



NIE TYLKO MARIA MAGDALENA I JUNIA, LECZ RÓWNIEŻ ANNA I HAGAR BIBLIJNE IKONY KONTEKSTUALNYCH HERMENEUTYK FEMINISTYCZNYCH

**Not Only Mary Magdalene and
Junia, but also Hannah and Hagar
Biblical Icons of Contextual
Feminist Hermeneutics**

Abstrakt

Artykuł podejmuje zagadnienie współczesnych feministycznych hermeneutyk biblijnych w perspektywie postaci kobiecych, które – w odróżnieniu od ugruntowanych ikon teologii feministycznej, jakimi są Maria Magdalena i Junia – stały się emblematyczne dla kontekstualnych teologii wyrosłych z doświadczenia wykluczenia, rasizmu i klasizmu. Po krótkim omówieniu filologiczno-historycznej kontrowersji wokół tożsamości Junii (Rz 16,7) w artykule przedstawiam trzy podstawowe nurty hermeneutyki feministycznej: hermeneutykę odzyskiwania, hermeneutykę podejrzeń oraz hermeneutykę utożsamiania. Zasadnicza część artykułu poświęcona jest dwóm kontekstualnym teologiom: koreańskiej teologii *han*, w której ikoną kobiecego cierpienia i przemiany (*han puri*) staje się Anna z Pierwszej Księgi Samuela, oraz afroamerykańskiej teologii womanistycznej, dla której ikoną przetrwania w strukturach potrójnego ucisku (rasowego, płciowego

Abstract

The article addresses contemporary feminist biblical hermeneutics through the lens of female figures who – in contrast to the established icons of feminist theology such as Mary Magdalene and Junia – have become emblems of contextual theologies rooted in experiences of exclusion, racism, and classism. Following a brief discussion of the philological and historical controversy surrounding the identity of Junia (Rom 16:7), the article presents three fundamental streams of feminist hermeneutics: the hermeneutics of recovery, the hermeneutics of suspicion, and the hermeneutics of identification. The central section is devoted to two contextual theologies: Korean *han* theology, in which Hannah from the First Book of Samuel becomes the icon of female suffering and transformation (*han puri*), and African-American womanist theology, for which Hagar from Genesis becomes the icon of survival within structures of triple oppression (racial, gender-based, and

i klasowego) staje się Hagar z Księgi Rodzaju. Artykuł wskazuje, że te hermeneutyki kontekstualne – odczytujące tekst biblijny z perspektywy uciskanych – wnoszą istotny wkład w teologiczne rozumienie kobiecych postaci Pisma Świętego i otwierają istotne perspektywy dla teologii akademickiej.

Słowa kluczowe: hermeneutyka feministyczna, herstory, Junia (Rz 16,7), teologia han, hanpuri, teologia womanistyczna, Hagar, Anna, teologie kontekstualne

class-based). The article argues that these contextual hermeneutics – reading the biblical text from the perspective of the oppressed – make a lasting contribution to the theological understanding of biblical women figures and open soteriologically significant perspectives for academic theology.

Keywords: feminist hermeneutics, herstory, Junia (Rom 16:7), han theology, hanpuri, womanist theology, Hagar, Hannah, contextual theologies

1. Wstęp: „her-meneutyka” jako perspektywa badawcza

Pojęcie „herstory” – spolszczone jako „herstoria” – stanowi emblematyczny wyraz feministycznej rewizji kategorii historiograficznych. W warstwie retorycznej termin ten zestawia angielskie *her* (jej) z rzeczownikiem *history* (historia), opozycyjnie wobec dominującego paradygmatu „jego-historii” (*his-story*). Jakkolwiek owo rozszczępienie nie odpowiada faktycznej etymologii pojęcia *history* (od greckiego *ἵστωρ* – „ten, który wie”, *ἱστορία* – „badanie, wiedza”), jako metafora badawcza skutecznie wskazuje na systematyczne pomijanie perspektywy i doświadczenia kobiet w dziejach kultury i religii.

Analogiczna logika może – z odpowiednimi zastrzeżeniami – zostać przeniesiona na grunt hermeneutyki biblijnej. Choć hermeneutyka wywodzi się od Hermesa, boskiego posłannika, to czerpiąca z her-storyi „her-meneutyka”¹ mogłaby oznaczać

taką interpretację Pisma Świętego, która ów kobiecy podmiot – dotąd wykluczany lub spychany na margines dyskursu egzegetycznego – uprawomocnia. To prowokacyjne zestawienie dobrze oddaje intencje stojące za nurtami biblistyki feministycznej i kontekstualnej, których przegląd i analiza stanowią przedmiot niniejszego tekstu.

Celem artykułu jest prezentacja i krytyczna analiza wybranych współczesnych hermeneutek feministycznych i kontekstualnych, ze szczególnym uwzględnieniem ich implikacji teologicznych i egzegetycznych. Materiałem wyjściowym są trzy przykładowe studia biblijne: spór o tożsamość Junii (Rz 16,7), koreańska teologia *han* z Anną jako ikoną kobiecego cierpienia, oraz afroamerykańska teologia womanistyczna z Hagar jako ikoną przetrwania. Każdy z tych przypadków ilustruje odmienny sposób, w jaki teologie kontekstualne transformują tradycyjne odczytania tekstu biblijnego.

¹ Zestawienie *her* + *meneuein* jako zabieg retoryczny, nie etymologiczny, pełni tu funkcję heurystyczną.

2. Maria Magdalena i Junia jako ikony hermeneutyki feministycznej

Przyzwyczajiliśmy się do tego, że ikonami teologii i hermeneutyki feministycznych są takie postaci jak Maria Magdalena, Junia czy Febe – kobiety, które już Nowy Testament opisuje jako osoby prominentne, mające istotny wpływ na kształtowanie się chrześcijaństwa. Patronują one licznym inicjatywom feministycznym i egalitarnym, propagującym równość kobiet i mężczyzn, zwłaszcza w obrębie funkcji i urzędów kościelnych. Projekt *Future Church*² od trzydziestu pięciu lat prowadzi kampanie na rzecz przywrócenia Marii Magdalenie w chrześcijaństwie zachodnim pełnego statusu apostołki apostołów. *Junia Project*³ promuje „biblijną egalitarność” w Kościołach ewangelicznych.

W obu przypadkach o wyborze ikony decyduje nowotestamentowy profil postaci. Junia, niekiedy utożsamiana z Joanną, żoną Chuzy (Lk 8,3),⁴ razem z Marią Magdaleną towarzyszyła Jezusowi w Galilei, była przy Jego grobie, doświadczyła angelofanii i – według świadectwa apostoła Pawła – stała się osobą „znamienitą wśród apostołów”⁵ (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις

Rz 16,7). Jan Chryzostom, nie ma wątpliwości, że Junia na takie wyróżnienie zasługuje: „O, jakże wielka to była kobieta, skoro uznana została za godną miana apostoła”⁶. Okazuje się jednak, że zbyt wielka estyma, z jaką o Junii wyrażali się wczesnochrześcijańscy pisarze, przyczyniła się do podważania albo jej apostołskiej godności, albo jej kobiecości.

3. Kwestia tożsamości Junii: analiza filologiczna i historia recepcji

Zagadnienie tożsamości Junii należy do bardziej fascynujących debat tekstologicznych Nowego Testamentu. Świadectwa chrześcijańskie z okresu IV–XIII wieku są w zasadzie jednoznaczne: wspomniany już Jan Chryzostom, a także Orygenes, Hieronim i Izydor z Sewilli konsekwentnie traktują tę osobę jako kobietę⁷. W najstarszych kodeksach uncjalnych/majuskułowych (Synajski, Watykański, Aleksandryjski) greckie imię występuje w bierniku jako Ιουνια. Hieronim nie miał wątpliwości co do płci osoby, która je nosi i w Wulgacie przetłumaczył grecki biernik Ιουνια jako Juniam – formę jednoznacznie żeńską⁸. Formalnie jednak postać IOYNIAN, technicznie neutralna, może wskazywać zarówno na kobietę – Junię (Ιουνια), jak i hipotetycznie, jako skrót

² Projekt *Reclaim Magdalene* (<https://futurechurch.org/wicl/mary-of-magdala/> [dostęp: 10.06.2026]) edukuje i oręduje na rzecz porzucenia „pobożnej pornografii”, którą czyni z Marii Magdaleny obraz pokutującej grzesznicy, i przywrócenia jej roli wiernej uczennicy Jezusa oraz głównego świadka zmartwychwstania i apostołki apostołów.

³ *The Junia Project* (<https://juniaproject.com/> [dostęp 10.06.2026]) „zapewnia wsparcie, zachętę i zasoby oparte na Biblii, aby pomóc kobietom rozwijać się we wszystkich dziedzinach życia”, także życia kościelnego.

⁴ Na temat identyfikacji Junii z Joanną, żoną Chuzy (Lk 8,3) zob.: R. Bauckham, „Joanna the Apostle”, w: *Gospel women: Studies of the named women in the gospels*, Grand Rapids, London 2002, s. 109–202.

⁵ D. Tomczyk, *Apostoł a charyzmat w Corpus Paulinum. Charyzmatyczny czy instytucjonalny obraz pierwotnego Kościoła w Nowym Testamencie*, Warszawa 2025, s. 450–451.

⁶ Jan Chryzostom, *Homiliae in epistulam ad Romanos*, 31, PG 60, 669–670. Zob. także: B. Brooten, „Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)”, w: L. Swidler, A. Swidler (red.), *Women Priests*, New York 1977, s. 141–144.

⁷ D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids 1996, s. 921–922. Szczegółowy przegląd: E. J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle*, Minneapolis 2005, s. 32–62; L. Belleville, *Iouinian... en tois apostolois: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials*, „New Testament Studies” 51 (2005), s. 231–249.

⁸ Hieronymus, *Commentariorum in epistolam ad Romanos*, PL 111, 1570.

od Junianusa (Ιουνιανός), na mężczyznę – Juniasa (Ιουνίας)⁹.

Elementem decydującym jest akcentacja. Kodeksy uncjalne – pisane samymi wielkimi literami, bez znaków diakrytycznych – nie rozstrzygają kwestii akcentu. Kodeksy minuskułowe, zawierające znaki akcentowe, pojawiają się od VIII–IX wieku. I to właśnie w tym okresie zaczyna się pojawiać – najpierw bardzo sporadycznie – akcentuacja sugerująca formę męską.

Przełomem stało się dzieło Aegidiusa z Rzymu,¹⁰ augustianina żyjącego w XIII wieku, który jako jeden z pierwszych sformułował *expressis verbis* argument teologiczny: Junia musi być mężczyzną, bo kobieta nie mogłaby być uznana za wybitną wśród apostołów. Argument – jak widać – nie jest filologiczny, lecz androcentryczny.

W XX wieku badania paleograficzne i onomastyczne ostatecznie zamknęły spór. Przebadanie około 250 list imion z epoki hellenistycznej i rzymskiej nie przyniosło ani jednego poświadczanego przypadku występowania męskiego imienia Junias, podczas gdy żeńskie imię Junia jest dobrze poświadczane¹¹. Współczesna biblistyka w zdecydowanej większości opowiedzieć się więc powinna za żeńskim odczytaniem formy Ιουνία.

W tradycji reformacyjnej Marcin Luter w swoim przekładzie Nowego Testamentu z 1522 r. zachował Junię jako kobietę. Korekta dokonana przez Filipa Melanchtona już po śmierci Lutra – a więc utrwalona

w późniejszych standardowych wydaniach Biblii Luterskiej – wprowadziła formę męską, która na długi czas zdominowała przekłady Nowego Testamentu. W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia Junia wciąż pozostaje mężczyzną, ale w Biblii Warszawskiej Junia jest kobietą. Paradoksalnie, Biblia Ekumeniczna zastosowała formę męską, chociaż utrzymanie tego wyboru w świetle aktualnych badań, jak wspomniano, jest coraz trudniejsze do obrony.

4. Trzy hermeneutyki: odzyskiwania, mpodejrzeń i utożsamiania

Przypadki ikon teologii feministycznych – Marii Magdaleny i Junii – dobrze ilustrują dwa podstawowe mechanizmy hermeneutyczne opisane przez Elisabeth Schüssler Fiorenzę¹² jako hermeneutykę odzyskiwania oraz hermeneutykę podejrzeń. Hermeneutyka odzyskiwania (*hermeneutics of recovery/remembrance*) stara się wydobyć z tekstów biblijnych i tradycji kościelnej głosy i twarze kobiet, które zostały przemilczane. Hermeneutyka podejrzeń (*hermeneutics of suspicion*) zadaje natomiast pytanie o mechanizmy owego przemilczania: w jakich warunkach historycznych i w jakich strukturach władzy dokonała się dyskredytacja lub marginalizacja kobiecych postaci?

Odpowiedzi są czytelne. Maria Magdalena została bezpodstawnie utożsamiona z „grzeszną kobietą” z Łk 7,37, aby w tradycji patrystycznej i średniowiecznej pełnić

⁹ P. Lampe, „The Roman Christians of Romans 16”, w: K. P. Donfried (red.), *The Romans Debate*, Peabody 2003, s. 223.

¹⁰ E. J. Epp, *Junia*, dz. cyt., s. 54.

¹¹ R. J. Jewett, *Romans: A Commentary*, Minneapolis 2007, s. 961.

¹² E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983 – fundamentalne dzieło biblistyki i teologii feministycznej, które wprowadziło pojęcia „hermeneutyki odzyskiwania” i „hermeneutyki podejrzeń” do powszechnego użycia. Zob. także: E. Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1984.

funkcje moralnego ostrzeżenia, a jednocześnie zachęty do nawrócenia. Junia została „poddana maskulinizacji” przez kopistów i teologów kierujących się androcentrycznym założeniem, że apostoł nie może być kobietą. Oba przypadki demonstrują, że tekst biblijny nigdy nie jest odczytywany w próżni: każda jego interpretacja nosi ślady kontekstu społecznego, kulturowego i historycznego, w którym powstaje. Do tego dochodzi jeszcze kontekst władzy.

Do tych dwóch hermeneutyk dochodzi trzecia, szczególnie ważna w teologiach kontekstualnych: hermeneutyka utożsamiania (*hermeneutics of identification*)¹³. Polega ona na czytaniu Biblii z perspektywy własnego doświadczenia wykluczenia i utożsamiania się z biblijnymi postaciami, na odkrywaniu w tekście biblijnym nie tylko historii zbawienia, lecz także narzędzia wyzwolenia lub narzędzia przetrwania (jedną z odmian hermeneutyki utożsamiania jest bowiem hermeneutyka przetrwania – *hermeneutics of survival*)¹⁴. Istotę hermeneutyki utożsamiania doskonale ilustruje historia Harriet Tubman (ok. 1822–1913), czarnoskórej aktywistki abolicjonistycznej nazwanej „Mojżeszem”, która jako przewodniczka sieci zwanej „koleją podziemną” (*Underground Railroad*) wyprowadzała czarnych niewolników ze stanów południowych do wolnych stanów północnych i do Kanady, a podczas wojny secesyjnej w ramach akcji *Combahee Ferry Raid* (1863) przyczyniła się do uwolnienia ponad 700 niewolników. Tubman i społeczność, którym służyła, intuicyjnie stosowały już tę hermeneutykę: historia

wyjścia Izraelitów z niewoli stawiała się ich historią, dziejącą się tu i teraz. Exodus stał się również paradygmatem szeroko pojmowanej teologii wyzwolenia.

Druga połowa XIX wieku to również okres rodzenia się bardziej usystematyzowanej hermeneutyki feministycznej. W latach 1895–1898 Elizabeth Cady Stanton (1815–1902), amerykańska sufrażystka zredagowała tzw. *Biblię kobiety* (*The Woman's Bible*),¹⁵ pierwszą systematyczną próbę feministycznej egzegezy. Na tych korzeniach wyrastały w XX i XXI wiekach liczne teologie kontekstualne¹⁶, które łączy przeświadczenie, że interpretacja biblijna jest zawsze zakorzeniona w konkretnej, historycznej, społecznej, ekonomicznej, a nawet rasowej sytuacji czytelniczki lub czytelnika.

5. Teologie kontekstualne: tło metodologiczne

Teologia zachodniego chrześcijaństwa przez wieki postawała głównie w Europie i Ameryce Północnej. Taki okcydentocentryczny model uprawiania teologii (i egzegezy) współcześnie ujawnia jednak swoje słabe punkty oraz zdecydowaną niewystarczalność. Okazuje się bowiem, że istnieją takie obszary ludzkiego doświadczenia, których Zachód nie potrafi uchwycić, ponieważ brakuje mu narzędzi pojęciowych ukształtowanych w konkretnych warunkach – kontekstach – kulturowych i społecznych. Teologie kontekstualne rezygnują więc z eurocentrycznego modelu teologii

¹³ Zob. S. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 2002, s. 70–87.

¹⁴ Zob. niżej.

¹⁵ K. Wojciechowska, 130 lat „Biblii Kobiety” Elisabeth Cady Stanton, *Jednota* 2/2025, s. 20.

¹⁶ Na temat teologii kontekstualnych zobacz opracowania: S. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 2002; S. Bevans, K. Tahaafe-Williams, *Contextual Theology for the Twenty First Century*, Eugene 2011.

akademickiej pretendującego przez wieki do uniwersalności i wychodzą z założenia, że Biblia jest zawsze czytana z konkretnego miejsca – geograficznego, historycznego, ekonomicznego, kulturowego i genderowego. Kobiety w Afryce, Azji, Ameryce Łacińskiej i Europie Środkowej odczytują Pismo Święte inaczej, z użyciem innych – nowych – narzędzi pojęciowo-hermeneutycznych i owa odmienność lektury jest nie tylko nieuchronna, lecz także teologicznie wartościowa.

Dwa nurty zasługują na szczególną uwagę ze względu na tak opracowane hermeneutyki biblijne, że w ich centrum postawić można postaci kobiece Starego Testamentu: chodzi o koreańską teologię *han* i afroamerykańską teologię womanistyczną. Obie korzystają z hermeneutyki odzyskiwania oraz utożsamiania i obie – co charakterystyczne – wyrosły na gruncie konkretnego, historycznego doświadczenia ucisku. Obie też zaadaptowały na potrzeby teologii charakterystyczne dla swoich kontekstów kulturowych pojęcia: *han* i *womanish*, które nawet nie mają swoich bezpośrednich odpowiedników w tradycji, zachodniej pojęciowości.

6. Teologia *han* – Anna, żona Elkany jako ikona kobiecego cierpienia i przemiany

6.1. Pojęcie *han* i jego teolodzy

Koreańska teologia *han* wyrasta z pojęcia *han*¹⁷, które jest trudno przetłumaczyć właśnie z względu na brak doświadczenia

han w kulturach zachodnich. Zazwyczaj definiuje się je jako złożone, zbiorowe doświadczenie bólu, żalu, smutku, gniewu, rozpacz, krzywdy, upokorzenia i niespełnienia, które jednocześnie zawiera w sobie nadzieję na uzdrowienie i przemianę. *Han* nie jest tylko bólem indywidualnym: jest zranioną pamięcią narodu lub grupy społecznej, przez wieki doświadczającej ucisku, kolonializmu lub dyskryminacji. Koreańczycy mówią o *han* swojego narodu tak, jak mówi się o wspólnej pamięci lub wspólnym dziedzictwie. *Han* jest przekazywany z pokolenia na pokolenie – nie tylko kulturowo, ale, jak sugeruje część badaczy, niemal somatycznie¹⁸. Bardzo obrazowo opisuje *han* Hyun Young-Hak, jeden z teologów *minjung*¹⁹:

Han to poczucie nierozwiązanego żalu wobec doznanych niesprawiedliwości, poczucie bezsilności w obliczu przytłaczającej przewagi przeciwnika, uczucie całkowitego opuszczenia (*Boże, czemuś mnie opuścił?*), uczucie ostrego bólu, smutku we wnętrzościach, które sprawia, że całe ciało wije się i drży, oraz uparty impuls do zemsty i naprawienia krzywd – to wszystko razem stanowi *han*²⁰.

Suh Nam-Dong, również reprezentujący teologię *minjung*, definiuje to pojęcie jako „stłumione, nagromadzone i skondensowane doświadczenie ucisku spowodowanego

¹⁸ Koncepcję pokoleniowego i niemal biologicznego przekazu *han* również omawia A. S. Park, *The Wounded Heart of God...*, dz. cyt., s. 36–41, 80–81.

¹⁹ Koreańskie słowo *minjung* oznacza ludzi „wyzyskiwanych, zdominowanych, dyskryminowanych, wyobcowanych i uciskanych politycznie, ekonomicznie, społecznie, kulturowo i intelektualnie, jak kobiety, grupy etniczne, biedni, robotnicy i rolnicy, w tym także intelektualści” – C. H. Kyung, *Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective*, „The Ecumenical Review” 40 (1) 1988, s. 30.

²⁰ Za: C. H. Kyung, *Han pu ri*, dz. cyt., s. 30.

¹⁷ A. S. Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Nashville 1993, s. 15–30.

przez nieszczęście, które tworzy rodzaj bryły w duszy”²¹. A Chung Hyun Kyung, koreańska teologini feministyczna, emerytowana profesor Union Theological Seminary w Nowym Jorku, dodaje, że „poczucie *han* rodzi się z powiązań klasizmu, rasizmu, seksizmu, kolonializmu, neokolonializmu i imperializmu kulturowego, których Koreańczycy doświadczają każdego dnia”²². Oznacza to, że *han* jest niejako stanem chronicznym. Nie rodzi się z jednego epizodycznego ciosu czy wydarzenia, lecz z nagromadzenia – z lat, dziesiątków lat, z pokoleń systematycznej i systemowej dehumanizacji. Nie można go w związku z tym usunąć jednym gestem pojednania ani jednym aktem – często deklaratywnym – zmiany warunków społecznych. Wychodzenie z *han* to również proces obliczony na wiele lat. Ale *han* ma też potencjał kreatywny i transformacyjny. Jeśli zostaje stłumiony – niszczy. Jeśli natomiast znajdzie upust – w języku, w płaczu, w modlitwie, w sztuce, w pieśni, w działaniu – może stać się siłą wyzwalającą. To rozróżnienie między *han* destrukcyjnym a *han* twórczym jest jednym z centralnych zagadnień teologii *han*. Innymi słowy: dynamika *han* polega na przejściu od destrukcyjnej rozpacz do twórczej nadziei, które to przejście określa się terminem *hanpuri* – „rozwiązania” lub „uwolnienia” od *han*²³. *Hanpuri*

nie oznacza usunięcia cierpienia, lecz jego przemianę w źródło siły i świadectwa szczególnej relacji z Bogiem.

Najważniejszym źródłem dla feministycznego nurtu teologii *han* jest żywe doświadczenie kobiet. Nie jest to doświadczenie uniwersalne, abstrakcyjne, do którego mogliby się odwoływać biali, zachodni teologowie-mężczyźni²⁴. Jest to uwarunkowane historyczne, społeczne i ekonomiczne doświadczenie kobiet w Korei, kobiet, które były ofiarami najpierw patriarchalnego społeczeństwa i restrykcyjnej etyki konfucjańskiej, następnie – w okresie kolonializmu, okupacji japońskiej, neokolonializmu ekonomicznego, dyktatury wojskowej – wykorzystywania seksualnego, porzucenia, wyzysku, przedmiotowego traktowania. Gdy próbowały o tym mówić, spotykały się z niezrozumieniem i kolejnymi szykanami, nic dziwnego, że tłumiły swoje przeżycia, a poczucie krzywdy, bólu, smutku, rozpacz, gniewu rzeczywiście tworzyło bryłę w ich duszy – jak to ujmuje wspomniany już Suh Nam-Dong.

Wśród źródeł feministycznej teologii *han* wymienia się oczywiście Pismo Święte (ale obok tekstów reprezentujących rodzime tradycje koreańskie)²⁵. Teksty biblijne podawane są odpowiedniej hermeneutyce, aby można było wyczytać z nich wyzwalające przesłanie – w przypadku teologii *han* będzie to szukanie uwolnienia od *han*, czyli *hanpuri*. Jak zaznacza Chung Hyun Kyung, koreańska lektura Biblii polega na tym, aby uczyć się dzięki tekstom, ale też wychodzić poza teksty, aby w narracjach biblijnych

²¹ S. Nam-Dong, „Towards a Theology of Han”, w: *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Orbis Books, Maryknoll 1983, s. 64.

²² C. H. Kyung, *Han pu ri*, art. cyt., s. 30.

²³ Termin *hanpuri* należał do koreańskiej tradycji szamańskiej. Szamańskie rytuały dawały duchom pozbawionym głosu możliwość opowiedzenia o swoim *han*. Następnie wspólnota uwalniała ducha od *han* albo przez usunięcie źródła jego ucisku, albo przez pocieszenie lub negocjacje z duchami; zob. C. H. Kyung, *Han-pu-ri*, art. cyt., s. 34.

²⁴ Tamże, s. 35–36.

²⁵ Tamże, s. 36.

szukać – i odnajdywać – przykładów *han* i *hanpuri*.

Jeśli teologia rozwiązuje *han* koreańskich kobiet i wyzwala z więzów, to jest to dobra teologia. Jeśli jednak teologia sprawia, że nadal kumulujemy nasz *han* (...), to jest to zła teologia. (...) Jeśli teologia ma życiodajną moc dla koreańskich kobiet i wzmacnia nas do wzrastania w pełnym człowieczeństwie, jest dobrą teologią. Jeśli jednak teologia sprawia, że umieramy wewnętrznie i więdnimy w naszym codziennym cielesnym i duchowym życiu, jest złą teologią²⁶.

Idąc za tą definicją dobrej i złej teologii sformułowaną przez Chung Hyun Kyung, spróbujmy przyrzeć się jednej z tragiczniejszych kobiecych postaci Biblii – Annie, matce Samuela²⁷.

6.2. Anna i trzy etapy *han*

Biblijna Anna, której historię opisuje 1 Sm 1,1–2,11, ma wielkie szanse, aby stać się rozpoznawalną ikoną feministycznej teologii *han* i przykładem uwolnienia od *han*²⁸. W tradycyjnej teologii i egzegezie dzieje Anny i jej przeżycia stanowiły zaledwie tło dla „ważniejszej” historii i pierwszoplanowego bohatera – Samuela. Chodziło o pokazanie jego cudownych narodzin, do których doszło wskutek Bożej ingerencji. Tymczasem hermeneutyka *han* pozwala odczytać historię Anny jako autonomiczną, nie jako tło biblijnego opowiadania, lecz jako jego centrum.

Anna jest naznaczona bezpłodnością – stanem, który w kulturze starożytnego Izraela interpretowano jako brak Bożego błogosławieństwa, co wiąże się z ostracyzmem społecznym i stałym poniżaniem przez rywalkę – Peninnę, drugą żonę Elkana: „Jej rywalka dokuczała jej i ją gnębiła, aby ją rozdrażnić” (1 Sm 1,6). Tekst mówi, że z tego powodu Anna „płakała i nie jadła” (1 Sm 1,7). Jest to obraz wewnętrznego cierpienia, bólu, rozpacz, który można identyfikować właśnie jako *han*. Nawet Elkana, kochający mąż, nie jest w stanie tego cierpienia zrozumieć – jego pytanie: „Czy nie jestem dla ciebie lepszy niż 10 synów?” jest próbą nieudanej pociechy, dowodzącej niezrozumienia stanu Anny. Warto też zaznaczyć, że w interpretacji *han* nie tylko Anna jest ofiarą. Ofiarą jest również Peninna – choć z innej pozycji. W poligynicznej społeczności żony są niejako strukturalnie rywalkami. Przewaga Peninny polega na tym, że ma dzieci, które są jej zabezpieczeniem i w systemie, który wartościuje kobiety przez macierzyństwo, zapewniają jej wyższą pozycję. Jej okrucieństwo wobec Anny jest okrucieństwem kogoś, kto też jest więźniem systemu i kto swoją bezsilność przekłada na przemoc wobec osoby jeszcze słabszej. Jak widać, hermeneutyka *han* unika prostego podziału na ofiarę i prześladowcę, bo Peninna jest równocześnie narzędziem i ofiarą systemu krzywdzącego obie kobiety.

O archetypiczności historii Anny przesądza przede wszystkim wielowymiarowość cierpienia. Jest to cierpienie biologiczne (bezpłodność), społeczne (stygmatyzacja bezpłodnej żony), religijne (bezpłodność jest powodowana

²⁶ Tamże.

²⁷ Anna rzeczywiście należy do kobiet, na które feministyczna teologia *han* się powołuje, zob. C. H. Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll 1990, s. 105 [ePUB].

²⁸ Za pierwszoplanową biblijną ikonę uważana jest Maria, matka Jezusa, wzorzec pełni kobiecości i w pełni wyzwolonego człowieka – zob. C. H. Kyung, *Struggle...*, dz. cyt., s. 100nn [ePUB].

działaniem Boga – to „Bóg zamknął jej łono” – 1 Sm 1,5), relacyjne (w stosunkach z Peninną), małżeńskie (przez niezrozumienie męża). I jest to cierpienie chroniczne, którego nie powoduje jeden czynnik i nie znosi jedno działanie.

W historii Anny, czytanej w kluczu *han*, rozpoznać można trzy główne etapy:

- a. Etap pierwszy – „jestem niczym”; to czas rozpacz, utraty sensu i doświadczenie *han*. Anna modli się w milczeniu, „wylewając duszę przed Panem” (1 Sm 1,13–14). Jej niema modlitwa – poruszanie wargami bez głosu – spotyka się z kolejnym poniżeniem: kapłan Heli bierze ją za pijaną, odbierając jej w ten sposób godność i prawo do wyrażania żalu. Teologia *han* nazywa to doświadczeniem związanym z byciem, staniem się *minjung*²⁹. Chodzi o cierpienie, które jest niewidzialne dla systemu. Instytucja (świątynia) i osoby (kapłan Heli), które powinny pomagać, stają się dodatkowym źródłem upokorzenia;
- b. Etap drugi – „jestem kimś”; to etap przebudzenia i nadziei, gdy Anna odkrywa swoją podmiotowość, odkrywa siebie jako kogoś wartościowego w oczach Boga. Najpierw pojawia się modlitwa – spontaniczna, emocjonalna, „z goryczą w duszy” (1 Sm 1,10) – będąca przestrzenią spotkania z Bogiem, który słyszy i odpowiada. Dzięki tej modlitwie Anna może zaprzeczyć oskarżeniom Helego (1 Sm 1,15–16) o to, że jest kobietą

zepsutą (córką Beliala). To jest ten etap *han*, w którym odrzuca się etykiety narzucone przez władzę, przez społeczeństwo, przez innych, etap, w którym broni się własnej godności nawet w pozornie beznadziejnej pozycji. Suh Nam-Dong³⁰ widzi nawet w tym momencie pewien paradygmat *han*: cierpienie nie musi być paralizujące i pasywne, doświadczenie *han* może sprawić, że stanie się on (*han*) aktywny. Aktywność *han* natomiast przejawia się w artykułowaniu siebie, w kwestionowaniu niesprawiedliwej oceny, w szukaniu Boga nie mimo bólu, ale przez ból i w bólu. *Han* Anny znalazł wyraz w modlitwie, został wypowiedziany, skierowany ku Bogu, zaryzykowany. I w tym akcie, jeszcze przed odpowiedzią Boga, coś się w Annie uwolniło. Oznacza to, że *han* może zacząć się uwalniać, rozwiązywać już w momencie, gdy zostanie nazwany, rozpoznany i skierowany ku Bogu – zanim sytuacja rzeczywiście się zmieni.

- c. Etap trzeci – „mogę być wszystkim z Bożą pomocą”; to faza przemiany, działania i rozwiązania. Anna wychodzi ze świątyni odmieniona, wie, że „znalazła łaskę w oczach Boga”, idzie swoją drogą, je i nie jest już smutna (1 Sm 17–20), co więcej – wie, że jej moc dzięki Panu wzrasta (1 Sm 2,1). Jej „Pieśń odwrócenia losu” (1 Sm 2,1 10) staje się proroctwem

²⁹ Na temat relacji *minjung* i teologii *han* zob. Y. J. Yoo, „Minjung and Han”, w: W. W. Lee (red.), *The Oxford Handbook of the Bible in Korea*, Oxford 2022, s. 250–264.

³⁰ S. Nam-Dong, „Towards a Theology of Han”, w: *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Orbis Books, Maryknoll 1983, s. 55–69.

o charakterze wręcz programowym dla zmian społecznych: „Bóg poniża i wywyższa, głodnych nasycza, bogatych z niczym odprawia”.

6.3. Pieśń Anny jako teologia odwrócenia

W podobny sposób czytają Pieśń Anny współczesne koreańskie teologinie – właśnie jako akt prorocstwa o „całkowitej zmianie obecnego (...) porządku”³¹. Anna nie tylko dziękuje Bogu, lecz wręcz na wzór proroka ogłasza Bożą solidarność z uciesnionymi. Reprezentuje wszystkie kobiety, które nosiły *han* w ciele w milczeniu, ale nigdy nie utraciły wiary w Boga, który jest dawcą życia. Pieśń Anny antycypuje przy tym Magnificat Marii (Łk 1,46–55), stając się wzorem kobiecej „teologii mocy” – tworzonej oddolnie, z własnego cierpienia i doświadczenia przetrwania³². To również klasyczna teologia odwrócenia, która jest uważana za jeden z owoców doświadczenia *han*: tylko ktoś, kto był na samym dole i przeżył bezsilność, wie, co oznacza, że „łuki mocarzy się łamią, a słabi przepasują się mocą” (1 Sm 2,4). Nie oznacza to jednak triumfu, przeciwnie – to teologia kogoś, kto był na dnie i kto w tym stanie spotkał Boga działającego inwersywnie, inaczej niż oczekują ludzie. W historii Anny można dostrzec wzorzec *hanpuri* jako procesu, który skrótowo opisuje Chung Hyun Kyung³³. Sekwencja jest zwykle ta sama: *han* nagromadzony w bezsilności, następnie spotkanie Boga w *han*, wyrażenie *han*

w modlitwie, uwolnienie i wreszcie pieśń.

Doświadczenie Anny pokazuje, że *han* nie jest końcem, lecz początkiem procesu duchowej przemiany. Bóg nie objawia się Annie dopiero po usunięciu cierpienia – objawia się w samym jego centrum, słysząc wołanie z głębi *han* i odpowiadając na nie swoją obecnością. Wypowiadając swój *han* przed Bogiem, Anna nie tylko w nieco zawołany i transakcyjny sposób prosi o dziecko (1 Sm 1,11), lecz oddaje Bogu swój *han*, wchodząc z Nim w uzdrawiającą relację. *Han* staje się więc przestrzenią spotkania Boga i kobiety, miejscem objawienia i działania Ducha Bożego – współcierpiącego i uzdrawiającego. Warto przypomnieć, że Chung Hyun Kyung jest tą teologinią, która wśród komponentów *han* wymienia doświadczenie wynikające z konfucjańskiej patriarchalnej struktury społeczeństwa koreańskiego, która przez wieki definiowała kobiety przez służebność wobec ojca, wobec męża, wobec syna³⁴. Nic dziwnego, że kobieta bez syna – jak Anna – była w tej strukturze kobietą bez przyszłości, podobnie jak w narracji biblijnej. Anna zatem jest nie tylko figurą indywidualnego cierpienia. Jest ikoną zbiorowego *han* koreańskich kobiet, których tożsamość była definiowana przez płodność, a bezpłodność oznaczała społeczną śmierć i niebyt.

W kontekście klasycznych hermeneutyk feministycznych koreańska interpretacja historii Anny doskonale wpisuje się w hermeneutykę odzyskiwania – postać matki Samuela jest potraktowana podmiotowo i zyskuje autonomię oraz w hermeneutykę utożsamiania – wiele koreańskich kobiet

³¹ C. H. Kyung, *Struggle*, dz. cyt., s. 105 [ePUB].

³² Tamże.

³³ C. H. Kyung, *Han pu ri*, art. cyt., s. 34.

³⁴ Tamże, s. 31.

odnajduje w niej swoją własną historię i historię Koreanek w systemie, który nie zauważa i/lub lekceważy ich cierpienie. Nie da się jej jednak zupełnie wpisać w hermeneutykę przetrwania. Choć *han* jest sytuacją chronicznej, długotrwałej opresji, to jednak teologia *han* zakłada dynamiczny, aktywny proces uwolnienia, rozwiązania – *hanpuri*. Inaczej w teologii womanistycznej.

7. Teologia womanistyczna – Hagar jako ikona przetrwania

7.1. Womanizm i jego teologinie

Afroamerykańska teologia womanistyczna wyrasta z doświadczenia interseksjonalności – z doświadczenia potrójnego ucisku: rasowego, płciowego i klasowego, który afroamerykańskie kobiety dzieliły i dzielą, a który nie był wystarczająco uwzględniany przez rozwijającą się w latach 80. XX wieku teologię feministyczną uprawianą w większości przez białe, wykształcone kobiety z klasy średniej, i czarną teologię (*Black theology*) uprawianą głównie przez mężczyzn.

W odróżnieniu od zachodniej teologii feministycznej, womanizm nie koncentruje się wyłącznie na zagadnieniach takich jak piętnowanie patriarchy w Kościele oraz wykluczenia kobiet z przestrzeni sakralnej i teologicznej, lecz na przetrwaniu (*survival*) w strukturach ucisku. Jak przekazuje metodystyczna teologini systematyczna Jacquelyn Grant, womanizm bierze pod uwagę potrójne doświadczenie rasy, płci i klasy i szuka teologii, która odpowiada na tę trojaką rzeczywistość marginalizacji³⁵. Sam termin *womanish*, zapropono-

wany przez pisarkę Alice Walker, pochodzi z socjolektu używanego przez czarne matki w rozmowach z córkami i w pierwszej kolejności oznacza to, co kobiecie, dojrzale (w przeciwieństwie do *girlish* – dziewczęce, płochę). Obejmuje on również odwagę, zuchwałość, samowolę, chęć zdobycia wiedzy większej niż to społecznie przyjęte³⁶. *Womanistka* to kobieta, która kocha inne kobiety (seksualnie i nieseksualnie), ceni i preferuje kulturę kobiet, ich emocjonalną elastyczność i siłę, angażuje się w przetrwanie swojego ludu. Ponadto kocha muzykę, taniec, naturę, kocha i akceptuje siebie, ale również nie stroni od walki³⁷. Swoją refleksję Walker podsumowuje porównaniem: „womanizm ma się do feminizmu tak jak purpura do lawendy”³⁸.

Za czołową przedstawicielkę i jedną z głównych ideolożek womanizmu uchodzi Delores S. Williams (1937–2022), pierwsza Afroamerykanka, która objęła katedrę imienną na Union Theological Seminary w Nowym Jorku (*Paul Tillich Professor of Theology and Culture*), autorka fundamentalnego dzieła *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (1993), w którym uczyniła Hagar centralną figurą teologiczną. Williams odczytuje historię Hagar w świetle doświadczenia afroamerykańskich kobiet i z tej perspektywy reinterpretuje kluczowe kategorie chrześcijańskiej teologii. Realizuje w ten sposób typowy dla womanizmu postulat, aby konfrontować treści biblijne ze „świadectwem w sobie

s. 195–210.

³⁶ A. Walker, *In Search of Our Mothers Gardens: Womanist Prose*, San Diego 1983, s. XI–XII.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. XII.

³⁵ J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta 1989,

samym”, bo tylko wtedy będą miały one znaczenie dla osób uciskanych i marginalizowanych, takich jak czarne kobiety³⁹.

7.2. Hagar – potrójne wykluczenie i ocalenie

Ikona teologii womanistycznej staje się zatem Hagar, Egipcjanka – prawdopodobnie ciemnoskóra – będąca służącą i jednocześnie surogatką Sary i Abrahama, której historia opisana jest w Rdz 16 i Rdz 21,8–21. Hagar jest kobietą, cudzoziemką i niewolnicą – nosicielką tych trzech tożsamości, które w patriarchalnym świecie ukształtowanym przez supremację białych oznaczały zupełną marginalizację. Zostaje przez swoją bezpłodną panią Sarę (wtedy jeszcze Saraj) przymuszona do współżycia z Abrahamem (wtedy jeszcze Abramem): „Zbliź się do mojej służebnicy, może z niej będę miała dzieci. Abraham usłuchał słów Saraj” (Rdz 16,1–2). Symptomatyczne jest jej przedmiotowe potraktowanie i przymusowa surogacja – nikt nie pyta jej o zdanie, a Sara swobodnie dysponuje jej ciałem jako środkiem do osiągnięcia celu (macierzyństwa). Kiedy Hagar zachodzi w ciążę, jej relacja z Saraj ulega zmianie: niewolnica zaczyna pogardzać swoją panią (Rdz 16,4). Dalsza narracja biblijna jest przewidywalna – zachowanie Hagar spotyka się z represjami ze strony Sary, na co Abram oczywiście przyzwala. Ostatecznie niewolnica ucieka na pustynię. Interpretatorzy przez wieki skupiali się na Sarze jako ofercie pogardy hardej służącej. Teologinie womanistyczne pytają jednak o coś innego – jak nazwać sytuację, w której

kobieta użyta zostaje do prokreacji bez własnej zgody? To przecież surogacja. Jak interpretować zmianę zachowania w stosunku do Sary, ale nie z punktu widzenia Sary, lecz w kontekście wcześniejszej dehumanizacji i uprzedmiotowienia?

W centrum teologii womanistycznej stoi jednak nie tyle analiza opresji, co teofania, której Hagar doświadcza na pustyni. Po ucieczce Hagar przy źródle spotyka anioła Pańskiego, który pyta: „Skąd przychodzisz i dokąd idziesz” (Rdz 16,8). W tej narracji to pierwsze pytanie zadane niewolnicy, co można uznać za krok ku upodmiotowieniu kobiety. Potem anioł zapowiada narodziny syna – Izmaela, którego imię oznacza „Bóg słyszy”. I wtedy Hagar czyni coś bezprecedensowego – jako jedyna kobieta w całej Biblii Hebrajskiej – nadaje Bogu imię na podstawie własnych przeżyć⁴⁰: El-Roi, czyli „Bóg, który mnie widzi” (Rdz 16,13). Kobieta, cudzoziemka i niewolnica, podmiot teologicznie niewidzialny w tradycyjnej egzegezie, posiada więc takie same, a nawet większe prerogatywy, jakie w świecie semickim przynależały wolnym mężczyznom. Teologia womanistyczna uczyniła z tego gestu swoisty klucz hermeneutyczny i wstęp do teologii widzenia⁴¹: El Roi to Bóg widzący tych, których nikt inny nie dostrzega, to Bóg będący przy wypędzonych, ludziach bez żadnego statusu społecznego, o których nikt się nie upomina. To jednocześnie Bóg radykalnie dostępny – ale nie przez instytucje czy oficjalną religię, lecz bezpośrednio, na pustyni,

³⁹ J. Grant, *White Women's Christ...*, dz. cyt., s. 212.

⁴⁰ Por. P. Tribble, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984, s. 16–17; R. J. Weems, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, San Diego 1988, s. 10.

⁴¹ Zob. niżej.

w momencie desperacji, i Bóg pozwalający później zobaczyć strategię przetrwania na pustyni.

Po tym akcie upodmiotowienia Hagar wraca do Abrahama i Sary, a następnie – zgodnie z obietnicą – rodzi syna Izmaela. Po narodzinach Izaaka, naturalnego syna Sary i Abrahama, napięcie pomiędzy właścicielami a niewolnicą osiąga punkt kulminacyjny. Sara żąda od Abrahama, aby wygnał Hagar i jej syna (Rdz 21,10). Zasmucony Abraham spełnił tę okrutną prośbę, Hagar natomiast „odeszła i błąkała się po pustyni Beer Szeba” (Rdz 21,14). Kiedy wyczerpuje się woda w bukłaku, Hagar zostawia syna pod krzakiem, nie chce bowiem patrzeć na jego śmierć. I znów – jak w rozdziale 16 – pojawia się anioł, który zadając pytanie: „Co ci jest, Hagar” (Rdz 21,17), ponownie przywraca kobiecie podmiotowość. Aby pomóc jej przeżyć, wskazuje źródło wody i powtarza obietnicę, że z Izmaela powstanie wielki naród (Rdz 21,18). Tym razem niewolnica staje się jedyną kobietą w Biblii Hebrajskiej, która bezpośrednio od Boga otrzymuje obietnicę podobną do tej złożonej mężczyźnie – Abrahamowi. Hagar udaje się przetrwać na pustyni. Izmael dorósł, stał się łucznikiem, a Hagar „wzięła mu żonę z ziemi egipskiej” (Rdz 21,21). To również wyjątkowa sytuacja, gdy matka, a nie ojciec, wybiera żonę dla swego syna. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że żona pochodzi z tego samego kraju, co Hagar.

Delores Williams czyta tę historię zupełnie inaczej niż zachodnia (biała) tradycja egzegetyczna. Przede wszystkim nie jako historię poboczną, tło dla historii Abrahama/Abrahama, Izaaka i narodu wybranego, ale jako historię autonomiczną, centralną,

którą afroamerykańskie kobiety rozpoznają jako własną, ukształtowaną przez wyzysk, wiarę w Boga, pozytywne i negatywne relacje i reakcje, macierzyństwo, walkę o przetrwanie i stosowanie strategii oporu⁴². Analogia losów Hagar i Afroamerykanki obejmuje trzy charakterystyczne i niepowtarzalne w innych społecznościach wyznaczniki: zniewolenie i brak podmiotowości, surogację i używanie ciała, doświadczenie pustyni i przetrwanie. Historia Hagar staje się więc przestrzenią, w której Afroamerykanki rozpoznają przeżycia swoje, swoich matek, babek i prababek, a to rozpoznanie ma konsekwencje teologiczne.

Podobnie jak *han*, także teologia womanistyczna jest klasyczną „teologią od dołu”, która wyrasta z codziennego doświadczenia cierpienia i walki o przetrwanie. Hagar uczy „teologii od dołu” na podstawie swojego wykluczenia, samotności i zmagania z rzeczywistością. Jej teologia jest też teologią „ucieleśnioną” – rodzi się z tragicznego losu kobiety, z doświadczenia wielopoziomowej przemocy, z oporu wobec tej przemocy i z pragnienia przetrwania w przemocowym świecie.

Tu pojawia się wspomniany, charakterystyczny dla hermeneutyki womanistycznej, nurt hermeneutyki i teologii przetrwania. Delores Williams bardzo mocno podkreśla, że Bóg nie usuwa cierpienia Hagar i nie wyzwała jej cudowną interwencją z zewnątrz:

Teksty o Hagar i Sarze (...) dowodzą jednak, że uciskani i maltretowani nie zawsze doświadczają wyzwolenieczy mocy Boga (...). W opowieściach z Księgi Rodzaju o Hagar i Sarze Bóg zdaje się być (...) stronnicy i dyskryminujący.

⁴² Widać tu analogie do opisanej wyżej hermeneutyki *han*.

Bóg jest wyraźnie przychylny Sarze. Bez względu na to, jak interpretować nakaz Boga, by Hagar poddała się Sarze, Bóg jej nie wyzwał⁴³.

Ale Bóg działa nie tylko w sposób wyzwolicielski, działa też wewnątrz ludzkiego doświadczenia, towarzysząc człowiekowi w zmaganiu i dając mu siłę do przetrwania „pomimo” i „w”, a nie „bez” cierpienia, czy też usuwając to cierpienie⁴⁴. Emilie Townes dopełnia ten obraz, wskazując, że Bóg nie zawsze usuwa cierpienie, ale daje siłę, by przez nie przejść, i/ lub w nim przetrwać. Hagar nie zostaje całkowicie uwolniona od swej sytuacji – po pierwszym wygnaniu wraca do Abrahama i Sary, którzy nie zostają przecież ukarani przez Boga. Ale zostaje ocalona i obdarzona siłą do przetrwania i wychowania Izmaela, który stanie się ojcem wielkiego narodu (Rdz 21,18). To też, jak wspomniano, emblematyczne – Hagar w cierpieniu, wygnaniu, wykluczeniu otrzymuje obietnicę podobną do tej, którą dostał wybrany przez Boga, uprzywilejowany Abram/ Abraham.

7.3. Doświadczenie pustyni, teologia widzenia i etyka przetrwania

W narracji o Hagar motyw pobytu na pustyni pojawia się dwukrotnie. W tradycyjnym ujęciu pustynia jest miejscem próby i oczyszczenia (wędrowka Izraelitów po pustyni, kuszenie/ testowanie Jezusa) lub tym, w którym przebywają demony. Dla Hagar

to przede wszystkim miejsce na obrzeżach, z dala od przywilejów, gdzie jednak spotyka ona Boga. Ważny jest zwłaszcza drugi pobyt niewolnicy na pustkowiu, który nie kończy się ani zwycięstwem, ani powrotem. Na pustyni Hagar organizuje sobie życie i – co ważne – jest to życie z Bogiem.

Doświadczenie pustyni (*wilderness experience*) jest u Williams czymś więcej niż tylko metaforą geograficzną. Pustynia oznacza życie na obrzeżach systemu – bez dostępu do opieki medycznej, edukacji, sprawiedliwości i stabilności ekonomicznej. To egzystencja trwałego marginalizowania, niechwilowa i pokoleniowa. Podobnie jak *han*, jest ona permanentna i dziedziczona — z tym jednak istotnym zastrzeżeniem, że o ile *han* zmierza ku uwolnieniu, ku *han puri*, o tyle doświadczenie pustyni jest – przynajmniej na poziomie struktur społecznych – zasadniczo statyczne. Rzeczywistość, w jakiej żyją Afroamerykanki, nie przynosi wyzwoleniczej zmiany; ona po prostu *trwa*. I właśnie dlatego domaga się własnej teologii.

Williams proponuje zatem dwie ściśle powiązane odpowiedzi teologiczne: hermeneutykę i teologię przetrwania (*survival*) oraz teologię widzenia (*vision*). Obie mają swój biblijny archetyp w postaci Hagar.

Teologia widzenia wyrasta z dwóch źródeł. Pierwszym jest spotkanie z Bogiem na pustyni i nadanie Mu imienia *El Roi* – Bóg, który mnie widzi. To imię przestaje być abstrakcyjną tezą o wszechwiedzy Boga, a staje się twierdzeniem egzystencjalnym. Wskazuje na Boga *obecnego* na pustyni i widzącego cierpienie, strach i ucieczkę. Spotkanie z takim Bogiem wyzwala szczególną postawę – absolutne zdanie się na Niego, by

⁴³ D. S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993, s. 144–145. Zob. także: E. M. Townes, *In a Blaze of Glory: Womanist Spirituality and Social Witness*, Nashville 1995, s. 55–70.

⁴⁴ To również element łączący hermeneutykę womanistyczną i hermeneutykę *han*.

przetrwac, co staje się motorem działania zarówno dla Hagar, jak i dla afroamerykańskich kobiet:

Spotkanie między Bogiem a zniewolonymi kobietami afrykańskiego pochodzenia dostarcza tym kobietom nowej wizji, by zobaczyły zasoby przetrwania tam, gdzie wcześniej ich nie widziały. (...) W pionowym spotkaniu czarnych kobiet z Bogiem w doświadczeniu pustyni przemiana świadomości i proces epistemologiczny łączą się w nowej wielkiej świadomości wiary, która jest efektem tego spotkania⁴⁵.

Drugim źródłem teologii widzenia jest wizja przyszłości – bo przetrwanie jest ze swej natury zorientowane na przyszłość, na rodzinę i wspólnotę. Hagar, która wraca na pustynię wyposażona jedynie w wodę i obietnicę, nie cofa się – ona *buduje* swoją survivalową tożsamość. Wychowuje Izaaka, wyszukuje mu żonę z Egiptu, z ojczyzny, z której ją uprowadzono. W tym działaniu Delores Williams odczytuje więcej niż troskę matki: jest to akt przywrócenia tożsamości, zakorzenienia w tradycji i odbudowy wspólnoty.

Hagar staje się w ten sposób ikoną teologii przetrwania jako alternatywy – a może uzupełnienia – wobec teologii wyzwolenia, której biblijnym modelem był exodus. Williams przyjmuje ten model z szacunkiem, lecz pyta o jego granice⁴⁶. Tradycja wyjścia opisuje wyzwolenie jako przejście – od ucisku do wolności, z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Tymczasem, jak zauważono, nie wszyscy wychodzą. Są i tacy, którzy – jak Hagar – wracają na pustynię, gdzie nie doświadczają wyzwolenia, lecz otrzymują

zasoby umożliwiające przeżycie⁴⁷. Odpowiedzią na tę sytuację jest właśnie hermeneutyka przetrwania, wedle której zbawienie nie polega wyłącznie na triumfie nad strukturami przemocy, lecz również na zdolności do życia w opresyjnych warunkach z godnością, nadzieją i zachowaną tożsamością, by na tym budować przyszłość. Przetrwanie rozumiane jest przez Williams jako cnota i jako równowaga aktu oporu. W kontekście afroamerykańskim, gdzie systemy działały raczej w kierunku niszczenia czarnych rodzin, społeczności i kultury, samo trwanie jest gestem politycznym i teologicznym zarazem⁴⁸. Hagar, która przeżyła, która wychowała Izmaela i która organizuje dla niego życie na pustyni, nie jest bohaterką triumfu. Jest bohaterką *trwania na pustyni*, formowania życia z Bożym kierownictwem, budowania w skrajnych warunkach struktur rodzinnych i komunitarnych⁴⁹.

Wiąże się to ściśle z kategorią jakości życia (*quality of life*). Bóg, którego Hagar poznaje na pustyni, nie wyzwala jej, ale daje jej coś konkretnego i pomagającego przetrwać: wodę, obietnicę i nadzieję. Ma to swoje przełożenie teologiczne (soteriologiczne). Womанизm zbawcze działanie Boga widzi nie tylko w zastępczej śmierci Jezusa na krzyżu, która ze względu na element zastępstwa – surogacji – każe zadać pytanie o wartość wyzwalającą dla kobiet, które do surogacji na różnych polach (macierzyństwa, wychowania, opieki) były

⁴⁵ D. S. Williams, *Sisters in the Wilderness*, dz. cyt., s. 159.

⁴⁶ Tamże, s. 150nn.

⁴⁷ Tamże, s. 161. Według Williams paradygmat exodusu jest ograniczony, ponieważ exodus jako wydarzenie nie interesuje się losem tych, którzy nie są jego beneficjentami.

⁴⁸ Tamże, s. 175.

⁴⁹ Tamże, s. 161.

zmuszane. Akcent soteriologiczny w womanizmie przenosi się na zbawcze – ratujące, nazywane też posługowym (*ministerial*) – działanie Boga mające dostarczyć środków do budowy godnego życia⁵⁰. Ma to również konsekwencje w postrzeganiu królestwa Bożego nie w kategoriach eschatologicznych, lecz w kategoriach metaforycznych. Królestwo Boże symbolizuje nadzieję, jaką Bóg daje tym, którzy próbują naprawiać relacje z Nim i z innymi ludźmi wedle wskazówek zawartych w kazaniu na górze, w złotej regule i w przykazaniu miłości⁵¹.

Widać, że w kontekście klasycznych hermeneutyk feministycznych womanizm – podobnie jak *han* – dobrze wpisuje się w hermeneutykę odzyskiwania, wydobywając z biblijnych narracji o Hagar elementy dotąd pomijane lub traktowane marginalnie. Jeszcze lepiej wpisuje się w hermeneutykę przetrwania, czyniąc z przetrwania jedną z podstawowych kategorii teologicznych i etycznych. Aspekt przetrwania, budowania rodziny i wspólnoty, jest też tym, który sprawia, że teologinie womanistyczne mogą się nawet dziś identyfikować z Hagar.

8. Zakończenie

Prezentowane hermeneutyki feministyczne i kontekstualne – od sporu o tożsamość Junii, przez koreańską teologię *han* z jej koncepcją *han puri*, po afroamerykańską teologię womanistyczną z Hagar jako ikoną przetrwania – łączy wspólny mianownik metodologiczny. We wszystkich przypadkach punktem wyjścia jest doświadczenie wykluczenia, które okazuje się kluczem

do odkrycia nowych, teologicznie doniosłych wymiarów tekstu biblijnego.

Postaci marginalizowane – Junia, której zabrano kobiecą tożsamość, Anna upokarzana w doświadczaniu bezpłodności, Hagar wypędzona na pustynię – okazują się w tych odczytaniach nie epizodem tradycji, lecz centrum teofanii. Bóg widzący Hagar, Bóg słyszający płacz Anny, Bóg objawiający się w nagromadzonej goryczy, cierpieniu i na pustyni – ten Bóg solidarności z marginalizowanymi nie jest peryferyjną głosą do nauki o zbawieniu, lecz jej istotnym komponentem.

Teologie kontekstualne demonstrują przy tym, że hermeneutyka podejrzeń i hermeneutyka odzyskiwania nie są wyłącznie środkiem politycznej dekonstrukcji, lecz również sprawdzonym narzędziem egzegetycznym, pozwalającym odkrywać sensy tekstu biblijnego, które androcentryczna tradycja interpretacyjna skutecznie zasłaniała lub zupełnie pomijała. Wkład tych hermeneutyk jest trwały: ukazują one, że Bóg objawia się nie w centrum władzy i autorytetu, lecz na marginesie – w bólu Anny, w samotności Hagar, w przemilczanym apostołacie Junii.

Opisane hermeneutyki są ponadto ważnym głosem w dialogu ekumenicznym i międzykulturowym. Zestawienie teologii womanistycznej i koreańskiej teologii *han* z zachodnią feministyczną biblistyką wskazuje, że tekst biblijny otwiera się przed różnymi wspólnotami lektury w różnych, komplementarnych kierunkach. W biblistyce i hermeneutyce luterkańskiej coraz mocniej podkreśla się potrzebę dialogu tych różnorodnych spojrzeń – zachodniego, akcentującego

⁵⁰ Tamże, s. 165–166.

⁵¹ Tamże.

metodę historyczno-krytyczną, z kontekstualnymi, zakorzenionymi w żywym doświadczeniu uciskanych⁵². Propozycja „teologii od dołu” – uprawomocnionej nie

hierarchicznym autorytetem, lecz głębią doświadczenia – stanowi jednocześnie wyzwanie i szansę dla współczesnej teologii akademickiej.

⁵² „Na początku było Słowo” (J 1,1). *Biblia w życiu luteranśkiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luteranśkiej hermeneutyki*, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luteranśka wobec jubileuszu 500 lat reformacji. Dokumenty studyjne*, tłum. M. Mendroch, Dziegielów 2017, s. 95.

Bibliografia

- Baukham R., „Joanna the Apostle“, w: *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids / T&T Clark, London 2002, s. 109–202.
- Belleville L. L., *Iounian... en tois apostolis: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials*, „*New Testament Studies* 51“ (2005), s. 231–249.
- Bevans St. B., *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll 2002.
- Bevans St. B., Tahaaf-Williams K., *Contextual Theology for the Twenty First Century*, Pickwick Publications, Eugene 2011.
- Brooten B. J., „Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)“, w: L. Swidler, A. Swidler (red.), *Women Priests*, Paulist Press, New York 1977, s. 141–144.
- Epp E. J., *Junia: The First Woman Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2005.
- Grant J., *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Scholars Press, Atlanta 1989.
- Hieronymus, *Commentariorum in epistolam ad Romanos*, PL 111, 1570.
- Jan Chryzostom, *Homiliae in epistulam ad Romanos*, 31, PG 60, 669–670.
- Jewett R. J., *Romans: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2007.
- Kyung Chung Hyun, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1990.
- Kyung Chung Hyun, *Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective*, *The „Ecumenical Review* 40“ (1988), nr 1, s. 27–36.
- Lampe P., „The Roman Christians of Romans 16“, w: K. P. Donfried (red.), *The Romans Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody 2003, s. 216–230.
- Moo D. J., *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1996.
- Nam-Dong Suh, „Towards a Theology of Han“, w: *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Orbis Books, Maryknoll 1983, s. 55–69.
- „Na początku było Słowo” (J 1,1). *Biblia w życiu luteranśkiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luteranśkiej hermeneutyki*, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luteranśka wobec jubileuszu 500 lat reformacji*.

- Dokumenty studyjne*, tłum. M. Mendroch, Wydawnictwo Augustana, Dziegielów 2017.
- Park A. S., *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Abingdon Press, Nashville 1993.
- Reclaim Magdalene (<https://futurechurch.org/wicl/mary-of-magdala/> [dostęp: 10.06.2026]).
- Schüssler Fiorenza E., *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984.
- Schüssler Fiorenza E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983.
- The Junia Project (<https://juniaproject.com/> [dostęp: 10.06.2026]).
- Tomczyk D., *Apostoł a charyzmat w Corpus Paulinum. Charyzmatyczny czy instytucjonalny obraz pierwotnego Kościoła w Nowym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Warszawa 2025.
- Townes E. M., *In a Blaze of Glory: Womanist Spirituality and Social Witness*, Abingdon Press, Nashville 1995.
- Trible Ph., *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- Walker A., *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1983.
- Weems R. J., *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, LuraMedia, San Diego 1988.
- Williams D. S., *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll 1993.
- Wojciechowska K., *130 lat »Biblii Kobiety« Elisabeth Cady Stanton, »Jednota«* 2025, nr 2, s. 20.
- Yoo Yohan J., „Minjung and Han“, w: W. W. Lee (red.), *The Oxford Handbook of the Bible in Korea*, Oxford University Press, Oxford 2022, s. 250–264.

KALINA WOJCIECHOWSKA – teologini (etolożka) i biblistka ewangelicka, doktor habilitowany nauk teologicznych. Jest profesorem w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Wykłada też w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu oraz w Kolegium Artes Liberales UW. Członkini Komitetu Nauk Teologicznych PAN i Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN. Specjalizuje się w analizie ksiąg narracyjnych Nowego Testamentu.

Opublikowała ostatnio: *Głosząc przyjście Pana. Komentarz strukturalny do Drugiego Listu św. Piotra* (2022) [współautor]; *Oczekując miłosierdzia. Komentarz strukturalny do Listu św. Judy* (2020) [współautor]; *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi* (2013) [współred.]; *Mądrość zstępująca z góry. Komentarz strukturalny do Listu św. Jakuba* (2018) [współautor].