

Žena ve Starém zákoně*

Milan Balabán

1. Žena jako Boží stvoření

Žena (hebr. *iššá*) je v Genesi představena jako Boží stvoření. Zde je použito hebr. slovesa *bára*, které označuje jedinečnou a nezastupitelnou činnost Boží. Tohoto výrazu se nikde neužívá o člověku nebo o cizích bozích. Tím je také zdůrazněna ženina *jedinečnost*. Žena je vyvolána z „ničeho“, tedy z chaosu jako protikladu stvoření. Je to zázrak Boží fantazie, nicméně: nevymyká se jakožto *tvor*, není bohyní, je z řádu stvoření daného Božím „řfkáním“ (hebr. *amar*), to jest šeptajícím promlouváním ustavujícím s téměř netečnou silou prostou vášně a bojechtivosti (na rozdíl od mýtických teogonií) řád světa a aktivní účast člověka v tvůrčím organizování všeho stvořeného.

1.1. Žena není totožná s mužem

Starý zákon vylučuje hermafroditismus biologický i metafyzický.¹ Podle Gn 1,27b byl člověk stvořen jako „samec a samice“ (hebr. *záchar ún^e qévá*).² Rašioho klasický komentář³ ovšem připomíná hagadický midraš (Erubin), že ON stvořil člověka „při prvním stvoření“ s *dvojím* obličejem, teprve potom jej rozdělil. Velký francouzský rabín však dává přednost prostému (nealegorickému) smyslu. Žena je prostě *lidská samice*. ELOHÍM stvořili člověka (ADAMA) jako samce a samici. Rozlišení pohlaví patří k *řádu stvořenosti*.

* Studie je přepracovaným textem referátu předneseného na konferenci *Žena v náboženstvích světa* pořádané Českou společností pro studium náboženství v Náprstkově muzeu v Praze dne 15. listopadu 1995.

- 1 Ovšem část židovského pozdního a mimoblického podání původní hermafroditismus člověka předpokládá, rozdělení na dvě pohlaví nastalo prý až po pádu, souvisí tedy s lidskou hříšností. Ostatně je patrné, že model jakéhosi hermafroditického člověka je v pozadí biblické zvěstné povídky o tom, jak JHVH „chirurgicky“ vymanol ženu z muže; byla proto nazvána *iššá* – „mužena“ (srv. překlad a výklad ČEP ad loc.).
- 2 Srv. Buber: „männlich, weiblich schuf er sie“; ČEP: „muže a ženu stvořil je“; podobně starověké překlady V a LXX. Obrat „samec a samice“ se objevuje i v Gn 6,19 v souvislosti s uvedením rozmanitých živočichů do archy.
- 3 Selig Bamberger (ed.), *Raschis Pentateuchkommentar*, Hamburg: George Kramer 1928, 5.

1.2. Žena je ženská varianta člověka

Není to bohyně, je to člověk v bolesti rodící děti, smrtelnice a pomocnice mužova. I když v původním, mýtickém prospektu rezidovala zcela jistě *bohyně*, v biblickém kerygmatu je „původní“ bohyně degradována na lidskou postavu.⁴ Podobně byla „degradována“ Ištar (či její egyptská nebo ugaritská obdoba) v Písni písní. Na místě bohyně stojí a jedná *smrtná žena* – se *smrtným* mužem, nikoli bohem nebo božanem. V pozadí starozákonní zvěsti je mnohdy prudká *polemika* proti vegetativním, plodnostním bohyním v Palestině, Babylónu a jinde. Z polemických narážek je zřejmé, že původně měl JHVH nějaký svůj *ženský protějšek*.⁵ To bylo později a postupně přeznačeno tak, že Hospodinovou ženou je jeho *lidský partner*, totiž Izrael.⁶

1.3. Postavení ženy v mužově světě

Žena není zásadně podřízena muži ve smyslu pasivní až zvířecí poslušnosti – je mu „rovna“ (Kr.). Zajisté – patriarchální struktura se otiskla do života izraelské společnosti. Na to pilně upozorňují bystré feministické teoložky (např. Athalya Brenner aj.).⁷ Tyto badatelky si všímají toho, že biblický Bůh, Jahve, je *muž*, *Velký Otec* atp. a že, má-li být proroky vykreslena naprostá zkaženost a odpadlost izraelského lidu, je použito s jakousi nonšalantní samozřejmostí zlopodobenství *cizoložné ženy*, popřípadě přímo *nevěstky*. Feministické teoložky si všímají i toho, že i tak významný starozákonní nábožensko-právní dokument, jakým je *Dekalog*, je adresován toliko *muži*.

4 O jménu EVA, hebr. CHAVVÁ, napsal již v dávnějších časech pronikavé pojednání Jan Heller („Der Name Eva“, *Archiv orientální* 26, 1958, 637-656), který odhalil za biblickou Evou chetitskou sluneční bohyni mateřských rysů CHEPU. Odvolává se tu na studii Bedřicha Hrozného „Une inscription de Ras-Šamra en langue churrite“ (*Archiv orientální* 4, 1932, 121). Stopy po božské minulosti Evy lze na půdě Tanachu dosti snadno najít. Např. Gn 4,1b – v pozadí je tu hieros gamos mezi JHVH a Chavvou: *qánít š-jvh*. Nemohu se tu zabývat podrobnou exegezí.

5 Srv. D. Antalík, „Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele“, *Religio* 4, 1996, 127-138.

6 Zvlášť podnětná je v tomto ohledu prorocká kniha Ozeáš, především kap. 2 a 4. Oz 2,18: „... budeš ke mně volat 'Můj muži'“; Oz 3,1: „Hospodin mi řekl: 'Jdi ... a miluj ženu ... Právě tak miluje Hospodin své syny ...““. Více k této problematice J. Benjamin, *The Bonds of Love*, New York: Pantheon 1988; F. van Dijk-Hemmes, „The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23“, in: A. Brenner – F. van Dijk-Hemmes (eds.), *On Gendering Texts: Female and Male Voice in the Hebrew Bible*, Leiden: Brill 1993.

7 Z našich českých feministických teoložek nutno uvést především Janu Opočenskou, *Zpovzdál se dívaly ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich 1995.

2. V čem spočívá rovnost muže a ženy

Tato rovnost, nikoli stejnost nebo jen podobnost, je vyjádřena v Genesi příznačným výrokem (poté, co byla žena „vybudována“ z Adamova žebra):

Toto je kost z mých kostí
a tělo z mého těla (Gn 2,23).

Hebrejské označení kosti (*esem*) zahrnuje i *sílu*.⁸ Tady veškerý patriarchalismus mizí, je nám nabídnuta poloha až *eschatologická*.

ROVNOST muže a ženy není něco „přirozeně daného“, není to ani jakýsi eschatologický ideál, je to *darování stvořitelského charakteru*. Přivoláním ženy z nitra mužova podniku JHVH v jistém smyslu *nové stvoření*. To vyjadřuje hebrejská Bible skvostným *podobenstvím*, které ovšem může připadat nám Evropanům na sklonku našeho tisíciletí značně cizí. Zvěstná narace Gn 2,18nn vypráví o *vybudování* ženy z Adamova těla – žebra. Užívá tu slovesa (*b-n-h*), které se jinde ve SZ užívá o vybudování domu či dokonce chrámu.⁹

K *chirurgickému* zásahu do těla Adamova přistupuje JHVH po jakémisi defilé živočišstva; Hospodin totiž zkoumal, zda by se zde, v říši mimo-lidského *stvoření*, nenašel protějšek mužskému člověku: „pomoc“ – hebr. *ezer*.¹⁰

Scéna Gn 2,18-24 připomíná poněkud scénu enkiduovskou z babylónského eposu o Gilgamešovi. Aruru stvořila Enkidua statečného, porostlého srstí. Ten se s gazelami živil trávou, u napajedel s divokou zvěří. To však nebylo pro Enkidua skutečnou pomocí. Tu získává po superemociální zkušenosti s nevěstkou v příteli Gilgamešovi. Zásah božské Aruru byl stejný, i když jinak drastický jako „chirurgický“ počín Hospodinův.¹¹

Žena se stane mužskému člověku naprostým překvapením. JHVH způsobil, že na Adama nechal „padnout“ (hebr. *n-p-l*) „mrákotu“ (ČEP). Hebr. výraz *tardémá* znamená otupující spánek (srv. V: *somnus, torpor*), ba přímo jakési *vytržení ze sebe sama*; proto sahá řecký překlad (LXX) k označení *ekstasis*.¹² Septuaginta nám pomáhá pochopit, že se Adam ocitl *mimo sebe*

8 Srv. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft³1993, ad vocem: 's-m I. – „fortem, numerosum esse“.

9 Srv. subst. *binján* – „budova, budování“; *tabnét* – „model“, *bén* – „syn“ aj.

10 *Ezer* je odvozeno od kořene 'z-r – „adiuvare“ (srv. G. Lisowsky, o.c.): to, co druhému prospívá a přispívá, co ho sílí a co garantuje člověkovu (tedy mužovu i ženinu *celost*).^a *zárá* – „dvorana“, ale i „ohrazení“, tedy i ve smyslu „ochranného valu“.

11 *Epos o Gilgamešovi*, přeložil L. Matouš, Praha: Mladá fronta 1971.

12 Jde tedy o stav naprostého nevědomí sebe sama, úžas, vytržení, bezsebebyť, jež lze přirovnat k biologické smrti. Proto např. RSV: „[God] put the man into a trance“; Buber: „Betäubung“. – Ne náhodou se tohoto výrazu (*tardémá*) užívá v bohatýrském vyprávění o Jáel, ženě Chebera, která vrazila stanový kolík do spánku Sísérova: „On totiž tvrdě spal, protože byl unaven. Tak zemřel.“ (Sd 4,21).

a že tedy nemá na Evě prázdnou zásluhu. Můžeme se odvážit formulace: Žena je muž sám, ale muž sám sobě skrytý, vyvedený *ven* jen samotnou Pravdou. Žena je tedy muži rovná, vpravdě pomocná, to znamená plně solidární, stejně svobodná jako muž – a přece protějšek. Žena je mužův *bližní* a přece mystérium.¹³

Proto nazývá muž – *iš* svou ženu *iššá*;¹⁴ není označení podrobenosti, nýbrž plnohodnoti. Tomu patrně neporozuměl Pavel, který biblickým vyprávěním odůvodňoval (v závislosti na židovské vykladačské tradici) teologicky nutnou podřazenost žen (1K 11,7n). – Ne náhodou následuje za Hospodinovou „chirurgií“ a přivedením Išy k Adamovi co Išovi „ustanovení manželství“: Muž má opustit své rodiče.¹⁵ A ke své ženě „přilne“, doslova: „slepí se s ní“ (hebr. *d-b-q*). Stěžejním vztahem není vztah otec – syn, nýbrž muž – žena. Tento vztah není dán rodem, krví, vnější znakovostí nebo kodifikací, nýbrž *volbou, rozhodnutím, rizikem, aktem přerušení, ba přervání statu quo*. Cesta tu vede od daného k darovanému, od toho, co je teď, k tomu, co bude přistě.

3. Obraz ženy v Písni písni

Píseň písni (hebr. *Šir ha-širím*) kreslí a vyzpívává *ideální* vztah muže k ženě a ještě intenzivněji ženy k muži. Je to mladá („helénisticko-židovská“) kniha s bohatým mýtickým pozadím.¹⁶ Nekomplikovaně alegorický výklad seriózní starozákonní věda opustila už dávno, v církvích však je alegorické pojetí dosti pohodlně usazeno. V Písni jde spíše o moudrost

13 Srv. mé úvahy o teologickém místě ženy v Bibli („Biblická antropologie“, *Protestant* 8, 1993, 15, aj).

14 Přeložit hebr. *iššá* do češtiny je nesnadné. Pokud ČEPU „mužena“, odvolávající se na Husa, není příliš zdařilý; srv. „Männin“ u Luthera; Buber si pomáhá takto: „Die sei gerufen Ischa, Weib, denn von Isch, vom Mann, ist die genommen.“

15 Hebrejský výraz pro „opuštění“ – ‘-z-b je velmi silný, znamená i „vzdát se něčeho“, ba i „zanedbat, bezohledně pustit“.

16 Tímto mýtickým pozadím se zabývá řada badatelů, např. H. Wittekind, *Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Ištarkult*, Hannover 1927; H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden 1956. Tito badatelé měli za to, že v Písni jsou zpracovány sumersko-babylónské mytologické motivy a momenty; sem patří i český badatel B. Hruška, mj. „Das Hohelied und die sumerische Kultpoesie“, in: H. Pavlincová – D. Papoušek (eds.), *The Bible in Cultural Context*, Brno: ČSSN – MU 1994, 163–169. – Egyptské předlohy tu viděl mj. A. Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, Wiesbaden 1959 aj. Jako podobostenvní alegorii pochopil Píseň A. Robert ve svých exegeticky velkorysých studiích – např. *La description de L'Épouse et de l'Épouse dans Cant. 5, 11–15 et 7, 2–6*, Paris: Mélanges E. Podechard 1945, 211–223. Podobně jiný francouzský badatel A. Feuillet aj. Pokud o objektivní pohled, který bere vážně jak profánně svatební, tak i nábožensko-symbolickou notu Velepísni, nabízí B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 569nn. – Z teologicko-feministického hlediska pojednávají ženskost Písně Athalya Brenner, H. Schüngel-Straumann, E. Moltmann-Wendel aj.

vyjadřovanou *erotickým* jazykem a o erotiku inspirovanou specifikovanou moudrostí. Vztah ONA-ON – ON-ONA vystihuje básník Písně přibližováním ovzduší Ráje jakožto Zahrady pravého lidství. – „Bohyně“ je tu Milá, „bohem“ Milý. V mytologii má bohyně (scl. bohyně země, vegetace, lásky) více co záchranně povědět než bůh – bohynin partner. Tak i v Písni hraje Milá part stěžejnější než sám Milý. To ovšem překračuje izraelské a židovské horizonty. – Podstatný je v skladbě Šír ha-šírfm motiv *hledání a nalézání*. Proti všem náboženským a zvykovým předpokladům vychází v Písni *Žena ven*, do *nocí*, obchází Město smrti, naráží na démonské strážce podsvětí, ryzostí své touhy prosvěcuje zhoubné temno, a nakonec se setkává s tím, kterého „tolik miluje“. Ukazuje se (a také to patří k biblickému zjevení), že *onemocnět láskou* (viz Pís 5,8: „že jsem nemocná láskou“ – *šechólat ahavá áni*) je projevem „normality“, kdežto žítí mimo tuto „nemoc“ je spirituálně nebezpečné.

V pozadí Písně bývají shledávány zlomky obrazu „bohyně sestupující do podsvětí“ – za svým miláčkem, aby ho, třeba i za cenu své důstojnosti, vysvobodila, *vyvedla ven*. – Žena je muži „pramenem zahradním“, studnou vody živé, občerstvením, *uhašením žízně*. Miláček vstupuje do milenciny *zahrady ženství*, prochází tímto „milostným prostorem“, jejím zjištěným nitrem, aby ji vždy znovu nalézal.

Všedně, ale i posvátně eschatologickou pointou Písně je konfese: *Vždyť silná jako smrt je láska* (Pís 8,6b).

Závěrem lze říci: Píseň písní je přesvědčující oslavou ženiny důstojnosti, sličnosti těla i spirituální krásy duše. V žádné starověké nebo moderní literatuře nebyla žena postavena na prestol vyšší a významnější.

4. Stíny vržené na ženu v Bibli

Výsostnost ženy z Písně písní charakterizuje celá řada velmi významných ženských postav: Sára, Ráchel, Debora, Jáél, Abígajil, Chulda, Ester, Júdit. Zdá se, že ženské biblické portréty jsou vypracovány přesněji a sugestivněji než portréty mužské. Chvála ženy zní, byť ne zcela jednoznačně, také v knize Přísloví, i v pobiblickém Sírachovi. Citujme: *Žena statečná je koruna muže svého* (Př 12,4). Nebo: *Ženu statečnou kdo nalezne? Je daleko cennější než perly* (Př 31,10). V Přísloví i jiných mudroslovných spisech splývá obraz ideální ženy se samotnou Moudrostí, někde personifikovanou. Podobně spěl, byť nikoli z úmyslu alegorického, ideální obraz ženy k symbolu Izraele jako „ženy Hospodinovy“.

4.1. Negativní fólie ženství ve Starém zákoně

Přes všechny klady a výsady, přes všechna jakoby přirozená privilegia ženě v izraelské a židovské společnosti poskytovaná, přes všechna *spiri-*

tuální věna, jimiž se žena ve Starém zákoně může honosit, přes všechny udatné činy žen v biblicky zpracovaných dějinách Izraele, nelze popřít, že i izraelská společnost byla poplatná *patriarchální* společnosti a že negativa tohoto řádu se výrazně projevila také v *ženské otázce*. A Starý zákon toto *zkřivení* pohledu nepřehlédnutelným způsobem „otiskuje“.

Tak už ve zvěstně archetypálním podání Gn 3 je žena „změněcenněna“ tím, že je to ona, která svedla Adama, nikoli naopak; toho si všímá i pisatel 1. listu Timoteovi, který odvoláním na Genesis získává do ruky argument pro principiální podřazenost žen mužům. Tento autor jde ovšem ještě dál: Už to je závažným argumentem pro eklesiální (sborovou) druhořadost žen, že první byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení (1Tm 2,13n). Proto neměla žena v prvních eklésiích křesťanských právo učit a nesměla se účastnit meditativně parenetických rozprav ve sboru: *Jako ve všech obcích Božího lidu, ženy nechť ve shromáždění mlčí. Nedovoluje se jim, aby mluvily; mají se podřizovat, jak to říká i Zákon* (1K 13,33n). Ženy mají jiné úkoly a jiná poslání. Jejich vnější zjev má být skromný, na protest proti okázalé „kosmetice“ žen pohanských, u nichž ženské ozdoby fungovaly i jako amulet, nezbytný průvodce osudových životních cest, jejich život má oplývat *dobrymi skutky* a má vyzařovat zbožnost a oddanost Pánu; a především je žena zavázána k pečlivé a vpravdě zbožné *výchově dětí* (viz 1Tm 2, 8nn). *Mlčení žen* v prvokřesťanských shromážděních bylo jistě zaměřeno proti vníkaní pohanských mýtických matric (božské ženy, ženy-bohyně, matky země atp.) do vyznání víry v Krista jako Pána. Je tu však i dosti masivní vliv (přímo „dopad“) *židovské* tradice, která zdůrazňovala rodinně výchovné poslání žen, a na druhé straně je (v ideové a správní oblasti) podřadila z údajně principiálních důvodů mužům.

Celá problematika je (ovšem nikoli provoplánově) už v Gn 3. Je tu předvedena řada, která je zároveň *hodnostní stupnicí*: HAD (*nácháš*) – ŽENA (*iššá*) – MUŽ (*ádám*). HAD reprezentuje *vegetativní* oblast, jež je, je-li *zbožštěna*, principiálním pokušením i svodem pro MUŽE – ten se má orientovat na Hospodinu (vystupujícím později se *zjevovatelskou* tváří *tóry*). ŽENA stojí mezi HADEM a MUŽEM.

Svým *ženstvím* jako by stála HADOVI blíž než MUŽ, který rozpoznává to „falešně ženské“ od „služebně ženského“ lépe a citlivěji než žena; rodičské a podobné funkce ženy ji mnohem úžeji spojují s *přírodou* – nahlíženou pohanským okolím Izraele jako „velká matka“.

Feministické teoložky poukazují na to, že i tak ústřední „dogmatické kusy“ starozákonního podání, jakým byl bezesporu *Dekalog* (Ex 20; Dt 5), se po náboženské i sociální stránce prohřešují proti ženě. Imperativní či impulsivní výzvy-požadavky jsou adresovány *muži* (což se v českém překladu nepozná): „Nebudeš mít...“ zní hebrejsky *lo jihjé-lechá*; grama-

tický je tu osloven *muž*, jinak by tu musilo stát místo *lechá* slůvko *lách*. Podobně je to s imperativy „nezabiješ“, „nesesmilnější“ atp. V posledním příkázání předchází dychtění po *domě svého bližního (bét réechá)* dychtění po *ženě svého bližního (éšet réechá)*; žena je tu postavena do jedné řady s mužovým *otrokem (ebed)*, *otrokyní (ámá)*, a dokonce i s *býkem (šór)* a *oslem (chamór)*.!17

Další znepokojující okolností je to, že u *proroků* je to žena, nikoli *muž*, která se stala šifrou, ne-li symbolem *hříšnosti* a *odpadlictví* izraelského a židovského lidu. Zdůvodněním, udávaně korektním, byla svého času skutečnost, že to byly právě *ženy*, které holdovaly *ištarskému* kultu v *jeruzalémském* chrámu (Jr 7,18b; Ez 8,14). O „královně nebes“ (*melech ha-šamajim*), babylónské Ištar, se obvykle (v exegetických kruzích) uvažuje jako o *ideologickém importu*, zastírá se však, že tato „Ištar“ může být *domácí provenience* a že „ištarský kult“, jemuž ostatně holdovaly nejen ženy, nýbrž i muži, může být nábožensko-sociálním výrazem absence ženské tváře Hospodinovy, a to z důvodů spíše mimoteologických.!18-Ktomupřístupují také některé velmi nelichotivé „komentáře“ o *nestoudné* ženě v mudroslovném pásmu Tanachu: V zorném poli mudroslovce jsou *nevěstky* (Př 23,27n; 29,3 aj.), u Jeremjáše ovšem i mužští *hřebci* (Jr 5,7n; srv. Am 2,7b), nebo ženy *cizoložné* (Př 6,26; 30,20; Ez 16,32 aj.), ale i *žena jako taková* – to zvláště ve skeptické moudrosti Koheletově:

A přicházím na to, že trpčí než smrt je žena,

...

Kdo je Bohu milý, unikne jí... (Kaz 7,26)

Koheletský výrok to ovšem podmiňuje „je-li léčkou“ (Kaz 7,26b), ale hned tuto „věc ženy“ zobecňuje:

Mezi tisíci jsem našel jednoho člověka,

ale ženu jsem mezi těmi všemi nenalezl. (Kaz 7,28b)

Tato ženská kauza by ovšem stála za podrobnější rozbor.!19

17 Druhá (gender) problematika Dekalogu a podobných „kusů“ spadá ve feministickém bádání do zkoumání struktury a „dopadů“ patriarchy v izraelské společnosti. Tímto problémem se zabývaly teologické feministky Millet, Daly, Collins, Borneman, Moltmann-Wendel aj.; přehled se najde ve zmíněném spisku J. Opočenské (viz pozn. 7).

18 O této problematice jednájí všichni významní starozákonci, např. A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia*, (ATD), Göttingen⁴1960, 64nn („Der Kult der 'Himmelskönigin'“); srv. E. Schüngel-Strautmänn, „Das weibliche Anlitz Gottes“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 31, 1995, 148nn.

19 Srv. M. Balabán, „Kohelet. Člověk v zrcadle židovské skepse“, in: *Tvář postmoderny*. Knižnice SPEKu sv. 2, *Evangelium v postmoderním světě*, Heršpice: Eman, 26-39.

5. Starozákonní Bůh jako muž a žena

JHVH je ve Starém zákoně představován veskrze jako MUŽ. Je nazýván OTCEM (Dt 32,6; 2S 7,14; Ž 89,27; Iz 9,6; 63,16; Jr 3,4; 31,9 aj.) Ostatně: Tak nazýval Boha Izraele sám Ježíš (*patér hémón*, Mt 5,9). Také ostatní Božská jména-tituly jsou mužského rodu: Pán, Král, Pastýř, Rek aj. Starozákonní zvěstovatelé se velmi báli *synkretismu*, v němž by byl JHVH kombinován s „věčným ženstvím“ známých mateřských bohyně (Ištar, Eset, Anat aj.). Nicméně je nápadné, že proroci nebo jiní kérygmatici Starého zákona přirovnávají (a to přímo jakoby ústy Hospodinovými) Boha Izraele i k *matce*:

Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko,
neslitovat se nad synem vlastního života?
I kdyby některé zapomněly,
já na tebe nezapomenu (Iz 49,15)

Připomeňme i tklivé slovo Deuteronomistovo:

Jako bdí orel nad svým hnízdem
a nad svými mláďaty se vznáší,
svá křídla rozprostírá...
a na peruti své je nosí,
tak Hospodin sám ho [tj. Izrael] vedl... (Dt 32,11)

Hebrejský výraz *neser* označuje *orla* (masc.), ale i *orlici* (fem.). Mnoho překladatelů nemá možnost rozlišit tu pohlaví, je však zřejmé, že popis orlí činnosti se hodí mnohem více na *orlici*. Proto si ČEP mohl vybrat *orlici*.²⁰

Také některé tzv. přívlastky izraelského Boha poukazují na *ženskou tvář* Hospodinovu. Například výraz *rachamím* – „slitování“ odkazuje k somatickému rechem – „lůno, mateřský život“. Poukazuje se též na to, že hebrejský výraz označující „ducha“, totiž *rúach* je rodu ženského a měli bychom je nejspíše přeložit jako „duše“. Proto se DUCH sestupující podle evangelíí na Ježíše (*pneuma*) jeví jako *holubice* (*hós peristera*, L 3,22 a par.) a přichází jako *matka* (mytologické paralely lze lehce najít).

Stranou nechávám možné *ženské protějšky* (nebo ženské reprezentace ve formě určitých kultických objektů, sem patří patrně i schrána úmluvy) i papyry z egyptského Elefantíné, kde Židé uctívali kromě Jahu ještě ženské božstvo Anat-Betel.²¹

20 S potěšením konstatuji, že naši Kraličtí překládají: „Jako orlice ponouká orlčátek svých...“

21 Zde odkazují na recentní studii Antalíkovu o Hospodinově *paredros* (viz pozn. 5) a bystré poznámky evangelického starozákonníka M. Prudkého k epigrafickým nálezům z Kuntillet Adžrúd (ca. 850-750 ante), které obsahují několik variant požehnání ve jménu „Hospodina a ašery jeho“ (Martin Prudký, „Duo loci vel locus duplex unanims. K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku Dekalogu“, in: *Ministerium verbi divini. Sborník pro Pavla Filipiho*, Praha: Ekumenická rada církví 1996, 103-117).

Dnes už nejsme s to jednostrannou mužskost Hospodinova obrazu ze sakrálního obrazu Starého zákona odstranit. Můžeme však cestou *citlivé interpretace* starozákonních textů poukazovat se zvýšeným důrazem (byly doby, kdy to nebylo pociťováno jako problém) na to *ženské v Hospodinů*. V tomto smyslu můžeme říci zdánlivě paradoxně, že Bůh Bible je TA OTEC i TEN MATKA.

Závěrem

Žena je ve Starém zákoně živým odkazem k *mateřskému Bohu*, ale zároveň i jeho *žitým symbolem*. Každé jiné pojetí ji snižuje v podstatě na otrokyni nebo prostitutku. Starý zákon varuje ve svých výsostných rovinách (tedy ne všude) před *zvěčněním* ženy, která nemůže být koupěna ani manželstvím.

Žena v biblickém pojetí reprezentuje Boha tak, že je muži spolehlivou *oporou a inspirující zálohou*.

Žena je mystériem mužské duše, spoluhlas mužova nitra. Je to hojivá *mast*, kterou muži poskytuje Lékař a Ranhojič Hospodin – „Hospodina“. Žena je ve světle radiace starozákonního kérygmatu Božím poselstvím o hřejivé blízkosti PRAVDY v našem hrozně prostydlém světě.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Weib im Alten Testament

In biblischer Optik sieht man das WEIB als Geschöpf Gottes. Es gibt keine Geschlechtsidentität von Mann und Frau. Im Alten Testament kommt kein Hermaphroditismus in Betracht. Expressive Bilder und für uns moderne Europäer ungewöhnliche, wenn nicht bizzare Metaphern der alttestamentlichen Bibel skizzieren ein suggestives Porträt des Weibes.

Besonders im Hohenlied (Schir ha-schirim) taucht das Weib als eine menschliche Göttin auf (vgl. Ishtar, Anath u.a.), weibliche Göttlichkeit bedeutet hier aber keine „Übermenschlichkeit“ (vgl. Nietzsche), sondern konkrete Solidarität mit dem männlichen Nächsten (vgl. Lévinas). Somatische wie auch spirituelle Ur-not der „Freundin“ oder des „Freundes“ ist nicht im Stande, die Kraft (Dynamis) der LIEBE zu verhindern oder sogar zu zerstören. – Das Alte Testament stellt vor unsere Augen eine Galerie von hervorragenden und vorbildlichen Frauen (Ruth, Ester u.a.). Das sollte bedeuten, das Weib werde in der heiligen Schrift und im Leben Israels gar nicht prinzipiell unterschätzt; doch gibt es im Alten Testament auch drohende Schatten, die der religiös-soziologische Hintergrund des israelitischen (judäischen) Weibes negativ vorzeichnen. Die Parität des Weibes mit dem Mann ist sozial, psychologisch und geistlich nicht völlig garantiert. Z.B. Dekalog (Ex. 3; Deut. 5) richtet seine Worte (hebr. debarim) – streng genommen – nur auf dem Mann. Es ist das Weib, das in heftigen Attacken der israelitischen Propheten als Beispiel und Symbol der religiös-geistlichen Untreue figuriert. Selbst der Gott Israels wird als „Mann“ geschildert. Es sind nur wenige Anspielungen auf eine „Gefährtin“ Jahwes (paredros) in Texten Tanachs geblieben, zerstreut und wenig deutlich. – Man sollte aber nicht verschweigen, daß die alttestamentliche Botschaft – als ein kerygmatisches Ganzes vernommen – auch über einer MÜTTERLICHKEIT des biblischen Gottes etwas weilt, was für unsere Frömmigkeit sehr von Bedeutung ist.

Katedra religionistiky ETF UK
Černá 9
115 55 Praha

MILAN BALABÁN