią od aktywnego działania, a także mają duży wpływ na otaczających je mężczyzn. Przykładem takiej kobiety jest właśnie Judyta, której siła opiera się na całkowitej ufności w Bogu. Ten rys religijny widoczny w jej postawie zainspirował mnie do refleksji na temat jej związków z nowym feminizmem.

<sup>41</sup> Podobnie jak Abraham, który na prośbę Boga zdolny był ofiarować Mu swojego ukochanego syna Izaaka. Mimo że w ludzkim pojmowaniu zdolność do złożenia własnego syna w ofierze jest niezrozumiała, Abraham zaufał Bogu.

<sup>42</sup> Wygrana Asyryjczyków wiązałyby się z koniecznością przejścia Izraelitów na pogaństwo.

## Judyta jako nowa feministka?

Aby mówić o nowym feminizmie, należałoby najpierw skierować uwagę na pojęcie feminizmu w ogóle oraz dokonać pewnego rozróżnienia między tymi dwoma terminami. We wspomnianej już książce Ślęczki czytamy, że „wyróżnikiem feminizmu jako ruchu” jest ideologia, która zakłada, że kobiety są dyskryminowane ze względu na swoją płęć<sup>43</sup>. Badacz wymienia także tzw. trzy „fale feminizmu”, z których pierwsza odnosi się do walczących o równoprawnienie sufrażystek (przełom XIX i XX wieku)<sup>44</sup>, druga — do zredukowania różnic płciowych, a następnie do dowartościowania kobiecości (lata 60. XX wieku), oraz trzecia — do wywyższenia kobiecości (lata 80. XX wieku)<sup>45</sup>. Autor książki analizuje różne rodzaje feminizmów i dzieli je na pięć głównych, wymienionych już przeze mnie wcześniej typów: liberalny, radykalny, socjalistyczny, kulturowy oraz feminizm siły. Feminizm liberalny odnosi się do zniesienia różnic płciowych (nazywany jest też feminizmem tożsamości lub równości), feminizm radykalny natomiast podkreśla różnice płciowe, wywyższając jednocześnie cechy kobiece (feminizm ten nazywany jest także feminizmem różnicy)<sup>46</sup>. Z kolei feminizm socjalistyczny koncentruje się na dowartościowaniu pracy kobiet poprzez pomoc materialną dla matek wychowujących dzieci<sup>47</sup>, a feminizm kulturowy — na uwolnieniu kobiecej twórczości spod wpływu kultury patriarchy<sup>48</sup>. Ostatni z wymienianych przez Ślęczkę feminizmów — feminizm siły — związany jest z najmłodszym pokoleniem feministek, o bardziej zdecydowanych postulatach<sup>49</sup>.

Nowy feminizm<sup>50</sup> w znaczeniu, w którym mowa o nim w niniejszym artykule, niewiele ma wspólnego z wymienioną typologią, odnosi się natomiast do chrześcijańskiej wizji zastosowanego przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae* określenia:

<sup>43</sup> K. Ślęczka, *Feminizm...*, s. 474.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 56–61.

<sup>45</sup> Można jeszcze wyróżnić tzw. czwartą falę feminizmu, o której Ślęczka nie wspomina, a która rozwinęła się ok. roku 2013. Pisze o niej natomiast w swojej książce *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality* Prudence Chamberlain, która powołuje się na wiele innych badaczek. Feminizm czwartej fali koncentruje się głównie na przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet, a także na obecności feminizmu w świecie wirtualnym. Zob. P. Chamberlain, *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality*, Palgrave Macmillan, London 2017.

<sup>46</sup> Por. K. Ślęczka, *Feminizm...*, s. 79.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 383–386.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 410–414.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 483.

<sup>50</sup> Nowy feminizm traktuję jako alternatywę dla feminizmu „dawnego” czy też „tradycyjnego” — opartego na ideologii głoszącej dyskryminację kobiet i walczącego z tą dyskryminacją.

W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwycięzania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku<sup>51</sup>.

Czytając fragment encykliki, warto postawić sobie następujące pytania: 1) w jakim kontekście zostało użyte przez papieża określenie „nowy” oraz 2) jak można by scharakteryzować chrześcijańską wizję feminizmu. Jak twierdzi Ireneusz Mroczkowski w artykule *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II: „Przymiotnik ‘nowy’ w odniesieniu do feminizmu nie tyle wskazuje na jakieś nowe nawrócenie Kościoła na feminizm, ale raczej przypomina konieczność integralnego ujęcia feminizmu”*<sup>52</sup>. To „integralne ujęcie” odnosi się do przeciwdziałania dyskryminacji i przemocy wobec kobiet, ale także do wspierania geniuszu kobiety<sup>53</sup> w życiu społecznym.

Wprowadzone w encyklice pojęcie nowego feminizmu, a właściwie jego załączek, zostaje przeciwstawione „maskulinizmowi”, co wskazuje na istnienie, według papieża, pewnych cech czy ról typowo kobiecych i męskich, przy czym rozróżnienie to nie ma na celu dyskryminacji kobiet. O rolach tych można przeczytać w jego tekstach dotyczących teologii ciała oraz teologii małżeństwa i rodziny, które są często traktowane jako antropologiczno-filozoficzna podstawa nowego feminizmu<sup>54</sup>. Mimo że papież Jan Paweł II nie zdefiniował tego pojęcia, to jednak w kontekście papieskich rozważań na temat roli kobiety można dostrzec jego początki. W *Liście do kobiet* czytamy:

Tak, nadeszła pora, by z odwagą, jakiej wymaga pamięć i ze szczerym poczuciem odpowiedzialności popatrzeć na długie dzieje ludzkości, w które kobiety wniosły wkład nie mniejszy niż mężczyźni, a w większości przypadków w warunkach o wiele trudniejszych. Myślę w szczególności o kobietach, które umiływały kulturę i sztukę oraz im się poświęciły, mimo niesprzyjających warunków, często pozbawione jednakowego dostępu do oświaty, niedoceniane, narażone na niezrozumienie, a nawet na brak uznania ich wkładu intelektualnego. Z licznych dzieł dokonanych przez kobiety w ciągu dziejów, bardzo niewiele, niestety, daje się opisać przy pomocy metod historiografii naukowej. Chociaż czas zatarł wiele materialnych świadectw ich działania, nie sposób nie dostrzec ich błogosławionego wpływu na życie kolejnych pokoleń aż do naszych czasów. Ludzkość zaciągnęła ogromny dług wobec tej „tradycji” kobiecej. Jakże często

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2014, s. 631.

<sup>52</sup> I. Mroczkowski, *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź” 1998, nr 1, s. 14.

<sup>53</sup> O tym, czym ten „geniusz kobiety” jest, będzie mowa dalej.

<sup>54</sup> Por. B. Giemza, *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, nr 1 (27), s. 26.

oceniano kobietę w przeszłości i ocenia się jeszcze dzisiaj bardziej według wyglądu zewnętrznego niż jej zdolności, profesjonalizmu, inteligencji, bogactwa wrażliwości, czyli ostatecznie według jej godności!<sup>55</sup>

Jan Paweł II jest tu niewątpliwie pełen podziwu i uznania dla wkładu kobiet w życie społeczne. Jednocześnie ubolewa nad pewną dyskryminacją<sup>56</sup> (szczególnie jeśli chodzi o dostęp do oświaty), z którą spotykały się kobiety na przestrzeni wieków. Jego celem jest zmiana perspektywy społecznej odnośnie do roli kobiety — zwraca on uwagę na jej bogactwo intelektualne oraz emocjonalne, a także zdolności, które powinny spotkać się z ogólnym docenieniem. W dalszej części *Listu...* papież zaznacza, że społeczeństwo wiele zawdzięcza „geniuszowi kobiety”, który „bardzo często urzeczywistnia się bez rozgłosu”<sup>57</sup>. To właśnie ów „geniusz” jest czymś, co stanowi o tożsamości kobiety-nowej feministki.

Odpowiedzi na pytanie, czym ów „geniusz” kobiecy jest, możemy poszukać w innych tekstach Jana Pawła II, z których ważniejszy stanowi *List apostołski o godności i powołaniu kobiety Mulieris Dignitatem*. Papież pisze w nim o podstawie godności człowieka, czyli o byciu stworzonym na „obraz i podobieństwo” Boga, a także o sakramencie małżeństwa jako o „jedności dwojga”:

[...] mężczyzna i kobieta stworzeni jako „jedność dwojga” we wspólnym człowieczeństwie są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego [...] Ta „jedność dwojga”, będąca znakiem komunii interpersonalnej, wskazuje na to, że w stworzenie człowieka zostało wpisane również pewne podobieństwo do Boskiej komunii (*communio*). To podobieństwo zostało wpisane jako właściwość osobowego bytu obojga, mężczyzny i kobiety — równocześnie jako wezwanie i zadanie<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet*, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1995, nr 3.

<sup>56</sup> Warto zaznaczyć, że w czasach powstawania pierwszych wspólnot chrześcijańskich nie można mówić o dyskryminacji kobiet, pełniły one bowiem istotne funkcje zarówno w gospodarstwach domowych, jak i w życiu religijnym jako prorokinie, diakonisy i matki synagogalne. Wraz z powstaniem monarchii oraz połączeniem państwa z Kościołem, którego symbolem było przekazanie biskupom w roku 318 władzy sędowniczej przez cesarza rzymskiego Konstantyna Wielkiego, znaczenie kobiet (w związku z władzą mężczyzn w sferze publicznej — na dworze oraz w Kościele) stawało się coraz mniejsze. W czasach średniowiecza popularne były zestawienia duchowości z męczyzną oraz cielesności z kobiecią (o idei tej pisał św. Augustyn), co doprowadziło, jak piszą Jacques Le Goff oraz Nicolas Troung w książce *Historia ciała w średniowieczu*, do zrównania grzechu pierworodnego z grzechem nieczystości. Przedstawione rozważania wskazują, że różne funkcje pełnione przez starożytnych Izraelitów i Izraelitki nie były podstawą dyskryminacji w ówczesnym społeczeństwie. Wszelkie przejawy dyskryminacji pojawiły się później i były bardziej związane z chęcią umocnienia chrześcijaństwa oraz władzy kościelnej w świecie pogańskim aniżeli z chęcią podporządkowania kobiety mężczyźnie.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet*, nr 9.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2004, nr 7.



Podobieństwo człowieka do Boga, jak zaznacza papież, wyraża się najpełniej w byciu dla innych (szczególnie małżonka) bezinteresownym darem z samego siebie. Kobieta i mężczyzna są komplementarni<sup>59</sup>, czyli uzupełniają się, aby nawzajem być dla siebie darem. W tym względzie powołanie kobiety jest szczególne. Jako matka stanowi ona dar z siebie w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>60</sup> i właśnie w ten sposób przejawia się jej kobiecy geniusz.

[...] macierzyństwo zawiera w sobie szczególne obcowanie z tajemnicą życia, które dojrzewa w łonie kobiety. [...] Ten jedyny sposób obcowania z nowym kształtującym się człowiekiem stwarza z kolei takie odniesienie do człowieka — nie tylko do własnego dziecka, ale do człowieka w ogóle — które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety<sup>61</sup>.

We fragmencie tym papież zaznacza, że istnieją dwa wymiary kobiecego powołania: macierzyństwo fizyczne oraz duchowe. Pierwsze z nich realizuje się w małżeństwie, drugie zaś — w dziewictwie. Kobieta jako małżonka lub osoba konsekrowana dba o własne dzieci bądź też człowieka w ogóle — ubogiego, cierpiącego, sierotę czy starca. Taki jest według Jana Pawła II „najważniejszy wkład, jakiego Kościół i ludzkość oczekują od kobiet. Stanowi on nieodzowną przesłankę prawdziwej odnowy kultury”<sup>62</sup>.

Papież nie sprecyzował definicji nowego feminizmu. W takiej sytuacji, jak pisze Bogdan Giemza w artykule *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”*, należy posłużyć się publikacjami autorstwa o. Jarosława Kupczaka OP. Wymienia on np. trzy powiązane z sobą znaczenia, w których owo pojęcie funkcjonuje:

Po pierwsze, to określenie [nowy feminizm — A.K.G.] jest używane jako techniczna nazwa dla chrześcijańskiej wersji feminizmu. Po drugie, określenie „nowy feminizm” służy nieraz do krytyki „starego feminizmu”, czyli ukazania, że feminizm często oparty był na fałszywej antropologii i — w związku z tym — niewystarczająco uwzględniał doświadczenie chrześcijańskich kobiet, bądź wprost miał antychrześcijański charakter. Po trzecie, pojęcie „nowy feminizm” używane jest na określenie pewnej teologicznej antropologii, czy też teologii płci, którą zaproponował Jan Paweł II<sup>63</sup>.

Obszerną kompilację artykułów dotyczących rozważanego przeze mnie pojęcia stanowi książka *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*. Redaktorka monografii Michele M. Schuma-

<sup>59</sup> Por. Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet...*, nr 7.

<sup>60</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem”...*, nr 18.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae...*, s. 631–632.

<sup>63</sup> J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 222, cyt. za: B. Giemza, *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”...*, s. 35.

cher zaznacza, że celem książki jest ukazanie kobiety oraz jej relacji z mężczyzną, jej do niego podobieństwa, a także jej oryginalności. Tak badaczka pisze o nowym feminizmie:

Nazywanie go [nowego feminizmu — A.K.G.] tym właśnie określeniem może łatwo prowadzić do wniosku, że chodzi o kształtowanie *nowej ideologii*, nowego „-izmu” opartego na jakiejś idealnej wizji, jaką jest na przykład, powrót do „odwiecznej kobiety” — do kobiety takiej, jaką Bóg „zamierzył”, jaką była Ewa, zanim zwiódł ją wąż. [...] w nowym feminizmie, jeśli ma być on rozumiany w prawdziwie chrześcijańskim znaczeniu — a takie znaczenie przypisują temu terminowi wszyscy autorzy tej książki — zawiera się radykalna nowość orędzia ewangelicznego, które równocześnie jest czymś w radykalny sposób ucieleśnionym, a zatem włączonym w historię — podobnie jak sam Chrystus<sup>64</sup>.

Autentycznie wyzwolona kobieta to zatem kobieta, która doświadcza siebie jako osoby odwiecznie umiłowanej, której przebaczone — a więc jako osoby autentycznie wolnej. W tym znaczeniu, „władając samą sobą”, jest rzeczywiście zdolna oddać siebie Bogu i innym ludziom. Nie można bowiem naprawdę dać czegoś, czym się nie włada, nawet gdy władanie dotyczy własnej tożsamości osoby. Ujmując rzecz dokładniej, na ile kobieta oddaje się Bogu, na tyle jest w stanie kochać bliźniego i nie musi koniecznie szukać w tym własnej korzyści. Paradoksalnie to właśnie w dawaniu siebie bez oczekiwania wzajemności kobieta naprawdę spełnia się w zgodzie z Bożym sposobem bycia i działania. Wyłaniająca się z tej wizji i przedstawiana na kartach niniejszej książki dynamiczna antropologia chrześcijańska bynajmniej nie ogranicza kobiet do jakiejś „odwiecznej istoty”. Kładzie ona natomiast nacisk na prawo każdej kobiety do realizowania siebie w doskonałej chrześcijańskiej wolności — i na jej odpowiedzialność za to zadanie<sup>65</sup>.

Schumacher twierdzi, że nowy feminizm nie jest powrotem do „odwiecznej kobiety” — Ewy sprzed grzechu pierworodnego, ale do kobiety „autentycznie wyzwolonej”, czyli „odwiecznie umiłowanej [przez Boga — A.K.G.], której przebaczone [...]”. W nowym feminizmie nie chodzi więc o to, że kobieta ma być święta i bez skazy, ale o to, że jest ona wolna mimo swoich niedociągnięć. Grzech (odejście od Boga) został jej wybaczony, a zatem nie musi ona w nieskończoność zarzucać sobie, że nie jest idealna. Jest kochana przez Boga, stąd „włada samą sobą” i jest prawdziwie wolna. Posiadając siebie, może dawać siebie innym. Nowy feminizm różni się od dawnego tym, że w tym drugim kobieta jest zniewolona przez poczucie dyskryminacji czy też chęć zemsty. Wikłając się w różnego rodzaju schematy, nie ma poczucia, że posiada samą siebie, wciąż szuka swojej tożsamości. W feminizmie liberalnym chce ona być jak mężczyzna, gdyż jego właśnie wywyższa; w radykalnym uważa się za lepszą od niego i za wszelką cenę chce tę

<sup>64</sup> M.M. Schumacher, *Przedmowa do polskiego wydania*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 9.

<sup>65</sup> M.M. Schumacher, *Wprowadzenie do nowego feminizmu*, w: *Kobiety w Chrystusie...*, s. 25–26.

wyższość udowodnić. Pełna gniewu popełnia szereg błędów i nie szuka przebaczenia, by poczuć się wolną. Nowe feministki stoją ponad walką płci, ponad chęcią zemsty i udowodnienia czegoś. Nie muszą walczyć, gdyż są spełnione — zapewnione o Bożej miłości, a przez to docenione i dowartościowane. Mogą więc „realizować siebie” w dawaniu siebie innym i wziąć za to zadanie pełną odpowiedzialność.

Księża Judyty, której niniejszy artykuł dotyczy, opisuje historię kobiety niezwyklej, która wpisuje się, mówiąc językiem współczesnym, w ideał wprowadzonego przez papieża Jana Pawła II nowego feminizmu. Odnosi się do niego w swoim artykule *Prawdziwy i fałszywy feminizm* Zofia Zdybicka, która przytacza trzy najważniejsze paradygmaty nauczania Karola Wojtyły/Jana Pawła II w „kwestii kobiecej”: 1) równość pomiędzy kobietą a mężczyzną, 2) zróżnicowanie płciowe będące źródłem rozwoju oraz 3) oryginalne powołania kobiety i przypisanie jej szczególnej godności (geniusz kobiety) oraz specyficznej roli w społeczeństwie i kulturze<sup>66</sup>. Paradygmaty te można uznać za wyznaczniki chrześcijańskiej wizji feminizmu.

Przeanalizujemy teraz Księżę Judyty pod względem tych trzech kategorii. Zaczniemy od równości. Pojawienie się Judyty poprzedza opis jej rozbudowanej genealogii. Jak pisze Adam Szustak w książce *Projekt Judyta: Czy jest siła kobiety?*, dla każdego czytającego ową księgę Żyda podanie genealogii kobiety, i to jeszcze tyle pokoleń wstecz, byłoby czymś niespotykanym. Jest to jednocześnie oznaka największego uznania jej wartości:

Judyta jest potomkiem Jakuba, czyli tak jakby była synem Jakuba [...] W kulturze żydowskiej powiedzenie, że ona pochodzi z rodu Jakuba, oznacza, że jest równa mężczyznom. I znów nie chodzi mi tylko o zrównanie kobiet i mężczyzn, ale o pokazanie, że dla Żydów takie słowa, jakie padły o Judycie, były najwyższym stopniem uznania czyjejś wartości, były najwyższym wyrazem szacunku dla kobiety<sup>67</sup>.

Judyta ukazana jest jako kobieta równa mężczyźnie. Mówi o tym nie tylko opisana genealogia, ale także jej pozycja społeczna. To bezdzietna wdowa, która zarządza sporym majątkiem odziedziczonym po swoim mężu. Z jej zdaniem liczy się starszyzna miasta. W sytuacji zagrożenia wojennego Judyta zwołuje starszyznę do siebie, aby podzielić się swoim rozwiązaniem kwestii uratowania Betulii od napaści wroga. Nadzwyczajne jest to, że wchodzący w skład rady mężczyźni idą na jej zawołanie, nie protestują, nie

<sup>66</sup> Por. Z. Zdybicka, *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, nr 2, s. 95.

<sup>67</sup> A. Szustak, *Projekt Judyta...*, s. 34.

oburzają się na to, że mają przyjść do kobiety<sup>68</sup>. Autor natchniony pisze w taki sposób, jakby taka sytuacja była czymś normalnym. Judyta wydaje się zatem mieć nawet wyższą niż oni pozycję. Jest młodą wdową, a z jej zdaniem liczą się najważniejsi mężczyźni w mieście.

Kolejną kategorią, którą można zaliczyć do wyznaczników nowego feminizmu, jest zróżnicowanie płciowe kobiety i mężczyzny. Szustak odnosi się do tego zagadnienia w rozdziale zatytułowanym *Świat bez kobiet*. Wskazuje on, że aż do pojawienia się Judyty świat, w opisywanej przez autora natchnionego księdze, jest rzeczywistością, w której panuje męskość, a wraz z nią okrucieństwo, wojny i konflikty<sup>69</sup>. Dopiero kobieta potrafi nad tym wszystkim zapanować i zaproponować rozwiązanie mające na celu ochronę mieszkańców miasta od zagłady. Judyta posługuje się inteligencją, sprytem, ale także wykorzystuje swój kobiecy urok<sup>70</sup>. Wczytajmy się w tekst biblijny:

Usłyszała też Judyta wszystkie słowa, jakie wygłosił do nich Ozjasz, przysięgając im, że po pięciu dniach wyda miasto Asyryjczykom. Posłała więc swoją niewolnicę, zarządzającą wszystkimi jej dobrami, i poprosiła Chabrisa i Charmisa, starszych w jej mieście. I przyszli do niej, a ona im rzekła: „Posłuchajcie mnie, naczelnicy mieszkańców Betulii! Niestuszną jest wasza mowa, którą dziś wygłosiliście do narodu, składając przysięgę, która wypowiedzieliście [jako warunek] między Bogiem a wami, i oświadczając, że wydacie miasto w ręce waszych wrogów, jeżeli w tych dniach Pan nie przyjdzie wam z pomocą. Kim wy właściwie jesteście, że w dniu dzisiejszym wystawiliście Boga na próbę i postawiliście siebie ponad Boga między synami ludzkimi? Wy teraz doświadczacie wszechmogącego Pana i dlatego nigdy nic nie zrozumiecie. Nie zbadacie głębi serca ludzkiego ani nie przenikniecie jego rozumowania, jak więc wybadacie Boga, który wszystko to stworzył, jak poznacie Jego myśli i pojmiecie Jego zamiary? Przenigdy, bracia, nie pobudzajcie do gniewu Pana, Boga naszego! Gdyby nawet nie zechciał nam pomóc w tych pięciu dniach, to ma On moc obronić nas w tych dniach, w których zechce, albo zgubić nas na oczach naszych wrogów. Wy zaś nie wymagajcie od Pana Boga naszego poręki za Jego zarządzenia, ponieważ nic nie można uzyskać od Boga pogroźkami jak od człowieka ani z Nim dojść do zgody jak z synem człowieczym. Oczekując od Niego wybawienia, zzywajmy pomocy dla nas od Niego, a On wysłucha naszego głosu, jeżeli Mu się to spodoba (Jdt 8,9–17).

We fragmencie tym poruszono kilka interesujących kwestii na temat Judyty. Jawi się ona jako kobieta niezwykle pewna siebie, silna i niezależna. Nie prosi starszych miasta o wybawienie, ale sama przyzywa ich do siebie i mówi, jak mają postępować.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 19–22.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 108–113.

Co więcej, karci ich za słabą wiarę, wystawianie Boga na próbę oraz złożenie lekkomyślnej przysięgi. Jednocześnie Judyta daje mężczyznom wskazówkę, aby zaufali Bogu i Jego planom, gdyż tylko On może zdecydować o ich wybawieniu. Jak wyraża się tutaj zróżnicowanie płciowe mężczyzny i kobiety? Judyta nie wchodzi z nikim w otwarty konflikt, nie negocjuje, a w obliczu trudności nie zamierza się poddać. Działa w ukryciu, nikomu nie wyjawia swoich planów, a mimo tego starszyzna słucha jej głosu, nie zadając nawet pytań. Świadczy to o niezwyklej inteligencji kobiety, jej sprycie oraz sile charakteru. Wykorzystując swój kobiecy urok, sprawia, że mężczyźni (zarówno mieszkańcy Betulii, jak i Asyryjczycy) wypełniają jej zamierzenia<sup>71</sup>. Wie, że więcej osiągnie dzięki swojej delikatności i zaradności aniżeli krzykiem czy za pomocą otwartej wojny. Jest to coś, co odróżnia ją od mężczyzn, ale także co świadczy o jej sile. Stąd też można wywnioskować, że inność kobiety nie oznacza jej słabszej pozycji, ale raczej, jak pisze Jan Paweł II, stanowi o jej „geniuszu”.

Trzecią kategorią poruszanych przez papieża cech nowych feministek, związaną z określeniem „geniuszu kobiety”, jest jej szczególna rola społeczna. Szustak nazywa ją „byciem dla innych domem” i wiąże z pojęciem „służebnicy”. Jak zaznacza, „służebnicą” nazywa samą siebie Maryja podczas Zwiastowania<sup>72</sup>: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38), ale określenie to stosowane jest także w odniesieniu do Jezusa: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć” (Mk 10,45)<sup>73</sup>. Współcześnie często nadaje się temu słowu negatywne, związane z poniżeniem, znaczenie. Aby zrozumieć kontekst biblijny, należy popatrzeć na nie właśnie przez pryzmat Maryi oraz Chrystusa. Można wtedy dostrzec niesamowitą godność wyrazu „sługa” bądź też „służebnica”<sup>74</sup>. Maryja nazywana jest

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 106.

<sup>72</sup> Tamże, s. 85.

<sup>73</sup> W Księdze Izajasza (42,1) czytamy nawet o Słudze Pańskim: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję, / Wybrany mój, w którym mam upodobanie”. Do fragmentu tego dołączony jest obszerny przypis wyjaśniający, którego część pozwolę sobie tutaj przytoczyć: „NT uznaje i widzi w Izajaszowym ‘Słudze Pańskim’ proroczą zapowiedź — typ samego Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Zbawiciela [...]”. Do fragmentu z Księgi Izajasza odnosi się w Nowym Testamencie Ewangelia według św. Mateusza (12,17–18). Widać więc, że chrześcijańska definicja „służby” jest całkiem odmienna od jej współczesnego znaczenia.

<sup>74</sup> Jan Paweł II w *Liście apostołskim Tertio millennio adveniente* pisze: „Oddając się na służbę Bogu, oddała się także na służbę ludzi: służbę miłości. Właśnie ta służba pozwoliła Jej przeżyć doświadczenie tajemniczego, ale prawdziwego ‘królowania’. Nie przez przypadek jest wzywana jako ‘Królowa nieba i ziemi’. Nazywa ją tak cała wspólnota wierzących, jest też nazywana ‘Królową’ przez wiele narodów i ludów. To ‘królowanie’ Maryi jest służeniem! To Jej służenie jest ‘królowaniem’”. Jan Paweł II, *List apostołski Tertio millennio adveniente Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, Duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1994, nr 33.

służebnicą w kontekście Zwiastowania, które uważa się w teologii za początek Nowego Przymierza z Bogiem<sup>75</sup>. W liście apostołskim *Mulieris Dignitatem* Jan Paweł II pisze o szczególnej roli Ewy-Maryi w historii zbawienia: ta pierwsza jest pramatką Odkupiciela, druga zaś — Jego Matką<sup>76</sup>. Papież porównuje Przymierza zawarte z Bogiem w Starym i Nowym Testamencie, zaznaczając niezwykle rolę kobiety:

Trudno jest pojąć, dlaczego słowa Protoewangelii tak mocno uwydatniają „niewiastę”, jeśli się nie przyjmie, że w *Niej ma swój początek nowe i ostateczne Przymierze Boga z ludzkością, Przymierze w odkupieńczej Krwi Chrystusa*. Zostaje ono naprzód zawarte z „niewiastą” przy zwiastowaniu w Nazarecie. Jest to całkowita nowość Ewangelii: kiedy indziej, w Starym Testamencie, Bóg interweniując w dzieje swojego Ludu, zwracał się do niektórych kobiet, jak np. do matki Samuela i Samsona, ale zawierając swoje Przymierze z ludzkością, zwracał się do mężczyzn: Noego, Abrahama, Mojżesza. U początku Nowego Przymierza, które ma być wieczne i nieodwołalne, stoi niewiasta. Dziewica z Nazaretu. Chodzi tu o znamieny znak, iż w *Chrystusie Jezusie „nie ma już mężczyzny i kobiety” (Ga 3, 28)*<sup>77</sup>.

Jest to niezwykle interesujące porównanie, które bazuje na zestawieniu: stare/mężczyzna — nowe/kobieta. W Starym Testamencie Bóg zawierał Przymierza z patriarchami, w Nowym zaś — z młodą kobietą bez ugruntowanej pozycji społecznej. Przywołane rozważania Jana Pawła II wskazują, że to kobieta jest reprezentantką ludu Bożego, z którym Bóg zawiera Przymierze. Do podobnych wniosków dochodzi Jacek Bolewski w artykule *Według obrazu Boga*:

Dokonuje się znaczące przejście. Biblijni protoplaści, którzy reprezentują wspólnotę — ludzkości czy narodu — są rodzaju męskiego jak Adam czy Jakub-Izrael. Ale widzieliśmy: wizja początku związana z Mądrością sprawia, że w relacji do Boga Jahwe lud wybrany staje się postacią rodzaju żeńskiego — Oblubienicą<sup>78</sup>.

Zgodnie z przedstawioną wizją to kobieta staje się reprezentantką narodu wybranego. Mimo że w Starym Testamencie Przymierze z Bogiem zawierali mężczyźni, to symboliczną reprezentantką Izraela jest postać kobieca. Bolewski ma tutaj na myśli oczywiście Maryję, jednak rolę reprezentantki przyjmuje także Judyta. Jak już zostało wspomniane, imię to oznacza Żydówkę, mieszkankę

<sup>75</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem”*..., nr 12.

<sup>76</sup> Por. tamże, nr 12–13.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> J. Bolewski, *Według obrazu Boga*, w: *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 22.

Judei<sup>79</sup>. Szustak komentuje to w następujący sposób: „Biblia, gdy opisuje kogoś bez imienia, to zawsze robi to w jednym celu: chce powiedzieć, że opowiada o każdej kobiecie”<sup>80</sup>. Judyta jest zatem reprezentantką kobiet izraelskich. Podejmując się jednak misji wybawienia swoich rodaków przed atakiem wroga, zabijając asyryjskiego dowódcę, prosząc Boga o siły do wykonania tegoż zadania, reprezentuje cały naród wybrany.

Posługując się trzema przywołanymi za Zdybicką paradygmatami nauczania Jana Pawła II dotyczącymi kobiet, można powiedzieć, że charakteryzują one chrześcijańską wizję feminizmu, w którą wpisuje się bohaterka Księgi Judyty.

\*\*\*

Niniejszy artykuł porusza kwestie dotyczące: roli kobiety w starożytnym społeczeństwie izraelskim, związków pomiędzy feminizmem a teologią oraz postrzegania bohaterki Księgi Judyty jako promotorki nowego feminizmu. Odnosząc się do pierwszego z wymienionych zagadnień, można powiedzieć, że kultura patriarcalna miała w czasach starożytnych inne niż dzisiaj znaczenie — bardzo często była bowiem związana z ochroną, a nie dyskryminacją kobiet. Warto zwrócić też uwagę na zasygnalizowany przez Meyers kontrast pomiędzy ideologią a rzeczywistością. Mimo że w społeczeństwie ideologicznie dominowali mężczyźni, wpływ kobiet, szczególnie w okresie przedmonarchicznym, był wyraźnie widoczny. Do wniosków takich dochodzą zarówno badaczki feministyczne (Meyers, Bird, Brooten), jak i przedstawiciele współczesnej teologii (Chrostowski, Bolewski, Szymik, Czajkowski, Dernowski). Zaakcentowanie punktów wspólnych feminizmu oraz teologii może być podstawą przyszłego porozumienia pomiędzy tymi dwiema, wydawałoby się opozycyjnymi wobec siebie, perspektywami.

Znaczna część artykułu koncentruje się wokół terminu „nowy feminizm”. Pojęcie to nie należy jednak do typologii feminizmu, ale jest oddzielną kategorią, związaną raczej z nauką Kościoła katolickiego aniżeli ruchami wolnościowymi kobiet. Feministki nowego typu nie ulegają „maskulinizmowi”, ale realizują swój „geniusz kobiecy” — zdolność do fizycznego i duchowego macierzyństwa,

<sup>79</sup> Zob. M. Chrostowski, *Genealogia Judyty (Jdt 8,1; 9,2) w świetle teologii księgi*, w: *Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Warszawa 2021, s. 57–74.

<sup>80</sup> A. Szustak, *Projekt Judyta...*, s. 35.

które Jan Paweł II postrzega jako największy wkład kobiety w życie społeczeństwa i Kościoła. Troska kobiety o człowieka staje się podstawą jej nobilitacji. Mimo iż Jan Paweł II nie sprecyzował pojęcia nowego feminizmu, to lektura jego tekstów oraz tekstów osób zajmujących się jego dorobkiem wskazuje, że termin ten jest chrześcijańską wizją, w której wyzwolona z grzechu kobieta staje się darem dla innych.

W kontekście dotychczasowych rozważań oraz posługując się współczesną terminologią, można stwierdzić, że bohaterka Księgi Judyty wpisuje się w charakterystykę „feministki nowego typu”. Można ją uznać za promotorkę nowego feminizmu, która uosabia podstawowe jego założenia. Judyta jest ukazana jako osoba ważna w swojej społeczności, z jej zdaniem liczy się nawet rada starszych — przedstawiono ją więc jako kobietę równą mężczyźnie. Jednocześnie autor Księgi odróżnia ją od mężczyzn; tylko ona znajduje rozwiązanie, które ma uchronić mieszkańców od zagłady, a jej rola w zażegnaniu konfliktu okazuje się kluczowa. Judyta służy swojemu ludowi, zapewniając mu pokój. Ukazana jest jako kobieta niezwykła, która potrafi zatroszczyć się o bezpieczeństwo innych. Posuwa się przy tym do działań tak zdecydowanych, że można by było porównać jej postawę do matki walczącej o życie swoich dzieci. Mimo iż Judyta żyła w czasach, w których pojęcie nowego feminizmu jeszcze nie funkcjonowało, to jej pełna odwaga i determinacji postawa wobec zarówno rady miasta Betulii, jak i wrogich Asyryjczyków, a także jej silna wiara sprawiają, że można ją, patrząc z perspektywy współczesnej teologii, nazwać promotorką nowego feminizmu.

## Bibliografia

- Adamiak E., *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Znak, Kraków 2006.
- Bolewski J., *Według obrazu Boga, w: Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 13–25.
- Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Katowice 2010.
- Bird P., *The Place of Women in the Israelite Cultus*, in: *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, ed. A. Bach, Routledge, London 1999, s. 3–32.
- Brooten B.J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Scholars Press, Atlanta 2020.
- Callaway J.A., Miller J.M., *Osiedlanie się w Kanaanie. Okres sędziów, w: Starożytny Izrael: od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, przeł. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2022, s. 99–144.
- Chamberlain P., *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality*, Palgrave Macmillan, London 2017.
- Chrostowski W., *Genealogia Judyty (Jdt 8,1; 9,2) w świetle teologii księgi, w: Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka*



- w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Wydawnictwo JED-NOŚĆ, Warszawa 2021, s. 57–74.
- Chrostowski W., *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 13–32.
- Czajkowski M., *Kobieta w nowym przymierzu*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 63–86.
- Dernowski P., *Rola i znaczenie płci w nauczaniu Pawłowym*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz SVD, M. Machinka MSF, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 2009, s. 23–40.
- Giemza B., *Jan Paweł II jako promotor „nowego feminizmu”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, nr 1 (27), s. 23–39.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. W. Szymona OP, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2014, s. 543–638.
- Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2004.
- Jan Paweł II, *List apostołski Tertio millennio adveniente Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, Duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1994.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet*, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1995.
- Kwaśniak-Gawłowska A., *Nowa Ewa? Obrazy Biblijnej Ewy w wybranych dyskursach historycznych, teologicznych i literackich*, Uniwersytet Śląski, 2022 [praca niepublikowana].
- Meyers C., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Meyers C., *Women and the Domestic Economy of Early Israel*, in: *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, ed. A. Bach, Routledge, London 1999, s. 33–44.
- Mroczkowski I., *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź” 1998, nr 1, s. 11–19.
- Person H., *Biblical Heroes as Role Models for Jewish Women*, in: *Women and Judaism*, ed. M. Drucker, Praedger, London 2009, s. 75–96.
- Ryś G., *Błogosławiona między niewiastami. Księga Judyty*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2015, nr 68.
- Schumacher M.M., *Przedmowa do polskiego wydania*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 7–18.
- Schumacher M.M., *Wprowadzenie do nowego feminizmu*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 21–30.
- Szustak A., *Projekt Judyty. Czym jest siła kobiety?*, RTCK, Nowy Sącz 2019.
- Szymik S., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek CsrR, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 203–226.
- Ślęczka K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Książnica, Katowice 1999.
- Zdybicka Z., *Prawdziwy i fałszywy feminizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, nr 2, s. 83–102.