

Michał Horoszewicz

"Les écritures saintes des femmes",
Pui-lan Kwok, Elisabeth Schüssler
Fiorenza (ed.), Paris 1998 : [recenzja]

Collectanea Theologica 69/3, 222-229

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dza, że niewątpliwą przyczyną wielkiego zainteresowania nowymi ruchami religijnymi jest kryzys wartości i autorytetów. Powoduje on efekt zagubienia, osamotnienia, poczucie braku oparcia, co prowadzi do poszukiwania warunków poprawy sytuacji. Każdy potencjalny adept skłonny jest we własnym interesie zawierzyć grupom i ich liderom. Relatywnie szybko i zwykle niedostrzegalnie może pojawić się uzależnienie – niewidoczny mur, odgradzający od zwykłego świata, najbliższych, przyjaciół itp.

Ostatnia część monografii poświęcona jest etycznej ocenie sposobów oddziaływania sekt. Autor – o. B r u s i ło – stwierdza, że biorąc pod uwagę szeroki zakres oddziaływania psycho-fizycznego sekty, zagrożenia etyczne można podzielić na cztery grupy:

- Próby przejścia władzy nad globalnymi zasobami żywności i kontrolowania wzrostu populacji ludzkiej;
- Oddziaływanie środkami odurzającymi, praktyki manipulacji psychicznej;
- Wykorzystywanie seksualne;
- Uzależnienie od metod uzdrawiania, niekonwencjonalne techniki lecznicze.

Autor koncentruje się szczególnie na ostatniej grupie zagrożeń. Podaje sześć kryteriów, które należy uwzględnić w chrześcijańskiej ocenie pozamedycznych bioterapii i innych niekonwencjonalnych metod leczenia.

Podsumowując, warto stwierdzić, że omawiana monografia zawiera wiele bardzo cennych wiadomości dotyczących genezy, typologii, sposobów oddziaływania i ukrytych celów sekt. Ponieważ zaś zagrożenie ze strony nowych ruchów religijnych jest czymś absolutnie realnym, dlatego warto zapoznać się z informacjami podanymi w pracy, aby móc skutecznie bronić się przed tym zagrożeniem.

Piotr Włodkowski, Warszawa

Pui-lan KWOK, Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (éd.), *Les écritures saintes des femmes*, Revue Internationale de Théologie „Concilium”, zesz. 276, Beauchesne Editeur, Paris 1998, ss. 140.

Wyłoniony na przełomie 1984-85 r. zespół konsultacyjny „Teologia feministyczna” międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” wydaje mniej więcej co dwa lata zeszyty bardzo pobudzające: poszerzają one horyzonty teologiczne, odkrywczą wyłaniają nowe kierunki badawcze oraz orientacje refleksyjne, przydają głosu trzecioświatowym środowiskom kobiet-teologów. Autorzy zamieszczanych studiów to niemal wyłącznie kobiety. Zespół konsultacyjny pierwotnie skupiał tylko kobiety; aktualnie w składzie trzydziestoosobowym widać przewagę (ale już nie wyłączość) kobiet – ponadto doraznie współpracują „międzykonsultacyjnie” liczni członkowie innych zespołów.

Z ramienia „Concilium” redaktorem omawianego tu zeszytu *Pisma święte kobiet*, (wszakże występuje nieco odmienna wersja tytułu: *Doświadczenia kobiet a pisma świę-*

te) jest Elisabeth Schüssler Fiorenza, profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Harvarda, od wielu już lat niezaprzeczalnie najwybitniejsza w USA kobieta-teolog w subdyscyplinie teologii feministycznej. Natomiast redaktorem wykonawczym, kierującym całym zeszytem, okazuje się K w o k Pui-lan, ongiś z Hongkongu, aktualnie profesor teologii w Episkopalnej Akademii Teologicznej (Cambridge, USA), wykładowca azjatyckiej teologii feministycznej w wielu uczelniach tego rejonu. Skądinąd nazwiska obu współredaktorów pominięto na okładce i na miejscach tradycyjnie ustalonych.

Bez zarzutu jest układ zawartości: edytoriał, po pięć studiów w każdej z dwóch części (I – *Kobiece doświadczenie pism sakralnych*, II – *Sakralne słowa kobiet*), po raz pierwszy od niepamiętnych czasów konkluzja refleksyjna.

Schüssler Fiorenza w edytoriale zapewnia, że nie jest to zwykły zbiór artykułów o biblijnej hermeneutyce feministycznej: dąży on do poszerzenia dyskusji w płaszczyźnie teoretycznej celem ukazania zarówno krytycznych rozważań feministycznych nad skryptuarystycznymi kanonami „mężczyźniami” rozmaitych religii świata, jak też rewindykacji władzy sakralnej przysługującej kobietom w zakresie mianowania. Od początku z autorytetem i interpretacją Biblii zderzała się chrześcijańska teologia feministyczna: jedne jej rzeczniczki odrzucały Biblię jako „całkowicie patriarchalną”, inne podkreślały jej „bogactwo w walce o wyzwolenie”. Krytyczne podejście feministyczne do ksiąg sakralnych nie może izolować się w granicach tekstu zapisanego czy kanonu: kanonizacja tekstów odmawiała kobietom sakralnego autorytetu słowa. Feministyczna oraz krytyczna teologia wyzwolenia musi być transgresywna kanonicznie i wymykać się spod biblijnych samoograniczeń. Biblia – przypomina Schüssler Fiorenza – służyła nie tylko za środek utrzymywania kobiet w stanie podporządkowania, ale również za „narzędzie kolonizacji i dehumanizacji”. Skryptuarystyczne dociekania feministyczno-transgresywne muszą przebadać Pismo Święte tak, jak bada się miejsce uchybień (autorka pisze znacznie mocniej: „miejsce zbrodni”) – winny też poszukiwać „sakralnej monety” zagubionych tradycji wyzwolicielskich oraz nigdy nie zrealizowanych ich możliwości. Teologiczne feministki poszukują nie tylko nowych metod interpretacji, ale także nowych ksiąg sakralnych. Amerykanki uznają zapisy Murzynek (tzn. Afro-Amerykanek, jak można sądzić) za sakralne, Azjatki pragną kontekstualizacji Biblii w obrębie sakralnych ksiąg wielkich religii azjatyckich, Afrykanki i autochtonki, (niewątpliwie chodzi o rdzenne Amerykanki, tj. Indianki) podkreślają znaczenie oralnego przekazu tradycji usakralnionych.

Problem dwuznaczności Biblii w życiu kobiet latynoamerykańskich rozważa Ivone Gebara ze Stowarzyszenia Sióstr Naszej Pani, profesor filozofii i teologii w São Paulo. Przeprowadzone przez nią rozmowy z wieloma kobietami pozwoliły stwierdzić słabą znajomość Biblii, ograniczaną do tekstów zasłyszanych podczas niedzielnej Mszy św. Gebara charakteryzuje autorytet „przyzwolony”, gdy dana osoba przyzwala, by autorytet istniał dla niej, zarazem zresztą ona sama swoiście istnieje dla niego; autorytet taki okazuje się krytyczny wobec reżimów dominatorskich, wzniesionych na pojęciu autorytetu „nad” osoba-

mi. Autorytet „nałożony” natomiast ma moc przymuszającą – ujawnia on pułapki władzy stojącej się autorytetem „nad” innymi. Zdaniem autorki, Biblia nie okazuje się autorytetem czy to przyzwalanym, czy też nałożonym: jej autorytet wynika „z siły tego, kto jej używa autorytatywnie”. Biblia okazuje się „tekstem-pretekstem” i historią minioną, stale reaktualizowaną wedle potrzeb i konieczności. Hermeneutyka teologii wyzwolenia niedostatecznie uwzględniła sytuację uciemżenia kobiet, natomiast feministyczna hermeneutyka Biblii przełamuje „mężczyznianą” hegemonię wiedzy biblijnej, przedstawiając odmienną interpretację tekstów i ukazując dwuznaczności władzy mężczyznianej we własnym interpretowaniu. Gebara dostrzega abstrakcyjny charakter uniwersalizujących dyskursów „mężczyznianych” o wyzwoleniu: przez wizję męczeństwa idealizowanego odzyskuje się tam intensywną ofiarę jako utopijną formę odkupienia wolności. „My, kobiety latynoamerykańskie, skłonne jesteśmy obwieszzać absolutny brak sensu w gwałtownych zgonach, w śmierciach wskutek niedożywienia i braku troski lekarskiej, w śmierciach spowodowanych różnymi rodzajami wojen. Nie zachodzi potrzeba przeobrażania cierpienia w źródło nadziei. Na cóż zdadzą się męczeństwa, jeśli nadal odtwarza się struktury przemocy! Nasze podstawowe zadanie to unikanie krzyży nałożonych i kolektywne wnoszenie ratunku dla wszelkich cierpień, które nas dotykają.”

Pierwotne chrześcijaństwo, zapoczątkowane jako wspólnota równych uczniów, zakończyło się podrzędnością kobiet – jedną z głównych przyczyn tej zmiany w statusie kobiet było przejście w chrześcijaństwie od ruchu oralnego do ruchu zależnego od autorytetu tekstów pisanych. Pisma kanonu układali i wybierali mało liczni ludzie wykształceni, nie zaś przedstawiciele wszystkich klas pierwszych chrześcijan – wskazuje Joanna Dewey, profesor nowotestamentalistyki we wzmiankowanej Akademii Episkopalnej. Doprowadziło to do zagubienia licznych głosów kobiet, do deformacji i pomniejszenia tradycji kobiecych, jakie przetrwały w tekstach spisanych. Przekazywanie ustne zapewnia względną równość szans; autorytet założony na zapisie skłania się ku elitarności. Zdaniem Dewey, nasilenie cudów odnoszących się do mężczyzn oraz milcząca rola kobiet w opisach innych niż dotyczące uzdrawiania nie są reprezentatywne dla tradycji oralnej; stanowią raczej odbicie pomniejszenia i deformacji roli kobiet. NT nie zapewnia neutralnego obrazu pierwotnego chrześcijaństwa: jest on wypaczony na korzyść tych, którzy zajmowali wysoką rangę społeczną i polegali na ideale patriarchalnym obejmującym podporządkowanie kobiet. Zalecenia ograniczające i podporządkowujące kobiety bez trudności wpisywały się w tekst uchodzący za autorytarny. Ograniczony obraz kobiet i nakazy odnoszące się do ich postępowania nadal ograniczają oraz zniekształcają życie chrześcijanek. „Należy jednak pamiętać, że NT przedstawia jedynie szczyt lodowej góry wydarzeń odnoszących się do kobiet, a dzieje te są wypaczone”.

Począwszy od IV w. teologowie zachodniołacińscy poczęli utożsamiać Marię z Magdali (Marię Magdalенę, dalej MM) oraz Marię z Betanii, a następnie MM oraz anonimową grzesznicę z Łk 7, 36-50; wschodnie Kościoły prawosławne nigdy nie popelni-

ty tego błędu. Karen L. King, profesor studiów nowotestamentowych i historii chrześcijaństwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Harvarda, podkreśla: Ojcowie Kościoła pierwszych stuleci nic nie wiedzieli o Marii Ladacznicy. Troszczyli się o usunięcie wszelkiego podejrzenia, jakoby słowa Jezusa zabraniającego Marii dotknięcia go (J 20,17; tak King, to samo w Biblii Bryt. i Zagr. Towarzystwa Biblijnego: „nie dotykaj się mnie” oraz w Biblii Króla Jakuba: „touch me not” – tyle że w edycji Księgami Św. Wojciecha zwrot „nie zatrzymuj mnie” wyjaśniono: „Wulgata niezbyt szczęśliwie przekłada tekst grecki...”; wszakże różnica jest zasadnicza, a pierwotna wersja decyduje o komentarzu King) mogły implikować, że zmartwychwstanie nie było fizyczne. King wyjaśnia: „Patriarchalni [sic] egzegeci wymyślili tę rolę MM, ponieważ pragnęli zdyskredytować teologię związaną z jej imieniem oraz pomniejszyć jej znaczenie jako modelu uwiarygodnienia orientacji kobiecej” – tak więc „skonstruowano postać skruszonej grzeszniczki celem przeciwstawienia znacznie starszemu i bardzo wyrazistemu obrazowi MM, jako prorokini-wizjonerki, przykładowej uczennicy i apostołskiej patronki” (przełożenie *dirigeante apostolique* nie wydaje się łatwe: zarządzająca, sprawująca pieczę, współpracowniczka?... – autorka utrzymuje, że najnowsze studium Marjanen o MM nie ustanawia jej „ponad” uczniami męskimi). Przez różne źródła, w większości odkryte w Egipcie w ostatnich stu latach, King uważa, iż MM zalicza się do tych uczniów, którzy doskonale pojmowali nauczanie Jezusowe – figuruje wśród tych, którym Jezus powierzył najwyższe nauczanie łącznie z głoszeniem Ewangelii. Odnaleziona u schyłku XIX w. w Egipcie Ewangelia Marii (dalej EwM) z II w. ukazuje kierowniczą rolę MM i siłę jej charakteru, przeciwstawnie do lęków, ignorancji i zawiści innych uczniów: MM staje się modelem odpowiedzialności chrześcijańskiej założonej na dojrzałości duchowej i wyczuciu profetycznym. EwM, wskazuje King, przedstawia kontrowersję między uczniami, których nauczała MM; Piotr Apostoł miał zastanawiać się, czy Jezus mógł istotnie nad nich przełożyć kobietę: skoncentrowany na możliwości utraty prestiżu skutkiem nauczania go przez kobietę, okazywał się niezdolny do wyciągnięcia właściwych lekcji. Dokument ten „subtelnie złącza rozwój duchowy oraz wyostrzoną krytykę niesłusznej dominacji, sugerując podstawową więź między polityką wyzwolenia a duchowością”.

W zniknięciu MM w Dz King dostrzega „strategię wykluczenia kobiet ze stanowisk odpowiedzialności apostołskiej”. Wykluczenie EwM i marginalizacja postaci MM spowodowały wywarcie ważnego źródła do rekonstrukcji pierwotnej teologii chrześcijańskiej kobiet i do obrony prawomocności funkcji odpowiedzialnych przysługujących kobietom. Zespolenie MM z cudzołożnicą (wg J) i grzesznicą (wg Łk) ukształtowało postać łatwo poddającą się naginaniom wedle zamysłów patriarchalnych. Rekonstrukcja dokładniejszego portretu historycznego MM polega nie tylko na naprawieniu błędów kanonicznej egzegezy zachodniej: wszelkie źródła, kanoniczne bądź nie, wymagają ponownego odczytania przez soczewki „hermeneutyki podejrzenia”, która rozpozna politykę historycyzacji opisów czy wezwań do autorytetu apostołskiego.

W kanonie religii objawionych głosy kobiet zredukowano do minimum – stwierdza Amina Wadud, profesor na wydziale filozofii i badań religijnych w Virginia Commonwealth University (USA). W intelektualnym dziedzictwie islamu podczas czterech stuleci, jakie upłynęły od samego objawienia, tylko mężczyźni układali dzieła egzegetyczne i to oni dekretowali, że owe komentarze wyłącznie „mężczyźniano” są definitywne oraz autorytatywne. Wadud opowiada się za podjęciem wysiłku niezbędego do naprawienia „historycznego błędu zaniedbania głosu kobiecego w tekście”.

Rozdział między *sacrum* a *profanum* powoduje, że kobiety – często utożsamiano z negatywnym biegunem większości dwudzielnych opozycji – umiejscawia się po stronie *profanum*, twierdzi Musa Dube-Shomana, wykładająca NT na wydziale teologii i nauk religijnych Uniwersytetu Botswany. W ostatnim trzydziestolecu interpretacje feministyczne dążyły do ujawniania ciemniejących fragmentów Biblii oraz pominiętych tekstów odnoszących się do kobiet, także do rekonstrukcji przemilczanego ich głosu. Uważa się, że wszystko, co neguje, pomniejsza lub deformuje pełne człowieczeństwo kobiet, winno być uznane za nieodkupicielskie. W ten sposób autorytet przesuwano od tekstu pisanego do wyzwolicielskiego dyskursu kobiet. Konteksty postkolonialne (odnosi się to wyłącznie do narodów czy ludzi uprzednio utrzymywanych w systemie dominacji kolonizatorskiej) są niewiarygodnie zróżnicowane: doświadczenia ludzi skolonizowanych przyjmują w czasie i w przestrzeni strategię różnorodną. Kolonizacja zmierzała do ukazania kultury indygennej jako pustej i potrzebującej cywilizacji zachodniej; ponadto różne kultury świata zwykła interpretować wedle kilku kanonów zachodnich: autochtonom przekazywano mające przywilej instytucjonalny literackie kanony kolonizatora do czytania w szkole i w kościele – teksty rodzime spychano na dalszy plan. Nałożenie literatury kolonizatora na kolonizowanych czyni ich obcymi dla ich własnego języka: następuje kolonizacja ducha, powodująca rozległy kryzys tożsamości. Syntetyzując różne analizy, autorka uznaje, że kolonizacja była związana z sakralnymi i świeckimi kanonami Zachodu; że dla skolonizowanego czytanie stanowiło – i w znacznym stopniu nadal stanowi – utożsamianie się z kolonizatorem (choćby już byłym), że Biblia jako kanon sakralny stanowi niewątpliwie „księgę kolonialną i kolonizatorską”, należąc do klasycznych dzieł zachodnich.

Teologiczne feministki postkolonialne uważają, że dla nich Pismo Święte musi obejmować wcześniejsze „Pisma niepisane”, rodzime dla ich ludów. Przywracanie znaczenia usuniętych kanonów oralnych stanowi jakieś odbicie postkolonialnego dyskursu o oporze i wyzwoleniu. Kolonializm przebiega za pośrednictwem tekstów chrześcijańskich i innych kanonów zachodnich, tak więc kobiety-teologowie z kierunku feministycznego muszą uwzględniać istnienie innych pism sakralnych: Biblia odtąd istnieje wśród wielu ksiąg sakralnych świata. Kanoniczne Pismo Święte należy czytać wspólnie z innymi pismami sakralnymi, czy to oralnymi, czy też pisanimi.

Część II otwiera studium Elsy T a m e z , wykładającej teologię biblijną w Biblijnym Uniwersytecie Latinoamerykańskim (Kostaryka) i pełniącej funkcję rektora. Życie kobiet latinoamerykańskich okazuje się uprzywilejowanym miejscem ich pracy teologiczno-feministycznej. Rozdarte życie tak licznych kobiet oznakowuje „męskościo-we” społeczeństwo patriarchalne jako grzeszne i wymagające radykalnego przeobrażenia, aby pozyskać zbawienie. Obwieszczony sakralnym, tekst spisany uzyskuje autorytet wyższy od autorytetu innych tekstów: jest niezmienny; przeobrażenie staje się możliwe jedynie drogą wewnątrztekstowej interpretacji. Tekst sakralny wpływał na życie kobiet – najczęściej negatywnie: „Androcentryczne twierdzenia tekstu wywyższano do poziomu prawd absolutnych; konserwatywni egzegeci, jedyni oficjalnie uwiarygodnieni, jednoczyli się dla ukrycia wszelkich sensów tekstu, mogących wytwarzać odmienną opinię”. Dzieje życia kobiecego są oznakowane albo przez niższość i przemoc, albo przez zapomnienie. Istnieje ogromny rozdział między tekstem sakralnym a czasem obecnym. Tekst wytworzony w kulturach patriarchalnych i uznany za usakralniony niszczy kobietę, gdy oświadczenia patriarchalne i androcentryczne ustanawia się jako dogmaty. Dzieje życia kobiecego obrazują nieczułość historii zbawienia zawartej w tekście sakralnym skodyfikowanym przez tradycję.

Prezbiterianka Joan M a r t i n , profesor chrześcijańskiej etyki społecznej we wzmiankowanej Akademii Episkopalnej, uznaje opowieść-narrację niewolnicy za tekst sakralny we wspólnocie afro-amerykańskiej, zaświadcza o zbiorowych dziejach wiary i o indywidualnych szlakach wiary kobiet: to świadectwo historyczne, oznakowane przez płęć. Narracje te są jednym z podstawowych narzędzi ujawnienia uwarunkowań niewolnictwa w USA przed wojną secesyjną, to ciągły zapis dziedzictwa walki u ludzi uznawanych za nie-ludzi. Poszerzają one historyczne pojmowanie życia kobiet zniewolonych (formy oporu, afrykańskie wrażliwości kulturowe, wysoki stopień rasowej solidarności). Przez swe zbiorowe doświadczenia opowieści te – jako ustne bądź spisane, jako kult potajemny, żarliwa modlitwa, ostateczne oczekiwanie – przybliżają się do tekstu sakralnego. Istotną cechą afrykańską pozostawała tam jedność kosmosu, gdzie wszystko uchodziło za sakralne, a różne praktyki religijne dawały się zharmonizować. Właśnie „przedsecesyjne” (*antebellum*) narracje kobiet zaświadcza, że nie niewolnictwo pojmowano jako szczególną instytucję ludzką, nie mającą pozadoczesnego przyzwolenia. Dla zniewolonej kobiety, odłączonej od rodziny i wspólnoty murzyńskiej, świat stawał się wrogi – ale rzeczywistością ochronną okazywał się Bóg. Ogromna większość murzyńskich kobiet teologów i kobiet-etyków uznaje, że Czarny Kościół rozpoczyna się z niewolnictwem, a religia niewolników ustanawia podstawowe źródło dla wszelkiego współczesnego osądu czarnej teologii. Ubocznie Martin wskazuje, że w 1991 r. publikacja zbiorowa o narracjach niewolniczych uwzględniła studium na temat „teologii niewolnictwa” (*slave theology*).

Yuko Y u a s a , prowadząca w Japonii międzykulturowe wspólnoty o podstawach feministycznych, podejmuje problem teatralnych przedstawień tekstów sakralnych –

nie tylko biblijnych – wedle tradycji „no”. Podkreśla dzisiejszą konieczność rozpoznawania w sąsiedzie – z całkiem odmienną spuścizną religijną – partnera, do którego żywi się uczucie miłości: „Wierność wobec własnej wiary jest zgodna z poszanowaniem innych tradycji religijnych; hegemonia jednej religii nad innymi była błędem przeszłości, gdy język wojny dominował nad językiem miłości – nawet w płaszczyźnie wiary religijnej”. Słowo Boże nie pochodzi od osób rangą wysoko sytuowanych, z kanonu spisane i zamknięte w grece czy hebrajskim: „Bóg mówi do nas także przez wyrażenia bez-słowne jak taniec czy teatr”. Yuasa zaświadcza, że w Japonii wyłoniła się „teologia biograficzna” przydająca wsparcie poszukiwaniom siły Bożej w życiu ludzkim; że powstała już tam rodzima nazwa dla japońskiej teologii feministycznej, (wedle transkrypcji angielskiej: „josei shingaku” – tak Hisako Kinukawa w *Kobiety a Jezus w Ewangelii Marka, japońska perspektywa feministyczna*, 1994). Jedna z licznych kobiet-teologów już w 1990 r. obwieściła: „My jesteśmy tekstem”.

W konkludującej refleksji współredaktor Kwok Pui-lan podkreśla: autorki tego zeszytu – wywodzące się z różnych warstw społecznych i stref kulturowych – wykazały, że pojęcia księgi sakralnej, kanonu, autorytetu oraz interpretacji wymagają radykalnej „rekonceptualizacji” założonej na doświadczeniu kobiet z rozmaitych rejonów świata. Zachodnie pojęcie Pisma Świętego okazuje się zbyt wąskie, by ogarnąć tradycje wieloskryptuarystyczne różnych religii świata i odmiennych doświadczeń kobiet. Głos kobiet i ich dzieje przeważająco pozostawały na uboczu ustanowionych kanonów religii historycznych. Biblia i inne dzieła sakralne służyły za ideologiczne narzędzie uwiarygodniania niewolnictwa, kolonizacji, hegemonii kulturowej, ludobójstwa, patriarchalnej dominacji – postkolonialna lektura tekstów sakralnych otwiera nowe szlaki przebadania styków prawdy, wiedzy i władzy. Pojęcie księgi świętej jako ustalonej i spisanej, zawierającej jedyne objawienie boskości, jest obce religijnym doświadczeniom kobiet w rozmaitych kontekstach kulturowych. Ludzie osadzeni w centrach władzy przejawiają skłonność do trzymania się autorytatywnych twierdzeń tekstów sakralnych celem uwiarygodnienia *status quo*; liczne kobiety natomiast dokonują dekonstrukcji tych roszczeń, sytuując *sacrum* we własnym ciele, w swym życiu, w przekazach założycielskich, w mitach i legendach. Ich stosunek do tekstu sakralnego to nie posłuszeństwo i poddaństwo, ale aktywna „rekonceptualizacja”, twórcza reprezentacja i odważne obwieszczenie.

Postkolonialna interpretacja Biblii kontestuje totalizujące formy interpretacji zachodniej, przyłączonej do interesów imperialistycznych: przez dyskurs antyhegemonistyczny zwraca w Biblii szczególną uwagę na głosy przesłonięte bądź pomijane, umieszcza Biblię i wszelki tekst religijny w wieloskryptuarystycznych kontekstach sytuacji zróżnicowanych, włącza współdziałających z pomijanych społeczności pobożnych („dalit” i diaspory, ludy tubylcze, migranci). Autorka opowiada się za opinią, że metropolie kolonialne posługiwały się zachodnimi tekstami kanonicznymi – tak świec-

kimi, jak religijnymi – w podejmowaniu kolonizacji. Jednakże pogląd, jakoby Biblię należało pojmować jako kanon kolonizatorski i patriarchalny, wymaga „solidnej samokrytyki” oraz podstawowej reorientacji. Zachodnie feministki winny studiować teksty biblijne w uwarunkowaniach wielorakich wierzeń religijnych w świecie, nie ograniczając swych poszukiwań do prastarego kręgu śródziemnomorskiego. Zeszyt ten zaświadcza o polifonicznych i pluralistycznych powiązaniach kobiet z tekstami sakralnymi – o ciągłych poszukiwaniach paradygmatów interpretatorskich wychodzących poza tradycyjne metody androcentryczne i ciemieżycielskie. Kwok wyraża nadzieję, że do dialogu międzykulturowego dołączą feministki działające w obrębie buddyzmu, konfucjonizmu i tradycji indygennych.

Przychodzi stwierdzić, że zeszyt ten istotnie odrywa reprezentowaną na łamach „Concilium” teologię feministyczną od utrwalonych kolein utyskiwań, roszczeń i pretensji, lansując międzyreligijno-międzykulturowy dialog feministyczny. Zapowiada się on bardzo obiecująco z uwagi na coraz liczniejsze w wielu krajach Trzeciego Świata grupy kobiet-teologów (teolożek? – polskie nazewnictwo dotąd nieustalone), doskonale przygotowanych i stopniowo skupiających się w zrzeszeniach swoiście profesjonalnych.

Wszystkie studia zgromadzone są niezaprzeczalnie pobudzające i wysokiego pułapu (niektórych tematów nie udało się ostatecznie zrealizować, do innych nie znaleziono kompetentnych piór). Mistrzowskie pozostają zarówno edytorial, jak też finalna konkluzja (wedle najszcześniejszego układu: z dwóch współredaktorów zeszytu jeden dostarcza edytorial, choćby sygnowany przez obu, drugi zapewnia końcową syntezę rekapitulacyjną).

Warto zwrócić uwagę, że teologia feministyczna wyraziście przeobraża zasięgi i pojmowania *sacrum*: do jego sfery włącza elementy życia społecznego, dotąd pozostające – zwłaszcza w religijności Zachodu – poza tradycyjnym jego sytuowaniem. Ponadto w zeszycie tym znalazły się dwa pojęcia teologiczne, które najwyraźniej nie ujawniły się jeszcze u nas, chyba podobnie jak i w szeroko rozumianej teologii zachodniej: to „teologia niewolnictwa” oraz „teologia braterstwa”, oba, jak wolno sądzić, zasługująceby na odrębne, choćby skrótowe, prezentacje.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Séan FREYNE, Nicholas LASH (éd.), *La fin du monde est-elle venue?* Revue Internationale de Théologie „Concilium”, zesz. 277, Beauchesne Éditeur, Paris 1998, ss. 152.

Pośród wielości powstających na zachodzie u progu roku dwutysięcznego publikacji o założeniu millenarystycznym, ogłoszony w sierpniu 1998 r. zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” *Czy koniec świata nadszedł?* zmierza