

ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek feministycznej interpretacji Biblii¹

Drugi List św. Jana, jedyny tekst Nowego Testamentu skierowany do kobiety, został napisany „ze względu na prawdę, jaka w nas trwa i pozostanie z nami na zawsze”². Interpretacja Biblii jako interpretacja teologiczna zajmuje się Boską obecnością wśród ludu Bożego w przeszłości i współcześnie. Feministyczna interpretacja Biblii dobitnie wyraża fakt, że pośród kobiet, które są niewidzialnymi członkiniami ludu Bożego, obecna jest Boża prawda i objawienie. Wykazuje ona, że adresatkami i głoszącymi słowo Boże nie są jedynie mężczyźni, ale również kobiety. W ten sposób [interpretacja ta] usiłuje przerwać teologiczną ciszę i kościelną niewidzialność kobiet, by prawda i łaska Boża mogły się w pełni pośród nas objawić.

Ponowne krytyczne czytanie Biblii według feministycznego klucza i z kobiecej perspektywy staje się procesem odkrywania utraconych tradycji i korygowania błędnych tłumaczeń, procesem zdzierania warstw androcentrycznej nauki i odkrywania nowych wymiarów symboli biblij-

1 Tekst oryginalny: E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone: the Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1995, rozdz. 1. Odnośnie pojęcia Kościół Kobiet warto zwrócić uwagę na artykuł: J. Tomaszewskiej, *Women-Church, czyli rebeliantki w Kościele*, „Katedra” 2001, nr 1, s. 202-211 (za tę uwagę dziękuję dr E. Adamiak) [przyp. tłum.].

2 Tłumaczenie cytatu pochodzi z: *Drugi List św. Jana*, Biblia Tysiąclecia [przyp. tłum.].

nych i znaczeń teologicznych. W trakcie kazań, seminariów i w grupach biblijnych kobiety odkrywają nasze biblijne dziedzictwo i rozumieją, że jest ono dzisiaj częścią naszej siły. To odkrycie zarówno na popularnym, jak i akademickim poziomie, umożliwiają dwie podstawowe zmiany, [jedna, która dokonała się] w naszej percepcji świata i rzeczywistości oraz [druga] w naszym rozumieniu funkcji tekstów biblijnych i funkcji interpretacji. Takie zmiany paradygmatu to z jednej strony przejście z androcentrycznego na feministyczne postrzeganie świata, a z drugiej strony przejście z apologetycznego skupienia na autorytecje Pisma Świętego na feministyczną artykulację współczesnego doświadczenia kobiet i walki z patriarchalnym uciskiem religii biblijnej.

I Od androcentrycznych do feministycznych ram interpretacji

Wskrzeszenie ruchu kobiecego w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku nie tylko przywróciło polityczną walkę kobiet o prawa obywatelskie i równy dostęp do instytucji akademickich, ale także wywołało powstanie studiów feministycznych jako nowej dziedziny naukowej. We wszystkich dziedzinach naukowej i duchowej wiedzy prowadzone są zajęcia i projekty badawcze, które mają poszerzyć naszą znajomość kobiecego wkładu w historię i kulturę, a także rzucić wyzwanie dotyczącej nas ciszy w historiografii, literaturze, socjologii i we wszystkich naukach humanistycznych. Taka feministyczna wiedza [ma charakter] zarówno rewolucyjny, jak i kompensacyjny. To ona zainaugurowała rewolucję naukową, powodującą zmianę paradygmatu z androcentrycznego, skoncentrowanego na mężczyźnie światopoglądu i perspektywy na szerokie feministyczne rozumienie świata, ludzkiego życia i historii. Podczas gdy wiedza androcentryczna uznaje *mężczyznę* za paradygmatyczne istnienie ludzkie, teoria feministyczna dąży do ponownej konceptualizacji naszych intelektualnych ram w taki sposób, by rzeczywiście obejmowały wszelkie ludzkie doświadczenie i wyrażały męskie doświadczenie prawdy jako jedno [z wielu] partykularne doświadczenie i postrzeganie rzeczywistości. Dlatego też teoria feministyczna podważa nasze dominujące kulturowe nastawienie wyrażające się w języku męsko-rodzajowym w klasycznych tekstach, strukturze nauki i naukowych rekonstrukcjach, które czynią kobiety niewidzialnymi i marginalnymi. Owo [dominujące] nastawienie wsparte jest przez przekonanie, że doświadczenie i wkład kulturowy kobiet jest mniej wartościowy, mniej ważny lub mniej znaczący niż mężczyzn. Studia feministyczne podważają męskie reprezentacje symboliczne, androcentryczny język i nawykową świadomość dwóch

„klas płciowych” jako naturalnie danych faktów i kategorii naszego językowego i myślowego świata. Te badania wskazują na interakcje między językiem i społeczeństwem, płciowymi stereotypami i kulturą, gender i rasą jako społecznymi konstrukcjami i politycznymi legitymizacjami.

Seksizm, rasizm, imperializm i militarizm ustanawiają w naszym społeczeństwie różne aspekty tego samego języku ucisku.

Studia feministyczne wyrażają paradygmat feministyczny na różne sposoby i zgodnie z różnymi perspektywami filozoficznymi. Podczas gdy teoria liberalna chce wykazać, że kobiety były i są równe mężczyznom, bez refleksji krytycznej nad męskocentryczną strukturą znajdującą się u podstaw tego argumentu, o tyle feministki z podejściem egzystencjalnym lub wywodzącym się z socjologii wiedzy używają jako głównych kategorii heurystycznych pojęć „fallocentryzm” lub „androcentryzm”. Tak też [z jednej strony] socjalistyczne feministki jako swej głównej kategorii analitycznej używają związku między klasą społeczną a gender, z drugiej strony feministki z krajów Trzeciego Świata uznają za najistotniejszą relację między rasizmem, kolonializmem i seksizmem. Ta różnorodność uwytatnianych tematów i podejść prowadzi do różnych koncepcji i ram feminizmu, wyzwolenia kobiet i bycia człowiekiem w świecie.

Podobną różnorodność można odnaleźć pośród feministek w religii biblijnej i wśród feministycznych teolożek. Nie istnieje żadna jedna teologia feministyczna ani też Teologia Feministyczna [jako taka], lecz wiele różnych manifestacji i sposobów wyrazu teologii feministycznej. Te sposoby wyrazu przyczyniają się do zróżnicowanych założeń i perspektyw studiów feministycznych, ale także funkcjonują w ramach rozbieżnych perspektyw teologicznych, takich jak neoortodoksja, teologia ewangelicka, teologia liberalna, teologia wyzwolenia, teologia procesu, i [w ramach] wielu perspektyw teologicznych związanych z wyznaniem. Jako manifestacje teologiczne są one zakorzenione w wizjach wspólnoty Kościoła i sytuacji politycznej chrześcijańskich i żydowskich społeczności, w które są zaangażowane. Jednakże teologia feministyczna wprowadza radykalną zmianę we wszelkie formy tradycyjnej teologii, ponieważ jej przedstawicielki stoją na stanowisku, że głównym zobowiązaniem i odpowiedzialnością teolożek feministycznych nie jest Kościół jako męska instytucja, ale kobiety w kościołach; nie Tradycja jako taka, lecz feministyczna transformacja tradycji chrześcijańskich, nie Biblia jako całość, lecz wyzwalające Słowo Boże, które wyrażone jest w tekstach biblijnych. Te spośród nas, które widzą swoją pracę i siebie jako część ruchu kobiecego w kościołach oraz definiują nasze posłannictwo nie tylko w ramach ruchu kobiecego w społeczeństwie i kulturze, mają

Teologia feministyczna wprowadza radykalną zmianę we wszelkie formy tradycyjnej teologii, ponieważ jej przedstawicielki stoją na stanowisku, że głównym zobowiązaniem i odpowiedzialnością teolożek feministycznych nie jest Kościół jako męska instytucja, ale kobiety w kościołach; nie Tradycja jako taka, lecz feministyczna transformacja tradycji chrześcijańskich, nie Biblia jako całość, lecz wyzwalające Słowo Boże, które wyrażone jest w tekstach biblijnych

zwyczaj wyrażać swoją teologię w tych szerszych ramach. Znaczy to, że czynią to w odniesieniu do religijno-politycznych celów, potrzeb duchowych i problemów społecznych kobiet w religii biblijnej.

Teologiczne dyskusje dotyczące inkluzywnego tłumaczenia Biblii lub dotyczące pytania o język Boga pojawiają się w tym kontekście wewnątrz zorganizowanej religii biblijnej.

Te z nas, które nie uznają się za członkinie społeczności biblijnych, ale są oddane sprawie religijnego poszukiwania kobiet w różnych kulturach i religiach mają skłonność do formułowania pytań i kształtowania perspektyw teologicznych za pomocą pojęć religioznawczych. W obrębie tego podejścia sytuacja kobiet w Biblii lub we wczesnym chrześcijaństwie badana jest jako część świata orientalnego albo grecko-rzymskiego i religii, do której przynależą teksty biblijne. Takie badania miały znaczące rezultaty w odniesieniu do kobiet w Egipcie, Rzymie oraz judaizmie, i wstrząsnęły apologetycznym założeniem, że religia biblijna wyzwoliła kobiety starożytności. Grupa Hermeneutyki Feministycznej wewnątrz grupy Teologii Wyzwolenia AAR [American Academy of Religion] reprezentuje pierwsze podejście, a Kobiety w Świecie Biblijnym (sekcja Towarzystwa Literatury Biblijnej) – drugie podejście.

Tymczasem feministki żydowskie zwracają uwagę na fakt, że żydowska, feministyczna interpretacja Biblii musi zmagać się z odmiennym zbiorem problemów teologicznych i struktur hermeneutycznych różnym od problemów chrześcijańskich feministycznych badań Biblii. Chrześcijanie nie tylko uznają Nowy Testament i Biblię hebrajską za własne pisma święte, ale muszą sobie także poradzić z antysemityzmem obecnym w Nowym Testamencie. Dodatkowo judaizm rozwinął wyróżniające się metody egzegetyczne i tradycje hermeneutyczne. I wreszcie, ponieważ teologia nie jest tak istotną koncepcją dla żydowskiej myśli, jak dla chrześcijańskiej, tak też i sama idea żydowskiej teologii feministycznej staje się mniej ważna. Dlatego też nie możemy mówić o feministycznej interpretacji Biblii dopóty, dopóki na swój własny sposób nie rozwinie się żydowska hermeneutyka feministyczna, tworząc właściwe sobie pytania i podejścia. Tym samym to, co przedstawiłam, musi być jasno rozumiane jako feministyczna i chrześcijańska perspektywa teologiczna, którą ja definiuję jako feministyczną, krytyczną teologię wyzwolenia. Ten wyraz mojej własnej feministycznej, teologicznej perspektywy wyrósł z mojego doświadczenia kobiety katoliczki i zawdzięcza wiele badaniom [prowadzonym w ramach] teorii historyczno-krytycznej, teorii krytycznej oraz teologii politycznej i teologii wyzwolenia.

W tym miejscu powinnam rozwinąć moje rozumienie feminizmu oraz opresji patriarchalnej. Feminizm nie jest jedynie teoretycznym

światopoglądem lub perspektywą, lecz ruchem wyzwolenia kobiet na rzecz społecznej i kościelnej zmiany.

Podobnie, patriarchalna opresja nie jest równoznaczna z androcentryzmem czy seksizmem. Nie jest jedynie „dualistyczną ideologią” lub androcentryczną językową konstrukcją świata, lecz systemem społeczno-politycznym i społeczną strukturą stopniowego podporządkowywania i opresji. Pomimo tego, że patriarchalny system podlegał wyraźnym zmianom w toku dziejów, to przeważał jako dominująca struktura społeczno-polityczna przez mniej więcej ostatnie pięć tysięcy lat. Jego klasyczny wyraz stanowi filozofia Arystotelesa, która zdecydowanie wpłynęła nie tylko na teologię chrześcijańską, ale także na kulturę i filozofię polityczną Zachodu³.

Patriarchat nie definiuje jako „inne” jedynie kobiet, lecz także podporządkowane ludy i rasy, które mają być zdominowane. Definiuje on kobiety ponadto nie tylko jako inne od mężczyzn, lecz także jako podporządkowane mężczyznom przy władzy na tyle, na ile patriarchat postrzega społeczeństwo analogicznie do patriarchalnego gospodarstwa domowego, które było utrzymywane przez pracę niewolniczą. Kobiety kolorowe [*women of color*] oraz kobiety biedne podlegają w takich patriarchalnych systemach społecznym podwójnej lub potrójnej opresji. Dlatego też krytyczna feministyczna teologia wyzwolenia nie mówi o męskich opresorach i opresjonowanych kobietach, ani o opresji wszystkich mężczyzn wobec wszystkich kobiet, lecz raczej o patriarchacie jako systemie piramidalnym i o hierarchicznej strukturze społeczeństwa i kościoła, w których opresja kobiet nie jest jedynie określona poprzez pojęcia rasy i klasy, ale także przez pojęcie stanu cywilnego. Rozumienie feministycznego wyzwolenia jako walki, by przezwyciężyć opresję tego typu, zostało wyrażone przez czarnoskórą aktywistkę Annę Cooper w 1892 roku:

Niech żądania kobiet będą tak szerokie w odniesieniu do określonych kwestii, jak szerokie są na poziomie abstrakcji. Nasze stanowisko opiera się na solidarności międzyludzkiej, jedności życia oraz nienaturalności i niesprawiedliwości wszelkiego uprzywilejowania, czy to ze względu na płeć, rasę, kraj czy sytuację... Kolorowa kobieta czuje, że sprawa kobieca jest jedna i uniwersalna, że nie jest sprawą białej kobiety, ani też czarnej, ani czerwonej, lecz sprawą każdego mężczyzny i każdej kobiety, którzy w ciszy cierpieli wielkie zło. Sprawa ta nie zwycięży, dopóki obraz Boga, czy to w marmurze czy hebanie, będzie święty i nie-

3 Zob. rozdz. 4 niniejszej książki: E. Schussler Fiorenza, *Discipleship and Patriarchy: Toward a Feminist Evaluative Hermeneutics*, [w:] tejsze, *Bread not Stone...* [przyp. tłum.].

naruszalny, dopóki rasa, kolor, płeć i stan będą widziane jako kwestie poboczne, a nie jako istota/substancja życia, dopóki uniwersalne prawo ludzkości do życia, wolności i dążenia do szczęścia nie będzie uznane za niezbywalne dla wszystkich. Kobięce krzywdy są tym samym nierozdzielnie powiązane z wszelkimi krzywdami cierpiących niedolę, pozbawionych możliwości obrony, a osiągnięcie „praw” oznaczać będzie ostateczne zwycięstwo prawości nad siłą, zwierzchnictwo moralnej siły rozumu, sprawiedliwości i miłości w rządach narodów Ziemi⁴.

Jej kształt oparty jest na radykalnym założeniu, że płeć jest społecznie, politycznie, ekonomicznie i teologicznie skonstruowana, i że taka społeczna konstrukcja służy utrwaleniu wyzysku i opresji wszystkich kobiet, manifestując się w losie „najbiedniejszych i najbardziej pogardzanych kobiet na Ziemi”

Feministyczna teologia wyzwolenia musi pozostać przede wszystkim krytyczną teologią wyzwolenia tak długo, jak długo kobiety cierpią z powodu niesprawiedliwości i opresyjności patriarchalnych struktur. Tego rodzaju teologia bada poszczególne doświadczenia kobiet walczących o wyzwolenie z systemowego patriarchy i jednocześnie stawia w stan oskarżenia wszelkie struktury patriarchalne oraz teksty, szczególnie te związane z religią biblijną. Teologia ta chce zdefiniować w sposób teologiczny alienację, złość, ból i dehumanizację spowodowane przez patriarchalny seksizm i rasizm w społeczeństwie i kościele. Jednocześnie chce wyrazić alternatywną wizję wyzwolenia, poprzez badania kobiecych doświadczeń przetrwania i ocalenia w naszej walce przeciw patriarchalnej opresji i zwyrodnieniu, a także przez ocenę chrześcijańskich tekstów, tradycji i wspólnot z perspektywy wyzwolenia od opresji patriarchalnej.

Krytyczna feministyczna teologia wyzwolenia nie opowiada się za przyłączeniem kobiecej władzy religijnej do patriarchy kościelnego ani też za porzuceniem przez feministki wizji i wspólnoty biblijnej. Jej feministycznym kluczem heurystycznym nie jest antropologia teologiczna oparta na dualizmie męskości i kobiecości czy koncepcji komplementarności płci, ani też na metafizycznej zasadzie kobiecego panowania. Jej kształt oparty jest na radykalnym założeniu, że płeć jest społecznie, politycznie, ekonomicznie i teologicznie skonstruowana, i że taka społeczna konstrukcja służy utrwaleniu wyzysku i opresji wszystkich kobiet, manifestując się w losie „najbiedniejszych i najbardziej pogardzanych kobiet na Ziemi”.

Feministyczna krytyczna teologia wyzwolenia chce umożliwić chrześcijankom teologiczne rozpoznanie strukturalnego grzechu patriarchalnego seksizmu, by w feministycznym przeistoczeniu odrzucić jego duchowe internalizacje i stać się kościołem [ekklezją] kobiecym, Kościołem Kobiet. Poprzez egzorcyzmowanie zinternalizowanego strukturalnego zła patriarchalnego seksizmu, jak i poprzez wezwanie całego Kościoła

4 Cyt. za: bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston 1981, s. 193.

do zmiany i skruchy, chrześcijański feminizm i feministyczna teologia żądają odzyskują prawo i władzę do wyrażania własnej teologii, zgłaszają roszczenie do własnej duchowości i możliwości określania naszego własnego życia religijnego i życia należącego do naszych siostr. Jako Kościół Kobiet celebrujemy naszą religijną siłę, a nasze wizje zmiany i wyzwolenia przekształcamy w rytuały.

Jesteśmy związane ze wszystkimi kobietami poprzez walkę o wyzwolenie i dzielimy się naszą siłą poprzez wzajemne wspieranie z pełną świadomością i rozpoznaniem faktu, że kościół kobiet jest *ecclesia reformanda*, jest kościołem „w drodze do” oraz w potrzebie i „rewolucyjnej cierpliwości” [*revolutionary patience*], cierpliwości w odniesieniu do naszych własnych porażek, jak i porażek naszych siostr. Pojednanie jest decydujące w procesie stawania się „ludem Bożym”. Powinnyśmy wsłuchiwać się w doświadczenia każdej z nas, by zaprzestać mówienia za wszystkie kobiety i przezwyciężyć nasze poczucie winy dzięki solidarności i wsparciu. Stawanie w religii biblijnej po stronie ruchu wyzwolenia kobiet rozumianego jako hermeneutyczny ośrodek feministycznej krytycznej teologii wyzwolenia i mówienie o kościele kobiet nie oznacza stawania po stronie separatystycznej strategii, lecz podkreślenie widzialności kobiet w religii biblijnej oraz strzeżenie naszej wolności przed męską kontrolą duchową. Tak, jak mówimy o kościele ubogich, o kościele afrykańskim lub azjatyckim, presbiteriańskim, episkopalnym czy kościele rzymskokatolickim, tak też możemy mówić o kościele kobiet jako manifestacji uniwersalnego Kościoła. Ponieważ wszystkie chrześcijańskie kościoły cierpią z powodu strukturalnego zła patriarchalnego seksizmu i rasizmu w różnym stopniu, kościół kobiet jako ruch feministyczny samookreślających się kobiet oraz mężczyzn określanych przez kobiety przekracza wszelkie tradycyjnie utworzone przez mężczyzn granice wyznaniowe.

Obowiązek i misja kościoła kobiet zdefiniowane są poprzez solidarność z najbardziej pogardzanymi kobietami, które cierpią od potrójnej opresji seksizmu, rasizmu i biedy. Feministyczna interpretacja Biblii rozwijająca się w strukturalnych ramach krytycznej teologii wyzwolenia musi być usytuowana wewnątrz feministycznej wspólnoty kobiet w religii biblijnej.

II Biblia jako Pismo kościoła kobiet

Jeśli uznajemy za nasze hermeneutyczne kryterium autorytet doświadczenia kobiet walczących o wyzwolenie, musimy zapytać, czy Biblia jako produkt kultury patriarchalnej również może być Pismem Świętym

kościół kobiet. Jest to trudne pytanie, ponieważ Biblii używano do powstrzymania emancypacji kobiet, niewolników i skolonizowanych ludów. Elisabeth Cady Stanton podsumowała takie użycie Biblii przeciw kobiecym roszczeniom prawnej i kościelnej równości następująco:

Od inauguracji ruchu emancypacji kobiet Biblia jest używana, by trzymać kobiety w »sferze uświęconej przez Boga«, określonej w Starym i Nowym Testamencie [...]. Wyznania wiary, kodeksy, Pisma i prawa opierają się na tej idei”⁵.

Gdy kobiety protestują przeciw politycznej dyskryminacji, wyzyskowi ekonomicznemu, przemocy seksualnej lub drugorzędnemu statusowi w religii biblijnej, Biblia jest przywoływana przeciw nam. Jednocześnie dostarczała ona wsparcia teologicznego kobietom i mężczyznom chrześcijańskim, którzy odrzucali niewolnictwo, biedę i patriarchalny seksizm jako sprzeczne z wolą Bożą.

Kiedy duchowni przywoływali Biblię w ostatnim stuleciu, by zakazać kobietom mówienia publicznie, i w tym stuleciu, by powstrzymać święcenia kobiet, kobiety wskazywały na inne teksty biblijne, by uprawomocnić swoje prawo do publicznego przemawiania oraz do stanu duchownego. Podczas gdy wiele feministek odrzuca Biblię jako pismo całkowicie opresyjne i patriarchalne, inne usiłowały pokazać, że właściwie interpretowana Biblia propaguje emancypację kobiet.

Podczas gdy chrześcijańscy apologetyci twierdzą, że jedynie feministyczna ignorancja lub niezrozumienie prowadzi do odrzucenia Biblii, chrześcijańscy bibliści utrzymują, że feminizm jest wypaczeniem słowa Bożego i bezbożnym humanizmem. Podczas gdy chrześcijańskie feministki poszukują „dającej się wykorzystać przeszłości”, chrześcijańscy konserwatyści twierdzą, że kobiety mogą znaleźć szczęście jedynie wypełniając biblijne nakazy posłuszeństwa. W tym polityczno-religijnym sporze konkretne fragmenty Pisma są używane do usprawiedliwienia partykularnych interesów konkretnych osób. Najistotniejsze w tej apologetycznej debacie jest zainteresowanie legitymizacją własnej pozycji poprzez odwołanie do autorytetu biblijnego. Zarówno krytycy, jak i obrońcy wyzwolenia kobiet, odwołują się do Biblii ze względu na jej kościelny autorytet i wpływ społeczny. Punktem centralnym tych politycznych apologetyk jest raczej Biblia, a nie doświadczenie kobiet, ponieważ obie strony chcą wykazać lub podważyć patriarchalny charakter pewnych tekstów biblijnych.

5 *The Original Feminist Attack on the Bible: the Woman's Bible*, red. E.C. Stanton, New York 1974, s. 7 (pierwsze wydanie 1895).

W przeciwieństwie do tego stanowiska, postbiblijne feministki nie podważają jedynie konkretnych fragmentów ani konkretnych twierdzeń Biblii, lecz odrzucają Biblię w całości jako niedającą się odzyskać dla feminizmu. Rozpoznając fakt, że androcentryczny język i patriarchalne tradycje wymazały kobiety z biblijnych tekstów i uczyniły je „nieлюдźmi” [*nonbeings*] w historii biblijnej, uważają one, że Biblia jest niemożliwa do odzyskania dla feministek oddanych kobiecej walce o wyzwolenie. Biblia ignoruje kobiece doświadczenie, mówi o Bogu w męskim języku i podtrzymuje kobiecą niemoc w społeczeństwie i kościele. To legitymizuje kobiece społeczne i kościelne podporządkowanie oraz status „drugiej klasy”, a także męską dominację i przemoc wobec kobiet, szczególnie tych uwikłanych w patriarchalne związki małżeńskie. Ze względu na jej androcentryczno-patriarchalny charakter, feministki muszą odrzucić autorytet Biblii. Rewizjonistyczne interpretacje są w najlepszym razie stratą czasu, a w najgorszym włączeniem feminizmu do patriarchalnej religii biblijnej.

Chrześcijańscy apologetyci, a także postbiblijne feministki nie tylko nie dostrzegają doświadczenia kobiet w religii biblijnej, ale także zakładają, że Biblia ma autorytet niezależnie od społeczności, do której przynależy. Jeśli ta apologetyczna debata ma ocalić lub odrzucić religijny autorytet Biblii dla kobiet współcześnie, to powinno się rozumieć Biblię jako mityczny archetyp, a nie historyczny prototyp otwarty na feministyczną teologiczną transformację.

Jako mityczny archetyp Biblia może być albo akceptowana, albo odrzucona, ale nie krytycznie oceniana. Mityczny archetyp bierze historycznie ograniczone doświadczenia oraz teksty i postuluje ich uniwersalność, która staje się następnie autorytatywna i normatywna dla wszystkich czasów i kultur. Przykładowo, wiele tekstów biblijnych mówi o Bogu jako męskim, patriarchalnym, wszechwładnym władcy. Dlatego też twierdzi się, że feministki muszą zaakceptować patriarchalny męski język i Boga w Biblii lub odrzucić Biblię i porzucić religię biblijną.

Poprzez przypisywanie uniwersalnych implikacji konkretnym historycznym tekstom i kulturowym sytuacjom mityczny archetyp ustanawia formę idealną na zawsze oraz niezmienny wzorzec zachowania i teologicznej struktury dla społeczności, w której służy jako Pismo Święte. Z tego powodu Biblia jako archaiczny mit konstytuuje trwały porządek i perspektywę religii biblijnych, odzwierciedlające niezmiennie ontologiczne wzorce i wieczne modele ludzkiego zachowania i życia społecznego.

Ponieważ teksty biblijne są Słowem Bożym i jako takie są sformułowane w androcentrycznym języku oraz są produktami i efektami patriarchalnej kultury, wyrażają system patriarchalny i androcentryczny punkt widzenia jako obowiązujące uniwersalnie.

To, że Biblia jest naznaczona patriarchalną opresją, ale pretenduje do bycia Słowem Boga, utrwała archetypiczny, opresyjny mit, który z jednej strony musi być odrzucony przez feministki, a z drugiej musi być zachowany przez feminizm religii biblijnej. Archetypiczny mit Biblii jako Słowa Bożego został podważony przez teorię historyczno-krytyczną i przeszedł w ostatnich stuleciach istotne modyfikacje.

Chociaż nauka biblijna i teologiczna jest świadoma trudności powstałych jako efekt archetypicznego rozumienia Biblii, władze kościelne i nauczanie Kościoła nie podejmują wyzwania, które dla archetypalnej definicji biblijnej inspiracji stanowi teoria historyczno-krytyczna.

W dominującym paradygmacie biblijnej interpretacji mamy do czynienia z trzema modelami hermeneutycznymi, które są powiązane, ale mogą być rozróżnione (zob. rozdział 2)⁶.

Po pierwsze, kanoniczny model interpretacji [*doctrinal model of interpretation*] skupia się wokół nauczania i credo kościoła i odsyła do Biblii, aby dowieść i uzasadnić patriarchalne nauki i struktury symboliczne. Przykładowo, model ten można odnaleźć w dyskusji o tym, czy Paweł uczy podporządkowania kobiet, czy pozwala na pełną równość kobiet w kościele, czyli święcenie kobiet. Model ten przychyła się całkowicie do archetypalnego rozumienia Biblii, szczególnie w kwestii dosłownych interpretacji, i pojmuje objawienie biblijne jako słowną inspirację. Chociaż feminizm ewangelicki modyfikuje ten doktrynalny model, to usiłuje jednak pozostawać w ustanowionych przez niego ramach, by pozostać wiernym biblijnemu objawieniu.

Drugi model biblijnej interpretacji jest modelem historyczno-faktycznym. Rozwinął się w reakcji na model doktrynalny i często identyfikuje on prawdę biblijną i autorytet z historyczną lub tekstową faktycznością. Biblia rozumiana jest jako kolekcja historycznych pism, które są mniej lub bardziej prawdziwe, co oznacza: historycznie wiarygodne. Tym niemniej, kanoniczna kolekcja wczesnych chrześcijańskich pism nie jest kompletna i z tego powodu teoria historyczno-krytyczna musi badać wszystkie ocalałe wczesne pisma chrześcijańskie. Prawda religii biblijnych opiera się na tych tradycjach i tekstach, które są historycznie wiarygodne, czyli mówią nam to, co autentycznie się zdarzyło. Przykładowo, jeśli naukowcy są w stanie udowodnić, że „historie o pustym grobowcu” w Nowym Testamencie są wtórną legendą społeczności, wówczas naukowcy nie mogą przypisywać historycznej wiarygodności

6 Rozdz. 2 książki, której ten tekst jest fragmentem, E. Schussler Fiorenza, *For the Sake of Our Salvation . . . : Biblical Interpretation and the Community of Faith*, [w:] teje, *Bread not Stone...*, s. 23-42. [przyp. tłum.].

i teologicznego znaczenia świadectwom Marii Magdaleny ani kobiecym apostołkom. A jeśli Jezus wybierał jedynie mężczyzn, a nie kobiety, na swoich uczniów, to ustanowił wzór na wszystkie czasy i kobiety nie mogą być apostołskimi następczyniami ani przyjmować święceń kapłańskich. W ten sposób model ten ustanawia archetypiczne znaczenie Biblii poprzez historyczną weryfikację.

Trzeci model biblijnej interpretacji jest dialogiczno-pluralistycznym modelem krytyki formy i redakcji [*form and redaction criticism*], który usiłuje odzyskać *wszystkie* kanoniczne teksty i tradycje oraz zrozumieć je jako teologiczne odpowiedzi na ich historyczno-społeczne usytuowanie. Biblia staje się w ten sposób kalejdoskopem odzwierciedlającym pluralistyczne i wielowarstwowe życie i wiarę biblijnych społeczności w określonych historyczno-kulturowych kontekstach.

Biblia jednak nie zawiera jedynie różnorodności tekstów, ale także wiele sprzecznych, a nawet opresyjnych tekstów i symboli, które nie mogą mieć tego samego teologicznego autorytetu dla współczesnych społeczności. Chociaż ten dialogiczno-pluralistyczny model odchodzi od archetypicznego rozumienia Biblii w swoich historyczno-krytycznych interpretacjach, to jednak ucieka się do archetypicznego paradygmatu w swoich teologicznych ocenach i normatywnych żądaniach, w swoich wysiłkach, by zidentyfikować głos Boga w polifonii biblijnych głosów. Rozpoznając wielokształtny charakter teologicznego kanonu, musi on ustanowić „kanon wewnątrz kanonu”, teologiczne kryterium i probierz, za pomocą których oceni prawdę i autorytet rozmaitych biblijnych tekstów i tradycji. Ta „miara” wywiedziona jest z kanonu, czyli kolekcji biblijnych pism uznanych przez chrześcijan za Pismo Święte. Wysilek, by zdefiniować „kanoniczne” kryteria, rozpoczął się z Marcjonem i stał się szczególnie ważny dla dialogiczno-pluralistycznego rozumienia Biblii.

W odpowiedzi na model historyczno-faktualny, neoortodoksyjna debata nad „kanonem wewnątrz kanonu” usiłuje teologicznie zidentyfikować te teksty i tradycje Biblii, które mogą służyć jako skala dla oceny dążeń do prawdy w pluralistycznej kolekcji kanonicznych pism. Ten neoortodoksyjny model nie ujmuje już jako archetypicznego mitu całej Biblii, lecz jedynie te teksty i tradycje, które są uznane za kanoniczne, jako wyrażające Słowo Boże. Identyfikuje on kanon zgodnie z linią historyczno-faktyczną (przykładowo: tradycje związane z autentycznym Jezusem, *ipsissima verba* Jezusa albo najwcześniejsze tradycje kościoła apostołskiego), linią doktrynalną (przykładowo ewangelia, paulińska doktryna uzasadnienia przez wiarę lub wyznanie wiary) lub filozoficzną linią argumentacji (przykładowo istota objawienia a historycznie przy-

Feministyczna krytyczna interpretacja Biblii nie może wychodzić od normatywnego autorytetu biblijnego archetypu, lecz musi zacząć od doświadczenia kobiet w ich walce o wyzwolenie

padkowe twierdzenia, ponadczasowa prawda a kulturowo uwarunkowany język, uniwersalne objawienie i jego historyczny wyraz, niezmienna tradycja i zmieniająca się tradycja lub emancypacyjne impulsy wizji biblijnej i ich opresyjne patriarchalne sposoby wyrazu). Poszukiwanie krytycznej zasady objawienia lub zasady dla normatywnej tradycji biblijnej można spotkać także w teologii feministycznej.

Przykładowo, Rosemary Radford Ruether rozwinęła metodę korelacji⁷ i zaproponowała rozróżnienie pomiędzy wyzwalająco-profetyczną krytyką religii biblijnej i jej kulturowymi deformacjami⁸, a Letty M. Russell zaproponowała rozróżnienie między stałymi a zmieniającymi się tradycjami w odniesieniu do eschatologicznej przyszłości Bożego wyzwolenia: „Biblia ma autorytet ze względu na to, że zaświadcza o wyzwalającym działaniu Boga w imię Boskiej kreacji”⁹.

Jednakże usiłowanie wyprowadzenia uniwersalnej zasady krytycznej lub tradycji normatywnej z partykularnego historycznego tekstu i poszczególnych sytuacji kulturowych pokazuje, że tego rodzaju feministyczna teologiczna hermeneutyka wciąż obstaje przy archetypicznym biblijnym paradygmacie, który ustanawia uniwersalne zasady i wzorce normatywne. Ponieważ niemożliwe jest, by feministyczne teolożki zaakceptowały *wszystkie* kanoniczne teksty i tradycje, musimy uznać, że pewne teksty lub tradycje nie są zdeformowane przez androcentryzm lub nie były istotne dla patriarchy, abyśmy odzyskały Biblię jako normatywną i autorytatywną dla feministek religii biblijnych.

Feministyczna hermeneutyka musi poważnie wziąć pod uwagę androcentryczny charakter biblijnego języka z jednej strony, a z drugiej patriarchalne naznaczenie wszelkich biblijnych tradycji. Poprzez rozróżnienie między językiem a treścią, pomiędzy patriarchalną ekspresją i wyzwalającą tradycją, androcentrycznymi tekstami a feministycznymi „świadczeniami”, ta hermeneutyka wydaje się opierać na niedającej się utrzymać pozycji lingwistyczno-filozoficznej, która dzieli formę i treść, językowy wyraz i prawdę objawienia. Wybierając jedną tradycję, tekst lub biblijną dynamikę, staje ona w obliczu zagrożenia obrony redukcjonistycznej metody teologicznej krytyki i porzucenia historycznego bogactwa biblijnego doświadczenia.

7 Zob. metoda korelacji Paula Tilicha [przyp. tłum.].

8 R. Radford Ruether, *Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1982, no. 22, s. 54-66.

9 L.M. Russell, *Feminist Critique: Opportunity for Cooperation*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1982, no. 22, s. 68.

Feministyczna krytyczna interpretacja Biblii nie może wychodzić od normatywnego autorytetu biblijnego archetypu, lecz musi zacząć od doświadczenia kobiet w ich walce o wyzwolenie. W ten sposób niniejsza forma interpretacji poddaje Biblię krytycznej feministycznej ocenie i teologicznemu autorytetowi kościoła kobiet, autorytetowi, który zajmuje się oceną opresyjnej i wyzwalającej dynamiki wszystkich biblijnych tekstów. Tak jak, zgodnie z ewangelią, Jezus realizował wolność ku Pismu i tradycji w imię ludzkiego dobrego życia i pełni (zob. M 2:27)¹⁰, tak samo feministyczna hermeneutyka krytyczna usiłuje określić funkcję Biblii poprzez pojęcia wyzwolenia kobiet i pełni.

Podąża ona za Augustynem, Tomaszem i drugim soborem watykańskim w formułowaniu kryteriów i kanonu, który ogranicza natchnioną prawdę i objawienia do spraw odnoszących się do odkupienia, wolności i wyzwolenia wszystkich, a w szczególności kobiet¹¹.

Jednakże wyprowadza ów kanon *nie* z biblijnych pism, lecz ze współczesnej walki kobiet przeciw rasizmowi, seksizmowi oraz biedzie jako opresyjnym systemom patriarchy i z systematycznych badań tych zjawisk w teorii feministycznej. Może ona działać w ten sposób, ponieważ nie postrzega Biblii jako archetypu, ale jako historyczny prototyp lub kształtujący model wyjściowy [*formative root-model*] biblijnej wiary i życia. Jej wizja wyzwolenia i odkupienia jest uzasadniona przez prototyp biblijny, ale nie jest z niego wyprowadzona. Podporządkowuje ona teksty biblijne autorytetowi feministycznego doświadczenia na tyle, na ile utrzymuje, że objawienie jest wciąż toczącym się procesem „w imię naszego odkupienia”. Nie poszukuje ona identyfikacji z określonymi biblijnymi tekstami i tradycjami, ale raczej solidarności z kobietami w religii biblijnej. Jako kościół kobiet jesteśmy wezwane nie do reprodukcji struktur biblijnych i tradycji, ale do pamiętania i przekształcania naszego biblijnego dziedzictwa.

Rozumienie Biblii jako historycznego prototypu raczej niż mitycznego archetypu pozwala kościołowi kobiet tworzyć powiązania między naszymi własnymi doświadczeniami, historycznymi walkami i feministycznymi wyborami, aby tworzyć z tych związków wizję na przyszłość. Feministyczna hermeneutyka krytyczna pozwala nam wybierać między opresyjnymi i emancypacyjnymi tradycjami Biblii bez konieczności akcep-

10 Nie udało mi się odnaleźć fragmentu z dokładnie takimi słowami, w polskim tłumaczeniu Ewangelii św. Marka nie ma mowy o dobrym życiu i pełni, a brzmi on „I dodał: To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (M 2:27) [przyj. tłum.].

11 Zob. rozdz. 2: *‘For the Sake of Our Salvation ...?’*

towania lub odrzucenia jej jako całości. W tym procesie feministycznej krytycznej oceny Biblia nie funkcjonuje już jako autorytatywne źródło, lecz zasób [*resource*] dla kobiecej walki o wyzwolenie. Ponieważ Biblia jest wzorcem dla chrześcijańskiego życia i społeczności, feministyczna interpretacja krytyczna musi zbadać wszelkie wymiary tekstu i jego tradycje, a także jego współczesne funkcje, by oszacować jego wpływ na kobiety dzisiaj, bez względu na to, czy są członkiniami kościoła. Feministyczny paradygmat krytycznej interpretacji nie ma podstaw w wiernym trzymaniu się tekstu biblijnego ani posłusznym poddaniu się biblijnemu autorytetowi, lecz w solidarności z kobietami przeszłości i terażniejszości, których życie i walka zostały naznaczone przez rolę Biblii w zachodniej kulturze.

III W stronę feministycznego modelu biblijnej interpretacji

By systematycznie wyrażane feministyczne doświadczenie kościoła kobiet uczynić centralnym dla biblijnej interpretacji i teologicznej refleksji, konieczna jest zmiana paradygmatu w interpretacji biblijnej – przejście od rozumienia Biblii jako archetypicznego mitu ku rozumieniu jej jako historycznego prototypu. Feministyczny model krytycznej interpretacji wyłania się właśnie z tej zmiany paradygmatu. Ten interpretacyjny model krytycznej feministycznej teologii wyzwolenia stopniowo rozwija cztery następujące strukturalne elementy, które wydają się wyłaniać jako konstytutywne dla feministycznej interpretacji biblijnej.

Ponieważ wszystkie teksty zostały napisane w androcentrycznym języku i odzwierciedlają patriarchalną strukturę społeczną, feministyczna interpretacja krytyczna rozpoczyna się raczej wraz z *hermeneutyką podejrzeń* niż z hermeneutyką aprobaty lub afirmacji. Rozwija ona raczej *hermeneutykę proklamacji* [*hermeneutics of proclamation*], niż historycznej faktyczności, ponieważ Biblia wciąż funkcjonuje jako Pismo Święte w chrześcijańskich społecznościach. Zamiast redukować wyzwolenie do impulsu Biblii do feministycznej zasady lub do jednej feministycznej tradycji biblijnej, rozwija *hermeneutykę przypominania* [*hermeneutics of remembrance*], która przechodzi od tekstów o kobietach ku rekonstrukcji kobiecej historii. I wreszcie model ten przechodzi od hermeneutyki bezinteresownego dystansu ku *hermeneutyce kreatywnej aktualizacji* [*hermeneutics of creative actualization*], która angażuje kobiety w wyobrażeniową artykulację kobiecej opowieści biblijnej oraz jej ciągle rozwijającej się historii i społeczności. Zbadajmy szczegółowo każdy z tych czterech elementów.

Hermeneutyka podejrzeń nie zakłada feministycznego autorytetu ani prawdy Biblii, lecz wychodzi z założenia, że biblijne teksty i ich interpretacje są androcentryczne i służą patriarchalnym celom. Ponieważ większość tekstów biblijnych przypisuje się męskim autorom i większość interpretatorów Biblii w kościele i akademii to mężczyźni, takie założenie jest uzasadnione.

Tak, jak kobieta w przypowieści przeszukuje cały dom, by znaleźć swoją zagubioną monetę, tak też feministyczna krytyczna interpretacja poszukuje zagubionych tradycji i wizji wyzwolenia pośród swojego dziedzictwa androcentrycznych tekstów biblijnych i ich interpretacji. Aby odkryć ową „feministyczną monetę” w tradycji biblijnej, analizuje współczesne akademickie i popularne interpretacje, tendencje samych pisarzy biblijnych i procesy nawarstwiania tradycji oraz teoretyczne modele leżące u podstaw biblijno-historycznych i teologicznych interpretacji. W ostatnich latach feministyczna nauka spowodowała usunięcie wielu androcentrycznych błędów translatorskich, interpretacji patriarchalnych i jednostronnych rekonstrukcji. Odzyskany materiał obejmuje macierzyński język Boga w Starym Testamencie (przede wszystkim jest to efekt pracy Phyllis Trible), kobiece apostołstwo i przywództwo kobiet we wczesnochrześcijańskim ruchu, na które ja zwracam uwagę, oraz przywództwo kobiet w starożytnej synagodze, które wydobyla na jaw Bernadette Brootten. Feministyczna teoria krytyczna wskazała także na androcentryczne tendencje i patriarchalne uwikłanie pisarzy biblijnych i procesu kanonizacji w tak zwanym okresie patrystyki. Takie tendencje mogą być wytropione, przykładowo, w różnych odniesieniach Starego Testamentu do prorokini Miriam lub w tym, jak Łukasz bagatelizuje apostołstwo kobiet, i jak autor Listów do Tymoteusza i Tytusa¹² ponownie wprowadza patriarchalny model biblijnej społeczności, lub w kanonicznym wykluczeniu tradycji tzw. ruchów heretyckich.

Zatem feministyczna hermeneutyka podejrzeń podważa założenia, modele androcentryczne i niewyartykułowane interesy współczesnych interpretacji biblijnych. Sam fakt, że studiujemy jedynie twierdzenia pisarzy biblijnych dotyczące kobiet, ale niedotyczące mężczyzn, odzwierciedla androcentryczny paradygmat teoretyczno-kulturowy, który rozumie mężczyznę jako paradygmatyczną ludzką istotę, a kobietę jako „innego”, wyjątek, a nie regułę. Biblijne teorie reprodukują w ten sposób

12 Autorka używa określenia „Pastorals”, co odnosi się najwyraźniej do „Pastoral Epistles”, w polskim wydaniu Biblii Tysiąclecia to dwa Listy do Tymoteusza i List do Tytusa [przyp. tłum.].

efekty języka biblijnego, podciągając kobietę pod ogólne pojęcie *człowieka/mężczyzny* [*man*] i [zaimek] *on*. Ponieważ akademicy nie rozpoznają dynamiki tego interpretacyjnego modelu androcentryzmu, nie rozumieją, że wszelki język androcentryczny musi być rozumiany jako język ogólny dopóty, dopóki nie udowodni się twierdzenia przeciwnego.

Z tego powodu należy założyć, że wszelkie androcentryczne teksty biblijne mówią o mężczyznach i kobietach, chyba że kobiety i aspekty kobiece są wyraźnie wykluczone.

Dlatego hermeneutyka podejrzeń ma daleko idące konsekwencje dla pytania o tłumaczenia biblijne, pytania, które w ostatnim czasie przyciągnęło wiele uwagi. Emocjonalne reakcje na te propozycje tłumaczenia inkluzywnego wskazują na polityczną wagę tej kwestii. Jeżeli prawdą jest, że „granice mego języka są granicami mego świata”, wówczas androcentryczny język biblijny oraz jego tłumaczenie stają się sprawą feministyczną najwyższej wagi.

Taki język nie tylko marginalizuje kobiety, ale także czyni nas niewidzialnymi w spisanej klasycie naszej kultury, pośród której Biblia zajmuje poczesne miejsce. Adekwatne biblijne tłumaczenie musi tłumaczyć język androcentryczny inaczej w czasach, gdy nie jest on już rozumiany jako język ogólny. Wierność tekstom biblijnym oznacza tłumaczenie tych tekstów, które są patriarchalne, w języku gramatycznie męskim, a tekstów, które takie nie są, za pomocą kobiecych i męskich pojęć, lub za pomocą ogólnie inkluzywnych słów. Dlatego też krytyczne tłumaczenie wymaga krytycznej oceny feministycznej i oceny patriarchalnej, opresyjnej lub ogólnej, wyzwalającej dynamiki poszczególnych tekstów.

Historycznie adekwatne tłumaczenia nie mogą przedstawiać biblijnego tekstu ogólnego jako patriarchalnego ani ukrywać ich patriarchalnego charakteru za pomocą języka ogólnego. Feministyczne lingwistki dały nam pewne wskazówki dla rozpoznawania, kiedy język funkcjonuje w seksistowski sposób: seksistowski język stwarza językową niewidzialność kobiet lub je marginalizuje; opisuje kobiety jako zależne od albo wyprowadzone z mężczyzn; charakteryzuje kobiety w stereotypowych rolach i obrazach; ośmiesza kobiety lub trywializuje ich osiągnięcia; wspomina kobiety tylko, jeśli stanowią wyjątek lub problem; wyróżnia je spośród grup, kiedy wspomina o „czarnych, żydach lub ludach Trzeciego Świata oraz kobietach”, tak, jakby kobiety nie należały do każdej z tych grup. Hermeneutyka podejrzeń musi nie tylko sprawdzać oryginalne biblijne teksty, ale także współczesne tłumaczenia pod względem obecności seksistowskiego języka.

Podczas gdy historycznie adekwatne tłumaczenia Biblii wydobywają na jaw seksistowsko-patriarchalny, jak i feministycznie inkluzywny cha-

rakter biblijnych tekstów, hermeneutyka proklamacji ocenia teologiczne znaczenie i moc Biblii dla współczesnych wspólnot wiary. Wierność walce kobiet o wyzwolenie wymaga teologicznego osądzania i utrzymywania, że opresyjne, patriarchalne teksty i seksistowskie tradycje nie mogą żądać autorytetu boskiego objawienia. Opresyjne teksty i tradycje muszą zostać uznane oficjalnie za androcentryczny wyraz patriarchalnych interesów i struktur oraz przebadane pod względem seksizmu, rasizmu i militarne go kolonializmu. Ta krytyczna ocena historyczna musi zostać uzupełniona przez polityczno-krytyczne feministyczne oceny, by oszacować interakcję patriarchalnych biblijnych tekstów ze współczesną kulturą. Zamiast uwalniania kobiet z kulturowych stereotypów i opresji, teksty patriarchalne wzmacniają te stereotypy i patriarchalne podporządkowanie. Nie czynią tak, ponieważ są niewłaściwie interpretowane, lecz dlatego, że zostały sformułowane, by legitymizować patriarchalną opresję.

Feministycznie-neutralne lub feministycznie-pozytywne teksty Biblii mogą również funkcjonować po to, by wzmacniać struktury patriarchalne, jeśli są głoszone lub nauczane, by podbudować patriarchalne zachowanie lub krzewić patriarchalne wartości. Przykładowo, jeżeli maltretowana kobieta usłyszy, że ma dźwigać swój krzyż i cierpieć tak, jak Jezus, by utrzymać swoje małżeństwo, wówczas feministycznie-neutralne motywy użyte są, by wzmocnić patriarchalne wartości. Podobnie w kulturze, która socjalizuje kobiety do altruizmu i bezinteresownej miłości, biblijny nakaz miłości i nawoływanie do służby mogą być niesłusznie użyte, by podtrzymać patriarchalny wyzysk kobiet. Dlatego feministyczna hermeneutyka proklamacji musi analizować rolę tekstów biblijnych we współczesnej patriarchalnej kulturze.

Konkludując, feministyczna hermeneutyka proklamacji musi z jednej strony upierać się, że wszelkie teksty uznane za seksistowskie lub patriarchalne nie powinny być zachowane w naukach ani głoszone w kście Chrystusa i w katechezie.

Z drugiej strony, teksty zidentyfikowane jako teksty przekraczające patriarchalny kontekst i wyrażające wyzwoleniczą wizję ludzkiej wolności oraz pełni powinny uzyskać odpowiednie miejsce w liturgii i nauczaniu w kościołach. W skrócie, feministyczne krytyczne tłumaczenie Biblii powinno być uzupełnione przez uważną teologiczną ocenę biblijnych tekstów i ich opresyjnego lub wyzwoleniczego wpływu na specyficzne sytuacje kulturowe.

Feministyczna hermeneutyka proklamacji musi być zrównoważona przez krytyczną hermeneutykę przypominania, która odzyskuje *wszystkie* biblijne tradycje poprzez historyczno-krytyczną rekonstrukcję biblijnej historii z perspektywy feministycznej. Zamiast porzucać androcen-

Wierność walce kobiet o wyzwolenie wymaga teologicznego osądzania i utrzymywania, że opresyjne, patriarchalne teksty i seksistowskie tradycje nie mogą żądać autorytetu boskiego objawienia

tryczne teksty biblijne i patriarchalne tradycje, hermeneutyka przypominania usiłuje użyć historyczno-krytycznej analizy, by wykroczyć poza androcentryczne teksty ku historii kobiet w religii biblijnej¹³. Jeżeli feministyczna tożsamość nie ma u podstawy doświadczenia biologicznej płci lub istotowych różnic genderowych, lecz wspólne historyczne doświadczenie kobiet jako współpracujących lub walczących uczestniczek w kulturze patriarchalnej i historii biblijnej, wówczas rekonstrukcja historii wczesnego chrześcijaństwa z feministycznej perspektywy nie jest jedynie zadaniem historyczno-krytycznym, ale także feministyczno-teologicznym. Znaczenie feministyczne nie może być wyprowadzone jedynie z egalitarnego nadmiaru androcentrycznych tekstów, lecz musi być również znalezione w i poprzez androcentryczne teksty i patriarchalną historię.

Zamiast porzucić wspomnienie cierpień naszych prasióstr i ich nadziei w naszej patriarchalnej chrześcijańskiej przeszłości, hermeneutyka przypominania *odzyskuje* ich cierpienie i walkę poprzez wywrotową moc „zapamiętanej przeszłości”. Jeżeli zniewolenie ludów staje się całkowite, gdy ich historia jest zniszczona, a solidarność z umarłymi staje się niemożliwa, to feministyczna biblijna hermeneutyka przypominania ma zadanie stania się „niebezpieczną pamięcią”¹⁴, która odzyskuje wizje i cierpienie umarłych. „Pamięć subwersywna” nie tylko ożywia cierpienia i nadzieje kobiet biblijnej przeszłości, ale także pozwala na uniwersalną solidarność między kobietami przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Ciągłe wyzwanie ofiar religijnego patriarchy nie znajduje odpowiedzi w zaprzeczeniu ich samorozumieniu i religijnym wizjom, uznany za błędne jako ideologiczne samozwodzenie się, lecz tylko w solidarności i poświęceniu się przypominaniu ich nadziei i rozpaczy w kościele kobiet.

Feministyczna hermeneutyka przypominania proponuje teoretyczne modele historycznych konstrukcji, które umieszczają kobiety w centrum biblijnej społeczności i teologii. Jako że biblijne teksty nie tylko odzwierciedlają swoje patriarchalno-kulturowe środowisko, ale także pozwalają na ogląd wczesno-chrześcijańskich ruchów jako ruchów apostołstwa równych, rzeczywistość kobiecego zaangażowania i przywództwa w tych ruchach poprzedza patriarchalne naleciałości Nowego Testamentu. Choć kanon zachowuje jedynie pozostałości po niepatriarchalnym chrze-

13 Zob. artykuł recenzyjny R.S. Kraemer, *Women in the Religions of the Greco-Roman World*, „Religious Studies Review” 1983, no. 9, s. 127-139, dla potrzeb szerokiej dyskusji studiów historyczno-krytycznych.

14 Zob. J. Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, tłum. David Smith, New York 1980.

ścijańskim etosie, owe pozostałości sugerują, że proces „patriarchalizacji” w chrześcijańskiej społeczności nie nastąpił gwałtownie, lecz postępował powoli i z trudnościami. Dlatego też feministyczna hermeneutyka przypomnienia może odzyskać wczesnochrześcijańską teologię i historię jako naszą własną. Kobiety jako kościół mają ciągłość historyczną i ciągłość tradycji, i mogą uznać apostołstwo równych za swoje biblijne korzenie.

W skrócie, podstawowym głównym zadaniem feministycznej hermeneutyki przypomnienia jest ożywianie *memoriae passionis* kobiet biblijnych, jak i odzyskanie naszego biblijnego dziedzictwa. To dziedzictwo jest błędnie reprezentowane, jeżeli rozumiemy je jedynie jako historię patriarchalnej opresji. Musi zatem być ponownie ukonstytuowane jako historia wyzwolenia i religijnego działania. Historia i teologia opresji kobiet utrwalanej przez patriarchalne teksty biblijne i kościelny patriarchat musi być rozumiana jako to, czym jest. Nie wolno pozwolić teologii i historii na wymazanie pamięci o walce, życiu i przywództwie kobiet Biblii, które mówiły i działały w imię mocy Ducha Świętego.

Historyczna rekonstrukcja biblijnej historii kobiet musi być uzupełniona przez hermeneutykę kreatywnej aktualizacji, która wyraża aktywne zaangażowanie kobiet w ciągłej biblijnej historii wyzwolenia. Podczas gdy hermeneutyka przypomnienia interesuje się historyczno-krytyczną rekonstrukcją, hermeneutyka kreatywnej aktualizacji pozwala kobietom zająć się historią biblijną za pomocą historycznej wyobraźni, artystycznej rekonstrukcji i liturgicznej rytualizacji.

Feministyczna interpretacja musi zatem nie tylko być krytyczna, ale także konstruktywna, zorientowana nie tylko na przeszłość, lecz także na przyszłość kościoła kobiet.

Hermeneutyka kreatywnej aktualizacji chce ponownie opowiedzieć historię biblijną z perspektywy kobiecej, przeformułować biblijne wizje i nakazy w perspektywie apostołstwa równych, stworzyć narracyjne rozwinięcia feministycznych pozostałości, które przetrwały w tekstach patriarchalnych. W takim procesie twórczej rewizji używa ona wszelkich dostępnych środków artystycznej wyobraźni, twórczości literackiej, muzyki i tańca. Biblia jako formatywny prototyp, inspirowała przez wieki twórczość artystyczną i legendarne upiększenia. W midraszu i apokryfach, liturgii i świętych hymnach kościół patriarchalny zrytualizował pewne aspekty biblijnej historii i celebrował „ojców Kościoła” religii biblijnych.

Feministyczna hermeneutyka kreatywnej aktualizacji odzyskuje tę samą kreatywną wolność, popularną twórczość i moce rytualne dla kościoła kobiet. Kobiety współczesne nie tylko piszą od nowa opowieści biblijne dotyczące kobiet, lecz także przeformułują patriarchalne

modlitwy i tworzą feministyczne rytuały czczące nasze przodkinie. W powieściach i poezji, w dramacie i liturgii, w pieśni i tańcu, odkrywamy na nowo cierpienia i zwycięstwa naszych biblijnych siostr z przeszłości. W feministycznej liturgii i celebrowaniu kobiety opowiadają na nowo historię Paschy i Ostatniej Wieczerzy; wizualnie przeformułujemy liturgię adwentu lub rytuału chrztu. Nie tylko snujemy opowieści o podróżach Pryscylii (Pryski)¹⁵, misjonarki, czy też o Junii¹⁶, apostołce, lecz także tańczymy taniec Koła Sary i doświadczamy proroczego entuzjazmu. Śpiewamy litanie ku czci naszych siostr z przeszłości i opłakujemy utracone opowieści naszych pramatek. Jedynie przez odzyskanie naszej religijnej wyobraźni i naszych świętych mocy nadawania nazw kościoł kobiet może „śnić nowy sen i widzieć nowe wizje”.

Czynimy tak z pełną świadomością tego, że kreatywny udział w biblijnej opowieści musi być uzyskany w trakcie i poprzez krytyczny proces interpretacji, który napiętnuje strukturalny grzech i zinternalizowanie wartości patriarchalnego seksizmu. Religijna twórczość i feministyczna moc rytualizacji zaktualizowane w kościele kobiet wydają mi się feministycznym „zaczynek” kobiety-piekarza Boga, który przekształci patriarchalną religię biblijną, czyniąc opowieść biblijną rzeczywistym skarbem dla wszystkich, którzy szukają wspierającej wizji dla ich walki o wyzwolenie z patriarchalnej opresji.

Przełożyła Agata Mergler

15 Pod oboma imionami występuje święta Kościoła katolickiego z I w. n.e. opisana w Liście do Rzymian [przyp. tłum.].

16 M.in. w polskim tłumaczeniu Nowego Testamentu, np. w Biblii Tysiąclecia Junia nazwana jest Juniusem, co nadaje jej rodzaj męski. Jej płeć stanowiła kontrowersję, jak i jej przynależność do grona apostołów [przyp. tłum.].

ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA (1938) – teolożka feministyczna, profesorka w Harvard Divinity School. Autorka m.in. *The Apocalypse* (1976), *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1992), *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (1998), *The Transforming Vision: Explorations in Feminist The*logy* (2011) oraz *Changing Horizons: Explorations in Feminist Interpretation* (2013).

Cytowanie:

E. Schüssler Firenza, *Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek feministycznej interpretacji Biblii*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/09.Firenza.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: feminizm, biblia, teologia feministyczna, hermeneutyka, patriarchat