

Balabán, Milan

Ženy a muži v Bibli

Religio. 1999, vol. 7, iss. 1, pp. [29]-37

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124873>

Access Date: 20. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Ženy a muži v Bibli

Milan Balabán

I. Zdroj mých úvah o ženě a muži

Zdrojem mých úvah je Starý a (zčásti i) Nový zákon. Starý i Nový zákon jsou knihy starověké, monarchické a patriarchální. Izrael ani Židovstvo helénistické a novozákoně biblické doby nevybočovaly z dobové sociálně-politické struktury. Patriarchální zákryt lze zjišťovat i v rovině kulticko-náboženské a *ideové* v širokém slova smyslu.

Takto, patriarchálně, tomu bylo u velkých sousedů starověkého Izraele (Egypt, Babylón) i u menších sousedků permanentně ohrožujících Izrael, jako byli Pelištejci, Moábci, Ammónci a jiní. – U sousedů Izraele byl ovšem politicko-sociální patriarchalismus v jistém smyslu kompenzován uctíváním „vysokých ženských zjevů“ – *bohyň*, panen-matek, jako byly Ištar, Isis, Anát a jiné. Také starý Izrael měl vynikající ženské osobnosti. Příkladem lze prozatím uvést Debóru – matku v Izraeli (Sd 5,7). To byla patrně původně izraelská bohyně, později (když henoteismus už nebyl pro izraelské společenství živou a žitou skutečností) podáním přetavená do podoby izraelské soudkyně (Sd 4,4).

Tím více nutno ocenit, že i v sociálně-politické a kulticko-náboženské síti patriarchální ražby se objevuje zcela nebývalá úcta muže k ženě a ženy k muži, a to v tak jakostním provedení, že by to mohlo modelově posloužit i ženám a mužům dneška.

II. Základní pohledy Starého (příp. i Nového) zákona na nábožensko-existenciální situovanost ženy a muže

1. Žena i muž jsou Božím stvořením

Důstojnost člověka – muže a ženy – je dána hlubinným přesvědčením, že se lidé neocitli v aréně světa náhodou, že je proto nestrhne vítr nicoty. Podle starozákonního zvěstování nesou s sebou ženy i muži znamení vysoké důstojnosti, jaká se ve starověku připisovala pouze bohům.

A to právě vyjadřuje Bible výrazem stvoření (hebr. *bára*). Stvoření znamená něco víc a něco jiného než jakási „božanská metavýroba“. Jedná se tu o symbolicko-mytické vyjádření lidského poslání. Toto poslání není dáno limity a koordináty pouhého biotu. Tato *bára*-mise prosvěcuje lidskou (ženskou i mužskou) existenci světlem transcendence.

Žena je ženou jen tehdy, není-li pouze lidskou samicí určenou přírodou k rození potomstva a k fyzickému úkoji muže-samce. Což platí více versa i o muži.

Hodnoty, jichž má lidská dvojice dosahovat v procesu své životní cesty, mají mít charakter konkrétní a vstřícné personality. Tato personalita je nesena mystériem, jež nelze vyložit toliko psychologicky, sociologicky nebo historicky. Tímto mystériem je Bůh, řečeno myticko-symbolicky (srv. *elohim, theos, deus*). Nemyticky to vyjadřuje židovský filosof Martin Buber zájmenem TY, k němuž se vztahuje naše, tedy mužovo a ženino JÁ. Tak, jak je člověk radostně, ano svobodně vázán k mysterijnímu, ale zároveň všedně konkrétnímu božímu TY, tak se s radostnou vstřícností vztahuje muž k ženě a žena k muži. V lidské dvojici jsou si muž a žena vzájemnou oporou i zrcadlem, jsou si vzájemně bližními. Muž má ženu jako konkrétnější bližního za slavnější a naléhavě potřebnější než je on sám. Muž vidí v ženě nastavené zrcadlo transcendence jako té pravdy, jíž se má nabídnout k službě. A to platí i naopak: Ženě je transcendencí muž.¹

2. Vybudování ženy z mužova nitra

Některá biblická vyprávění, která moderním lidem připadají jako pohádky nebo zkazky, jsou ve skutečnosti nabitá zvěstným obsahem, poselstvím, jež prozívá i do naší situace. Mám tu na mysli mytické podobenství z knihy Genesis, kapitoly druhé.

Bůh (Elohim) učinil všechno, co učinil, skvěle, dobře (hebr. *tób* – Gn 1 passim). Přesto Tvůrce člověka něco trápilo, viděl, že člověk je *sám*. Samota znamená tu singulárnost, pohlavní i spirituální vydělenost. Hospodin (*JHVH*), Pán člověka, pocítil úzkost z toho, že by ve světě jím povoláním v existenci byli jen samí muži, nebo hermafroditní bytosti, jež by zahrnovaly zároveň to mužské i to ženské (takové představy lze v židovském podání najít). Takový mono-člověk by postrádal oporu v nouzi, nepoznal by teplý závan vstřícností, neprožil by solidaritu, neocítl by se ve výhni lásky. Jahve sice nařídil defilirku zvířat (Gn 2,18-20), ale partnera pro člověka (myslí se: muže) mezi těmi krásnými exempláři nenašel. Podnikl proto jakýsi „chirurgický“ zákrok. Uvrhl člověka do těžkého, chropotného spánku, který bychom mohli nazvat „spánkem smrti“ (podle řeckého překladu Starého zákona, Septuaginty, to byla *extáze*, řec. *ek-stasis* = vytržení ze sebe sama), vyňal žebro z Adamova těla a udělal (doslova: vybuvoval) z něho ženu (Gn 2,21n). Aby bylo zjevné, že žena tu není z nějaké zásluhy mužovy, že je to

1 V mých formulacích zaznívá ozvuk některých myšlenek a formulací význačného talmudisticky orientovaného francouzského filosofa E. Lévinase.

dar, který získal muž od svého Pána, tedy od samé Pravdy, skrze vyvedení a vytržení; je to ona „skvělá náhoda“, kterou můžeme nazvat milostí.

Jednotu muže a ženy, jejich vzájemnou zkomponovanost vyjadřuje i to, že muž a žena se v hebrejštině jmenují stejně: muž se řekne *iš*, žena *iššá*. Rozdíl je jen v koncovce.²

3. Muž a žena v Písni písní

Na životním směřování a usilování participuje v základním biblickém konceptu a kontextu lidská dvojice, muž a žena, nikoli muž (ve starověku element vůdčí) bez ženy, nebo žena bez muže. Života v psycho-somatickém či materiálně-duchovním smyslu lze dosáhnout jen v dimenzi důvěry a solidarity „až do krajnosti“. Je to vztah, co utváří mužství či ženství, je to ochota postavit se za druhého, zastoupit ho, ztratit sebe sama kvůli druhému, a tak se nalézt (nalézt identitu). Muž, který není ochoten pro milovanou ženu riskovat ztrátu života nebo ztrátu duše – ve smyslu vnitřního potenciálu, není jí hoden. To je nahlas zazpíváno v Písni písní (hebr. *Šír ha-šírím*). Zde je výsostná poezie židovských teologizujících básníků. V pozadí tohoto skvostného literárního díla jsou staré mytické představy o vztahu dvou božstev Tammúza a Išтары (nebo Usireva a Isidy atp.) a jejich „božské svatby“ (*hieros gamos*). V mýtech, na něž Píseň navazuje, sestupuje babylónská Ištar do podsvětí, aby našla a vyvedla ven svého Miláčka. V Písni písní je to Ištafino hledání promítnuto do vztahu lidského muže a lidské ženy. To jsou ti praví bohové, v jejichž vztahu se jeví to vpravdě lidské.

Čtěmě jednu pasáž: Píseň 3,1-4 a všimněme si opakovaného (a tedy zdůrazňovaného) motivu *hledání*.

hledala jsem...
hledala jsem...
vyhledám...
hledala jsem...

Milý nebyl v loži Milé, byl *pryč*. Milá se vypraví Milého hledat. Obchází město – město *smrti*. Narazí na strážce podsvětí. Ti odmítají odpovědět na otázku Milé: „Toho, kterého tolik miluji, jste tu neviděli?“ (Pís 3,3). Podle jiného pokračování (Pís 5,7) byla Milá strážnými smrti *zbita* a její šat byl stržen. Ale potom – za několik mysterijních okamžiků – Milá svého drahého přítele *našla*: „Hned jsem našla toho, kterého tolik miluji.“ (Pís 3,4). Zde se ustavuje láska jako láska: odvahou „jít do noci“ a vytrhnout toho mého = toho druhého = toho zběhlého nebo uloupeného deprese, suicidálními myšlenkami či nezvládnutelnými okolnostmi. Milá se vydala všanc, aby

2 Tuto „hříčku“ nelze do češtiny přeložit, do němčiny například ano: Mann – Männin.

získala šanci *vzkřísit* muže své lásky. A to platí ovšem i obráceně : Také muž se vydává všanc, aby *vzkřísil* ženu své lásky.

Milá je Milému zahradou, jakýmsi Rájem, edenským údolím a hájemitvím: Je to zahrada, kde lze sbírat myrrhu, použít balzámu, ochutnat medu a zasvěcenecky pít „víno své a mléko“ (Pís 5,1nn). Vstupovat do ženy neznamená jen koitus (i když koitální symbolika v pozadí Písně je), znamená to především vstupovat do jejich přání, tužeb, nadějí, do dechu její existence.

4. Modelové lidské dvojice ve zvěsti Starého a Nového zákona

Mám na mysli ideální vztah muže a ženy nikoli v nějaké abstraktnosti, nýbrž v konkrétnosti plné tenzí. Jde o vztah mezi mužem a ženou, nebo vztah mezi dvěma muži, ale i mezi dvěma ženami.

Dojímavý je vztah Jákob-Ráchel, jak je líčen v poutavých zkazkách zvěstného charakteru. Ráchel – žena bolestná a vítězná, zčásti modlářská, ale prodírající se k jákoberovskému pohledu víry. Ráchel zápasila s neplodností – neplodnost znamenala pro starověkou ženu katastrofu. Synové druhé Jákobovy manželky Ley se z plodného lůna přímo hrmuli. Ráchel se použít i do magie, k níž nemá milující žena nikdy daleko. Získává mandragoru z kulticko-magického pole (hebr. *dudajim*), „jablčka lásky“; aby tyto kouzelné bobule (nebo kořen?) získala, přenechává soupeřce „noc navíc“ (Gn 30,14nn). Ráchel umírá při porodu druhorozeného syna v blízkosti Betlechemu (Gn 35,7). Jákob při ní, tak bohémsky dobrodružně, vždycky stál a nedal se strhnout velikou „dětností“ Leinou. – Podobně se choval ke své bezdětné ženě Anně efrajimský Elkána (1S 1).

4.1 Bible přináší i barevné příklady krystalicky čistých vztahů mezi dvěma muži, nebo dvěma ženami.

4.1.1 David, kterého pokládá Saul, první izraelský král, za nebezpečného politického rivala, uzavřel přátelství „na život a na smrt“ se Saulovým synem Jónatanem. Pro Jónatana, pretendenta trůnu, znamenalo přátelství s Davidem víc než post příštího krále. V čase ošklivých Saulových nástrah Jónatan uzavřel s Davidem smlouvu (hebr. *b^criti*), neboť ho miloval jako sám sebe. Jónatan svlékl plášť... a dal jej Davidovi, též své odění s mečem, lukem a opaskem“ (1S 18,3n). Zdá se, že Davidova náklonnost k Jónatanovi byla větší než erotická příklonnost vůči všem jeho ženám nebo družkám.

4.1.2 Bytostné přátelství zmiňuje evangelista Lukáš. Mluví o úzkém vztahu mezi Marií, Ježíšovou matkou, a Alžbětou, ženou kněze Zachariáše. Vnitřní spojenectví těchto dvou žen bylo tak (až esotericky) intenzivní, že pronikalo celými jejich bytostmi. Marie „vešla do domu Zachariáše a pozdravila Alžbětu. Když Alžběta uslyšela Mariin pozdrav, pohnulo se dítě v jejím těle; byla naplněna Duchem svatým...“ (L 1,40).

5. Strmé ženy ve Starém zákoně

5.1 K jedinečným, svérázným a „nedostupným“ ženám patřila zmíněná prorokyně Debóra známá z knihy Soudců; ta soudila pod věšteiným stromem (Sd 4,5). Vojenským vůdcem Izraelců byl tehdy Barák (což znamená Blesk a připomíná nám Baala ugaritských mýtů). Tento muž (původně patrně božstvo) zvítězí v jejím pověření a zmocnění nad hrůzu vzbuzujícím Ke-naancem Síserou (Sd 5). Ve „vítězné písni“ (Sd 5) vystupují Debóra a Barák jako Matka a Syn. Jen silou božského ženství zvítězí její božsko-lidský Synáček nad lýtým nepřitelem.

5.2 Jinou strmou ženou je Júdit z deuterokanonického pásma biblického kerygmatu; byla to vdova po Menaševovi. Když byla Judea v ohrožení asyrským dobyvatelem Holofernem a muži jejího města Betúlie podlehli totální malomyslnosti, sama se vydala do tábora Holofernova, využila maximálně svých ženských půvabů, a po hostině uspořádané tyranem, když s ním jakoby milostně osaměla, dekapitovala příšerného Holoferna jeho vlastním mečem: „Co měla síly, dvakrát jej ťala do krku a usekla mu hlavu.“ (Jud 12,8)

III. Hroživé otazníky a stíny

Na vyjeveném světlém popředí chci nyní zmínit stíny, pochybnosti, nedostačivosti a otazníky, které se hlásily ke slovu v patriarchálním Izraeli a Židovstvu.

1. BŮH sám (Elohím, Jahve, ale i Bohové praotců, jako byli El Šaddaj a další) je prezentován starozákonním podáním jako muž. Při vyprávěních, která se Boha týkají, se důsledně používá 3. osoby masculina.

Bůh-muž stvořil svět i člověka (Gn 1), Bůh-muž vysílá Mojžíše do Egypta (Ex 3). Také Boží predikáty či tituly označují Boha jako „mužskou bytost“. Mesiášské tituly podle Iz 9,6 zní: Syn, Rádce, Bohatýr, Otec (srv. „Otče náš“ v Novém zákoně). – To bylo dáno nejen patriarchální strukturou izraelské (židovské) společnosti, nýbrž i permanentní polemikou proti femininním vegetativním božstvům.

1.1 Nicméně se v Jeruzalémě objevuje zřejmě notoricky uctívaná Královna nebes (Jr 7,18), jakási judaizovaná Ištar, chápaná patrně jako ženský protějšek mužského Hospodina. Pro ni muži „zapalovali oheň“ a ženy „dělaly obětní koláče“. Tuto dosti podivnou okolnost lze považovat za nežádoucí idolatrický import. Je však pravděpodobnější, že tato Královna byla ve starší době pokládána za legitimní ženský protějšek Hospodinův.³

3 Blíže viz Dalibor Antalík, „Jahve a jeho paretros v náboženství předexilního Izraele“, *Religio* 4, 1996; srv. též Jana Opočenská, *Zpovzdálí se dívaly také ženy*, Praha: Kalich 1995.

1.2 Na druhé straně zjišťují biblisté, že se v mudroslovném pásmu Starého zákona, popřípadě v apokryfech objevuje postava Moudrosti (hebr. *chochma*), která tu figuruje jako Boží partnerka. O tom pojednává například Luther H. Martin v knize *Helénistická náboženství*,⁴ zvláště v kapitole „Jahve a femininum“. Uvádí místa z knihy Přísloví, z apokryfní Moudrosti Šalomounovy i z knihy Sirach. Podle Martina má Moudrost, o níž Bible mluví, výrazné kontury egyptské Isidy. Jsou tu i doklady historické, ty jsou ovšem různě vyhodnocovány. Antalík (spolu se svými badatelskými předchůdci) konstatuje, že judejská komunita v hornoegyptském Jébu (řecky Elefantine) uctívala několik božstev, mezi nimi i Anat Jahú; ta stojí vedle božstva Jahú jako jeho paredros.

1.3 I když ve starozákonní i postarozákonní biblické literatuře nechybí úchvatné vzorové portréty ženy (například „chvála statečné ženy“ – Přísloví 31,10nn), píše se na některých, a nikoli okrajových místech o ženě jako vzoru špatnosti. Ironicky je atakována například prostitutka (jedno, zda profánní, nebo kultická), která se objevuje „na sklonku dne ... pod záštitou temnoty noční“ (Př 7,9). Muži jsou kvůli smilstvu napadáni mnohem řidčeji, například prorok Jeremjášem: „Jsou to bujní hřebci, hned jak vstanou, každý plane vášní k ženě svého bližního.“ (Jr 5,8; Kraličtí: „Každý k ženě bližního řehce.“)

1.4 Charakteristické a dosti zarážející je, že náboženská (nebo bohoslužebná) zpronevěra, odpadlictví k jiným božstvům, je proroky přirovnávána k řemeslu nevěstek. Judskou nábožensko-národní komunitu přirovnává vizionářský prorok Ezechiel k nestydaté a bezohledné kurvici: „Na každém rozcestí sis vybudovala své vyvýšené místo, a tak jsi zohavila svou krásu. Své nohy jsi roztahovala pro každého, kdo šel kolem, a tak jsi množila své smilstvo...“ (Ez 16,25) Pak rozhorlený prorok stále opakuje sloveso smilnit, pouze to smilnění spojuje s různými národy, k nimž Judejci nábožensky inklinovali a od nichž přejímali kultické obyčeje a magické praktiky (Egyptané, Asyřané, Pelištejci, Kenaanci). Podobně tomu je i u proroků Ozeáša a Jeremjáše.

Skutečnost, že kazatelé Boží spravedlnosti používají k eticko-náboženskému odsudku modlářství a magie právě „ženské metafory“ (žena jako kurva), ukazuje hluboké, mnohdy podvědomé opovržení ženami. Jako by muž nebyl schopen stejných zvráceností!

1.5 V knize Kazatel (hebr. *Kohelet*) lze našlápnout na jakýsi obecný panorientální antifeminismus. Příklady: „A přicházím na to, že trpčí než smrt je žena...“ (Kaz 7,26) „Mezi tisíci jsem našel jednoho člověka, ale ženu jsem mezi těmi všemi nenalezl.“ (Kaz 7,28) – to znamená: ideální lidství není s fenoménem žena slučitelné.

1.6 Velmi podivné konsekvence vyvozuje z orientální a patriarchální nadřazenosti muže nad ženou apoštol Pavel. Tento první církevní teolog (jako systematický myslitel) přirovnává v listu do Efezu muže ke Kristu a ženu k Církvi a odtud vyvozuje poddanost žen vůči mužům. To ovšem kombinuje pisatel zmíněného listu (modernější novozákonní badatelé se domnívají, že autorem epištoly není Pavel) s nekompromisním požadavkem lásky, jíž je muž povinen ženě: „A tak i každý z vás bez výjimky ať miluje svou ženu jako sebe sama a žena ať má před mužem úctu.“ (Ef 5,33)⁵

1.6.1 Výroky jako „Ženy necht' ve shromáždění mlčí“ (1 K 14,34) je možné chápat na pozadí nějakých „zásadních“ polemik proti ženským božstvům, nebo nábožensko-rituálním obyčejům zbytnujícím ženský princip. Avšak církev toho později využila a zneužila ke svým misijně strategickým cílům antifeminní povahy; v římskokatolické církvi nesmí být žena knězem, v anglikánské již ano, v protestantismu je to více méně běžné; také Židé (liberální) mají dnes své rabínky. V pozadí je tu v podstatě pověrečná orientální hrůza: Co kdyby ženy zasahovaly jako kněžky nebo manželky kněží svým mužům do jejich posvátného řemesla?

IV. Závěry⁶

Bible je kniha nejen náboženská (ideologická), nýbrž i historická; byla poplatná sociologickým a politickým strukturám „svých (různých) dob“. Proto je prospěšné a hermeneuticky nezbytné distancovat se do uvážené míry od některých zbytnělých maskulinních představ o Hospodinu jako válečníkovi brodicímu se v krvi nepřátel (např. Iz 63,1-10) a více akcentovat jeho milosrdenství (hebr. *chesed*) i metafory či symboly feminního rázu. Jsou významná kerygmatická místa v Bibli, kdy je Bůh přirovnáván k ženě-matce-opatrovatelce. Například: „Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko, neslitovat se nad synem vlastního života?“ (Iz 49,15)

V. Filosofická inspirace k otázce muž a žena

Vydatnou inspirací je mi dílo Emmanuela Lévinase vyrůstající z hebrejských – židovských kořenů. Základní záměr a netotální, tj. neobsahovou obsahovost Lévinase nám v české myšlenkotvorné zóně pomáhají pochopit Francouzka Catherine Chalierová a česká myslitelka Jolana Poláková. Lévinas nestaví *bližního* na stejnou rovinu s námi (tak to činí formulace Martina Bubera), nýbrž náš bližní je nám právě vztahem, který k němu zaujímáme,

5 Ovšem v řeckém textu je užito slovesa *fobeisthai*, což znamená především „bát se“; proto králičit: „Žena pak ať se bojí muže.“

6 Catherine Chalierová, *Tři komentáře*, Praha: Ježek 1995; Jolana Poláková, *Filosofie dialogu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993.

naďřazen. Je to Cizinec – byť v nekladnějším a nejvstřícnějším smyslu, konkrétní mysterion, jež je nám zrcadlem Božského, to jest transcendentního. Bližní je ten Druhý, Jiný, s námi neslučitelný, neharmonizovatelný s námi žádnou filosofií předpokládající totalizující Jedno. Ve své jinakosti je nám bližní nejen zrcadlem (či zrcadlením) Pravdy, nýbrž *in actu = in articulo salvationis*, týkající se mého = Pravdou mně přiděleného bližního, pravdou samotnou.

To aplikuje Lévinas v noeticky strhujícím spisu *Čas a Jiné (Le temps et l'autre)*.⁷ Myslím tu zvláště na kapitolu Eros, kde Lévinas zkoumá, v čem spočívá specifická diference pohlaví, což není „obyčejná diference pohlaví“. Místo pohlaví je „vedle logického dělení na rody a druhy“. „Rozdílnost pohlaví je formální strukturou, která však vykrajuje realitu v jiném smyslu a podmiňuje samotnou možnost reality jakožto reality mnohonásobné oproti celistvosti bytí, kterou vyhlásil Parmenides.“

Rozdílnost pohlaví není kontradikcí ani dualitou, která by předpokládala preexistující celek. Je to vztah k tomu, co „navždy uniká“. „Patos rozkoše je ve faktu být dvěma.“ Jiný jakožto jiný tu není objektem, který se stává naším nebo který se stává námi, „naopak uchyluje se do svého mysteria“.

Žena jako bližní, jako druhý, jako svým pohlavím specificky druhý – *jiný*, tj. uchýlený do svého *mysteria*. Ženství jakožto ženství se skrývá a tím vzdoruje naší moci. A dále: „Komunikaci v erotu můžeme připustit, jen když ukážeme, čím se eros liší od vlastnictví a moci. Není ani zápasem, ani splynutím, ani poznáním... Je to vztah k jinakosti, k mysteriu, to znamená k budoucnosti... Není to vztah k bytí, které tu není, ale k samotné dimenzi jinakosti. Tu žádná možnost není možná, tu, kde už nelze být mocen, je subjekt ještě subjektem skrze eros. Láska není možnost, nevyplývá z naší iniciativy, je bezdůvodná, zaplavuje nás i zraňuje, a přece já přežívá v ní.“ – To potom aplikuje Lévinas na erotické akty, které v běžném (tj. totalitním či totalizujícím) pojetí chtějí láskou čehosi dosáhnout, čehosi se domoci. „Když laskáme, nevyhledáváme tím hebkost nebo teplo ruky, která je při kontaktu nabídnuta. Esenci pohlazení ustavuje touha pohladit právě proto, že hlazení neví, co hledá.“ Shledávám tu pozoruhodné paralely s Písní písni.⁸

7 Kniha vyšla francouzsko-česky v Praze – Liberci: Dauphin 1997.

8 Příspěvek byl přednesen na semináři Open Society Fund, Praha 27. 2. 1998.

ZUSAMMENFASSUNG

Die biblische Auffassung von Frauen und Männern

Die Frauen wie auch die Männer in der hebräischen Bibel stellen keine idealen menschlichen Wesen dar. Sie lebten in der Epoche des Patriarchats und die Struktur dieses „Mann-Systems“ ist in der Literatur des Alten Testaments leicht zu entdecken. Trotzdem ercheinen vor den Augen des Bibellesers hervorragende Frauen, die manchmal hohe Posten einnahmen (Debora, Channa, Judit, Maria etc.). Auch Frauen, die den gemeinsamen Haushalt besorgten, inspirierten ihre Ehemänner dazu, daß sie auch in den „unerträglichen“ Zeiten tapfer und weise handelten. Doch waren die Frauen in den alttestamentlichen Erzählungen ziemlich unterschätzt – eben wegen ihrer Weiblichkeit. Eva, Chawwa, war es, die im Prozeß der paradiesischen Versuchung (die Schlange) erste Geige spielte. – Selbst Gott war als Mann (König, Vater etc.) verstanden und interpretiert. Die höchste Gottheit Israels war und blieb ER, niemals SIE. Dahinten steht eine heftige Polemik der israelitischen Ideologen gegen verschiedene feminine (vegetative) Gottheiten. – Die Bibel weiß aber auch das Mann-Mann- wie auch Frau-Frau-Verhältnis auf narrative Weise zu skizzieren (David-Jonathan; Maria – Elisabeth). So gibt es in der biblischen Tradition keine übertriebene Abgrenzung gegen homosexuelle Beziehungen – unter der Bedingung, daß diese sexuelle Relationen als eine (wenn auch intime) Freundschaft zum Ausdruck kommen. – Im Hohenlied finden wir das ideale Bild der Liebe zwischen Mann und Frau. Das Proprium des Hohenliedes ist keine körperliche Schönheit der Frau oder des Mannes, sondern die Vorstellung der spirituellen Reinheit und des gegenseitigen Suchens. – Zum Schluß erwähnt der Verfasser etliche philosophische Reflexionen von E. Levinas: Der Andere = der Fremde = der unangenehme Nächste wird zur Quelle meiner Identität, für den Mann die Frau, für die Frau der Mann.

Katedra religionistiky ETF UK
Černá 9
115 55 Praha 1

MILAN BALABÁN

