

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Perspektívy feministické teológie
v biblistike**

Hagar

Bakalárska práca

Katarína Kajová

Katedra Starého zákona
prof. Martin Prudký, Dr.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2022

Prehlasujem, že som túto písomnú diplomovú prácu s názvom *Perspektívy feministickej teológie v biblistike: Hagar* napísala samostatne a výhradne s použitím citovaných prameňov.

Súhlasím s tým, aby práca bola sprístupnená verejnosti k študijným účelom.

V Prahe dňa 24. júna 2022

Bibliografická citácia

KAJOVÁ, Katarína. Perspektívy feministickej teológie v biblistike: Hagar, Praha, 2022, Bakalárska práca, Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, vedúci bakalárskej práce prof. Martin Prudký, Dr.

Anotácia

Táto práca ponúka sondu do exegetického bádania dvoch výrazných feministických biblistík, ktoré sa v posledných desaťročiach rozvíjajú ako súčasť rôznych podôb feministického hnutia. Na príklade konkrétneho textu záverečná práca ukazuje, že rôzne kontexty dokážu čitateľa, vykladača, a teda aj výklad, urobiť citlivejším pre určité spoločenské javy, ktoré nachádzajú aj v texte, aj vo vlastnom svete. Zvoleným biblickým textom je príbeh Hagar z pasáží Gen 16, 1-16 a Gen 21, 9-21, ktorého exegézu podávajú vybrané feministické biblistiky Phyllis Tribble a Dora Rudo Mbuwayesango. Obe autorky pochádzajú z odlišných prostredí a práca ukazuje, ako sa tieto prostredia premietajú do ich porozumenia feminizmu aj do vlastnej exegetickej práce. Podobne ako feministické hnutie, tak aj feministické biblistiky v sebe obsahujú množstvo smerov a podôb. Ich výber dôrazov a citlivosť na špecifické témy závisia od ich vlastného kontextu a prostredia.

Kľúčové slová: feministická biblistika, Starý zákon, Hagar, Phyllis Tribble, Dora Rudo Mbuwayesango

Abstract

This work offers a probe into the exegetical research of selected feminist biblical studies, which have been developing in recent decades as a part of various forms of the feminist movement. On the example of a specific text, the work shows that different contexts can make the reader, the interpreter, and thus the interpretation, more sensitive to certain social phenomena, which are to be found both in the text and in their own world. The chosen biblical text is the story of Hagar from Gen 16, 1-16 and Gen 21, 9-21, whose exegesis is given by selected feminist biblical scholars Phyllis Trible and Dora Rudo Mbuwayesango. Both authors come from different backgrounds, and the work shows how these environments are reflected in their understanding of feminism and in their own exegetical work. Just as the feminist movement has various forms and submovements, so do the feminist biblical studies. Their choice of emphasis and sensitivity to specific topics depends on their own context and environment.

Key Words: Feminist biblical studies, Old Testament, Hagar, Phyllis Trible, Dora R. Mbuwayesango

Pod'akovanie

Rada by som sa pod'akovala prof. Martinovi Prudkému, Dr. za jeho trpezlivosť a láskavosť pri vedení práce a Filipovi, Žofii a Nosovi, pretože bez siahodlhých rozhovorov s nimi by ani nevznikla.

1	Úvod	7
2	Feminizmus	10
2.1	Feminizmus a náboženstvo	12
2.2	Feministická teológia	12
2.3	Feministická biblistika	17
3	Phyllis Tribler	20
3.1	Metóda Phyllis Tribler	26
3.2	Výklad Hagar	28
3.2.1	Členenie naratívu podľa Tribler	29
3.2.2	Cyklus zajatia	30
3.2.3	Cesta prechodu	32
3.2.4	Smer exilu	33
3.3	Záver	35
4	Dora Rudo Mbuwayesango	37
4.1	Africká feministická teológia	37
4.2	Výklad Hagar	39
4.2.1	Metóda Dory R. Mbuwayesango	39
4.2.2	Hagar a Sára: perspektíva Mbuwayesango	42
4.3	Záver	48
5	Tribler a Mbuwayesango ako dva príklady feministickej biblistiky	50
6	Záver	53
7	Zoznam literatúry	55

Úvod

Biblia ako súbor kníh prezentuje mnoho príbehov postáv, ktoré prinášajú nové perspektívy na ponímanie viery. Veľa z postáv prejde bez povšimnutia a je im venovaná len okrajová pozornosť, pokým iné majú priestor a často vďaka nemu aj výsostnú pozíciu učiť o viere ďalšie generácie. Prejaviť záujem o vedľajšie postavy môže znamenať uvedomiť si minulosť a tvoriť prítomnosť ohľaduplnú voči skupinám, ktoré môžu mať veľa spoločného práve s týmito postavami.

O také postavy sa zaujíma okrem iného aj feministická biblistika. Feminizmus sa teda prirodzene netýka len určitého rodu, ale vo svojom záujme zastupuje aj kategórie rasy, etnicity, triedy, orientácie a rôznych znevýhodnení vo väčšinovej spoločnosti. K tejto šírke záberu sa však dostával postupne a ona sama vypovedá o jeho rozličných podobách. Takisto feministická biblistika je vnútorne diferencovaný fenomén, ktorý môže prihliadať k rôznym hľadiskám jednotlivých skúmaných textov a klásť rôzne dôrazy. Na to, čomu bude venovať pozornosť a kde klásť dôraz, má značný vplyv aj prostredie, z ktorého konkrétny biblista či biblistka pochádza. Túto tézu sa pokúsim podporiť prostredníctvom analýzy dvoch rôznych feministických výkladov príbehu o Hagar. Mojm zámerom teda nie je podať vyčerpávajúci popis feministickej biblistiky, nakoľko to ani nie je možné v rozsahu bakalárskej práce a pokus o to by bol možno na škodu, pretože by neukázal dobre jednotlivé odtiene rôznych prístupov.

Práca sa delí na tri základné časti, v prvej sa zostupuje od všeobecného popisu feminizmu ako hnutia a jeho základných myšlienok cez feministickú teológiu k feministickej biblistike. Tá sa najlepšie ukáže na konkrétnych autorkách, pričom prvá z nich, americká teologička Phyllis Trible, je priekopníčkou feministického biblického bádania a venuje sa jej druhá kapitola. Tá popisuje jej postoj ku vzťahu feminizmu a biblickej viery, metódu rétorickej kritiky, ktorú autorka volí a napokon samotný výklad textov o Hagar, ktorý

podáva v knihe *Texts of Terror* (1984). Nasledujúca kapitola je venovaná Dore Rudo Mbuwayesango, v súčasnosti pôsobiacej na Hood Theological Seminary v Severnej Karolíne. Jej výklad zvoleného príbehu sa nachádza v článku *Childlessness and Woman-To-Woman Relationships in Genesis and in African Patriarchal Society: Sarah and Hagar from a Zimbabwean Woman's Perspective* (1997), v ktorom popisuje aj prax riešenia bezdetnosti v Zimbabwe, z ktorého autorka pochádza.

Tieto autorky sú zvolené jednak preto, že obe spracovávajú daný text, a taktiež preto, že každá z nich predstavuje iné vstupné prostredie, ako historicky, tak aj geograficky. Po rozboře jednotlivých exegéz sa práca snaží v závere ukázať, ako toto odlišné prostredie vplýva na podobu výkladu.

Biblický text, ktorému sa venujú obe vybrané autorky, dostáva určitú interpretáciu aj v rámci korpusu kresťanskej Biblie, a to v Pavlovom liste Galatským 4, 21 - 31, kde apoštol prirovnáva dve ženy k dvom spôsobom, buď podľa tela, alebo podľa zaslúbenia. Tejto kresťanskej dohre sa Tribble a Mbuwayesango nevenujú, a tak ani táto práca.

Tieto autorky nielen, že túto pavlovskú interpretáciu nezohľadňujú, ale ani ony samé neinterpretujú text z perspektívy novozákonnej viery. Tribble sa voči takémuto prístupu otvorene vymedzuje.¹ Nie je otázkou tejto práce, ako by ich interpretácie prijali židovskí či moslimskí veriaci a veriace, pre ktoré má postava Hagar tiež svoju dôležitosť. Taktiež by bolo zaujímavé sledovať výklady židovskej a moslimskej feministickéj teológie.²

Pri citovaní Biblie používam slovenský preklad od Jozefa Roháčka, ktorý v rámci slovenských prekladov podľa môjho mienenia zachováva najvernejšie význam pôvodného biblického textu. Pri citovaní použitých

¹ Tribble, *Texts of Terror*, s. 2.

² Pre otázku tému môže byť vhodný zborník: Tribble, Russell (eds), *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, Westminster John Knox Press, 2006

akademických textov používam vlastný preklad, pokiaľ však slovo nemá vhodný ekvivalent v slovenskom jazyku, nechávam ho v pôvodnom tvare.

2 Feminizmus

Feminizmus vznikol ako hnutie za zrovnoprávnenie žien a mužov v devätnástom storočí³ na základe presvedčenia o ich rovnosti a o neprijateľnosti prevládajúceho patriarchálneho spoločenského systému. Počas svojej existencie sa zameriaval na získanie volebného a vlastníckeho práva či vzdelávania rovnakej kvality a stupňa pre dievčatá, zlepšenie podmienok v manželstve aj v práci, zdôraznenie potreby prevencie a ochrany pred sexuálnym násilím, ale najmä na poukázanie na zaužívané predstavy a z nich vychádzajúce tradičné role, ktoré boli hlavným dôvodom daných nerovností. Pokým v prvých desaťročiach upriamoval pozornosť najmä na ženy “všeobecne”, neskôr začal túto kategóriu podrobnejšie skúmať a diferencovať, nakoľko začalo byť zjavné, že má v rôznych kontextoch rôzne významy a neexistuje univerzálna skúsenosť, ktorá by pokrývala to, čo zažívajú rôzne ženy v rôznych skupinách a situáciách. Rovnako bola predložená otázka privilégií zažívaných určitým typom ženy oproti iným ženám, mužom z minoritných skupín alebo transrodovým osobám.⁴ Bolo preto nevyhnutné sa venovať vzťahu medzi pohlavím, rodom a sexualitou, a taktiež témam rasy, etnicity, triedy, zdravia, náboženstva, apod.

Tieto premeny a nové výzvy, ktorým feminizmus čelil, sa odrážajú v tzv. vlnách⁵. Cieľ prvej vlny bol získať právo voliť, vyššie vzdelávanie, pracovné príležitosti či možnosť rozvodu.⁶ Druhá vlna, ktorá nastala na konci 60. rokov 20. storočia, sa týkala najmä rodovej rovnosti a súznela so súdobými hnutiami

³ Devätnáste storočie je dôležité tým, že sa v ňom daný termín ustálil, ale rôzne snahy a “profeministické” názory sa objavujú už pred týmto storočím.

⁴ Butler, *Gender Trouble*, s. 6.

⁵ Vlny označujú najmä udalosti odohrávajúce sa v Amerike a v Európe a predstavielky a predstaviel'ov z tohto prostredia, avšak feministická snaha sa, samozrejme, objavuje aj mimo Západ; Kurian, *Feminism and the Developing World*, s. 54.

⁶ Sanders, *First Wave Feminism*, s. 15-24.

za oslobodenie.⁷ Tretia vlna so začiatkom v 80. rokoch je vyznačená intersekcionalitou⁸ a otázkami po identite.⁹ Je zrejmé, že termín feminizmus v tomto momente prestal označovať len boj za práva žien a poňal k sebe aj iné významy. Súčasný feminizmus je charakteristický tým, že je rozvetvený a nie je možné ho uzavrieť pod jeden jasne definovateľný pojem, ktorý by dokázal zahrnúť všetky feministické skupiny. Ako príklad jednej zo súčasných podôb feminizmu môže slúžiť xenofeminizmus¹⁰, teda reakcia na súčasné technológie, nové médiá a sociálne siete.

Počas tohto vývoja sa postupne vyčleňovali a proti hlavnému prúdu feminizmu sa vymedzovali rôzne feministické skupiny, ktoré kritizovali tento prúd ako nedostatočne inkluzívny či radikálny a venujúci sa len jednej úzkej perspektíve. Medzi tieto skupiny sa radia napríklad womanizmus, mujerizmus, ázijský feminizmus, LGBT+ feminizmus či postkolonialistický feminizmus. Respektíve práve naopak začali vznikať skupiny, ktoré chceli zachovať exkluzívnosť feminizmu a pozastaviť sa pri zdokonaľovaní výsledkov z minulých vln.

Napriek naznačeným rozdielom a vymedzeniam je spoločnou charakteristikou feminizmu, že *“je súčasne intelektuálnou angažovanosťou a politickým hnutím, ktoré sa usiluje o spravodlivosť pre všetky ženy a o koniec sexismu vo všetkých podobách”*¹¹ Feminizmus v sebe teda zahŕňa nielen teóriu, ale aj konkrétnu politickú a sociálnu činnosť a rôzne formy aktivizmu. Myslenie a konanie sa navzájom prelínajú, ovplyvňujú a kontrolujú. Snaha o ich prepojenie je viditeľná v každej feministickej práci, vo feminizme nejde

⁷ Thornham, *Second Wave Feminism*, s. 25-35.

⁸ Pojem vyjadruje uvedomovanie si toho, ako sa mnohonásobné spoločenské a politické identity prelínajú, a tak môžu vytvárať rôzne podoby privilégií či útlaku. Pelak, *Intersectionality*, s. 2395.

⁹ Snyder, R. Claire, *What Is Third-Wave Feminism?*, s. 175-176

¹⁰ Bližšie o xenofeminizme napríklad v Bohal, Kovačeva, *(Xeno)Feministická Čítanka*, 2022.

¹¹ McAfee, *Feminist Philosophy* [dostupné online] 28. 6. 2018, (cit. 9.6.2022) URL: <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-philosophy/>

o neutrálny, nezaujatý prístup, autorky a autori majú svoj zámer, ktorý si uvedomujú a chcú svojou činnosťou dosiahnuť.

2.1 Feminizmus a náboženstvo

Vzťah náboženstva a feminizmu je treba vnímať ako mnohoznačný, aj keď sa zdá, že sa v značnej miere k sebe navzájom stavajú kriticky. Záleží tiež na aké obdobie a priestor by sa popis zamerail, pretože, ako upozorňuje napríklad Margaret Walters vo *Feminism: A Very Short Introduction*, kresťanské náboženstvo zohralo určitú kladnú úlohu v prvopočiatoch feministického hnutia a autorka píše dokonca o náboženských koreňoch feminizmu.¹² V dobách pred sformovaním feminizmu ako hnutia a vtedy, keď sa väčšina európskeho obyvateľstva hlásila k cirkvi a kresťanstvo teda predstavovalo spoločnú ideovú základňu, mohlo tiež pôsobiť oslobodzujúco pre mnohé ženy. Walter pripomína osobnosti ako Hildegardu z Bingen a Julianu z Norwichu, rôzne prebudenecké hnutia, ktoré, ako napríklad quakeri, priznali ženám v cirkvi i v ostatnom živote viac práv, ale zároveň poukazuje aj na nedôveru až nevraživosť cirkvi a väčšinovej spoločnosti k snahám žien viac určovať svoj osud. Cirkev často pôsobila a naďalej pôsobí ako konzervačná sila, v ktorej záujme sa javí byť uchovávanie statu quo, avšak ten má patriarchálny charakter.

2.2 Feministická teológia

V nasledujúcej časti sa presuniem od všeobecného popisu feminizmu k feministickej teológii. Pre prehľad tejto teológie vhodne slúži štúdia *The Emergence of Christian feminist theology*, napísaná americkou teologičkou

¹² Walters, *Feminism: A Very Short Introduction*, s. 6.

Rosemary Radford Ruether¹³. V tejto štúdií opisuje autorka feminizmus ako kritické stanovisko, ktoré spochybňuje patriarchálnu rodovú paradigmu, ktorá spája mužov s charakteristikami chápanými ako nadradené a dominantné (racionalita, sila) a ženy s tými menej cennými a pomocnými (intuícia, pasivita). Väčšina feministiek sa snaží túto paradigmu rekonštruovať tak, aby bola schopná uznať ženám plné a rovné ľudstvo.

Feministická teológia prináša feministickú kritiku a rekonštrukciu rodových paradigiem do oblasti teológie. Spochybňuje teológiu, ktorá ospravedlňuje mužskú nadradenosť a ženskú podriadenosť. Snaží sa rekonštruovať základné teologické symboly Boha, ľudstva, mužského a ženského, stvorenia, hriechu a vykúpenia, cirkvi tak, aby definovala tieto symboly v rodovo-inkluzívnym a egalitárnym spôsobom.

Ruether upozorňuje, že, aby takáto kritika a rekonštrukcia mohla vzniknúť, sú nutné určité kultúrne a spoločenské podmienky. Je potrebný taký postoj k poznaniu, ktorý rozpoznáva, že symboly¹⁴ sú spoločensky utvárané a nie večne a nemenne zoslané. Ruether ukazuje na komplikovanú sieť vzťahov medzi týmito symbolmi, poznaním, spoločenskými a kultúrnymi podmienkami a mocou, keď píše, že vytváranie a udržiavanie týchto symbolov často slúži tým, ktorí majú moc, aby si svoje postavenie ospravedlnili a posilnili. V prípade feminizmu a feministickej teológie sa poukazuje na produkciu a udržiavanie takých kultúrnych symbolov, ktoré podporujú status quo - teda nadradené postavenie mužov. Táto kritika sa však rozširuje na ďalšie (potenciálne všetky) osi moci - triedu, rasu, etnicitu, orientáciu a podobne.

Postoj k poznaniu a jeho symbolom, ktorý ich považuje za vytvárané spoločensky a nie absolútne dané, je výsledkom dlhého vývoja a sú preň

¹³ Ruether, *The emergence of Christian feminist theology*.

¹⁴ Symboly je na tomto mieste nutné chápať širšie ako v bežnom význame, a to ako určité ustálené predstavy o jednotlivých zložkách ľudského života. Okrem už spomínaných sú to napríklad symbol rodiny, národa a štátu, prírody, spravodlivosti, zdravia a podobne.

potrebné určité spoločenské podmienky. Preto aj feminizmus, ktorý takýto postoj predpokladá, vzniká v pravom slova zmysle až pomerne nedávno a kultúrne aj geograficky odzrkadľuje rozdielnosť týchto podmienok aj v súčasnosti. Pre feminizmus je nutné, aby ženy mohli dosiahnuť určité vzdelanie a priestor pôsobenia v určitých inštitúciách, aby sa mohli (vôbec) ozvať. Musia mať možnosť vytvoriť hnutie, aby mohli významne kritizovať dominantnú rodovú paradigmu a dosahovať zmenu.¹⁵

Ruether sa ďalej venuje predchodcom feministického hnutia a feministickej teológii, pokým tieto podmienky neboli vytvorené a po tomto historickom prehľade ukazuje na rozdiely vo feminizme na základe rôznych konštitúcií týchto podmienok v rôznych častiach súčasného sveta.

Spisovateľky ako Hildegarda z Bingen alebo Juliana z Norwich sú určitými proto-feministkami stredoveku a v ich textoch sa dá nájsť prítakanie pozitívnym ženským symbolom. Z obdobia renesancie a reformácie spomína Ruether Christine de Pizan a Agrippu z Nettesheimu, ktorý kriticky upozorňoval na podradené postavenie žien. Tieto jednotlivé postavy však nedokázali vytvoriť hnutie, ktoré by viedlo k zmenám. Bližšie k hnutiu boli prúdy v sedemnástom storočí, či už radikálne, apokalyptické kresťanstvo, ale tiež humanizmus v prostredí vyšších vrstiev. V neskorom osemnástom storočí a v devätnástom storočí sa vďaka revolučnému liberalizmu a socializmu vytvorili kritické nástroje, ktoré sa mohli aplikovať aj na rodovú problematiku. V devätnástom storočí sa tak tieto hlasy mohli zorganizovať v hnutie, ktoré žiadalo pre ženy vlastnícke práva, vyššie vzdelanie a občianske a politické práva. Taktiež vznikajú prvé systematické snahy spochybniť danú rodovú paradigmu v kresťanskej teológii (*The Women's Bible* od Elizabeth Cady Stanton). Táto prvá vlna trvajúca zhruba do dvadsiatych rokov dvadsiateho storočia priniesla

¹⁵ Ruether, *The emergence of Christian feminist theology*, s. 3-4.

určitú mieru emancipácie v niektorých krajinách, ale na dlhší čas boli tieto snahy opäť zabudnuté.¹⁶

Záujem o témy spojené s postavením žien sa obnovil až v šesťdesiatych rokoch, kedy začína vznikať aj hlbšie teologické rozpracovanie feminizmu. Preň má nemalý význam postupná lepšia dostupnosť teologického vzdelania pre ženy a neskôr aj ordinácia v liberálnych protestantských cirkvách v Spojených štátoch. V sedemdesiatych rokoch už začína viac žien dosahovať aj vyššie teologické vzdelanie a vzniká tak inštitucionálna základňa pre feministickú teológiu. V prostredí katolíckej cirkvi zohral pre lepšie postavenie žien určitú úlohu II. Vatikánsky koncil, no k ordinácii žien nevedol. Táto absencia možnosti ordinačnej služby v katolíckej cirkvi mala za následok vznik autonómnych feministických liturgických hnutí.¹⁷

Značný priestor, ktorý je v texte Ruether venovaný severoamerickej feministickej teológii, je pochopiteľný na základe hlavnej tézy textu a toho, že vznik hnutia i myslenie je podmienené sociálnym a kultúrnym stavom. To znamená, že, keďže boli v USA tieto podmienky vhodnejšie, tak veľká časť feministickej teológie vznikla tam. Podmienky sa líšia nielen v rámci kontinentu či krajiny, ale aj v rámci jednotlivých cirkví, ako už bolo ukázané. Tieto rozdiely sa preukazujú aj v Európe, kde je podľa Ruether v katolíckych krajinách stále ťažké, aby sa feministická teológia na univerzite a v cirkvi presadila. Náboženská situácia v Európe je vo všeobecnosti odlišná a podľa autorkinho mienenia menej pluralitná ako v USA, čo smerovalo k tomu, že sociálne hnutia vrátane feminizmu sa profilovali najmä na sekulárnej báze a cirkvi zostali väčšinou mimo ich záujmu, takisto ako oni mimo záujmu cirkví. Napriek tomu sa aj v Európe objavilo niekoľko dôležitých feministických teologičiek, napr. Dorothee Sölle.¹⁸

¹⁶ tamt. s. 4-5.

¹⁷ tamt. s. 7.

¹⁸ tamt. s. 12.

Z kontinentov a krajín, ktoré Ruether popisuje, je v kontexte tejto práce dôležitá jej charakteristika africkej feministickej teológie. Inštitucionálne má pre ňu veľký význam existencia *Circle of Concerned African Women Theologians*.¹⁹ Feministická teológia v Afrike je v špecifickom vzťahu k ostatnej africkej a čiernej teológii, ktorá tematizuje problém západného neokolonializmu, ale často ignoruje otázky postavenia žien a rodových rolí.²⁰ Táto teológia by tak na základe samotných podmienok, v ktorých vzniká, mala viesť k intersekcionalite, keďže africké ženy musia čeliť viacerým formám útlaku.

Ruether uvádza, že autorky na tomto kontinente tematizujú inkulturáciu a oslobodenie, spochybňujú romantizáciu tradičných afrických kultúr tým, že poukazujú na ich sexizmus, ale tiež na sexizmus kresťanskej tradície a jej spojenectvo s kolonializmom. Napriek tomu v kresťanskej tradícii nachádzajú pozitívny zdroj pre emancipáciu žien a ich vzťah ku kresťanstvu a Biblii sa tak ukazuje ako veľmi diferencovaný a mnohvrstevnatý. Typickým je aj vyrovnávanie sa s tradičnými praktikami afrických spoločností ako polygamia, tabu spojené s menštruáciou, ženskými pracovnými rolami, sexualitou, reprodukciou, rodinným životom a obzvlášť dôležitými témami sú zaobchádzanie s vdovami, problematika dedenia, pretrvávajúca viera v zlých

¹⁹ Vlastnými slovami inštitúcie: “Teológia *The Circle* pokladá otázky na obsah teológie učenej vo vzdelávacích centrách a praktizovanej in religious spaces. Ako africké ženy sme prišli k poznaniu, že naše vlastné oslobodenie závisí čiastočne na nás. Prelomili sme ticho a rozprávame samé za seba. Musíme roziahnuť našu teologickú predstavivosť, naše čítanie svätého Písma, aby sme vzali na vedomie prítomnosť seba ako žien Afriky. Objavili sme, že sme silne pripútané k našim tradíciám a kultúram a že ich musíme identifikovať ako predmety analýzy a kritiky v rámci teológie. V spoločnom procese tejto komunálnej teológie naprieč rodmi, kultúrami a náboženskými hranicami, objavujeme a potvrdzujeme našu ľudskosť cez hranice. Zistili sme dokonca, že nemáme inú možnosť než vzdorovať kultúre patriarchátu, ktorá je tak veľmi dominantná na našom kontinente. Oplyvňuje to spôsob, ako sa správame jedna k druhej ako ženy, a spôsob, ako zvládame obyčajné a konkrétne situácie, vrátane God-talk.”

The Circle Of Concerned African Women Theologians. [online archív] 3. 9. 2018, (cit. 9.6.2022)
URL: <https://web.archive.org/web/20180902070823/http://www.thecirclecawt.com/profile.html>

²⁰ Ruether, *The emergence of Christian feminist theology*, s. 14-15.

duchov či zneužívanie žien ako obetných baránkov označením za čarodejnice v časoch nešťastia.²¹

2.3 Feministická biblistika

Prvé pokusy o feministickú biblistiku sa dajú datovať do 19. storočia, keď vznikli prvé interpretácie biblie z perspektívy žien (Elisabeth Cady Stanton, Jarena Lee, Mary Baker Eddy). Ale, ako bolo v predchádzajúcej podkapitole spomenuté Rosemary Radford Ruether, až v 70. rokoch 20. storočia sa započalo súčasné feministické biblické bádanie, a to článkom *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation* od americkej teologičky Phyllis Trible²². Práve tejto kľúčovej autorke sa budem venovať v ďalších častiach tejto práce a jej texty použijem na analýzu jednej z možných perspektív ponúkaných vo feministickej biblistike. Toto bádanie v nasledujúcich rokoch skúmalo sexizmus prítomný v Biblii a patriarchálne prostredie a kultúru²³, v ktorých bola Biblia napísaná.²⁴

Vo feministickej biblistike neexistuje žiaden model a presne stanovené metódy, ktoré by sa jednotne využívali, metodológia je:

“často interdisciplinárna, využívajúca historické, literárne, sociálno-vedecké a teologické prístupy k textu. Naviac ukazujú teologickí feministi rôzne interpretatívne stratégie založené na perspektíve a sociálnom umiestnení

²¹ tamt., s. 15.

²² Miller Spencer, *Feminism, Feminist Hermeneutics*, s. 1125.

²³ Namiesto používania pojmu *patriarchát* navrhuje Elisabeth Schüssler Fiorenza termín *kyriarchy*, “*kyriarchát*”, z gréckeho slova *kyrios* (muž domu, nadradený všetkým členom domácnosti) a *archein* (vládnuť, panovať), pod ktorý spadajú rôzne podoby nadvlád, nielen patriarchálna nadvláda. Práve pre nedostatočné zdôraznenie intersekcionality je podľa Schüssler Fiorenzy patriarchát pojem, ktorý je nutné nahradiť. Schüssler Fiorenza, *Between Movement and Academy*, s. 12.

²⁴ Prehľad feministickej biblistiky aj jednotlivých autoriek ponúka zborník Schüssler Fiorenza (ed.), *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century*.

čitateľa, ktoré siaha od vzdoru, rezistencie, transformácie až po oslobodenie. Avšak spoločný cieľ teologického feminizmu je odhaliť ako sexismus biblického textu, tak aj záujem zameraný na muža v minulých interpretáciách, a zároveň si nárokovať hlas pre ženy v prebiehajúcej tradícii biblickej interpretácie.”²⁵

Pozornosť feministickej biblistiky je založená na citlivosti k daným problémom a smerujúca k príbehom postáv, ktoré boli predtým v interpretáciách ignorované, prirýchlo či povrchno opísané.

Bridget Gilfillan Upton v štúdiu *Feminist Theology as Biblical Hermeneutics* zo zborníku *The Cambridge Companion to Feminist Theology* rozoberá feministickú exegézu a pýta sa po jej podstate. Píše, že od prekladu cez čítanie až ku kázaniu je celá prax používania biblického textu na Západe určená patriarchálnymi mocenskými štruktúrami.²⁶ Ženy boli vylúčené z tohto procesu a ako píše Gilfillan Upton, kanonicky uznaný a ortodoxiou potvrdzovaný text je len “jednou stranou konverzácie, málo berúcou na zreteľ hlas chudobných, negramotných a bezprávnych.”²⁷

Feministická interpretácia tieto skutočnosti vynáša na svetlo a jej záujmom je ich identifikovať a problematizovať spôsoby, ako biblický text podporoval či umožňoval mužom vykorisťovanie žien v dejinách. Nadväzujúcou úlohou je zameranie sa na také interpretácie, ktoré môžu byť viac sexistické ako samotný biblický text.²⁸

Ako je zrejmé z tejto kapitoly, tak vzťah medzi feminizmom a náboženstvom alebo medzi feminizmom a teológiou je komplexný. Feminizmus, tak ako aj náboženstvo a teológia, je dejinne podmienený, prechádza neustále novými podobami a dochádza aj v rámci neho k novému vývoju. To, čo sa dá s istotou

²⁵ Steinberg, *Feminist Criticism*, s. 166-167.

²⁶ Gilfillan Upton, *Feminist theology as biblical hermeneutics*, s. 99.

²⁷ Tamt., s. 97.

²⁸ Miller Spencer, *Feminism, Feminist Hermeneutics*, s. 1126.

konštatovať, je, že samotný feminizmus sa stáva v rozličných vzťahoch rôznorodým, a tak zahŕňa široké spektrum skúseností a perspektív. Túto vlastnosť feminizmu považujem za kľúčovú a budem sa jej venovať v ďalších kapitolách. V nich budem pracovať s dvoma interpretáciami jedného biblického textu, ktorých autorky vychádzajú z rôznych prostredí a kladú si pri svojom výklade textu rozličné ciele. Na tomto sa pokúsim preukázať, ako feministická biblistika pracuje, a aj to, prečo je pre ňu dôležitý kontext.

3 Phyllis Tribler

Prvá feministická biblistka, ktorej sa budem podrobne venovať, je americká teologička Phyllis Tribler (1932). Táto autorka bola na počiatku akademického feministického bádania v šesťdesiatych rokoch, kedy sa začalo v tomto odvetví pracovať s Bibliou viac systematicky. Rôzne výskumy vo feministickej biblickej teológii často odkazujú na Tribler a jej najznámejšie diela, *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978) a *Texts of Terror: Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives* (1984)²⁹. Je spomínaná aj Dorou R. Mbuwayesango v článku *Childlessness and Woman-To-Woman Relationships in Genesis and in African Patriarchal Society*, ktorý bude skúmaný v tejto práci neskôr.

Výklad o Hagar sa nachádza v druhej knihe od Tribler, *Texts of Terror*, kde má spolu s výkladmi o Tamar (2. Samuelova 13:1-22), žene bez mena (knihy Sudcov 19:1-30) a Jeptahovej dcéry (knihy Sudcov 11:29-40) poukázať na sexizmus a neprávosti proti ženám vyskytujúce sa v Biblii. Podľa Tribler je zároveň zásadné si uvedomiť, že utrpenie rozličného druhu zažívané ženskými postavami je zo strany biblických rozprávačov často legitimizované.

Práve na biblických textoch tohto druhu sa podľa Tribler ukazuje náročnosť sklbenia biblickej viery a feminizmu, avšak autorka odmieta postoj, v ktorom by bolo nutné vybrať si jedno a zavrhnúť druhé. V článku *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation* Tribler popisuje bližšie tento zdanlivo antagonický vzťah Biblie a feminizmu a usudzuje, že je problematické ich vôbec do vzťahu dávať. Otázky vyplývajúce z tohto napätia sú pre Tribler závažným úskalím:

“pokiaľ je tento pohľad všetkým, čo sa dá povedať alebo čo musí predovšetkým byť povedané, potom som zo všetkých žien najnešťastnejšou

²⁹ *Texts of terror* býva často zmienaná aj v ďalších štúdiách venovaných Hagar. Napr. Yoo, Philip Y. *Hagar the Egyptian: Wife, Handmaid, and Concubine*. 2016.; Glancy, Jennifer A. *Hagar as/against Bare Life*. 2021.

a čelím krutej dileme: Zvoľ si v tento deň, komu budeš slúžiť: Bohu otcov alebo Bohu sesterstva. Ak Bohu otcov, tak Biblia obstaráva vzory pre tvoje otroctvo. Ak Bohu sesterstva, tak musíš zavrhnúť patriarchálne náboženstvo a pokračovať bez vzorov, aby si si mohla nárokovať svoju slobodu.”³⁰

K tomuto konkrétnemu problému sa bude vracat’ po celý čas svojej akademickej kariéry, či už v začiatkoch (“*Môže sa feminizmus a biblická teológia stretnúť? V tom, zdá sa, sa ozýva Tertulián - Čo majú spoločné Atény s Jeruzalemom?*”³¹), alebo neskôr (“*Ak žiaden človek nemôže slúžiť dvom pánom, žiadna žena nemôže slúžiť dvom autoritám, pánovi nazývanému Písmo a pani nazývanej feminizmus.*”³²)

Pre premýšľanie o vzťahu medzi feminizmom a Bibliou sa ukazuje ako dôležité rozlíšiť biblické náboženstvo od viery. Tribble sa tejto úlohe venuje vo *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, kde píše, prečo je nutné rozpoznať ich rozdiely a prečo nie sú jedným a tým istým, aj keď o nich podáva svedectvo Biblia ako spoločný zdroj pre ne obe. Svoju podobu získalo biblické náboženstvo v patriarchálnej spoločnosti s jej patriarchálnymi návykmi a pravidlami, toto ako jeho historická súvislosť je v ňom hlboko zakorenené. Samotná viera nemá za úlohu podporovať, odkazovať, či uchovávať tento patriarchálny stav, ale k jej bytnosti patrí sprístupňovať spásu pre ženy aj pre mužov a nie ju vymedzovať pre jednu skupinu ľudí. Odmietnuť a odsúdiť biblický základ viery ako nehodný k nasledovaniu by znamenalo jedine podvolenie sa patriarchátu a prisvojenie z neho vychádzajúcej interpretácie, ktorá je jednostranná a podporujúca šovinizmus a znemožňujúca existenciu

³⁰ Tribble, *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, s. 31.

³¹ Daný citát je súčasťou jej reflexie vlastného štúdia v 70. rokoch. Tribble, *Five Loaves and Two Fishes*, s. 289.

³² Daný citát pochádza z roku 2000. Tribble, *Take Back the Bible*, s. 428.

vievy bez sexizmu. Takáto kritika Biblie je však pre feminizmus rezignáciou spôsobenou nepochopením a venovaním sa interpretáciám jedného druhu.

A preto odpoveď Tribble znie formou hermeneutickej výzvy - čítať Písmo nanovo, no neprepisovať ho, byť vnímavými voči mikropříbehom a marginalizovaným postavám. Týmto spôsobom je podľa nej možné udržať si vieru a zároveň feministické myslenie.³³

V tomto bode by mohla byť vznesená kritika, či daný prístup predsa len nie je prispôbovaním si textu, hľadáním a vnášaním myšlienok, ktoré tam nie sú, upokojovaním sa, že v Písme je možné nájsť svoj ideál. A predsa sa v Biblii samej nachádzajú vrstvy, na ktorých je poznať apropiácia a využívanie starších textov mladšími v inom kontexte na podporu nových príbehov, čím texty získavajú nový význam. Ako príklad na podporu svojho tvrdenia poukazuje na knihu Deuteronomium, ktorá si nanovo pripomína a prisvojuje staršiu tradíciu a vieru tak, aby viedli k oslobodeniu. V článku *Take Back the Bible* píše, že:

“knihá Deuteronomium preberá starobylé tradície z Mojžišovej doby, ktoré sú samé na hranici medzi divočinou a krajinou, a opakuje ich, teda, reinterpretuje živým spôsobom pre neskoršie generácie čeliace novým príležitostiam na hraniciach. Táto kniha slov nám ukazuje, ako si privlastniť vieru našich predkov.”³⁴

V *God and the Rhetoric of Sexuality* ukazuje túto skutočnosť na texte z Exodu 34, 6-7:

“Hospodin, Hospodin, silný Bôh ľútostivý a milosrdný, dlho zhovievajúci a veľký čo do milosti a pravdy, ktorý zachováva milosť tisícim a odpúšťa

³³ Tribble, *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, s. 31.

³⁴ Tribble, *Take Back the Bible*, s. 427.

neprávosť, prestúpenie a hriech, ktorý však nijakým činom nenechá bez trestu vinného, ale navštevuje neprávosť otcov na svojich synoch i na synoch synov, na treťom i na štvrtom pokolení.”

Trible píše o tomto texte alebo len o častiach z neho, že sa opakujú na viacerých miestach v Biblii (napr. Num 14,18). Niekedy sa mení poradie jednotlivých častí a najprv sa zdôrazňuje Božia spravodlivosť a až potom Božie milosrdenstvo (napr. v Dt 5,9-10). Verš sa taktiež vyskytuje v knihách Náhum, Joel a Jonáš, pričom ale vždy získava nový význam a niekedy aj doslova tá istá formulácia je myslená s opačným zmyslom - prorok Jonáš hovorí o Bohu, že je milosrdný, no v tomto prípade je to vyslovené ako výčitka, keďže si praje trest pre Ninive (J 4, 2b).³⁵

Takýto je priebeh textov aj po uzavretí kánonu, v dejinách sa mení dôraz a dôležitosť jednotlivých textov, takisto aj ich význam. Tribble Bibliu práve pre toto nazýva *pútnikom dejinami* - bez stabilného významu, ale so schopnosťou prihovárať sa do nového kontextu, času a priestoru³⁶. Cieľom Tribble je zdôraznenie tejto dynamickej povahy biblickej tradície nesenej vierou, zároveň však nezatvára oči ani pred realitou textov podporujúcich patriarchát. Úlohou teda nie je len zdôrazniť, ale následne si aj dovoliť čítať Písmo feministicky.³⁷

*“Jeden jediný text sa objavuje v rôznych verziách s rozličnými funkciami v rozdielnych kontextoch. Používaním vyznáva, vyzýva, upokojuje a zatracuje. To, čo vraví pri jednej príležitosti, odmieta pri ďalšej. Písmo teda v sebe samom poskytuje niekoľko interpretácií seba samého.”*³⁸

³⁵ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, s. 1-3.

³⁶ Tamt., s. 1.

³⁷ Tribble, *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, s. 31.

³⁸ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, s. 4.

Prakticky sa táto snaha prejavuje v exegetickej práci. Konkrétne príklady exegéz od Tribble budú opísané a preskúmané neskôr.

Na pomenovanie snahy zavádza pojem “*remnant theology*” (do slovenčiny preložiteľné ako “pozostatková teológia”). Takáto teológia je založená na tom, čo pre Tribble tvorí svedectvo biblickej viery - na nesexistických a sexismus spochybňujúcich pozostatkoch v biblických textoch. Tie je nutné hľadať aj tam, kde by sa na prvý pohľad zdalo, že sa nenachádzajú, treba ich dokumentovať a sprístupňovať. Spojenie Biblie a feministickej perspektívy:

“odkrýva zanedbané tradície na to, aby sa odhalili protihlasy v patriarchálnom dokumente. Tým sa však neodstráni mužmi dominovaná povaha Písma. Takáto úloha by bola aj nemožná, aj neúprimná. Ale predsa, Biblia je potenciálny svedok proti všetkým našim interpretáciám, keďže pútnik menom Písmo sa potuluje dejinami, aby spojil minulosť a prítomnosť na ceste k budúcnosti.”³⁹

Tribble zdôrazňuje túto prácu a píše, že “*tieto pozostatkové tradície poskytujú viac než dosť obživy na celý život.*”⁴⁰ Tradície, ktoré v Biblii zostali, sa ďalej dajú rozdeliť na 1. texty v prospech žien a 2. texty v neprospech žien, pričom každý druh iným spôsobom spochybňuje patriarchálnu paradigmu.

1. Texty v prospech žien

Textom tohto druhu sa venuje v článku *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation* a v monografii *God and the Rhetoric of Sexuality* a uvádza nasledujúce texty a v nich použité metafory základné pre Bibliu a zásadné pre diskusiu:

³⁹ Tamt., s. 202.

⁴⁰ Tribble, *Five loaves*, s. 295.

a) Boh presahujúci rod

Podľa Tribble sa Bohu nemá priradzovať žiaden rod a keby ho aj mal mať, nie je úplne jednoznačný. V Biblii samotnej sú prítomné metafory a charakteristiky spojené so ženským rodom a s materstvom. Príklady: Iono Božie, ktoré rodí Izrael (Iz 43, 3-4), súcit ako materská charakteristika (מָרַר, napr. O 2, 23)⁴¹

b) Príbeh o stvorení

Pre Tribble nie je pred tým, ako je stvorená žena, človek identifikovaný ako muž, je androgýnnny (G 1, 27a). Rovnako ani stvorenie ženy ako pomoci nie je myslené ako jej podriadenie mužovi, ale práve ako jej rovnosť. Pred pádom je stav harmónie a pokoja, až prítomnosť hriechu situáciu mení a vytvára antagonický vzťah medzi ženou a mužom.⁴²

c) Pieseň piesní

V knihe Pieseň piesní sú si muž a žena rovní, a pritom sa dej odohráva v prítomnom čase, nie v mýtickéj praminulej dobe, teda tak, ako tomu je v knihe Genesis.⁴³

2. Texty v neprospech žien

V týchto textoch sa prejavuje opačná stratégia Tribble. V predhovore *Texts of Terror* americký starozákonný teológ Walter Brueggemann⁴⁴ píše, že Phyllis Tribble naslúcha plaču obetí, dáva im priestor, preukazuje im tak dôstojnosť. Nepôjde teda o príbehy, ktoré by boli schopné oslabiť prítomnosť sexizmu v Biblii. Bude to snaha o dokumentovanie prípadov bolesti biblických žien, v ktorých sa vyjavuje implicitná kritika patriarchátu. Vďaka tomu, že utrpenie týchto postáv je v texte zachované a nebola vytvorená ideálna verzia, ktorá by ho vymazala, pôsobí to, ako keby Biblia sama volala proti takémuto útlaku.

⁴¹ Týmito metaforami sa zaoberajú kapitoly *Journey of a Metaphor* (s. 31-59) a *Passages Along the Way* (60-71) v *God and the Rhetoric of Sexuality*.

⁴² Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, s. 12- 23.

⁴³ *Pieseň piesní* sa zaoberá kapitola *Love's Lyrics Redeemed* (s. 144-165) v *God and the Rhetoric of Sexuality*.

⁴⁴ *Texts of Terror*, s. ix-x, Walter Brueggemann je editorom edície *Overtures to Biblical Theology*, ktorej súčasťou je aj *Texts of Terror* - k tejto knihe tiež napísal aj predslov editora.

Trible si v tomto svojom postupe vyberá biblický text, na ktorom bude môcť ukázať na skrytú minulosť, udržať ju v pamäti, pretože anticipuje prítomnosť, a opísať ju s nádejou, že sa podobné násilie na ženách už neudeje.⁴⁵

Texty v neprospech žien sú hlavnou témou v *Texts of Terror*, kde je medzi inými opísaný aj príbeh Hagar. Práve tejto interpretácii od Tribble a metóde ňou využívanej sa budú venovať nasledujúce časti kapitoly.

3.1 Metóda Phyllis Tribble

Phyllis Tribble sa v *Texts of Terror* hlási k metóde rétorickej kritiky. Táto metóda bola pomenovaná v prednáške Jamesa Muilenburga *Form Criticism and Beyond* (1968) a Muilenburg ju pôvodne predstavil ako doplnenie vtedy etablovanej a široko používanej metódy známej ako kritika formy. Muilenburg vidí prínos kritiky formy v tom, že dokázala rozpoznať mnohé literárne žánre objavujúce sa v Starom zákone. Jednotlivé časti textov tak mohli byť na základe spoločných charakteristík zaradené pod tieto typy. Muilenburg však ukazuje aj na slabé miesta tohto prístupu, a to najmä v jeho nedostatočnej pozornosti voči individuálnym, osobným a jedinečným črtám konkrétnej perikopy.⁴⁶ Jedná sa teda o problematiku filozofického problému všeobecného a jednotlivého. Muilenburg chce túto nedostatočnosť vyvážiť prístupom, ktorý zohľadní jednotlivé charakteristiky textu, ktorý sa bude sústreďovať na jeho výstavbu a kompozíciu, na použité slová, a ktorý bude tieto jeho rétorické charakteristiky vnímať ako nepostrádateľné pre porozumenie obsahu textu.

Tribble študovala u Muilenburga na Union Theological Seminary a pod jeho vedením robila doktorské štúdium. Témou jej štúdia bola biblická kniha Jonáš uchopená metódou, ktorá bola neskôr pomenovaná ako rétorická kritika.

⁴⁵ Tamt., s. 3

⁴⁶ Muilenburg, *Form Criticism and Beyond*, s. 5.

V monografii *Rhetorical Criticism*⁴⁷ sa k tejto knihe vracia a zároveň na nej ukazuje, ako sa s touto metódou pracuje. Značnú časť venuje aj expozícii metódy, jej historickým koreňom, Muilenburgovmu rozpracovaniu a aj ďalšiemu rozvoju metódy.

Korene tejto metódy neskôr využívané na Starý zákon treba hľadať už v antickom Grécku v podobe klasickej rétoriky. Jej súčasťou bola schopnosť presvedčania a výstavby reči tak, aby viedla k požadovanému cieľu a spôsobila v poslucháčoch určitý efekt. Kvalita reči bola zdokonalená sofistami, no keďže často bola dôležitejšia než pravda a logika, bola kritizovaná Sokratom a Platónom, pretože jej úlohou je pravde slúžiť, nie jej byť nadradená či dokonca jej protirečiť. Aristoteles ju považoval za súčasť logiky ako argumentačnú techniku, nielen za okrasu či ornament. Klasická rétorika teda sa nezaoberala len prostriedkami presvedčania, ale aj umením reči a kompozície, jej štýlom, štruktúrou, trópmi a figúrami, ktoré sú neoddeliteľné od významu.⁴⁸

Ako druhý zdroj, ktorý pomáhal tvarovať rétorickú kritiku, predkladá Tribble literárnu kritiku. Otázka po hodnote, ktorá dominovala až do dvadsiateho storočia, a po zmysle diela, čiže po jeho interpretácii, na ktorú sa pozornosť v tom storočí presunula, sa dá klásť z rôznych perspektív - textu, autora, čitateľa, sveta.⁴⁹

Tretím zdrojovým prvkom je štúdium Biblie ako literatúry, prebiehajúce počas storočí. Tribble prechádza týmito dejinami a prichádza až k poslednej zložke rétorickej kritiky, a to ku kritike formy, ku ktorej sa hlásil aj sám Muilenburg a ktorej súčasťou či doplnením mala rétorická kritika byť.⁵⁰

Aj keď sa rétorická kritika po Muilenburgovom prejave naďalej vyvíjala v uplatnení na konkrétne texty, dá sa pomerne jasne určiť, v čom je jej

⁴⁷ Tribble, *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah*, 1994.

⁴⁸ Tamt., s. 6-9.

⁴⁹ Tamt., s. 10-13.

⁵⁰ Tamt., s. 13-23.

špecifikum. Muilenburg pri jej opise používa slová ako umeleckosť (*artistry*), estetika a štylistika, pripomína, že písmo má svoj špecifický literárny prínos (*merit*) a tiež vysokú kvalitu hebrejského textu, napriek tomu, že v starovekom Izraeli sa estetika ako taká nepraktizovala. Jeho záujem je nasmerovaný obzvlášť na rozlišovanie rôznych štrukturálnych vzorcov, slovných postupností a štylistických prostriedkov, ktoré tvoria koherentný celok. “*Takéto úsilie nazval rétorickým a jeho metodológiu rétorickou kritikou.*”⁵¹ Za úlohu rétorickej kritiky určil a) určiť hranice literárneho útvaru a b) popísať štruktúru. Hranice sa dajú určiť pomocou prostriedkov ako vyvrcholenie (*climax*), *inclusio*, chiazmus. Pod pojmom štruktúra sa myslí celková stavba textu a jeho jednotlivé časti, ich vzájomné vzťahy, použité literárne prostriedky a ich funkcie, vymedzenie celkov, zlomy a posuny medzi nimi. Muilenburg nevytvoril a ani nezamýšľal vytvoriť ucelený systém tejto metódy, metóda sa sama vyjavuje až počas aplikácie na konkrétny text, počas exegézy.⁵²

3.2 Výklad Hagar

Vo svojom výklade sa Tribble nevenuje otázke prameňov, opisuje len vnútrotextové komponenty. Ako bolo už spomenuté v predchádzajúcej časti, nazýva metódu, ktorú používa, rétorickou kritikou s perspektívou feminizmu. Vo svojom texte nezahŕňa akademickú debatu, obranu metodológie či teologickú dišputáciu, samotné prerozprávanie príbehu je podľa nej postačujúce. Zameriava sa na skúmanie a identifikovanie opakujúcich sa literárnych prvkov, ktoré majú pomôcť porozumieť forme, obsahu textu a významu naratívov.

⁵¹ Tamt., s. 26.

⁵² Tamt., s. 27-28.

O Hagar existujú len fragmenty, z ktorých je nutné rekonštruovať jej príbeh, a je možné ju spoznávať jedine “*cez perspektívu utláčateľa*”⁵³. Tribble nehľadá odpoveď na otázku po vzniku týchto fragmentov, po ich pôvodnom tvare a dĺžke. Čo je pre ňu dôležité, je fakt, že vznikli, dosiaľ existujú a majú svoje pôsobenie a vplyv.

Kapitoly Genesis 16 a 21 sú čítané ako jeden celok, sú dvoma časťami jedného príbehu⁵⁴. Tribble nachádza a rozpoznáva súvislosti a odlišnosti medzi danými kapitolami - pokým prvú charakterizuje kruhovou kompozíciu (od otroctva k úteku na slobodu a späť k otroctvu), druhá má kompozíciu lineárnu (otroctvo a vyhnanie/bezdomovectvo). Obe sú zároveň komponované cez vlastné uvedenie do deja (v Kanaáne, Sári/Sára ako stredobod pozornosti) a ukončenie (divočina, stretnutie Hagar s Bohom).⁵⁵

3.2.1 Členenie naratívu podľa Tribble

I. časť - kap. 16, 1-16 (“Cyklus zajatia”)

A: 16, 1

B: 16, 2-6

C: 16, 7-14

interlude - 17, 1 > 21, 8 (“Cesta prechodu”)

⁵³ Tribble si uvedomuje, že útlak Hagar prebieha na viacerých rovinách, a to národnosť, trieda a pohlavie. Jej prekérne postavenie je teda dané nielen tým, že je žena, ale aj tým, že je otrokyňa. “*Hebrejka Sarai je vydatá, bohatá a slobodná; je však stará a neplodná. Egypťanka Hagar je nevydatá, chudobná a otrokyňa; je však mladá a plodná.*” Tieto charakteristiky zakladajú nerovné postavenie týchto dvoch žien. Tribble, *Texts of Terror*, s. 10

⁵⁴ Bolo by taktiež možné chápať kapitoly 16 a 21, či dokonca ich jednotlivé časti ako pôvodne samostatné rozprávania. Takýto prístup volí napr.: Yoo, *Hagar the Egyptian*

⁵⁵ Tribble, *Texts of Terror*, s. 9-10.

2. časť - kap. 21, 9-21 (“Smer exilu”)

A: 21, 9-14abc

B: 21, 14e -19: a) 21, 14e -16

b) 21, 17-19

C: 21, 20-21

3.2.2 Cyklus zajatia

Prvú kapitolu, ktorú nazýva Cyklom zajatia (*A Circle of Bondage*, 16, 1-16), delí na ďalšie dve časti podľa miesta diania - Abrámov dom a púšť.⁵⁶

V prvej časti, hneď v prvom verši, sú predstavené dve ženy, Sáraí a Hagar, Sáraí ako aktívny subjekt, Hagar ako pasívny objekt, medzi nimi Abrám, pasívny muž. Sáraí ako tá, ktorá rozhoduje a velí; Hagar ako nástroj a prostriedok, ktorý má napomôcť k Sáraínmu cieľu.⁵⁷ Táto objektifikácia Hagar (a zároveň aktivita a pasivita Sáraí a Abráma) je pre Tribble veľmi dôležitá, vracia sa k nej viackrát. Je spojená aj s menom Hagar, s tým, či je Hagar priamo pomenovaná svojím menom, či je len označená ako slúžka či dievča (*shiphah*, שִׁפְחָה), a to buď rozprávačom, alebo samotnými postavami. V priamej reči ju vlastným menom oslovuje jedine Boží posol. Aj rozprávač často jej vlastné meno nahrádza zámenom alebo je indikovaná len ženskou podobou slovesa. Pre Tribble z použitia mena vyplýva priznanie osobnosti⁵⁸, avšak v príbehu nastávajú tiež momenty, kedy rozprávač síce nazýva Hagar menom, ale nenechá ju vyjadriť sa ani konať, čo by znamenalo, že aj vtedy je jej osobnosť neuznaná a nepriznaná.

⁵⁶ Rovnako ako daný biblický text, Tribble používa v exegéze tejto časti pôvodné mená Abrám a Sáraí. Tamt., s. 10.

⁵⁷ Tamt., s. 11.

⁵⁸ Claudia V. Camp protirečí Tribble tým, že píše, že tieto detaily nemusia nutne niesť zásadný význam pre naratív a že nepomenovanie vlastným menom môže byť čisto náhodné. Camp, *Tribble, Phyllis*, s. 160.

Rovnako sa opakuje motív videnia - “a keď videla, že počala, zľahčila si svoju paniu vo svojich očiach.” (16, 4), “učiň jej to, čo je dobré v твоjich očiach.” (16, 6b) a neskôr v druhej časti “Bôh, ktorý vidíš” (16,13, יֵשׁוּב לְךָ). Výrazy spojené s videním majú podľa Tribble viesť k akémusi konfliktu v nahliadaní - Hagar uzrie “novú skutočnosť” po otehotnení, meniacu a spochybňujúcu mocenské vzťahy medzi ňou a Sárai, niečo, čo si Sárai sama neuvedomuje, a preto nastane spor.⁵⁹ Pasívny Abrám necháva rozhodnúť Sárai, konkrétne jej videnie, v tom, ako túto situáciu vyriešiť - “učiň jej to, čo je dobré v твоjich očiach” (16, 6b), a to vedie k prehĺbeniu utrpenia Hagar. To, čo Hagar uzrela, keď si uvedomila spochybnenie mocenských štruktúr, jej teda postavenie nezlepšilo ani neľahčilo, práve naopak zhoršilo. Pre Tribble opisuje táto časť Hagar ako obeť - je objektom a telom, ktoré má slúžiť Sárai a vyniesť dieťa Abrámovi, nie je, kto by sa jej zastal. Z tohto čítania je jasné, že Tribble vníma postavy Sárai a Abráma nie kladne, ako sú väčšinou vykresľovaní, ale negatívne.⁶⁰

Hagar odchádza z domu otroctva a vydáva sa na púšť tak, ako Izrael sa oslobodzuje útekou od faraónskej moci a egyptského útlaku. Tribble zdôrazňuje podobnosť hebrejských slov prítomných v príbehu o Hagar a o Exode (napr. הָצַד, zle zaobchádzať, הָצַד, utiecť).

Hagar napriek tomu, že neoslovuje žiadne božstvo, je Bohom oslovená. Anjel je prvý, ktorý prehovára priamo ku Hagar, nazýva ju jej menom a zapája do rozhovoru. Pýta sa po pôvode a po celi. Sociálna štruktúra sa ani tu nemení, Hagar je stále len dievka od Sárai. Minulosť pôsobí na prítomnosť a nedovolí jej oslobodiť sa.

⁵⁹ Tribble, *Texts of Terror*, s. 12.

⁶⁰ Tamt., s. 13.

Anjel prikazuje návrat ku Sáriai. Podľa Tribble ide o identifikáciu Boha s utláčateľom, Boh je podľa Tribble opísaný ako ten, čo navracia do otroctva, a teda sa dá povedať, že príbeh Hagar je akýmsi opakom exodového príbehu.

Hagar ako prvá žena, ku ktorej prichádza posol Boží a prvá žena, ktorej sa dostáva zaslúbenie, je prototypom biblických žien, matiek, pre ktoré sú deti nielen zaslúbením, ale aj bolesťou. Sáriai sa na rozdiel od Hagar nedostáva priameho Božieho zvestovania o potomstve.

Izmael je pre Hagar ako odpoveď na otázku po budúcnosti a cieľi (לִמְצֵחָהּ, tj. "Boh počuje"), cez neho dostáva novú budúcnosť nezávislú od Sáriai a Abráma. Aj keď je to stále budúcnosť podmienená existenciou iného človeka.⁶¹

Táto časť končí ideálne pre Abráma, aj keď tento záver nastáva vďaka Hagar. Je opísané práve jeho otcovstvo, Hagar je znova len vedľajšou postavou (prostriedkom), Sáraina účasť sa ani nespomína. Abrám, ktorý bol podľa Tribble doposiaľ len pasívnym článkom a nebol spomenutý ani Božím poslom, dostáva syna a je aj tým, kto mu dáva meno Izmael. Robí to namiesto Hagar, ktorej posol priamo povedal: "*nazveš jeho meno Izmael, lebo Hospodin počul tvoje trápenie*" (G 16, 11b). Na záver Tribble konštatuje, že "*to má patriarchát úplne pod kontrolou.*"⁶²

3.2.3 Cesta prechodu

Štyri kapitoly medzi dvoma časťami nazýva Tribble Cestou prechodu (*The way of transition*, 17, 1 - 21, 8) a v krátkosti svojou podkapitolou opisuje dopad 16. kapitoly na život Hagar. Stala sa matkou Abrahámovho dieťaťa, časom však Sára porodila tiež⁶³. Pre Hagar nie je prítomnosť Izáka polepšením situácie či aspoň jej upokojením, jej vlastná existencia sa stáva o to problematickejšou.

⁶¹ Tamt., s. 14-18.

⁶² Tamt., s. 19.

⁶³ Abrám a Sára boli medzi časom premenovaní Bohom na Abraháma a Sáru (17, 5.15).

Izmael je podľa Tribble Bohom odmietnutý a je tomu tak práve kvôli Hagar. Túto myšlienku autorka nerozpisuje ďalej a dá sa len domnievať, že tak píše kvôli tomu, že jej účasť nebola pôvodným úmyslom Božím.⁶⁴

3.2.4 Smer exilu

Druhá časť Smer exilu (*A line to exile*, 21, 9-21) obsahuje viac postáv (Izmael, Izák), “*Sáru menej rozprávajúcu, viac dosahujúcu, Abraháma, ktorý mlčí, ale vzdoruje, Boha, ktorý sa zapája priamo, Hagar čoraz viac trpiacu.*”⁶⁵ Aj v tejto kapitole si Tribble všíma použitie slov a ich význam - opakuje sa motív videnia a zraku (“*Sára videla syna Hagari*”), slov, ktoré značia odstup (“*nech nevidím zomierať dieťa*”), a ktoré sa rovnajú tým z Exodu (“*Vyžeň túto dievku i jej syna*”).

Zreteľný je odstup Sáry od Hagar, nazýva ju otrokyňou, ani svojou slúžkou, ani pomocníčkou, alebo Egyptankou, jej národnosťou, čím zdôrazní ďalšie rozdiel medzi nimi. Snahu, aby odstup cítil aj Abrahám, prekvapivo vyvíja Boh - Izmael nie je nazvaný Abrahámovým synom, ale chlapcom, Hagar nie manželkou, ale “Abrahámovou otrokyňou”. Vzťahy vytvorené donútením, teraz spojené rodinným putom, ešte viac strácajú na blízkosti.

Boh má svoj podiel na umenšení Hagar. Tribble zdôrazňuje protichodnosť výrokov Božích - Hagar je v prvej časti sľúbené potomstvo, z ktorého vzíde národ, v druhej časti je pre tento národ dôvodom otcovstvo Abraháma. A znova je to identifikácia Boha s utláčateľom, ktorá prekvapuje najviac. Tak ako v prvej časti Boh navrátil Hagar k otroctvu, tak v tejto ju vysiela do vyhnanstva.⁶⁶

Abrahám ju poslal preč na púšť, podobne faraón posielal preč Izraelcov, aby zachránil svojho prvorodeného syna, a Hagar odišla, podobne hebrejci

⁶⁴ Tamt., s. 19-20

⁶⁵ Tamt., s. 20.

⁶⁶ Tamt., s. 20-23

odchádzajú, s jediným rozdielom, že oni chceli, ale ona nemá na výber. “*Hagar nepozná exodus, iba exil.*”⁶⁷

Hagar sa ocitá sama (chlapec Izmael sa zjavne neráta), túla sa (*t^h*) bez smeru a cieľu po púšti. V tejto vete napriek tomu, že píše o nepriaznivej situácii, v ktorej sa Hagar vyskytla, Tribble nachádza niečo pozitívne - Hagar sa konečne stáva aktívnym subjektom/činiteľom. Aj keď vo vyhnanstve nenachádza oslobodenie, objavuje vlastnú osobnosť. Túla sa po oblasti Beersheby, ktorá nesusedí s Egyptom a na rozdiel od Shuru je nemožné tam nájsť vodu. Jej syn sa stáva dieťaťom bez privlastňovacieho zámena, vzniká tak ďalší odstup, nielen fyzický, keďže ho pokladá ďalej od seba pod jeden z krov: “*nech nevidím zomierať dieťa*” (21, 16).⁶⁸

Tribble upozorňuje, že, aj keď niektoré preklady pripisujú plač dieťaťu, je to Hagar, kto plače, keď zostáva sama po zanechaní dieťaťa. Na rozdiel od Izraela, ktorý, keď sa ocitne po vyhnaní faraónom na púšti, sa obracia na Boha, Hagar po ňom nevolá, nesťažuje sa mu a neočakáva jeho pomoc. V nasledujúcich veršoch 21,14e - 16 sa stáva subjektom a podmetom každej vety, aj keď zároveň jej bezmocnosť nedovolí byť viac než len objektom. Boh odpovedá až na plač chlapca, znova nie jej syna a už ani nie dieťaťa. Takto je pozornosť postupne presmerovaná z Hagar na Izmaela, na otázku cielenú na Hagar (“*čo ti je, Hagar?*”) Boh rovno odpovedá prísľubom spojeným s Izmaelom.

S týmto prísľubom života a potomstva Boh Hagar otvára oči a ona nachádza prameň vody. Tribble nachádza podobnosť s prvou epizódou, kedy na záver stretnutia Hagar a Boha, má Hagar teologické videnie, teraz namiesto toho uvidí zdroj na prežitie.⁶⁹

Záverečné verše 21, 20-21 opisujú zvyšok života Hagar aj Izmaela. Je konečne nazvaná matkou (Izmael zostáva však stále ako chlapec, nie syn) a plní

⁶⁷ Tamt., s. 23.

⁶⁸ Tamt., s. 23-24.

⁶⁹ Tamt., s. 24-26.

úlohu výberu manželky pre syna, takýmto spôsobom môže zabezpečiť, aby Izmaelovo potomstvo bolo egyptské.

Trible príbeh uzatvára tým, že príbeh síce končí a Hagar sa ako aktívna postava v Starom Zákone už nevyskytne, ale odpoveď čitateľa uzavretá ešte nie je. Napriek svojej špecifickosti - a možno niekedy práve kvôli nej - je Hagar výborným príkladom a reprezentáciou osôb najmenej privilegovaných a znevýhodnených.⁷⁰ Toto Tribble prízvukuje najčastejšie počas celej svojej práce. Uvedomenie si prítomnosti zabudnutej a marginalizovanej ženy vyvoláva otázku po adekvátnosti prístupu k nej, na ktorú, ako píše Tribble, musia zodpovedať všetci pokladajúci sa za nasledovateľov Sáry a Abraháma, prarodičov viery. Pre Tribble je Hagar Izraelom v tom, ako anticipuje a prežíva rovnaké existenčné útrapy, na rozdiel od neho však *“zažíva exodus bez oslobodenia, zjavenie bez spasenia, divočinu bez zmluvy, putovanie bez zeme, príslub bez naplnenia a nezaslúžený exil bez návratu.”*⁷¹

3.3 Záver

Na výklade Phyllis Tribble sa prejavuje to, čo bolo povedané o feminizme v predchádzajúcej kapitole, že je teóriou a praxou zároveň. Tribble nejde len o to priznať utrpenie tam, kde doteraz nebolo uznané, ide jej aj o to aktívne sa zapojiť do konverzácie, aby sa tento príbeh nezopakoval a aby bol čas vykúpený: *“Rozprávaním smutných príbehov sa snaží feministická hermeneutika vykúpiť čas.”*⁷² Tribble touto vetou sumarizuje smer a cieľ svojich vlastných snáh. Na začiatku knihy *Texts of Terror* zdôrazňuje úlohu príbehov v živote ľudí.

⁷⁰ Tamt., s. 27.

⁷¹ Tamt., s. 28.

⁷² Tamt., s. 3.

“Ak umenie imituje život, podobne tak Písmo ho reflektuje v jeho svätosti aj hrôze. Odrazy samy nesplnomocňujú ani nevyrábajú zmenu; avšak sprístupnením vhl'adu môžu viesť k pokániu. Inak povedané, smutné príbehy môžu priniesť nové začiatky.”⁷³

Čítanie príbehov sa tak dostáva pod určitú teológiu a presvedčenie. Tribble používa metódu rétorickej kritiky, aby viac poukázala na utrpenie Hagar, zachované v kompozícii Genezis. S použitím tejto metódy môže ukázať základný rámec ako postavený na subjekt/objekt dichotómii subjekt/objekt a aktivite/pasivite postáv. V prípade daného príbehu sa ukazujú ako konajúce subjekty Sára a Abrahám, Hagar je identifikovaná ako objekt. Rozhodujú o nej druhí a využívajú ju k svojmu prospechu a podľa svojej potreby. Objektivizácia a nezvolená pasivita je ukázkou utrpenia a podľa Tribble má jej uvedomenie viesť k pokániu tých, čo tento príbeh čítajú, a k zmene prítomného stavu.

Zvolené príbehy a ich jednotlivé zápletky i konanie postáv sa dá iste čítať aj inak. Vyhnanie Hagar s Abrahámovho domu nemusí byť motivované osobne, ale tým, že jej syn nebol dedičom zo zasľúbenia. Taktiež rozhodnutie Abraháma vrátiť Hagar do moci Sáraí sa dá čítať ako pokus urovnať vzniknutú situáciu obnovením pôvodných vzťahov (Sáraí mu dala svoju slúžku za ženu, on hovorí znovu o jej slúžke, čím ju akoby prepúšťa). Tieto alternatívne výklady len ukazujú, aký význam má zvolená perspektíva pre čítanie textu. U Tribble sa prejavuje zvýšený sociálny cit, a preto venuje svoju pozornosť postave, ktorá si najviac žiada od sveta neprichádzajúcu empatiu.

⁷³ Tamt., s. 2.

4 Dora Rudo Mbuwayesango

Dora Rudo Mbuwayesango je biblická teologička pochádzajúca zo Zimbabwe, v súčasnosti pôsobiaca na Hood Theology University v Severnej Karolíne. Mbuwayesango sa zaoberá postmoderným, postkoloniálnym a interkultúrnym výkladom Starého Zákona, jeho pozadím a kultúrou v dobe jeho spisovania a sexualitou v ňom opísanou. Postupne predstavím jej prácu v rámci africkej feministickej teológie, následne metódu a exegézu Hagar.

4.1 Africká feministická teológia

Teológia Mbuwayesango ani jej prístup nie sú zatiaľ spracované, ale je možné jej prácu vnímať v kontexte africkej biblistiky, ktorej definovaniu a opisu sa sama venuje. Vhľad do africkej feministickej biblistiky ponúka v kapitole *Feminist Biblical Studies in Africa* v zborníku *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century*⁷⁴. Autorka tu uvádza pojednávajú biblistiku do historického a kultúrneho kontextu a pomenúva jej charakteristiky. Táto práca s africkou feministickou biblickou teológiou má nezanedbateľný význam pre sebaepochopenie a sebakritiku tejto teológie, porovnanie s inými biblistikami vychádzajúcimi z rôznych kultúr, ale aj na poukázanie na slabé miesta a nedostatky západnej feministickej biblistiky.

Typickým pre prístup afrických žien k Biblii je podľa Mbuwayesango ich pozitívny vzťah k textu. Píše napríklad, že:

“ked’ sa ženy v cirkvi v skupinách schádzali k štúdiu Biblie, Biblia bola vnímaná ako zdroj útechy a posilnenia k prekonaniu súženia afrických žien

⁷⁴ Mbuwayesango, *Feminist Biblical Studies in Africa*.

v subsaharskej Afrike ... neznepokojovali sa tým, čo mohla znamenať Biblia pôvodne, ale tým, čo znamenala pre nich ako priame Božie slovo.”⁷⁵

Podobnú mienku vyjadruje aj v debate so Susan Scholz, zaznamenané v texte s názvom *Dialogical Beginnings: a Conversation on the Future of Feminist Biblical Studies*, kde Mbuwayesango:

“rozpoznáva, že v mnohých afrických krajinách ženy zažívajú patriarchálne utlačovanie a sexizmus ako fakt. V Afrike feministky čítajú Bibliu na posilnenie afrických žien, pokým podľa západných feministiek sa nedajú vždy čítať tieto texty ako 'feministické.’”⁷⁶

Tento nápadný rozdiel sa preukazuje aj v zdráhaní afrických teologičiek venujúcich sa Biblii identifikovať sa s feminizmom. To je jednak preto, že feminizmus spájajú s problematikou pohlavia a rodu a vo svojom úsilí chcú venovať priestor aj iným formám útlaku. Taktiež vnímajú feminizmus ako určitý bádateľský prístup, kdežto v africkej biblistike, zdá sa, nejde o metodológiu; zároveň v nej nie je zatiaľ dostatok žien s “profesionálnym” biblickým vzdelaním a rozľahlosť kontinentu a geografické oddelenie a jazykové odlišnosti takisto bránia zaradenie pod jeden zastrešujúci pojem. Mbuwayesango súdi, že v prípade womanistickej teológie, ktorá sa stretávala s podobnými problémami, je pomenovanie skôr vecou postoja ako prístupu.

Napriek tomu autorka vidí spoločný záujem afrických žien a určitú základnú hermeneutiku. To, o čo im ide, je oslobodenie žien a Biblia im v tom má pomáhať. Z dokumentu použitého na ich útlak sa má stať zdrojom oslobodenia. K tomu je potrebnú čítať ju inak, zo “perspektívy žien.” Táto perspektíva žien je

⁷⁵ Tamt., 71.

⁷⁶ Mbuwayesango a Scholz, *Dialogical Beginnings: a Conversation on the Future of Feminist Biblical Studies*. s. 94.

základnou hermeneutikou týchto prístupov, ale napriek tomu jednotlivé teológie zostávajú jednoznačne kontextuálne.

Ďalší spoločný znak, napriek kontextuálnym rozdielom, vidí Mbuwayesango v tom, že štúdium Biblie vedie ku konaniu. Jeho cieľom je zmeniť podmienky existencie, je to zacielené cvičenie zamerané na budovanie komunity.⁷⁷

4.2 Výklad Hagar

Mbuwayesango sa venuje Hagar a Sára v článku *Childlessness and Woman-To-Woman Relationships in Genesis and in African Patriarchal Society: Sarah and Hagar from a Zimbabwean Woman's Perspective*. Ako napovedá názov, v tomto článku je opísaná téma bezdetnosti a neplodnosti žien, z toho vyplývajúce ich postavenie a hodnota v patriarchálnej spoločnosti. Následne je toto kultúrne pozorovanie porovnané so situáciou Hagar a Sára, keďže Mbuwayesango v ich príbehu a v kultúre Ndebele a Shona (dvoch etnických skupín žijúcich v Zimbabwe - okrem iného) nachádza isté podobnosti, najmä čo sa týka potreby Sára mať dieťa. V ďalších riadkoch popíšem metódu a praktiky, ktorým sa venuje autorka vo svojom článku, a ich aplikáciu na možné čítanie biblického príbehu, ktoré navrhuje. Na záver zhrniem a zhodnotím výsledok jej biblickej exegézy.

4.2.1 Metóda Dory R. Mbuwayesango

Skúmanie kultúrnych a antropologických zvyklostí rozmanitých kultúr môže viesť k lepšiemu porozumeniu iným civilizáciám a textom. Mbuwayesango nazýva spôsob čítania, o ktorý sa snaží, biblickou a kultúrnou hermeneutikou, teda nazeranie na text v kontexte a v perspektíve kultúry a komunity.

⁷⁷ Mbuwayesango, *Feminist Biblical Studies in Africa*, s. 74-76.

“Keďže je kultúra vnímaná ako nástroj dominancie, kultúrna hermeneutika je nevyhnutnou hermeneutikou pre oslobodenie afrických žien, ktoré zažívajú rozmanité kultúry a rozmanité utláčanie, a umožňuje im poznať, že majú moc zmeniť svoj bezútešný stav a vytvárať svoje vlastné určenie. Kultúra teda nie je nezmeniteľná, ale je výtvorom ľudstva, ktoré sa kontinuálne vyvíja.”⁷⁸

Takýto prístup, ktorý aj neskôr v interpretácii volí, by bolo možné zaradiť k sociálne-vednej kritike, aj keď ona sama sa k tejto metóde explicitne nehlási. Táto metóda využíva poznatky a metodologické praktiky sociálnych vied (najmä sociológie, psychológie a antropológie), ktoré aplikuje na staroveký Izrael a okolité národy, aby mohla obohatiť biblický výklad presnejšími informáciami o starozákonných (prípadne novozákonných) reáliách. Základy sociálnych vied položili Karl Marx, August Comte, či Herbert Spencer, ktorí nadviazali na evolučnú teóriu Charlesa Darwina a venovali svoju pozornosť (sociálnym) podmienkam ľudskej existencie. Tieto náuky, rozvinuté ďalej napr. Maxom Weberom a ďalšími sociológmi, boli uplatnené pre bádanie o dobových podmienkach Izraela a okolitých národov, napr. W. Robertson Smithom či Louisom Wallisom. Títo starozákonníci následne využívali sociálne metódy a komparatívne a funkčné perspektívy v biblistike.⁷⁹

Tento prístup popísal napríklad Shane Kirkpatrick v monografii *Competing for Honor: A Social-Scientific Reading of Daniel 1-6*. V úvode svojej štúdie mapuje prístupy k Biblii a spolu s rôznymi autormi ich rozdeľuje na 1. a) paradigma božskej veštby, b) historická paradigma, c) literárna paradigma alebo 2. a) vyznávačský náboženský prístup, b) historicko-kritický prístup c) nové

⁷⁸ *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century*, s. 79.

⁷⁹ Matthews, *Social Sciences and the Old Testament*, [online] 21. 4. 2021 (cit. 24.6.2022), URL: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0118.xml>

literárne a sociálno-vedné prístupy. Tieto zároveň nasledujú po sebe historicky, aj keď sa nedá povedať, že by jedna nahradila predošlé, všetky majú svoje oprávnenie. Nie je tiež jednoznačné, či sociálno-vednú kritiku priradiť bližšie k historickým metódam, alebo k literárnym (má blízko aj ku rétorickej kritike), alebo úplne samostatne.

Z pozície historicko-kritickej metódy býva kritizovaná kvôli nemožnosti porovnávať staroveké a moderné spoločnosti a kvôli tomu, že modely analýzy sú formované na základe tých súčasných. Súčasťou je problému je aj to, že sa na jednej strane predpokladá, že kultúry z regiónu starého Izraela nám povedia najviac, ale na druhej je tu limit - je ním obmedzená dostupnosť a fragmentárnosť informácií zo spoločností a kultúr súčasných alebo vtedajších býva preto kritizovaná za anachronizmus a etnocentrizmus.⁸⁰

Z pozície literárnej kritiky a postmoderného myslenia býva táto metóda kritizovaná za údajnú snahu odhaliť a rekonštruovať, ako to “naozaj bolo”, čiže za akýsi modernistický pozitivizmus a predstavu, že je možné podať jeden jediný správny výklad. Kirkpatrick sa naopak snaží ukázať, že metóda je samotnou svojou povahou a založením postmoderná, pretože rozpoznáva kultúrnu a sociálnu podmienenosť našich interpretácií a svojou pozornosťou k odlišnej kultúre starovekých spoločností sa snaží práve vyhnúť opresívnemu autoritatívnemu stanovisku, ktoré by presadzovalo jeden “správny” výklad, a viesť k postoju rešpektujúcich návštevníkov cudzieho teritória biblického textu. Tomuto prístupu nejde o hegemoniu, ale o doplnenie iných pozorovaní a o sociálne a kultúrne aspekty. Nové pozorovania v rozhovore o význame textu môžu byť podľa autora význačné pre dva typy diskurzu, a to pre akademický a cirkevný.

V akademickom type rozširuje interpretáciu o kultúrne informácie, ktoré pridáva k filologickým, gramatickým a iným lingvistickým a sémantickým

⁸⁰ Kirkpatrick, *Competing for Honor*, s. 9.

informáciám. Tieto vhl'ady prináša tiež do prostredia mimo akadémie, napríklad do biblických študijných skupín, teda sa dostáva "odborné" čítanie do "laického". Okrem toho ponúka také čítanie, ktoré nielen ukazuje kontrast medzi našou dobou a starovekom, ale berie tiež zreteľ na tie kultúrne rozdiely v súčasnosti tak veľmi dôležité - rod, etnicitu, triedu, náboženstvo, atď.⁸¹

Táto metóda sa javí vhodnou pre Mbuwayesango aj pre africkú feministickú biblistiku, pretože umožňuje prienik týchto diskurzov, ako ukazuje Kirkpatrick. Usúvzťaznením súčasnosti a minulosti - biblického textu a poukázaním na rozdiely a podobnosti medzi nimi, môžu africké ženy lepšie porozumieť tomu, čo pre nich znamená. Keby Mbuwayesango zvolila rétorickú kritiku či historicko-kritickú metódu dosiahnutie tohto efektu by bolo náročnejšie.

4.2.2 Hagar a Sára: perspektíva Mbuwayesango

Žena žijúca v africkej patriarchálnej spoločnosti má za povinnosť priviesť na svet potomka, v Ndebele a Shona zdôrazňuje túto nutnosť systém *lobola* ("child-price"), ktorý zaručuje, že keď žena splní túto úlohu a otehotnie, jej pôvodná rodina dostane od jej manžela určený majetok. Takto "muž platí, aby zaistil svoju paternálnu nesmrteľnosť prostredníctvom svojich detí, obzvlášť synov"⁸² a bez zaplatenia *loboly* svojim svokrovcom si dieťa nárokovať nemôže a otcom sa nestáva (dieťa je zostáva členom náležiacemu k matkinej strane, pokračovateľovi jej línie). Kultúra Shony má navyše ešte zvyk, "v ktorom vydatá žena dostáva svoje vlastné miesto na varenie až potom, ako vynosí svoje prvé dieťa. Dovtedy ju ponímajú a správajú sa k nej ako k dieťaťu."⁸³ Toto miesto na varenie pre ňu znamená právo vyberať a variť to, čo sa bude jesť. V tomto

⁸¹ Tamt. s. 12-20.

⁸² Mbuwayesango, *Childlessness and Woman-To-Woman Relationships in Genesis and in African Patriarchal Society*, s. 28.

⁸³ Tamt., s. 28.

prípade teda nestačí len splatená *lobola* na potvrdenie dospelosti ženy, dieťaťom prestáva byť, až keď vynosí svoje vlastné.

Ak sa očakávanie tehotenstva v manželstve po určitom čase nenaplní, existujú v daných spoločnostiach mechanizmy, ako zistiť, kde nastal problém. Takýmto spôsobom napríklad je, že má prebehnúť pohlavný styk medzi ženou a bratom jej muža. V prípade, že ani následne žena neotehotnie, sa považuje ona za zodpovednú za bezdetnosť. Jedine ak by muž nevyhľadával riešenie ako mať deti, nastáva predpoklad, že on je ten, kto je neplodný. Kedysi žena pri manželstve dostala k sebe dievča (sestru, neter, apod.), ktorá by zaručila mužovi potomka, keby jeho vlastná žena nebola schopná otehotnieť. V súčasnosti sa táto konvencia neuplatňuje, muž sa po nesplodení potomka zvyčajne rozhodne pre nový sobáš s inou ženou, v tomto sa ukazuje, ako veľmi je miesto ženy v spoločnosti ešte stále určené jej schopnosťou reprodukcie.⁸⁴

“*Ženy nemajú dedičské postavenie v línii svojich otcov ani svojich mužov,*”⁸⁵ najstarší syn je ten, kto je hlavným dedičom, či už je synom manželky, alebo synom druhej ženy. Avšak to vedie k častým sporom, keďže sa niekedy o dedičstve rozhoduje nielen na základe prvorodenstva, ale aj sily. V prípade polygamických manželstiev sa týmto konfliktom predchádzalo najmä výberom manželky z vlastného klanu, kde sa konflikt dal jednoduchšie vyriešiť pomocou ostatných členov.⁸⁶ Na tomto mieste sa Mbuwayesango zmieňuje o téme dedenia, ktorú Ruether zaradila medzi veľmi časté témy africkej feministickej biblistiky.⁸⁷

Mbuwayesango nadväzuje na opis kultúr Ndebele a Shona príbehom o Sáraí. Píše, že napriek tomu, že je rodokmeň písaný z perspektívy muža, Sáraí je tá, kto je označená ako neplodná, a teda Mbuwayesango usudzuje, že podobne ako

⁸⁴ Tamt., s. 28-29.

⁸⁵ Tamt., s. 29.

⁸⁶ Tamt., s. 29.

⁸⁷ Ruether, *The emergence of Christian feminist theology*, s. 15.

v daných zimbabwianskych etnických skupinách je zodpovednosť za absenciu potomkov na žene. Dopĺňa, že rozprávač neuvádza nikde v texte, prečo práve ona, nie Abrám, ani nie obaja, je označená za neplodnú. Sárai na tento problém nachádza riešenie, ako ovplyvniť svoju existenciálne rozhodujúcu pozíciu v patriarchálnom svete a zaistiť si ju - egyptskú slúžku Hagar.

Pre Mbuwayesango sa práve definovanie Hagar ako *shiphah* ukazuje ako dôležité. Slovo *shiphah* (שִׁפְחָה), ktorého preklad a význam je ťažko uchopiteľný, neznamená ani otrokyňu, ani slúžku (obe slová nachádzajú svoj hebrejský náprotivok v *amah*, אִמָּה), aj keď sa s nimi používa zámene. Tento pojem sa vyskytuje práve v prípadoch, keď manželka nachádza inú ženu na splodenie potomkov so svojím manželom (napr. v Genesis 30 - Ráchel nerodí potomkov Jákobovi, namiesto nej počne a porodí mu synov jej *shiphah* Bilha).

Vo verši 16, 3 sa dostáva Hagar nové označenie - '*ishshah* (אִשָּׁה, žena, manželka), z čoho vyplýva, že sa z nej stáva Abráмова manželka a časom aj budúca matka jeho dieťaťa.⁸⁸

Tu nastáva ďalší zlomový moment vo vzťahu Hagar a Sárai. Podľa Mbuwayesango sa v očiach Hagar Sárai zmenší. Nie je jasné, čo to presne znamená, ale Sárai nekonfrontuje priamo Hagar, ako keby to, čo sa stalo, nebolo v jej moci, aby to napravila, a očakáva nápravu od Abráma. Pokým je to on, koho ona považuje za zodpovedného za nepravosť voči nej vykonanú (16, 5, "Moja krivda nech príde na teba!"), on jej naopak odpovedá, že je zodpovedná ona, keďže Hagar je jej *shiphah* a ona je jej paňou. Jeho odpoveď ukazuje na to, že k Hagar ako ku manželke vzťah nemá.⁸⁹

Sárai teda zostala v tejto situácii sama a sama musí pokúsiť ustáliť svoje postavenie, a koná tak tým, že nakladá s Hagar tvrdo a trápi ju. Mbuwayesango si rovnako ako Trible všíma podobnosti medzi daným príbehom a Exodom.

⁸⁸ Mbuwayesango, *Childlessness*, s. 30.

⁸⁹ Tamt., s. 30-31.

Termín použitý na vyjadrenie následného zaobchádzania s Hagar je ten istý ako v prípade tvrdého zaobchádzania faraóna s Izraelitmi (Ex 1, 11 - 12, תַּבַּע). Autorka faraónovo správanie vysvetľuje tým, že mal obavy zo vzrastajúceho počtu Izraela, ktorý by v prípade vojny sa mohol faraónovi vzpriečiť a bojovať proti nemu. Preto faraón ako prostriedok na zníženie populácie volí tvrdú prácu, pri Sárii nie je celkom zrejmé, ako presne sa prejavuje toto zlé zaobchádzanie s Hagar.

Hagar kvôli Sárainmu zhoršenému zaobchádzaniu uteká a Mbuwayesango sa vymedzuje voči tomu, ako túto udalosť odôvodnila Tribble. Tribble za dôvod úteku uviedla, že Hagar útekem prevzala kontrolu nad svojím životom, Mbuwayesango píše, že ju k odchodu viedla beznádej a bezmoc.⁹⁰

Hagar stretáva v púšti smerom na Shur Božieho posla, on ju aj ona seba samú stále identifikujú vo vzťahu k Sárii ako jej *shiphah*. Mbuwayesango prikladá týmto veršom iný význam, ako predtým Tribble, ktorá opisuje poslov príkaz ako návrat do útlaku. Mbuwayesango si všíma, že jeho slová smerujú na návrat ku Sárii, nie k Abrámovi, na obnovu vzťahu týchto dvoch žien do podoby, akú mal predtým (pred počatím, predtým, ako sa stala Hagar manželkou, predtým, keď bola *shiphah*). Početné potomstvo Hagar bude značiť jej významnosť nezávislú od jej úlohy v patriarcháte, prísľub vyslovený poslom je venovaný jedine jej.⁹¹

Avšak to, či nastala obnova vzťahu Hagar a Sárii, nie je Bibliou spomenuté, Hagar porodila a ďalší priebeh jej naratívu sa odohráva až o pár kapitol ďalej. Mbuwayesango uvádza, že niektorí akademici vykladajú rozprávanie v 21. kapitole ako inú verziu rovnakého rozprávania z 16. kapitoly, čo usudzujú z toho, že každá kapitola môže byť iný zdroj (16. kapitola - Jahvista, 21. kapitola - Elohist). Podľa nej sú “znázorneniami rozdielnych scén v patriarchálnych naratívoch.”⁹²

⁹⁰ Tamt., s. 31.

⁹¹ Tamt., s. 31-32.

⁹² Tamt., s. 32

Nastáva ale zásadný rozdiel oproti predchádzajúcej kapitole, na svete je Izmael, syn Hagar, aj Izák, syn Sára. Izmael je v 21. kapitole konajúcou osobou, no jeho činy sú taktiež predmetom rôznych sporov medzi biblistami. Najčastejšie prevláda interpretácia Izmaela, ktorý sa vysmieva či zosmiešňuje Izáka, ale nie je ani netypické vysvetlenie príbehu, že Izmael zaobchádza zle s Izákom. Mbuwayesango takéto výklady odôvodňuje potrebou ospravedlniť stav, v ktorom sa Hagar nachádza, a správanie, ktoré má voči nej Sára.

Dôležitá je pre Sárú pozícia synov vo vzťahu k Abrahámovi, keďže syn Hagar je starší syn a má teda právo prvorodeného na dedičstvo. Pre Mbuwayesango problém nespočíva vo vzťahu Hagar k Abrahámovi, ale vo vzťahu Izmaela k nemu, a preto odmieta považovať Hagarinho syna za Abrahámovho a odkazuje na neho ako na "syna slúžky". Ako už Tribble krátko naznačila vo svojom texte mení sa v slovníku Sára aj označenie pre Hagar, pokým predtým to bolo spomínané *shiphah*, keď Sára chce, aby Abrahám vykázal Hagar, už je to predtým spomínaný termín *amah*. Keby len Hagar porodila dcéru namiesto syna, Mbuwayesango píše, nemusela by byť vyhnaná.

Autorka opisuje, že Abrahám najprv nie je úplne ochotný vyhovieť Sárinej požiadavke, a za dôvod uvádza, že Abrahám nevie, či náhodou to nie je jeho prvorodený syn, ktorý má pokračovať v jeho línii, a až keď ho Hospodin uistí, že Izák je tým synom, až vtedy Abrahám uposlúchne.

Hagar napriek tomu, že splnila požiadavku patriarchálnej spoločnosti, ktorá jej mala zabezpečiť záruku bezpečia a zaopatrenia, končí so synom trápia sa na púšti. Tam nastane podobné stretnutie s poslom Božím, ako v 16. kapitole, avšak teraz Hagar neposiela naspäť k Sára a Abrahámovi, ani do Egypta, ktorý bol kedysi jej domovom. Tým sa stáva púšť. Mbuwayesango sa bližšie nevenuje tomu, čo sa stalo na púšti a ani udalostiam, ktoré nastanú po stretnutí s Božím poslom.⁹³

⁹³ s. 32-33.

Nasleduje záver, kde autorka vypíše dôležité pozorovania vychádzajúce z jej skúmania. Uvedomuje si, že biblický príbeh o Sára a Hagar a kultúrne hodnoty a zvyklosti prežívané v etnických skupinách Ndebele a Shona nie sú plne analogické. V naratíve o Sára sa nespomína jej príbuzenstvo, ktoré zohráva v daných etnických skupinách veľmi dôležitú úlohu pomoci a dohliadania. Namiesto príbuzných má Sára v príbehu jedine Hagar, spoločníčku, ktorá sa stáva súčasťou riešenia problému bezdetnosti. Keď sa situácia skomplikuje, Sára nemá nikoho, kto by zasiahol, a tak musí hľadať pomoc v Abrahámovi, lenže on nápomocný nie je.

Avšak napriek opísanému rozdielu dodávajú zistené analógie zaujímavý obraz o intencii Sary využiť Hagar ako nástroj pre dosiahnutie potrebného cieľa. V obraze vytvorenom Mbuwayesango si Sára, žijúca v patriarchálnom systéme, ktorý rolu ženy vidí cez jej schopnosť otehotnieť a vynosiť dieťa svojmu mužovi, vo svojom vysokom veku uvedomovala svoju bezdetnosť a fakt, že Abrahám nemal potomka, ktorý by mohol byť dedičom. Naratív, ako píše Mbuwayesango, nepodporuje zástupnosť inej ženy v takýchto prípadoch, ani sa nezmieňuje o alternatívach, ktoré by Sára mohla uskutočniť. Podľa Mbuwayesango by bolo ideálnym stavom, keby ani v kultúre Ndebele a Shona by táto zodpovednosť a s tým spojený nátlak nebol na samotnej žene, to znamená, že riešením by bola zmena hodnôt. To však nie je jednoduché docieľiť. Pretože samotné ženy, aj keď sú *“obeťami patriarchálneho systému, hrajú veľmi podstatnú rolu v posilňovaní a upevňovaní patriarchátu.”*⁹⁴ Je to silne zakotvené chápanie skutočnosti, ktoré ovplyvňuje každé rozhodnutie. Tak aj Sára vníma svet skrze prežívanú patriarchálnu štruktúru, v ktorej musí existovať a ktorej pravidlá musí plniť. Má voči Abrahámovi povinnosť a na jej splnenie hľadá prostriedok. Takisto Hagar, Mbuwayesango píše, v momente, keď

⁹⁴ s. 34.

otehotnela s Abrahámovým dieťaťom, uzrie Sáru nanovo. Obe ženy sú teda hlboko ponorené v patriarchálnom systéme a samé ho podporujú.

Mbuwayesango v závere vyhlási zásadný súd - Boh tak, ako je opísaný v naratívne o Hagar, je Boh podporujúci patriarchát. V Ndebele a Shona je takouto podporou útlaku žien tradícia a zvyky spoločnosti.⁹⁵

4.3 Záver

Exegéza Dory R. Mbuwayesango je prepletená odkazmi na jej vlastnú kultúru, a tým pridáva k príbehu Hagar a Sáry nový uhol pohľadu.

Praktika náhradného materstva nie je jedinečná pre príbehy v Biblii ani pre zimbabwianske kultúry Ndebele a Shona, je to prax doložená od 3. do 1. stor. pr. K. od Babylona až po Egypt.⁹⁶ Ak by išlo len o samé porozumenie textu a kultúry, o ktorej text pojednáva, bolo by možné ho porovnávať aj s iným dokumentom z tej doby. Avšak snaha Mbuwayesango smeruje k životu textu v komunite a k dosiahnutiu porozumenia živej tradície, ktorú považuje za patriarchálnu. Keďže píše ako žena pochádzajúca z oblasti, do ktorej píše, dokáže priblížiť text priamo ďalším africkým ženám a poukázať na túto problematiku.

Avšak Mbuwayesango neponúka veľa odpovedí na otázku, ako si poradiť s problematickým vyznením záveru. Biblický príbeh podľa nej síce odsudzuje praktiku náhradného materstva, ale sám neponúka alternatívu. Autorka ďalej nerozoberá, či ide o odsúdenie tejto praxe z dôvodu, že zneužíva Hagar, alebo že je motivovaná patriarchálnym očakávaním mať potomka, alebo jednoducho preto, že je ľudským úsilím, na ktorom sa ukazuje nedôvera v Božie zaslúbenie.

⁹⁵ Tamt., s. 33-34.

⁹⁶ Wenham, *Word biblical commentary. Volume 2, Genesis 16-50.*, s. 7.

Taktiež necháva na čitateľoch, ako sa vysporiadať s pozorovaním, že Boh je v príbehu podporovateľom patriarchálnej tradície.

5 Tribler a Mbuwayesango ako dva príklady feministickej biblistiky

V tejto kapitole sa pokúsim o zhodnotenie výkladov biblického textu o Hagar a Sáře od Phyllis Tribler a Dory R. Mbuwayesango a o zjednotenie poznatkov, ktoré počas ich popisu vystali. Najprv podám popis toho, čo je pre dané výklady rozdielne, a neskôr toho, čo majú spoločné. Nasledujúce odstavce sa budú týkať podobností a rozdielov v kontexte, z ktorého autorky vychádzajú, v použitých metódach, vo venovanej pozornosti, dôrazoch a cieľoch, apod.

Zjavne rozdielna je doba vzniku výkladu, ale to, čo je zrejme ešte dôležitejšie, je rodná krajina biblistiek. Tribler sa v svojej knihe nevenuje špecificky severoamerickým témam, ani nepodáva opis Hagar či Sáře ako podobných Američankám, a teda sa dá povedať, že jej feministický prístup vychádza z pomyselnej všeobecnej skúsenosti žien. Tribler si uvedomuje, že Hagar je utláčaná na troch rovinách - rod, trieda, rasa, ale nevzťahuje tieto aspekty postavy na žiadnu konkrétnu sociálnu skupinu. Jej presah od textu k súčasnosti sa zakladá na výzve pre nasledovníkov a nasledovníčky Abraháma a Sáře, nech sa nachádzajú kdekoľvek a nie na priamom hľadaní podobnosti so súčasnými ženami. Zdá sa, akoby si uvedomovala svoje privilegované postavenie v ohľadoch mimo svojho rodu, a preto vyzývala spoluveriacich k zamysleniu.

Mbuwayesango sa síce tiež v článku priamo nehlási ku Zimbabwe, ani k daným kultúram, avšak skutočnosť, že odtiaľ pochádza a že si dané praktiky volí ako interpretačný kľúč, značí jej odlišný prístup ako Tribler. Podobnosť medzi danými kultúrami a vykladaným textom je novota, ktorú Mbuwayesango priniesla a akú by iná autorka nemohla zachytiť. Taktiež jej táto skutočnosť umožňuje priblížiť text africkým ženám a jej presah do súčasného sveta smeruje k inej skupine ako u Tribler. Obracia sa k ženám, ktoré sú síce často samé nasledovníčkami abrahámovského náboženstva, na zároveň zažívajú útrapy podobné Hagar. Z tohto dôvodu sa môže v jej výklade v pozitívnejšom svetle

ukázať aj Sáru, ktorá nie je len utláčateľ, ale aj utláčaná, lebo aj ona žije v patriarchálnom systéme, ktorý ju núti zabezpečiť Abrahámovi potomstvo.

Ďalšia odlišnosť sa nachádza v zvolenej metóde. Tribble používa rétorickú kritiku a metóda Mbuwayesango sa dá rozumieť ako určitá variácia sociálno-vednej kritiky a sama ju nazýva kultúrnou hermeneutikou. Tieto metódy sú vhodne zvolené s ohľadom na potenciálnu cieľovú skupinu. Kým rétorická kritika umožňuje Tribble rozoznať hrôzu textu a postaviť ju tak na výstrahu, teda ako upozornenie svojmu čitateľovi; kultúrna hermeneutika Mbuwayesango umožňuje identifikovať podobnosti medzi skúmaným textom a danou praxou, a tak sa priamejšie vzťahnúť k niektorým africkým ženám, ako by to bolo možné s použitím inej metódy.

Ukazuje sa tak mnohohlas feministickej biblistiky a jej rôzne formy úsilia. Napriek tomu majú pojednávané texty aj spoločné črty. Vôbec to, že si berú Hagar a Sára ako hlavné postavy, je znakom ich feministického prístupu. Hagar ako postava na okraji vo svete príbehu, vo svete Biblie aj vo svete výkladu, je niečím, na čo feministická biblistika dokáže upriamiť pozornosť a môže tak mnohým čitateľom sprostredkovať oslobodzujúce posolstvo. Tomu je zrejme do určitej miery podriadený aj pohľad na biblický text. Obe autorky čítajú text ako jednotný celok, nesnažia sa odhaliť jeho pôvodné časti ani pôvodné verzie ani nevenujú priveľkú pozornosť jeho historickému pozadiu. Obe sa venujú len krátkemu výseku textu v rámci rozprávania o Abrahámovi, chápu text tak, ako je uzavretý v kanóne hebrejskej Biblie. Ani jedna sa nezaobrá dostatočne tým, prečo tam príbeh o Hagar zostal, prečo nebol zosúladený tak, aby Abrahám bol zidealizovanou postavou, prečo vôbec biblickí rozprávači chceli ukázať takúto krutú situáciu.

Tieto skutočnosti by zrejme nemali veľký význam pre cieľ ich práce, ktorý je v určitom ohľade tiež spoločný. Síce sa zdá, akoby mierili na iné sociálne skupiny, obe potvrdzujú spomínanú základnú črtu feminizmu, a to, že sa jedná jednak o intelektuálne presvedčenie a perspektívu, ale tiež o aktívne hnutie. Táto

aktivizujúca zložka je v ich pojednávaniach zjavná a mimo iné tak kladie otázku aj iným výkladom, do akej miery môžu byť neutrálne či s akým cieľom sú vytvorené.

6 Záver

V priebehu tejto práce boli ukázané rôzne pohľady na egyptskú slúžku Hagar, ktorá je síce len okrajová postava v celku biblických rozprávání, ale ľahko sa môže stať akýmsi symbolom feminizmu. Stelesňuje prienik viacerých identít, na ktorý kladie dôraz neskorší feminizmus, ako bolo ukázané v prvej kapitole práce. Zažíva útlak rodový, jej telo je zneužitá ako prostriedok k naplneniu patriarchálneho očakávania od inej ženy, v čom sa ukazuje jej útlak triedny - takéto zaobchádzanie je možné jedine kvôli tomu, že je voči Sári podriadená. Národná identita Hagar sa síce nezdá byť priamym dôvodom útlaku, no skutočnosť, že žije v cudzej zemi, kde sa jej nemá kto zastať, jej postavenie určite nezlepšuje. Z biblického textu sa nedá povedať, aké náboženské presvedčenie či túžby by Hagar mohla mať, ale tie charakteristiky, ktoré poznáme, ju robia zástupkyňou slobodných matiek bez domova v cudzine, bez práv, atď.

Táto postava bola vybratá Phyllis Trible a Dorou R. Mbuwayesango, ktoré na viaceré spomenuté rozmery ukázali. Tento výber je príznačný, pretože, ako bolo uvedené v úvodnej kapitole, vo feminizme sa spájajú dva momenty - myslenie i hnutie. Samotný výber príbehu môžeme chápať ako cielený, pretože autorkám nejde o to podať z odstupu akýsi objektívny výklad tejto či akejkol'vek inej pasáže, ale o to, aby ich výklad pôsobil. Trible, ktorej bola venovaná druhá kapitola, túto snahu uchopuje v rámci tzv. *remnant theology* či *remnant traditions*. V rámci týchto tradícií existujú aj príbehy teroru, teda tie, v ktorých je postavenie žien najhoršie. Prínos práce Trible možno vidieť v tom, že hrôzu týchto príbehov a skutočností, o ktorých vypovedajú, necháva vystúpiť na svetlo a zaznieť ako upozornenie pre všetkých, čo sa k Biblii hlásia. Tým, že vyzdvihne tento umlčaný hlas, ukáže, že nebol umlčaný úplne, ale to, že sa v Biblii tieto príbehy zachovali a neboli okrášlené v idylku, môže byť chápané ako implicitná kritika patriarchátu. Mbuwayesango, ktorej sa venovala tretia kapitola, sa takisto

hlási k dvojitému rozmeru feminizmu, no poukazuje aj na zdráhanie sa afrických žien prihlásiť k tomuto pojmu, pretože feministická tradícia často ponúka iné chápanie ako ich. Africké ženy čítajú Bibliu často s tým, aby im pomohla sa oslobodiť spod útlaku, kdežto feminizmom býva často kritizovaná ako dokument posilňujúci patriarchát a patriarchátom zneužívaný. V štúdiu Mbuwayesango, v ktorej porovnáva daný biblický text s praxou zo svojej rodnej zeme, ukazuje, že naratív sám odmieta prax zastúpenia ženy inou ženou v prípade neplodnosti. Avšak Mbuwayesango poukazuje aj na znepokojivé aspekty textu, a to jednak, že neponúka alternatívne riešenie, podporuje patriarchálnu povinnosť ženy priniesť dieťa a k tomu všetkému ukazuje podľa autorky Boha ako toho, kto tento systém schvaľuje. Ako tieto mnohohznačné závery štúdie môžu viesť k oslobodeniu afrických žien, už zostane zrejme na nich samotných, Mbuwayesango žiadne riešenie neponúka.

Ako bolo preukázané aj v priebehu práce, aj v posledných riadkoch, feminizmus je kontextovo podmienené hnutie, čo znamená, že v rôznych prostrediach, kultúrach aj skupinách vznikajú nové verzie výkladov sledujúce potreby toho ktorého miesta. Mojou snahou bolo ukázať a spríkladniť na daných feministických exegézach, že to, že Phyllis Trible vychádza v svojej práci z iného kontextu ako Dora R. Mbuwayesango, má vplyv na ich výklad. Ďalej sa ukázalo, že každá z nich má zvýšenú citlivosť pre určité témy, ktorá je taktiež daná svojím kontextom. Možno teda s určitým zovšeobecnením povedať, že feministická biblistika vedie k vnímavosti a citlivosti k tým postavám, ktoré feminizmus rozoznáva ako utláčané, t. j. nielen ženy, ale aj členov a členky iných marginalizovaných skupín, ako napríklad rasových, etnických, triednych, LGBT+, s telesnými a mentálnymi indispozíciami, a podobne.

7 Zoznam literatúry

- BOHAL, Vít a Elizabet KOVAČEVA. *(Xeno)Feministická čítanka*. Praha: Display, 2021, ISBN 978-80-907883-3-6.
- BUTLER, Judith P. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.
- CAMP, Claudia V. Tribble, Phyllis, "Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives" (Recenzia). *Journal of the American Academy of Religion* [online]. Missoula, Mont., 1986, 54(1), 159 [cit. 2022-06-10]. ISSN 0002-7189.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler (ed.). *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement*. Society of Biblical Literature, 2014.
- GILFILLAN UPTON, Bridget. *Feminist theology as biblical hermeneutics*, v PARSONS, Susan Frank (ed.) *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KIRKPATRICK, Shane. *Competing for Honor: A Social-Scientific Reading of Daniel 1-6*. Leiden: BRILL, 2005, 1 online resource (214 p.). ISBN 1-280-86841-4.
- KURIAN, Alka. *Feminism and the Developing World*, v GAMBLE, Sarah (ed.) *Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Routledge London: New York, 2006.
- MATTHEWS, Victor H. *Social Sciences and the Old Testament*, v *Oxford Bibliographies Online*. [online] 21. 4. 2021, (cit. 24.6.2022), URL: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0118.xml>.
- MBUWAYESANGO, Dora Rudo. *Childlessness and Woman-To-Woman Relationships in Genesis and in African Patriarchal Society*. *Semeia* [online]. 1997, (78), 27-36 [cit. 2022-06-10]. ISSN 0095-571X.

- MBUWAYESANGO, Dora Rudo. *Feminist Biblical Studies in Africa*. v SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement*. Society of Biblical Literature, 2014.
- MBUWAYESANGO, Dora a Susanne SCHOLZ. *Dialogical Beginnings: A Conversation on the Future of Feminist Biblical Studies*. v *Journal of feminist studies in religion* [online]. Atlanta: Indiana University Press, 2009, 25(2), 93-103 [cit. 2022-06-10]. ISSN 8755-4178. Dostupné z: doi:10.2979/FSR.2009.25.2.93.
- MCAFEE, Noëlle. *Feminist Philosophy*, v *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online] 28. 6. 2018, (cit. 9.6.2022) URL: <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-philosophy/>.
- MILLER SPENCER, Althea: *Feminism, Feminist Hermeneutics*. v *Encyclopedia of the Bible and Its Reception vol. 8 Essenes – Fideism*, De Gruyter, 2014.
- MUILENBURG, James. Form Criticism and beyond. *Journal of Biblical literature* [online]. Philadelphia, Pa: Society of Biblical Literature, 1969, 88(1), 1-18 [cit. 2022-06-14]. ISSN 0021-9231. Dostupné z: doi:10.2307/3262829.
- PELAK, Cynthia Fabrizio: *Intersectionality*, v RITZER, George. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell, 2007.
- RUETHER, Rosemary Radford: *The emergence of Christian feminist theology*. v: PARSONS, Susan Frank (ed.) *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SANDERS, Valerie. *First Wave Feminism*, v GAMBLE, Sarah (ed.) *Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Routledge London: New York, 2006.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Between Movement and Academy: Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century* (1-17)

- v SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement*. Society of Biblical Literature, 2014.
- STEINBERG, Naomi: *Feminist Criticism*, v DOZEMAN, Thomas B.: *Methods for Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- SNYDER, R. Claire: *What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay*. *Journal of Women in Culture and Society* [online]. Chicago: The University of Chicago Press, 2008, 34(1), 175-196 [cit. 2022-06-24]. ISSN 0097-9740. Dostupné z: doi:10.1086/588436.
- THE CIRCLE OF CONCERNED AFRICAN WOMEN THEOLOGIANs. [online archiv] 3. 9. 2018, (cit. 9.6.2022) URL: <https://web.archive.org/web/20180902070823/http://www.thecirclecawt.com/profile.html>
- THORNHAM, Sue: *Second Wave Feminism*, v GAMBLE, Sarah (ed.) *Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Routledge London: New York, 2006.
- TRIBLE, Phyllis. *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*. *Journal of the American Academy of Religion* [online]. Missoula, Mont., etc: Oxford University Press, 1973, XLI(1), 30-48 [cit. 2022-06-19]. ISSN 0002-7189. Dostupné z: doi:10.1093/jaarel/XLI.1.30.
- TRIBLE, Phyllis. *Five Loaves and Two Fishes*. *Theological studies (Baltimore)* [online]. Washington, DC: Theological Studies, 1989, 50(2), 279-295 [cit. 2022-06-10]. ISSN 0040-5639. Dostupné z: doi:10.1177/004056398905000204.
- TRIBLE, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978, xvii, 206 p. ISBN 0-8006-0464-4.
- TRIBLE, Phyllis. *Rhetorical Criticism: Context, Method and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress, 1994, xii, 264 s. ISBN 0-8006-2798-9.
- TRIBLE, Phyllis. *Take Back the Bible. Review and expositor (Berne)* [online]. London, England: SAGE Publications, 2000, 97(4), 425-431 [cit. 2022-

06-16]. ISSN 0034-6373. Dostupné z: doi:10.1177/
003463730009700403.

TRIBBLE, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984, 128 s. ISBN 0-8006-1537-9.

WENHAM, Gordon J. *Word biblical commentary. Volume 2, Genesis 16-50*. Nashville: Nelson, 1994, xxxviii, 517 s. ISBN 0-8499-0201-0.

WALTERS, Margaret. *Feminism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.