Ks. Adam Kubiś
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Chrześcijańskie prorokinie w Nowym Testamencie

Christian Prophetesses in the New Testament

Nowy Testament zawiera cztery teksty mówiące *explicite* o kobietach prorokiniach. Pierwszym jest Łk 2, 36, prezentujący postać Anny. Drugim jest wzmianka w Dz 21, 9 dotycząca prorokujących córek Filipa, „Ewangelisty"; trzecim – 1 Kor 11, 5, wskazujący na istnienie prorokiń we wspólnocie w Koryncie. Czwartym jest wzmianka o prorokini Jezebel w Ap 2, 20[1]. W niniejszym artykule przedstawione zostaną kobiety prorokinie funkcjonujące we wspólnotach chrześcijańskich. Z tej racji pominiemy osobę prorokini Anny, która należy wciąż do ekonomii Starego Testamentu[2]. Jej obecność w Świątyni Jerozolimskiej w czasie ofiarowania Jezusa-Mesjasza jest zapowiedzią wylania w epoce mesjańskiej daru Ducha na „wszelkie ciało", w tym na kobiety (Jl 2, 28; Dz 2, 17). Łukasz, używając charakterystycznej dla siebie *prolepsis*, przedstawia ją jako protoplastę chrześcijańskich prorokiń. Pominiemy również prezentację Jezebel z Ap 2, 20. Jest ona bowiem figurą negatywną, antyprzykładem proroctwa chrześcijańskiego. W rzeczywistości jej status prorokini jest zanegowany stwierdzeniem: *Jezebel, która nazywa siebie prorokinią* (2, 20). Autor sugeruje niedwuznacznie, że Jezebel nie jest w istocie prorokinią. Ciekawe, że w Nowym Testamencie tylko w przypadku Anny i Jezebel zastosowano rzeczownik προφῆτις 'prorokini' (por. Łk 2, 36; Ap 2, 20); córki Filipa i prorokinie korynckie opisane są za pomocą form czasownika προφητεύω 'prorokować' (zob. jednak 1 Kor 14, 29.32, gdzie προφῆται 'prorocy' odnosi się tak do mężczyzn, jak i kobiet).

[1] S. Spencer, *Out of Mind, Out of Voice: Slave-Grils and Prophetic Daughters in Luke-Acts*, „Biblical Interpretation", 7 (1999) 2, s. 133–155, widzi wypełnienie się zapowiedzi o prorokowaniu niewolnic z Dz 2, 18 w trzech tekstach: Łk 22, 56; Dz 2, 14–15; 16, 17. Trudno jednak zakwalifikować te teksty jako traktujące *explicite* o proroctwie wczesnochrześcijańskim.

[2] W ST mowa jest o czterech prorokiniach: Miriam – siostrze Mojżesza (Wj 15, 20), Deborze (Sdz 4, 4), Chuldzie (2 Krl 22, 14; 2 Krn 34, 22) i żonie Izajasza (Iz 8, 3). Pisma rabinackie, np. Talmud (*b. Meg.* 16a), midrasze (*Rab.* do Rdz: 67, 9; 72, 6), dodają jeszcze matriarchinie (np. Sarę – Rdz 17), ale także Annę (1 Sm 1), Abigail (1 Sm 25) i Esterę. Fałszywą prorokinią jest Noadia (Ne 6, 14).

Jeśli znakiem bycia prorokiem jest napełnienie Duchem Świętym i wypowiadanie słów pochodzących od Boga, w tym słów odsłaniających tajemnice teraźniejszości i/lub przyszłości, to prorokinią może być także nazwana Elżbieta (por. Łk 1, 41–45) oraz Maryja (*Magnificat* w Łk 1, 46–55 spełnia kryterium tekstu prorockiego, w tym odnoszącego się do przyszłości). Z rozmysłem jednak pominiemy prezentację tych dwóch kobiet, kolejnych prorokiń zapowiadających (znów Łukaszowe *prolepsis*) charyzmat prorocki, obecny powszechnie wśród członków Kościoła. Decyzja ta podyktowana jest precyzyjnym przedmiotem zainteresowania tego artykułu, jakim jest obecność prorokiń we wspólnotach wczesnochrześcijańskich (Elżbieta przynależy do ekonomii ST; Maryja zaś stoi na pograniczu dwóch epok historii zbawienia, przynależąc do obydwu)[3]. W niniejszym artykule ograniczono się zatem do córek Filipa Ewangelisty oraz kobiet w Kościele w Koryncie. Jak wspomniano, kryterium wyboru jest kontekst eklezjalny. Kobiety te są bowiem członkiniami pierwotnego Kościoła czasów apostolskich. Patrząc na nie, chciano dokonać wglądu we wczesnochrześcijański fenomen proroctwa wśród kobiet. Przedstawiono pokrótce charakterystykę tychże kobiet oraz różne problemy egzegetyczne związane z ich prezentacją, w tym próby ich współczesnego rozwiązania. Kolejność omówienia dwóch tekstów, Dz 21, 9 oraz 1 Kor 11, 5, odzwierciedla porządek kanoniczny ksiąg NT, a nie chronologię powstawania tychże pism nowotestamentowych. Można bowiem słusznie przypuszczać, że 1 Kor, napisany przez Pawła, czasowo poprzedza powstanie Dziejów Apostolskich, napisanych przez Łukasza, ucznia Pawła.

Córki Filipa Ewangelisty

W Dziejach Apostolskich czytamy o Filipie, który miał mieć cztery córki będące prorokiniami (21, 8–9). Jest on jednym z siedmiu diakonów Kościoła w Jeruzalem (6, 1–6), który następnie zasłynął ze swej misji wśród Samarytan (8, 5–25) oraz ewangelizacji wysokiego urzędnika królowej etiopskiej (8, 26–40). Filip wraz z innymi diakonami określony jest jako mąż cieszący się dobrą sławą, pełen ducha i mądrości (6, 3). Jego działalność ewangelizacyjna jest naznaczona wyraźną obecnością Ducha Świętego, który wręcz porywa go do Azotu (8, 40). Posługa pod wpływem Ducha nie ogranicza się

[3] Co do osoby Maryi istnieje już wystarczająca literatura traktująca o Jej tożsamości prorockiej: N. Clayton, A.E. Connor, *Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1.26–56 and the Early Church*, „Journal for the Study of the New Testament", 34 (2012) 3, s. 254–276; D.B. Stinton, *Mary of Nazareth: A Prophetic Voice Calling through the Centuries*, „Crux", 56 (2020) 4, s. 10–20. Zob. także J. Ratzinger, *Mary as Prophetess*, w: J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Mary. The Church at the Source*, San Francisco 2005, s. 70–75.

jednak jedynie do Filipa, którego bez wątpienia możemy opisać jako wczesnochrześcijańskiego proroka[4], ale rozciąga się także na jego córki, gdyż nazwane są *dziewicami prorokującymi* (παρθένοι προφητεύουσαι – 21, 9). Zapowiedź Joela (2, 28) o prorokujących córkach (przywołana w Dz 2, 17) staje się rzeczywistością. Prorokowanie córek w ślad za prorocką aktywnością ich ojca odpowiada starożytnemu paradygmatowi, w świetle którego działalność dzieci odzwierciedlała działalność czy profesję rodziców. W kulturze stawiającej na piedestale honor odpowiednie zachowanie córek dodaje honoru Filipowi, potwierdzając i uzasadniając znaczący status ojca jako „ewangelisty" i lidera miejscowej gminy. Filip, który w swej posłudze doświadczył przekraczania granic etnicznych i religijnych (Etiop, Samarytanie), doświadcza także przekroczenia granic płciowych: proroctwo staje się udziałem także kobiet[5].

Termin „dziewica" oznacza z pewnością, że kobiety te nie były jeszcze zamężne (z założeniem ich rzeczywistego dziewictwa), choć może on również sugerować ich młody wiek. Czy istnieje tutaj związek zależności między dziewictwem i darem prorockim, jak w przypadku wieszczek (pytii) w świątyni Apollona w Delfach (Plutarch, *Moralia*, 405C; Pauzaniasz, *Wędrówki po Helladzie*, 10,12,6; Lukian z Samosaty, *Niedowiarek*, 38; *Astrologia*, 23)? Czy wzmianka o „dziewicach" ma nawiązywać do ich statusu „dziewic", rozumianych jako wyróżniona grupa w pierwotnym Kościele, o której mowa w 1 Kor 7, 1.8–9.25–38 czy w późniejszych apokryficznych *Dziejach Pawła i Tekli*?[6] Za odpowiedzią przeczącą w obu przypadkach przemawiają trzy argumenty: 1) istnienie prorokiń wśród kobiet korynckich (1 Kor 11, 5), które jak – możemy domniemywać – mogły być zarówno kobietami niezamężnymi, jak i mężatkami (zob. 1 Kor 14, 35 w kontekście 14, 29–37); 2) osoba Pryscylli, która będąc mężatką, naucza Apollosa (Dz 18, 26); 3) prorokini Anna jest wdową, która żyła z mężem siedem lat od czasu swego dziewictwa (Łk 2, 36)[7]. Zauważanie przez Łukasza statusu córek Filipa jako

---

4 Zob. R. Strelan, *The Running Prophet (Acts 8:30)*, "Novum Testamentum", 43 (2001) 1, s. 31–38; *The Acts of Philip: A Charismatic Deacon (8.1–10)*, w: R. Stronstad, *The Prohpethood of All Believers: A Study in Luke's Charismatic Theology*, Cleveland 2010, s. 87–91. Szerzej o Filipie zob. F.S. Spencer, *The Portrait of Philip in Acts*, Sheffield 1992; T. Yamanaka, *Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul*, Rome 2022.

5 C. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2014, s. 3090, przyp. 1434, 3093.

6 D.L. Bock *Acts*, Grand Rapids 2007, s. 637, uważa, że tytuł „dziewice" oznacza tutaj *pious social status*.

7 Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 212 r. po Chr.) w *Strom.* 3,52,5 twierdzi, że nie tylko Paweł Apostoł był żonaty, ale również córki Filipa Ewangelisty były zamężne. Ta opinia Klemensa cytowana jest także przez Euzebiusza z Cezarei (*Hist. Eccl.* 3, 30), który utożsamia w swym dziele Filipa diakona z Filipem apostołem. Jak zanotował Euzebiusz (*Hist. Eccl.* 3, 31; 5, 24), w przekonaniu Polikratesa, biskupa Efezu (zm. 195 po Chr.) przynajmniej jedna córek Filipa *żyła w Duchu Świętym* (ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη) i jest pochowana w Efezie, dwie zaś inne – określone wprost jako dziewice,

dziewic może odzwierciedlać zainteresowanie ideałem dziewictwa pierwszych generacji chrześcijan już w okresie powstawania 1 Kor 7 oraz spisywania Dz[8]. Przytoczone jednak powyżej trzy argumenty, ukazujące istnienie zamężnych kobiet prorokiń, mogą sugerować, że wzmianka o dziewictwie córek Filipa, wskazująca na ich życie panieńskie (i z tej racji wciąż pozostawanie w domu z ojcem Filipem), może służyć podkreśleniu ich młodego wieku. Craig Keener zauważył, że misznaicka definicja „dziewictwa" wskazuje zasadniczo na wiek poniżej okresu dojrzewania płciowego. (W judaizmie palestyńskim dziewczynę wydawano za mąż między 12. a 18. rokiem życia; teksty rabinackie wskazują wiek dwunastu i pół roku). W efekcie córki Filipa mogły być nastolatkami, a nawet dziewczętami przed osiągnięciem dojrzałości płciowej[9]. Łukasz wyraźnie wskazuje, że charyzmat proroctwa nie był ograniczony do mężczyzn, ale posługiwały się nim także kobiety, zgodnie z zapowiedzią Joela przypomnianą przez Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (zob. Dz 2, 17–18)[10]. Proroctwo Joela wspomina także o młodzieńcach (οἱ νεανίσκοι – Jl 2, 28; Dz 2, 17), stąd idea młodego wieku córek Filipa nie może być wykluczona, zwłaszcza w kontraście do wspominanego w kontekście bezpośrednim starego (lub przynajmniej znacznie starszego) proroka Agabosa oraz staruszki, prorokini Anny (Łk 2, 36–37).

Użycie imiesłowu w czasie teraźniejszym προφητεύουσαι („prorokujące") sugeruje trwanie, kontynuację w czasie czynności prorokowania; może także wskazywać na funkcję czy posługę we wspólnocie, a nie na urząd czy stanowisko[11]. Jak stwierdza Marek Karczewski: *Można zatem przypuszczać,*

które osiągnęły sędziwy wiek – razem z ojcem pochowane są w Hierapolis. Euzebiusz przytacza również opinię montanisty Proklusa, który twierdził, że cztery córki Filipa, prorokinie, mieszkały, zmarły i są pochowane (razem z ojcem) w Hierapolis. Niektórzy interpretują informację Polikratesa o córce zmarłej w Efezie jako wskazującą na status kobiety zamężnej. Tak B.W. Bacon, *The Authoress of Revelation – A Conjecture*, "Harvard Theological Review", 23 (1930) 3, s. 235. Więcej P. Corssen, *Die Töchter des Philippus*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche", 2 (1901), s. 289–299. Filip, wraz ze swymi córkami i innymi chrześcijanami, mógł opuścić Cezareę, by osiąść w Hierapolis we Frygii z racji etnicznych napięć, do jakich dochodziło w tym mieście w kontekście wybuchu powstania antyrzymskiego w 66 r. Zob. C. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, s. 3088.

8 C. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, s. 3088, przyp. 1415.

9 Tamże, s. 3101. Przyjmując (hipotetyczną) interpretację 1 Kor 7, 36–38, jako tekstu mówiącego o ojcach i dziewicach, C. Keener sugeruje hipotezę, w świetle której okres dziewictwa córek Filipa byłby przedłużony dla duchowego pożytku – tamże.

10 R.M. Price, *The Widow Traditions in Luke-Acts*, Atlanta 1997, s. 64–71, rozwija argumentację, opartą w części na *Testamencie Hioba* 46–51 (trzy prorokujące córki Hioba), w świetle której córki były odpowiedzialne za proroctwo.

11 Tak C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh 1998, s. 994. C. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, s. 3091, uważa takie rozróżnienie (posługa *versus* urząd) za anachroniczne na tak wczesnym etapie istnienia Kościoła.

iż chodzi o cztery młode niezamężne kobiety, które miały stałą zdolność wypowiadania proroctw[12].

Zdaniem komentatorów brak użycia rzeczownika „prorokini" czy „prorokinie" dla opisu córek Filipa wynika z zarezerwowania tego terminu przez Łukasza dla specjalnej grupy uznanych, starszych proroków (Dz 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10) – pełniących także funkcje liderów wspólnot (13, 1; 15, 22.32). Nazwanie prorokiniami tak młodych dziewcząt byłoby zatem niestosowne[13]. Sugestia, że kobiety te były liderami kierującymi wspólnotą Kościoła w Cezarei[14], nie wydaje się przekonująca. W Dz 13, 1–3 mowa jest wyłącznie o mężczyznach „prorokach" jako zarządzających i nauczających w Kościele w Antiochii. Podobny obraz wyłania się z całych Dz[15].

Eckhard J. Schnabel uważa, że wzmianka o „prorokowaniu" czterech córek Filipa prawdopodobnie ma podkreślać zaangażowanie tych kobiet w życie wspólnoty wierzących w Cezarei[16]. Luke Timothy Johnson natomiast uważa, że jest to raczej sposób dla precyzyjnej identyfikacji tych kobiet[17]. Hans Conzelmann rzeczywiście spekuluje, że mogły być one dobrze znane w pierwotnym Kościele[18]. Ta ostatnia konkluzja może być potwierdzona tekstem Euzebiusza (*Hist. Eccl*. 3,39,9), który przytacza informację pochodzącą od Papiasza (współczesnego córkom Filipa), który z kolei miał usłyszeć od tychże prorokiń przejmujące świadectwo o wskrzeszeniu zmarłego, mające się wydarzyć w czasach Filipa.

Amerykańska egzegetka Gail O'Day uważa, że brak wzmianki o jakimkolwiek proroctwie wypowiedzianym w stosunku do apostoła Pawła, przy jednoczesnym zrelacjonowaniu proroctwa Agabosa (21, 10), akcentuje rolę proroka mężczyzny z równoczesnym pomniejszeniem roli czterech kobiet[19].

---

12 M. Karczewski, *Prorocy chrześcijańscy w Dziejach Apostolskich. Prorocy i proroctwo chrześcijańskie w kontekście literackim Dziejów Apostolskich*, w: *„Bóg jest miłością" (1 J 4, 16). Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 190.

13 B. Witherington, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids 1998, s. 662; C. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, s. 3091. Łukasz nie odmawia im zatem tego tytułu z racji ich płci (zob. Anna w Łk 2, 36), ale wieku i roli w Kościele.

14 Tak E.E. Ellis, *The Role of Christian Prophet in Acts*, w: *Apostolic History and the Gospel*, red. W.W. Gasque, R.P. Martin, Exeter 1970, s. 55–56.

15 Zob. także J. Słomka, *Prorocy chrześcijańscy I–II wieku*, „Studia Religiologica", 39 (2006), s. 9–21.

16 E.J. Schnabel, *Acts*, Grand Rapids 2012, *ad loc.*

17 L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville 1992, s. 370.

18 H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, Minneapolis 1987, s. 178.

19 G. O'Day, *Acts*, w: *Women's Bible Commentary*, red. C.A. Newsom, S.H. Ringe, Louisville 1998, s. 397. S. Spencer, *The Gospel of Luke and Acts of the Apostles*, Nashville 2008, *ad loc.*, stwierdza: *Overall the women of Acts remain safely contained in conventional boxes*. Już Orygenes (*Frag. 1 Cor*, 74) uważał, że prorokowały one jedynie w kontekście prywatnym, a nie publicznym. Tak twierdził również Jan Kalwin. Jak zauważa Hieronim (*Ep.* 108, 8), jego wierna uczennica, Paula, widziała w Cezarei w domu Filipa pomieszczenie (*cubiculum*), w którym miały one prorokować. Uwagi tego typu grzeszą anachronizmem, gdyż na tym etapie dziejów Kościoła wspólnoty zawsze spotykały

Podobna sytuacja opisana jest w Łk 2, 25–28, gdzie zreferowano obecność Anny, kobiety prorokini, ale przytoczono treść proroctwa mężczyzny, Symeona[20]. Beverly Gaventa słusznie jednak zauważa, że w narracji Dz 21 nie widać rywalizacji między grupami proroków czy indywidualnymi prorokami[21]. Zestawienie proroka Agabosa z czterema prorokiniami nie musi być znakiem wierności konwencji patriarchalnej kultury (mężczyźni ponad kobietami) czy wręcz deprecjacji kobiet w kontraście do wywyższania mężczyzn, gdyż może być aluzją do dosłownego spełnienia się zapowiedzi Joela, mówiącego o prorokowaniu zarówno synów, jak i córek (Dz 2, 17). (Oczywiście najprostszym wyjaśnieniem jest uznanie, że Łukasz realistycznie opisał fakty: to Agabos wypowiedział to proroctwo, a nie córki Filipa). Prócz dodania honoru i pochwały Filipowi, jako dobremu ojcu, a tym samym godnemu tytułu „ewangelisty", zdaniem Craiga Keenera wzmianka o czterech córkach zestawiona z Agabosem wprowadza równowagę płci (*gender balance*). Egzegeta amerykański wskazuje serię argumentów za wyakcentowaniem proroctwa Agabosa, jako klimaksu profetycznych ostrzeżeń kierowanych do Pawła, bez chęci jakiegokolwiek pomniejszania roli córek Filipa z racji ich płci. Argumenty te to m.in. jego słuszny wiek, popularność (przepowiednia wielkiego głodu w Dz 11, 28–29), symboliczna czynność profetyczna na kształt proroków ST (związanie się pasem) oraz uniwersalny zasięg jego działalności (Antiochia). Nadto proroctwo Agabosa jest przytoczone także z racji geograficznych: przychodzi on z Judei (a zatem Jerozolimy) i jego proroctwo odnosi się do wydarzeń mających mieć miejsce w Judei/Jerozolimie (21, 11). Jako że córki Filipa także mogły zniechęcać Pawła do udania się do Jerozolimy – a zatem sprzeciwiać się Bożym planom (21, 12), przytoczenie ich słów nie dodałoby im honoru i uznania[22]. W tym kontekście ahistoryczna interpretacja Johanna Albrechta Bengela (1697–1752) brzmi wybitnie naiwnie, a nawet humorystycznie lub, jak dyplomatycznie ujmuje to Charles Barrett, *more interesting: Philippus evangelista: filiae prophetantes. propheta major est, quam evangelista. Eph. 4:11*. Paweł w Ef 4, 11

się (z wyjątkiem świątyni w Jerozolimie) w kontekście domowym i prywatnym. Z kolei te domowe wspólnoty nazywane były „Kościołami". W tym duchu C. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, s. 3093, przyp. 1456, stwierdza: *The suggestion that the women prophesied only in "non-church" gatherings (...) is difficult to sustain, given the issue of head coverings, the appeal to angels (1 Cor 11:10) and appeal to other churches (11:16), and especially the fact that the church was meeting in homes, so that Christian meetings there de facto constituted "church".*

[20] R.I. Pervo, *Acts. A Commentary*, Minneapolis 2009, s. 537. Więcej w tenże, *(Acts 21:9) Four Unmarried Daughters of Philip*, w: *Women in Scripture*, red. C. Meyers *et al.*, New York 2000, s. 467–468.

[21] B.R. Gaventa, *The Acts of the Apostles*, Nashville 2003, s. 294. I. Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles*, Minneapolis 1995, s. 249, twierdzi, że opozycja wobec kobiet *had begun as early as the end of the first century, but there is no trace of it in Acts 21:8–*9.

[22] C. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, s. 3091–3092.

rzeczywiście wymienia posługę proroka przed ewangelistą. Bengel zdaje się sugerować, że córki przerosły ojca.

Brak przytoczenia treści proroctwa wypowiedzianego przez córki Filipa widziany jest przez Fredericka Bruce'a jako znak historycznej wiarygodności dzieła Łukasza, rzetelnego dziejopisarza, który oparł się pokusie włożenia w ich usta *jakichś stosownych słów*[23]. Charles Barrett spekuluje natomiast, że córek mogło zwyczajnie nie być w Cezarei w czasie bytności Pawła[24]. Wspomnienie Filipa i jego córek, bez przypisania im jakichkolwiek czynów czy słów, może być również znakiem tego, że były to osoby, które służyły Łukaszowi jako źródło informacji o Kościele w Cezarei[25].

Marek Karczewski zwraca uwagę na inny ciekawy szczegół: *Istotne, że aż cztery córki Filipa prorokują, co potwierdza powszechną dostępność zbawienia*[26]. Karczewski zapewne ma na myśli liczbę cztery, rozumianą powszechnie w starożytności jako symbolizującą powszechność, za sprawą nawiązania do czterech kierunków geograficznych.

Prorokinie w Kościołach Pawłowych

Co to znaczy prorokować?

Paweł w 1 Kor 11, 5 mówi o kobietach modlących się (προσεύχομαι) i prorokujących (προφητεύω) w czasie publicznych (*cultic*, l*iturgical*) zgromadzeń wyznawców Chrystusa. Czynią to na równi z mężczyznami, wzmiankowanymi wcześniej jako również modlący się i prorokujący (11, 4). Definiując modlitwę kobiet, należy zauważyć, że czasownik προσεύχομαι oznacza wypowiadaną na głos modlitwę kierowaną do Boga, z możliwą rolą lidera wspólnoty[27]. Bezpośredni kontekst literacki wskazuje, że ta modlitwa musi być czymś więcej niż cichą modlitwą zanoszoną w wydzielonej dla kobiet sekcji synagogi-kościoła[28]. Z modlitwą w sposób naturalny powiązane jest proroctwo. Przez czasownik προφητεύω rozumie się przekazywanie wspólnocie

---

23 F.F. Bruce, *The Book of Acts*, Grand Rapids 1988, s. 400 (*a romancer could hardly have let slip the opportunity of putting some appropriate words into their mouths*).

24 C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh 1998, s. 994 (*the daughters were in the Itinerary*).

25 B. Witherington, *The Acts of the Apostles*, s. 663.

26 M. Karczewski, *Prorocy chrześcijańscy w Dziejach Apostolskich. Prorocy i proroctwo chrześcijańskie w kontekście literackim Dziejów Apostolskich*, w: *„Bóg jest miłością" (1 J 4, 16). Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, s. 190–191.

27 J.A. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven 2008, s. 412 (*praying aloud to God, possibly even as a leader of the gathering in a house-church*).

28 W.F. Orr, J.A. Walther, *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, Garden City 1976, s. 260 (*must be more than silent prayers offered in the separated women's section of the synagogue-church*).

lub indywidualnym osobom słów pochodzących od Boga (inspirowanych przez Ducha Świętego), które mogą mieć formę przepowiadania i dawać wgląd w duchowe tajemnice (wymiar apokaliptyczny), także w *sekrety serca* (14, 25), bazować na Piśmie Świętym („charyzmatyczna egzegeza" czy też kreatywna reinterpretacja, dostarczająca tzw. *sensus plenior* tekstu biblijnego), odnosić się do przeszłości i/lub teraźniejszości i/lub przyszłości, mieć wymiar pastoralny (dawać pocieszenie i/lub nawrócenie i/lub zmianę, i/lub napomnienie). Proroctwo nie jest właściwością stałą (charyzmatem na życzenie czy żądanie) oraz winno być sprawdzane (kwestia „fałszywego proroka")[29]. Proroctwo to jeden ze sposobów duchowego „budowania" (οἰκοδομέω) (14, 4) wspólnoty, który według 14, 3 zawierał w sobie trzy elementy: „zbudowanie" (οἰκοδομή), „pokrzepienie/zachęta" (παράκλησις) i do pewnego stopnia „pocieszenie" (παραμυθία). Dar proroctwa jest uznawany za niezwykle pożyteczny dla wspólnoty, gdyż dzięki niemu jej członkowie mogą się „uczyć" (μανθάνω) (14, 31). Co ciekawe, Paweł w hierarchii charyzmatów i posług w Kościele stawia wyżej proroków niż nauczycieli (por. Rz 12, 6–8; 1 Kor 12, 29; Ef 4, 11). Ponad prorokiem stoi jedynie apostoł. Wielki autorytet proroctwa we wczesnym Kościele jest potwierdzony formułą przyporządkowaną do proroctwa Agabosa: To mówi Duch Święty (Dz 21, 11). Udział kobiet w posłudze prorokowania bez wątpienia przekładał się na ich wysoki status we wspólnocie Kościoła, w społeczeństwie patriarchalnym[30].

Prorokinie a nakrycie głowy

Kobiety, zdaniem Pawła, mają modlić się i prorokować z zakrytymi głowami, mężczyźni zaś z odkrytymi (1 Kor 11, 4–7). Z pewnością taka funkcja kobiet była zerwaniem z dobrze znanymi Pawłowi praktykami synagogalnymi, w których kobiety nie miały prawa do publicznego przemawiania[31]. Gdyby spotkania modlitewne, o których tu mowa, były przeznaczone tylko

[29] Świetnym *résumé* współczesnych debat egzegetycznych nad nowotestamentowym rozumieniem proroctwa są dwa ekskursy w A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 2000, s. 956–965, 1087–1098. Jedna z przytoczonych przez niego (s. 964) definicji wydaje się niezwykle trafna: *prophecy, as a gift of the Holy Spirit, combines pastoral insight into the needs of persons, communities, and situations with the ability to address these with a God-given utterance or longer discourse (whether unprompted or prepared with judgment, decision, and rational reflection) leading to challenge or comfort, judgment, or consolation, but ultimately building up the addressees*. Istnieje grupa egzegetów z naciskiem przekonująca, że proroctwem jest wyłącznie spontaniczna, nieprzygotowana wypowiedź zawierająca prawdę otrzymaną od Boga. Zob. także D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983; W. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament Today*, Wheaton 2000.

[30] Jest to główna emfaza studium A.C. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, Minneapolis 1990.

[31] J.A. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 413.

dla kobiet lub były ograniczone wyłącznie do członków rodziny, problem ubioru kobiety, a konkretnie zakrytej czy też odkrytej głowy, nie byłby kwestią wartą wzmiankowania. Prosząc kobiety o nakrywanie głów, Paweł sugeruje, aby traktować prywatny dom w czasie spotkań wspólnoty Kościoła, w tym modlitw i sprawowania Eucharystii, jako miejsce publiczne. Paweł zatem uznaje za oczywisty fakt aktywnego udziału kobiet w kulcie, pod warunkiem jednak zakrycia przez nie głowy. Należy jednak podkreślić, że Paweł przypominając o obowiązku zakrywania głowy (kobieta) lub jej odkrywania (mężczyźni), kreśli wyraźną różnicę pomiędzy kobietami i mężczyznami, nie przekreślając jednak nauki o równości płci (zob. Ga 3, 28). Równość płci nie neguje bowiem istnienia różnicy płci. Zacieranie różnic płciowych godziło w honor kobiet i mężczyzn oraz kłóciło się z teologią stworzenia[32]. W przypadku kobiet w Koryncie, w kontekście ówczesnej kultury, odkryta głowa oznaczała seksualną „otwartość". Trudno sobie zatem wyobrazić pobłażliwość Pawła dla sytuacji, w której kobieta publicznie prorokująca lub modląca się zamiast kierować uwagę na Boga, staje się obiektem seksualnego pożądania członków zgromadzenia[33].

Elizabeth Schüssler Fiorenza uważa, że powodem napomnień Pawła były rozpuszczone włosy kobiet, symbolizujące profetyczno-charyzmatyczną władzę tychże kobiet, znak ich ekstatycznego namaszczenia Duchem-Mądrością. Paweł chce zatem przeciwdziałać profetycznemu szaleństwu i nakazuje związanie tychże włosów[34]. Hipoteza ta opiera się na paralelach widocznych w rozpuszczonych i pozostawionych w nieładzie włosach kobiet posługujących w kulcie Dionizosa, Kybele, Izis czy wreszcie kapłanek (pytii) w świątyni Apollina w Delfach. Jak wykazał jednak Christopher Forbes, paralele te są anachroniczne dla rzymskiej kolonii korynckiej w I w. po Chr.[35]

---

[32] Szeroko na ten temat M. Kowalski, *Changing Gener Roles and the Unchanging Message of 1 Corinthians 11:2–16*, w: *The Word of Truth, Sealed by the Spirit. Perspectives on the Inspiration and Truth of Sacred Scripture*, red. M.C. Genung, K. Zilverberg, Saint Paul 2022, s. 130–136.

[33] Możliwe, że powodem napomnień Pawła w 1 Kor 11, 2–16 było błędne utożsamienie równości płci z identycznością płci (brakiem różnic płciowych). Więcej na ten temat J.M. Gundry-Volf, *Gender and Creation in 1 Cor 11:2 – 16. A Study in Paul's Theological Method*, w: *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche*, red. J. Adna, S.J. Hafemann, O. Hofius, Göttingen 1997, s. 151–171. Pokrewnym problemem wynikającym z zacierania różnic płciowych, jak wspomina Paweł, był wstyd (καταισχύνω), jaki takie kobiety przynosiły samym sobie (1 Kor 11, 5), Bogu (11, 7–12), swoim mężom, innym prawnym opiekunom (np. ojcu) czy szerzej rodzinie. Oba powyższe powody omawia szeroko A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 829.

[34] E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York, s. 230; por. także, s. 226–230.

[35] C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen 1995, s. 227. Zob. także A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 830–831. Więcej na temat kobiet prorokiń z punktu widzenia archeologii i pozabiblijnej literatury starożytnej: J.E. Marshall, *Women Praying and Prophesying in Corinth*, Tübingen 2017, s. 43–71, 109–156.

Prorokini: kobieta zamężna czy niezamężna dziewica?

Wśród komentatorów istnieje różnica zdań co do rozumienia terminu „kobiety" w 1 Kor 11, 5. Użyty tutaj termin γυνή oznaczać może zarówno „kobietę" jako taką (tak w 14, 34–35), jak i „żonę" (tak w 7, 16). Zagadnienie to ma swoje znaczenie w kontekście spotykanej w starożytności idei łączenia dziewictwa z darem proroctwa (np. pytie w Delfach, Sybilla, muzy) i współczesnych prób widzenia we wczesnochrześcijańskich prorokiniach niezamężnych dziewic. Za widzeniem w kobietach publicznie modlących się i prorokujących kobiet zamężnych przemawia kilka argumentów. Argumenty te można jednak podważyć, konkludując, że Paweł ma na myśli kobietę jako taką, bez wskazywania na jej stan (zamężna, dziewica, wdowa, rozwiedziona etc.).

Po pierwsze, kontekst bezpośrednio poprzedzający mówi bez wątpienia o żonach, z użyciem tego samego terminu γυνή (zob. 11, 3), gdyż kobiety występują tutaj w kontraście do mężczyzn. Argument ten nie jest przekonujący, gdyż tekst ten mówi o „każdym mężczyźnie" (παντὸς ἀνδρός), sugerując wszystkich mężczyzn, włączając w to zarówno „mężów", jak i „mężczyzn" jako takich.

Po drugie, kontekst bezpośrednio następujący zdaje się również ograniczać słowo γυνή do żon, gdyż mowa jest o ich relacji do mężczyzn, na przykładzie małżeńskiej relacji Adama do Ewy (11, 6–12). Z drugiej strony jednak odwołanie do Księgi Rodzaju w tym passusie argumentacji Pawła nie musi suponować relacji mąż–żona, gdyż równie dobrze można ją rozumieć jako odnoszącą się do kobiet i mężczyzn jako takich[36]. Nadto, kontekst argumentacyjny Pawła w 11, 2–16 dotyczy różnic między mężczyznami i kobietami jako takimi, bez zawężania adresatów listu do mężów i żon[37].

Po trzecie, w interesującym nas tekście (11, 5) mowa jest o kobietach noszących nakrycie głowy. Taki zwyczaj w kulturach greckiej i rzymskiej obowiązywał kobiety zamężne przebywające poza domostwem (Plutarch, *Mor.* 232C, 267A)[38]. W żydowskim kręgu kulturowym obowiązywała identyczna zasada (3 Mch 4, 6; b. *Ned*. 30b). Brak nakrycia głowy w przypadku

[36] A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 832.

[37] Więcej M. Kowalski, *Changing Gender Roles and the Unchanging Message of 1 Corinthians 11:2–16*, s. 107–143.

[38] Horacy (*Sat.* 1,2,80-108) mawiał, że u matrony można jedynie zobaczyć twarz, gdyż reszta ciała okryta jest obszerną szatą. Pliniusz Młodszy (*Ep.* 19,4) wspomina z uznaniem swą żonę, która słuchała publicznie jego utworów „ukryta za zasłoną" (*discreta velo*). Liwia, żona cesarza Augusta, była przedstawiana z nakryciem głowy, stając się wręcz oficjalnym wzorem pobożności i cnoty. Za M. Kowalski, *Changing Gender Roles and the Unchanging Message of 1 Corinthians 11:2–16*, s. 129; tenże, *Między darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11, 2–16*, „Biblica et Patristica Thorunensia", 13 (2020) 1, s. 85–86.

kobiety zamężnej mógł być wystarczającym powodem do rozwodu, połączonego z zatrzymaniem przez męża ślubnego posagu żony (m. *Ketub*. 7, 6; b. *Ketub*. 72a). Argument ten nie wydaje się jednak trafiony, gdyż nakrycie głowy charakteryzowało zarówno kobietę zamężną, jak i niezamężną, bez względu na kontekst kultury grecko-rzymskiej czy też żydowskiej (zob. Filon, Spec. 3, 56; b. *Nedarim* 30b)[39].

Po czwarte, podstawowym argumentem za rozumieniem γυνή w 11, 5 w sensie szerszym, czyli kobieta jako taka (także zamężna), jest użyte w tym wersecie wyrażenie „każda kobieta" (πᾶσα δὲ γυνή). Wyrażenie to sugeruje szersze rozumienie: kobiety zamężne i niezamężne, w tym wdowy[40].

Konkludując, przytoczone powyżej argumenty przemawiają za rozumieniem terminu γυνή w 1 Kor 11, 5 w sensie szerokim, a zatem jako płeć („kobieta"), bez odniesień do stanu cywilnego tej kobiety.

Prorokini: publicznie milcząca czy przemawiająca?

Komentowany fragment 1 Kor (11, 5) wydaje się stać w oczywistej sprzeczności z innym tekstem Pawła w tym samym liście, mówiącym o zakazie przemawiania i zadawania pytań przez kobiety w czasie publicznych zgromadzeń Kościoła (14, 34–35). Relację między 11, 5 (kobiety przemawiają) a 14, 34–35 (kobiety winny zamilknąć) wyjaśnia się na kilka sposobów, które syntetycznie przedstawiono poniżej[41]. Zagadnienie to ma znaczenie w rozstrzygnięciu sporu między komentatorami ograniczającymi proroctwo do sfery prywatnej a tymi, którzy sugerują, że kobiety prorokowały w ramach publicznych zgromadzeń wspólnot wczesnochrześcijańskich.

---

[39] G.J. Lockwood, *1 Corinthians*, Saint Louis 2000, s. 366 (*There is ample testimony that in general it was customary in Paul's day for both Jewish and Greek women to wear head-coverings in public*). M. Kowalski, *Changing Gender Roles and the Unchanging Message of 1 Corinthians 11:2–16*, s. 129, zauważa: *Covering the head with a veil or hood signified a respectable female status. (...) A head without cover was a sign of promiscuity and sexual availability. According to Philo, a woman accused of adultery was to be judged without a head covering, a symbol of modesty (Spec. 3.56).* Józef Flawiusz (*Ant.* 3, 270) również wspomina o usunięciu przez kapłana nakrycia głowy kobiety sądzonej o cudzołóstwo.

[40] Więcej argumentów za widzeniem w 11, 2–16 żon i mężów przedstawia A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple*, Uppsala 1965, s. 175. Można także spotkać autorów opowiadających się za świadomą dwuznacznością (*double entendre*). Zob. F. Zerbst, *The Office of Women in the Church*, Saint Louis 1955, s. 34; B.K. Waltke, *1 Corinthians 11:2–16. An Interpretation*, "Bibliotheca Sacra", 138 (1978) 537, s. 51; H.W. House, *A Biblical View of Women in the Ministry. Part 2: Should a Woman Prophesy or Preach Before Men?*, "Bibliotheca Sacra", 145 (1988) 578, s. 152–153.

[41] Korzystam tutaj zasadniczo z kategoryzacji *status quaestionis* obecnej w A.D. Baum, *Pauls' Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor. 11:5) and Silence (1 Cor. 14:34–35): A New Suggestion*, "Tyndale Bulletin", 65 (2014) 2, s. 248–251. Inne szczegółowe *status quaestionis* w A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 1150–1162.

1) Wielu autorów uważa, że wersety 14, 34–35 są późniejszą interpolacją. Jako nieautentyczne słowa Pawła, wersety te winny być pominięte[42]. Ta hipoteza nie ma oparcia w *critica textus*. 2) Pierwszy tekst (11, 2–16) należy do wcześniejszego listu, a drugi (14, 34–35) został napisany później, gdy poglądy Pawła na kwestię aktywnego udziału kobiet w zgromadzeniach uległy zmianie[43]. 3) Pierwszy tekst wyraża poglądy Pawła, podczas gdy drugi – stanowisko Koryntian, którego apostoł nie podziela[44]. 4) Pierwszy tekst mówi o prawie kobiet do modlitwy i prorokowania w sferze prywatnej, podczas gdy drugi traktuje o zakazie mówienia i prorokowania w zgromadzeniach publicznych[45]. 5) Pierwszy tekst odnosi się do mówienia kobiet w czasie zgromadzeń w zorganizowany sposób, podczas gdy drugi zabrania kobietom rozbijania tychże zgromadzeń swoim szczebiotem, trajkotem, gadulstwem, nieustanną rozmową czy też szalonymi krzykami zagłuszającymi słowa modlitwy czy proroctwa wypowiadanego przez inną osobę[46]. 6) Pierwszy tekst dotyczył kwestii nakrycia głowy kobiet (kobieta musi je posiadać, aby przemawiać), drugi natomiast kwestii hierarchicznego porządku w relacji mężczyzna–kobieta (kobieta musi mieć pozwolenie mężczyzny, aby przemawiać). Pierwszy tekst dotyczy bardziej progresywnego Kościoła domowego, a drugi – wspólnoty bardziej konserwatywnej. W obu tekstach funkcjonuje jednak jedno pryncypium: kobieta (żona czy też liderka) nie może publicznie przemawiać bez pozwolenia mężczyzny rozumianego jako mąż i/lub lider wspólnoty[47]. 7) Pierwszy tekst poświadcza prawo kobiet do prorokowania, drugi zaś zabrania im publicznego zabierania głosu w procesie oceny tychże proroctw, zwłaszcza w osądzaniu przez żony proroctw wypowiadanych przez ich własnych mężów, co przynosiłoby tymże mężczyznom wstyd i poniżenie[48]. 8) Pierwszy tekst poświadcza prawo kobiet do publicznej modlitwy i proroctwa w czasie zgromadzeń Kościoła, drugi natomiast zabrania im zadawania nieistotnych i zabierają-

---

42 P.B. Payne, *Ms 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14:34–35*, "New Testament Studies" 44 (1998), s. 152–158. D.E. Garland, *1 Corinthians*, Grand Rapids 2003, s. 665, przyp. 17, wymienia 22 autorów opowiadających się za tym rozwiązaniem.

43 D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 2010, s. 447.

44 D.W. Odell-Scott, *Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b–36*, "Biblical Theology Bulletin" 13 (1983), s. 90–93; J. Murphy-O'Connor, *Interpolations in 1 Corinthians*, "Catholic Biblical Quarterly" 48 (1986), s. 90–92; D.W. Odell-Scott, *Editorial Dilemma: The Interpolation of 1 Cor 14:34–35 in the Western Manuscripts of D, G and 88*, "Biblical Theology Bulletin" 30 (2000), s. 68–74.

45 A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu*, Stuttgart 1956, s. 389–390; P. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 1921, s. 424–425.

46 K. Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, Downer Grove 2011, s. 416.

47 A.D. Baum, *Pauls' Conflicting Statements*, s. 273–274.

48 D.A. Carson, *Showing the Spirit*, Grand Rapids 1987, s. 128–132; A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 1158, 1160; P.D. Gardner, *1 Corinthians*, Grand Rapids 2018, s. 637.

cych czas pytań. Kobiety, jako słabiej wykształcone, mogły rzeczywiście zadawać mnóstwo takich pytań, zaburzając przebieg zgromadzenia i nieopatrznie inicjując długie dyskusje. Paweł zatem zachęca je do zadawania tychże pytań prywatnie, w swoich domach. Nadto, żona niezgadzająca się publicznie ze zdaniem męża przyniosłaby takiemu mężowi wstyd i dyshonor[49]. 9) Papieska Komisja Biblijna, w dokumencie *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* (2014), wskazuje jako motyw nakazu Pawła: a) szacunek, b) zgodę między małżonkami oraz c) porządek w zgromadzeniu[50].

Prócz kwestii mówienia w językach oraz proroctwa, problem godności i należnego porządku zgromadzeń (14, 30.33.40) stoi w centrum zainteresowania Pawła w interesującym nas tekście 1 Kor. Możliwe zatem, że Paweł nie zabrania tutaj przemawiać (w tym prorokować) kobietom *per se*, ale koncentruje się na zachowaniu kobiet, które mogłoby być obraźliwe, poniżające i wstydliwe dla ich mężów i prawnych opiekunów (np. ojców). Zarówno ocenianie proroctwa męża przez żonę, jak i zadawanie pytań mężowi przez żonę byłoby poniżające dla mężów. Równie poniżającym dla męża byłoby publiczne zadawanie pytań przez jego żonę obcemu mężczyźnie[51]. To samo pryncypium należałoby zastosować do jakiejkolwiek relacji między kobietą a jej prawnym opiekunem (np. córka–ojciec). Paweł wyraźnie rozgranicza dwa sposoby zachowania kobiet przyporządkowane do dwóch różnych przestrzeni: wspólnoty Kościoła (ἐκκλησία) i wspólnoty prywatnego domu (οἶκός).

Zakończenie

Nowy Testament, szczególnie Dzieje Apostolskie i listy Pawła, daje wyraźne świadectwo nie tylko o udziale kobiet w misji głoszenia Ewangelii (np. Dz 18, 26; Flp 4, 2–3)[52], ale także o ich posługiwaniu charyzmatem proroctwa w celu zbudowania wspólnot wczesnochrześcijańskich.

---

[49] C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Teil 2: *Auslegung der Kapitel 8–16*, Berlin 1982, s. 344, 346; C. Keener, *Paul, Women, and Wives*, Grand Rapids 1992, s. 80–88; C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, s. 273–277; T.R. Schreiner, *1 Corinthians*, Downers Grove 2018, s. 297.

[50] Pontifical Biblical Commision, *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture*, § 133.

[51] R.E. Ciampa, B.S. Rosner, *First Letter to the Corinthians*, Grand Rapids 2010, s. 722–727; M. Taylor, *1 Corinthians*, Nashville 2014, s. 360–361. Zob. także J. Greenbury, *1 Corinthians 14:34–35: Evaluation of Prophecy Revisited*, "Journal of the Evangelical Theological Society", 51 (2008), s. 721–731; E. Hiu, *Regulations Concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14:26–40*, London 2010, s. 147–150.

[52] Więcej A. Kubiś, *Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra", 26 (2022) 3, s. 7–28.

O tej ostatniej roli kobiet pisma nowotestamentowe wspominają explicite dwukrotnie. W Dz 21, 9 Łukasz wzmiankuje cztery prorokujące córki diakona Filipa. W 1 Kor 11, 5 Paweł natomiast pisze o prorokujących kobietach w gminie korynckiej.

Najważniejsze problemy egzegetyczne, jakie napotyka czytelnik, natrafiając na wzmiankę o prorokujących córkach Filipa, dotyczą: 1) ich relacji do ojca, proroka (w kluczu ówczesnych zwyczajów wykonują one „profesję" ojca oraz przynoszą mu tym chlubę), 2) ich statusu dziewic (w przeciwieństwie do kultury grecko-rzymskiej proroctwo wczesnochrześcijańskie nie zakładało stanu dziewictwa), 3) ich młodego wieku (tworzy to kontrast z podeszłym wiekiem proroka Agabosa oraz jest wypełnieniem proroctwa Joela cytowanego w Dz 2, 17–18), 4) powiązania prorokowania ze statusem liderów wspólnoty (liderami byli jedynie mężczyźni). Jak pokazują listy Pawła (zob. 1 Kor 14, 29–30), prorokowanie nie jest powiązane z funkcją lidera.

Pawłowa wzmianka na temat kobiet prorokiń (1 Kor 11, 5) występuje w kontekście pouczenia na temat nakryć głowy. Paweł nakłada ten wymóg na kobiety, w zgodzie z ówczesnymi zwyczajami, potwierdzając, że proroctwo było czynnością publiczną, dokonywaną we wspólnocie. W retoryce Pawła nakrycie głowy podkreślało różnicę płci (nie zacierając ich równości) w zgodzie z teologią stworzenia zawartą w Rdz 1–2. Druga istotna obserwacja dotyczy statusu cywilnego korynckich kobiet prorokiń. Jedynie w kultach pogańskich (pytie delfickie) wiązano proroctwo z dziewictwem. Kontekst wypowiedzi Pawła wyraźnie wskazuje, że idzie w tekście o kobiety jako takie, zarówno zamężne, jak i niezamężne. Trzecia ważna kwestia egzegetyczna dotyczy nakazu milczenia kobiet (1 Kor 14, 34–35), który zdaje się przeczyć możliwości ich publicznego przemawiania, w tym prorokowania. W rozumieniu Pawła, kobieta publicznie prorokująca winna się tak zachowywać, aby nie przynosić ujmy swemu mężowi, ojcu czy innemu prawnemu opiekunowi. Słynne napięcie między tekstem mówiącym o przemawianiu kobiet (1 Kor 11, 5) a nakazem milczenia kobiet (1 Kor 14, 34–35) winno być widziane przez pryzmat problemu dyscypliny panującej w czasie modlitewnych zgromadzeń wspólnoty (zob. 1 Kor 14, 30.33.40). Nakaz milczenia najlepiej zatem rozumieć jako zakaz specyficznych publicznych wypowiedzi mogących obrazić czy też poniżyć mężczyzn (mężów, ojców, braci, prawnych opiekunów), co w kontekście ówczesnej patriarchalnej kultury mogło zniszczyć porządek zgromadzeń. Do tych zakazanych publicznych kobiecych wypowiedzi można zaliczyć ocenianie proroctw oraz zadawanie pytań.

Summary

This article presents a characterization of several women identified explicitly in the New Testament as prophetesses: 1) Philip's daughters in Acts 21:9; and 2) the prophetesses in the community in Corinth mentioned in 1 Corinthians 11:5. The article highlights the historical and theological context of their activity and defines the content and object of Christian prophecy. The presentation of these two groups of prophetesses points out the major exegetical problems presented by the text, and contemporary attempts to resolve them.