

Elisabeth Schüssler FIORENZA
Njoj na spomen
Feministička teološka rekonstrukcija početaka kršćanstva

BIBLIOTHECA FLACIANA

SVEZAK XVI

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Njoj na spomen. Feministička teološka rekonstrukcija
početaka kršćanstva

RECENZENTI

dr. sc. Ksenija Magda

dr. sc. Zrinka Nikolić Jakus

UREDNIK

dr. sc. Lidija Matošević

Elisabeth Schüssler FIORENZA

NJOJ NA SPOMEN

Feministička teološka rekonstrukcija početaka kršćanstva

PREVELA
dr. sc. Marina Miladinov



Teološki fakultet
»Matija Vlačić Ilirik«
ZAGREB, lipanj 2011.

NASLOV IZVORNIKA

In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins,
Elisabeth Schüssler Fiorenza – 10th anniversary ed.
New York, The Crossroad Publishing Company, 1998.

NAKLADNIK

Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«,
Radićeva 34, Zagreb

ZA NAKLADNIKA

Lidija Matošević

PRIJEVOD

Marina Miladinov

TEOLOŠKA REDAKCIJA

Lidija Matošević

JEZIČNA LEKTURA

Branka Kosanović

KOREKTURA

Enoh Šeba

PRIJELOM I GRAFIČKA PRIPREMA

Teofil Dereta

OPREMA KORICA

Mario Aničić i Jele Dominis, _ured

TISAK I UVEZ

Grafički zavod Hrvatske

© 1983 by Elisabeth Schüssler Fiorenza

© za hrvatski prijevod Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«,
Radićeva 34, Zagreb, 2011.

Sva prava pridržana. Ni jedan dio ove knjige ne smije se bez odobrenja nakladnika reproducirati ili prenositi u bilo kojem obliku, ni na koji način, elektronički ili mehanički, uključujući fotokopiranje, snimanje ili pohranjivanje u bazu podataka.

Izdanje ove knjige pripomogli su novčanom potporom:

Ministarstvo kulture

Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa

Martin-Luther-Bund

Lutheran World Federation – Women in Church and Society

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu

Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 767111

Za Christinu Marlene Schüssler Fiorenza

*Mi smo zajedno, moje dijete i ja
Majka i dijete, da,
Ali ustvari sestre,
Protiv svega što nam odriče
Sve ono što jesmo.*

Alice Walker



SADRŽAJ

Predgovor hrvatskom izdanju (E. S. Fiorenza)	11
Zahvale	17
Uvod u deseto, jubilarno izdanje – Sjećanje na borbu	19
Uvod – U potrazi za ženskim naslijeđem	41
 PRVI DIO – VIDJETI – IMENOVATI – REKONSTITUIRATI	 53
1. Prema feminističkoj kritičkoj hermeneutici	55
Modeli biblijske interpretacije	56
Ženska Biblija	58
Neoortodokсни model feminističke interpretacije	65
Feministički model sociologije spoznaje	72
Feministička kritička hermeneutika oslobođenja	76
Bilješke	86
2. Prema feminističkoj kritičkoj metodi	103
Androcentrički prijevodi i interpretacije	105
Androcentrički izbor povijesnih tradicija	109
Patrijarhalna kanonizacija i njezina funkcija	113
Androcentrička projekcija	117
Povijesna imaginacija i androcentrički tekstovi	120
Bilješke	125
3. Prema feminističkom modelu povijesne rekonstrukcije	131
Ranokršćanski počeci: razvlašteni i marginalci	134
Konsolidacija i institucionalizacija: patrijarhalizam ljubavi	138
Kritičko vrednovanje	142
Problem ženske povijesti	146
Bilješke	154
 DRUGI DIO – NJOJ NA SPOMEN: ŽENSKA POVIJEST KAO POVIJEST SLJEDBENIŠTVA JEDNAKIH	 159
4. Isusov pokret kao pokret obnove unutar židovstva	167
Žene u židovstvu prije 70. godine: perspektive	168

VIII

Dominantni etos: kraljevstvo Božje i sveti izraelski narod	172
Isusova vizija <i>basileie</i> kao praksa inkluzivne cjelovitosti	179
Isusov <i>Sophia</i> -Bog i sljedbeništvo žena	190
Oslobođenje od patrijarhalnih struktura i sljedbeništvo jednakih ...	198
Zaključak	208
Bilješke	211
5. Ranokršćanski misijski pokret: <i>Jednakost u snazi duha</i>	219
»Crkva u njezinoj kući«	220
Misionarke	226
Kućna crkva	232
Teološki identitet misijskog pokreta	240
Zaključak	253
Bilješke	254
6. Nema više: muško – žensko: <i>Poslanica Galaćanima 3,28 – alternativna vizija i Pavlova modifikacija</i>	261
Analiza i interpretacija Poslanice Galaćanima 3,28	263
Pavlove modifikacije Poslanice Galaćanima 3,28	273
<i>Brak i celibat (1 Kor 7)</i>	274
<i>Žene u bogoštovlju zajednice (1 Kor 11-14)</i>	279
<i>Patrijarhalne slike i metafore</i>	286
Zaključak	287
Bilješke	289
TREĆI DIO – NA TRAGU BORBI: PATRIJARHAT I SLUŽBA	297
7. Kršćanska misija i patrijarhalni poredak domaćinstva	305
Poslanica Kološanima i <i>kućna pravila</i>	305
Prva Petrova poslanica i <i>kućna pravila</i>	312
Poslanica Efežanima i <i>kućna pravila</i>	318
Gnostičko-patristička razvojna putanja	322
Bilješke	330
8. Patrijarhalno Božje domaćinstvo i <i>ekklēsia</i> žena	339
Patrijarhalizacija Crkve i službe	341
Učiteljski autoritet biskupa	347
Genderizacija crkvene službe	360
Žene kao paradigme istinskog sljedbeništva	365

<i>Evandjelje po Marku</i>	366
<i>Evandjelje po Ivanu</i>	371
Zaključak	381
Bilješke	382
Epilog – U smjeru feminističke biblijske duhovnosti: <i>Ekklesia</i> žena	393
Bilješke	401
Kazalo biblijskih mjesta	403



PREDGOVOR HRVATSKOM IZDANJU

Veoma sam zahvalna Teološkom fakultetu »Matija Vlačić Ilirik« i njegovoj prodekanici dr. Lidiji Matošević što su odlučili objaviti moju knjigu *Njoj na spomen* u istaknutom teološkom nizu *Bibliotheca Flaciana* te su je time učinili dostupnom čitateljstvu u Hrvatskoj i regiji. Također bih željela zahvaliti svima onima koji su radili na prijevodu i publikaciji, kao i Enohu Šebi, koji je uložio veliki trud u namicanje potrebnih sredstava te potpomažući projekt na mnogobrojne načine. Od prvog objavljivanja prije gotovo trideset godina knjiga *Njoj na spomen* stekla je globalno i šaroliko čitateljstvo, ne samo u akademskim krugovima nego i u crkvama. Nadam se da će vizija radikalne jednakosti i borbe za boljitak svih ljudi, koja dolazi do izražaja u ovoj knjizi, jednako nadahnuti brojne čitatelje u Hrvatskoj i šire.

Unatoč mome izričitom upozorenju, knjiga *Njoj na spomen* i njezina rekonstrukcija kršćanskih početaka često se pogrešno tumači u kontekstu liberalno-protestantskog historiografskog mita o »iskonskim izvorima i naglom propadanju«. Posljedica toga je nerazumijevanje dijalektičkog rekonstrukcijskog modela borbe između egalitarističke vizije i njezina ostvarenja s jedne strane te kirijarhijske realnosti i njezinih dehumanizirajućih učinaka s druge, a to je model na kojemu se temelji ova knjiga. Čitanjem ranokršćanske povijesti u kategorijama rekonstrukcijskog modela naglog pada s visina radikalne jednakosti u nizine patrijarhalne institucije previđaju se neprestane borbe koje se nastavljaju kroz čitavu kršćansku povijest, borbe između onih koji shvaćaju kršćanski identitet kao radikalno inkluzivan i egalitaran te onih koji zastupaju kirijarhijsku dominaciju i tlačenje.

Knjiga *Njoj na spomen* počinje kritičko-hermeneutičkom, tekstualno-lingvističkom i epistemološkom raspravom o načinu na koji se može ostvariti feminističko prepričavanje kršćanskih početaka. Moja omiljena metafora za pisanje povijesti nije arheologija, nego *patchwork*, metafora koja pisanje povijesti shvaća kao »stvaranje povijesti«, kao integraciju preživjelih djelića izvornih informacija kao komadića tkanine u novi i drugačiji uzorak. Ovoj metafori srodna je i metafora mozaika. Kako bi posložili takav mozaik, umjetnici prikupljaju raznolike malene kamenčiće informacija i slažu ih u drugačiju kombinaciju kako bi stvorili novu sliku.

Feministička kritika androcentričkog jezika i historiografije prisilila me da pokušam pokazati kako se ranokršćanska priča može – i mora – ispričati *na*

drugačiji način. Moje pitanje nije bilo »Je li se to doista dogodilo?«, nego »Imamo li još uvijek dovoljno informacija i povijesnih izvora koji će nam priču o pokretu koji je nosio Isusovo ime ispričati *drugačije*, prikazujući ga kao pokret 'sljedbeništva žena i muškaraca kao jednakih'?« Ono za čime sam tragala nisu bili jedinstveni i neokaljani počeci kršćanstva, nego mogućnost da ranokršćansku priču ispričam iz nove perspektive. Budući da nisam željela napisati još jednu knjigu o »ženama i Isusu« ili »ženama u Novom zavjetu«, nisam mogla upotrijebiti pristup tipa »dodaj ženu i promiješaj«. Umjesto toga, željela sam vidjeti je li moguće napisati priču o ranokršćanskim počecima u Palestini i grčko-rimskim gradovima koja neće biti samo drugačija, nego i feministička, i to tako da žene smjestim u središte pozornosti. Moje je mišljenje da ta zadaća ne podrazumijeva otkrivanje novih povijesnih izvora, nego ponovno iščitavanje već postojećih uz pomoć drugačijeg ključa.

Nisam samo pronašla obilje građe koja se mogla protumačiti unutar egalitarnostičkog okvira interpretacije, nego je takva egalitarnistička interpretacija također više odgovarala našim izvorima, koji govore o ženskom vodstvu na načine koje je tradicionalna znanost uvijek nastojala zataškati, previdjeti ili protumačiti u okvirima kulturološke ženskosti. Tako je, na primjer, interpretacija Febe u Poslanici Rimljanima poznata po tome što je prikazuje kao sluškinju na Pavlovim skupovima, dok Mariju iz Magdale i druge žene prikazuje kao one koje su pomagale Isusu i njegovim muškim putujućim učenicima obavljajući nužne »kućanske poslove« i financijski podupirući muškarce.

Često me pitaju bi li naštetilo mojoj rekonstrukcijskoj paradigmi kada bi se moglo pokazati da žene ustvari nisu sudjelovale u ranokršćanskom pokretu ili da u razdoblju antike nije bilo nikakvih poticaja za radikalnu jednakost. »Je li važno« – ispituju me takvi sugovornici – »nudi li nam povijest ikakve primjere za tu emancipaciju, jednakost i pravednost?« Moj bi odgovor bio sljedeći: budući da povijest oblikuje identitet i naš pogled na svijet, itekako je važno da žene i druge potlačene skupine imaju pisanu povijest koja neće biti samo povijest nasilja i izrabljivanja, nego i povijest oslobođenja, djelovanja i jednakosti, povijest koja nije puka utopija, nego je dijelom već ostvarena u prošlosti. Dokle god povijest pišu pobjednici, oni koji su marginalizirani i potlačeni ne mogu si dopustiti da imaju pisanu povijest.

Odustati od pisanja povijesti uz pomoć drugačijeg ključa značilo bi prepustiti moć interpretacije povijesnim pobjednicima. Evo primjera iz moga vlastitog crkvenog konteksta: Vatikan u svojim proglasima ustraje na tome da se žene ne mogu zaređivati za svećenice. Tu su se, kao prvo, oslanjali na mit da su židovske žene imale status ropkinja. Danas pak, zbog rezultata feminističke znanosti,

tvrde kako se žene ne može zaređivati zbog toga što ih nisu zaređivali niti Isus niti apostoli, iako su to mogli učiniti s obzirom na to da su žene pripadale vodstvu ranokršćanskog pokreta.

Međutim, takva argumentacija kooptira feminističku znanost, budući da izbjegava spomenuti da postoji kritički konsenzus povijesne biblijske znanosti o tome da Isus nije zaređio nikoga. Očito je da povijesna argumentacija ovdje služi tome da se žene zadrži u statusu građana drugoga reda. Štoviše, pokazalo se da su crkve koje zaređuju žene odustale od svojih biblijsko-povijesnih argumenata protiv ređenja žena čim su im dopustili pristup toj svetoj službi. Očito je povijesna argumentacija Vatikana oblikovana u kontekstu politike neredenja kao politike moći.¹ Stoga je od ključne važnosti oblikovati protuargument koji će nam omogućiti da se suprotstavimo takvim diskursima dominacije.

Budući da feminističke znanstvenice nisu zainteresirane za to da se svijet održi »onakvim kakav jest«, nego ga žele promijeniti kako bi odgovarao njihovu doživljaju sebe kao žena u svijetu, svrha pisanja ove knjige nije bila apologetička. Umjesto toga, zanimale su me povijesne osobe – Židovke i Židovi – koje su oblikovale društveno-vjerski židovski pokret koji je ime dobio po Kristu, a koji se može najbolje pojmiti kao emancipacijski pokret *basileie*.² Očito je da sam početke ranog kršćanstva mogla zamisliti na drugačiji način budući da sam pripadnica suvremenog pokreta za promjenu.

Prebacimo li se iz kirijarhijskoga referentnog okvira na onaj »sljedbeništva žena i muškaraca kao jednakih«, nećemo više moći tvrditi da žene nisu bile pripadnice zajednica koje su stvorile najranije predaje o Isusu. Ako ne možemo dokazati da žene *nisu* sudjelovale u oblikovanju najranijih novozavjetnih tradicija, moramo dopustiti mogućnost da postoje tekstualni tragovi koji svjedoče o tome da jesu. Umjesto da andro/kiriocentrične tekstove prihvatimo kao samorazumljive, moramo raskrinkati njihovu politiku značenja.

Prigovor da to znači argumentirati u zatvorenom krugu vrijedi za svaku hermeneutičku i historiografsku praksu. Na primjer, studije s područja znanosti o društvu koje u dualističkom okviru proizvode suprotnost između »časti i sramote« kao gotovu »činjenicu« u mediteranskoj kulturi interpretirat će ranokršćanske tekstove »o ženama« unutar tog teorijski »konstruiranog« kiriocentričkoga referentnog okvira i tako reproducirati kulturološko »zdravorazumsko« tumačenje da su žene marginalna skupina. Međutim, ti takozvani znanstveni narativi naizgled su »realističniji« i »objektivniji« od feminističkih zato što

¹ Vidi izdanje časopisa *Concilium* na temu *The Non-Ordination of Women and the Politics of Power*, ur. Elisabeth Schüssler Fiorenza i Hermann Haering (London: SCM Press, 1999.).

² Vidi moju knjigu *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet* (New York: Continuum, 1994.).

kiriocentrički diskursi funkcioniraju kao ideologije koje »naturaliziraju« strukture dominacije kao »ono što jest« ili kao »povijesnu činjenicu«. Pritom mistificiraju »konstruiranost« vlastitih prikaza povijesne stvarnosti u okvirima vlastitog shvaćanja i doživljaja stvarnosti. Stoga se dominantni, muški narativi o tome »kakav je doista bio Isusov svijet« lako prihvaćaju kao »zdravorazumski«, objektivni i znanstveno-povijesni prikazi iako su jednako tako »konstrukcije« kao i oni feministički.

Čitatelj koji je ustrajan u namjeri pogrešnog tumačenja ove knjige u okvirima protestantskog modela »propadanja« iskonskih, egalitarističkih početaka uslijed kirijarhijske institucionalizacije neće shvatiti da je knjiga konceptualizirana u kategorijama feminističkog modela trajne borbe između egalitarističkog i kirijarhijskog etosa. Međutim, ta borba može postati »uvjerljiva« jedino u kontekstu suvremene borbe za radikalnu jednakost i retorike koja je okružuje. Može joj se ući u trag samo tako da se ranokršćanske izvore čita kao retoričke tekstove koji zastupaju diskurs dominacije i tlačenja, ili pak radikalni demokratski etos jednakopravnog građanstva.

Egalitaristički društveni pokreti koji nastoje promijeniti nepravične odnose dominacije – kako pretpostavlja ovaj rekonstrukcijski model – nisu samo proizvod modernizma, nego ih se može pronaći tijekom čitave povijesti. Antički društveni pokreti i emancipacijska borba protiv kirijarhijskih odnosa ne započinju s Isusovim pokretom. Oni imaju drevnu povijest u grčkoj, rimskoj, azijskoj i židovskoj kulturi. Emancipacijske borbe biblijskih žena valja sagledati u tom širem kontekstu kulturno-političko-vjerske borbe. Takav povijesni model emancipacijske borbe ne gleda na Isusovu povijest i na pokret koji je sačuvao živi spomen na njega kao na suprotstavljen judaizmu, nego kao na suprotstavljen kirijarhijskim strukturama dominacije u razdoblju antike i danas.

Činjenica da čak i neke feminističke znanstvenice nisu sposobne pojmiti mogućnost razumijevanja etosa Isusovu pokreta kao alternativnoga židovskog pokreta koji se borio protiv kirijarhijske dominacije i koji je vjerovao u temeljnu jednakost sve Božje djece ne odaje samo antifeminističke tendencije. Ona također odaje nedostatak feminističkog samopotvrđivanja od strane znanstvenica koje su internalizirale dominantne kulturološke predrasude, samoprezir i mizoginiju. To je snažno izrazila židovska feministička teologinja Judith Plaskow:

Dok sam čitala ovu knjigu, bila sam uzbuđena i odupirala sam se svakoj riječi. Pravila sam gnjevne bilješke na marginama s pitanjima: »Kako znate da su žene sudjelovale? Nije li to smjela pretpostavka, pa čak i apriorno opredjeljenje?« Budući da sam morala srediti misli i osjećaje za simpozij o knjizi *Njoj na spomen* koji je organizirala American Academy of Religion,

shvatila sam da me knjiga duboko uzrujala zato što žene stavlja u poziciju moći na koju nisu navikle. Uzeti zaozbiljno ideju da vjerska povijest pripada i ženama i muškarcima nameće ženama golemu odgovornost: ona nas prisiljava da se prihvatimo intelektualne zadaće ponovnog pisanja čitave povijesti... Štoviše, sve to čini, a da nam ne dopušta luksuz da se bavimo vlastitim gnjevom dok patrijarsi provode promjene, budući da nas podsjeća na to da smo dio dugog niza žena koje su istodobno bile žrtve tradicije i povijesni subjekti koji su se borili u toj tradiciji i protiv nje.³

Ukratko, pišući *Njojnaspomen* nastojala sam pokazati da feminističko teorijsko djelo i kritička historiografija koje za svoj temelj uzimaju emancipacijsku praksu, a za cilj etičku viziju, nude teorijski okvir u kojemu možemo rasvijetliti istraživanje kršćanskih početaka. Kritička znanost na području povijesti religije može težiti jedino tome da svome teorijskom i povijesnom djelu prida suvremeno značenje. Takvo značenje treba postići i u povijesnom i u teološkom smislu želimo li da ono smijeni hegemonijske akademske i crkvene mitove o kršćanskim počecima, koji marginaliziraju žene i svode ih na pomoćnice muškaraca. Nadam se da se u takvu ranokršćansku viziju radikalne jednakosti, koju ova knjiga nastoji prenijeti, kao čitateljice neće uključiti samo žene, nego i muškarci, te da će se zajedno posvetiti borbi za ostvarenje te vizije u snazi božanskoga Duha.

Harvard University Divinity School, u siječnju 2011.
Elisabeth Schüssler Fiorenza

³ Judith Plaskow, «Critique and Transformation: A Jewish Feminist History» u: *Lifecycles*, sv. II, ur. Deborah Orenstein i Jane Rachel Litman (Woodstock: Jewish Light Publishing House, 1997.), str. 99.



Zahvale

Knjiga nikada nije djelo jedne autorice, iako je odgovornost isključivo njezina. To osobito vrijedi za djelo iz feminističke teologije poput ovoga.

Nemoguće je poimence navesti sve žene koje su pridonijele mome iskustvu i razmišljanju, osobito one s kojima sam surađivala u izgradnji ženskog pokreta u Crkvi i razvoju teologije: žene iz nacionalne Women's Ordination Conference, Sisters against Sexism, Washington, DC, Feminist Theological Institute, New York, Women Scholars in Religion, Women Moving Church, Women's Caucus pri AAR/SBL, WIT (Women in Theology) pri Catholic University Notre Dame i raznih drugih interesnih skupina i radionica o problemima žena u Crkvi i teologiji. Rasprave s feminističkim kolegicama iz akademskog svijeta bile su za mene izazov i nadahnuće, dok su me razgovori s prijateljima ohrabivali i poticali u ovom pothvatu. Svima vam od srca zahvaljujem.

Laurie Boddie, M. Div., bila je moja stručna asistentica tijekom ljeta 1982., dok su Cheryl Reed, Sandy Dewulf, Karen Kretschner i Janet Wright iz Centra za obradu teksta Notre Dame natipkale rukopis. Zahvalna sam im na trudu.

Neke od interpretacija i argumentacija koje su detaljnije razrađene u ovoj knjizi predstavljene su na predavanjima i seminarima na sljedećim ustanovama: Chicago Divinity School, Perkins School of Theology, Catholic University of America, Gettysburg Lutheran Theological Seminary, McGill University, Duke Divinity School, University of Indiana, Seton Hill College, College of St. Catherine i Wichita State University. Imala sam čast raspravljati o svome radu kao predavačica u sklopu programa »Antoinette Brown« na Vanderbilt Theological Seminary, programa »J. Balmer Showers« na Dayton United Theological Seminary, programa »Colwel« na School of Theology u Claremontu, programa »Georgia Harkness« na Garret-Evangelical Theological Seminary i u sklopu programa »Nelle Morton« na Drew Divinity School te kao stipendirani teolog na College of Wooster, Ohio. Ta mogućnost da raspravljam sa studentima i kolegama na tim ustanovama o teškim egzegetskim i hermeneutičkim pitanjima vezanim uz feminističku rekonstrukciju ranokršćanskih početaka bila mi je od neizmjerne pomoći u razvoju moga istraživanja i kristalizaciji misli.

Naposljedku bih željela zahvaliti muškarcima koji su »othranili« ovu knjigu. Činjenica da je Justus George Lawler pažljivo pročitao rukopis pomogla mi je da se probijem kroz proces pisanja. Frank Oveis brižno je nadzirao rukopis u raznim fazama uređivanja i proizvodnje. Robert Craft i Frederick Holper provjerili su

navode i pregledali tiskanu verziju. G. Holper ne samo da je nastojao uočiti moje germanizme u različitim verzijama knjige, nego je također kao moj asistent u nastavi tijekom posljednjih dviju godina podupirao moj rad s intelektualnim entuzijazmom za teološko-hermeneutička pitanja koja postavlja feministička povijesna znanost. I na kraju, neizrecivo me zadužio Francis Schüssler Fiorenza svojim kritičkim prijateljstvom i podrškom.

Tijekom čitavoga procesa Christina Schüssler Fiorenza opominjala me da trebam »naporno raditi« kako bismo imale više vremena za razgovor i igru. Nadam se da će u nekom trenutku svoga budućeg života shvatiti da je ova knjiga dio naših neprestanih razgovora i kreativne imaginacije.

12. studenoga 1982.

Na rođendan Elizabeth Cady Stanton

Uvod u deseto, jubilarno izdanje¹ *Sjećanje na borbu*

Svaka kultura negdje ima imaginarnu zonu za ono što isključuje i upravo je ta zona ono čega se danas moramo prisjetiti.

Catherine Clément, *The Newly Born Woman*

Ako je istina da svako mišljenje započinje sjećanjem, onda je jednako tako istinito da nijedno sjećanje nije sigurno dokle god se ne kondenzira i destilira u konceptualne pojmove pomoću kojih može dalje djelovati... Ono što spašava djela smrtnika od njihove inherentne jalovosti nije ništa drugo do taj neprestani govor o njima, ali on će i sam ostati jalov ako iz njega ne proizađu određeni koncepti, određeni putokazi za buduće sjećanje ili barem za puki spomen.

Hannah Arendt, *O revoluciji*

Objaviti knjigu donekle je kao poslati dijete u svijet. Nadamo se da će biti prihvaćeno s otvorenošću zbog onoga što jest i zbog onoga što ima reći, kao i s odobravanjem zbog novih uvida koje donosi te s podrškom zbog svojih ciljeva i namjera. Knjiga *Njoj na spomen* doživjela je upravo takav velikodušan prijem. Kritička pitanja koja su postavili njezini recenzenti i studenti razjasnila su, produbila i istaknula inovativni pristup moga djela.²

Kada sam dovršila knjigu 1982. godine, postala sam snažno svjesna činjenice da sam se pokušala obratiti dvjema sasvim različitim publikama: ženama iz akademskog svijeta i crkava, kao i akademskoj zajednici s područja religijskih studija i teologije. Ali time je bilo osujećeno moje nastojanje da dovršim rukopis, budući da sam se podsvjesno bojala da se nijednoj od tih publika neće svidjeti feministička retorika knjige. Budući da sam od samog početka odlučila kako ne želim napisati još jednu popularizirajuću knjigu o »ženama u Bibliji«, namjerno sam odabrala kritičku biblijsku znanost i njezine diskurse kao svoj modus djelovanja.

Međutim, nisam željela napisati akademsku knjigu o »ženama u ranom kršćanstvu«. Umjesto toga, krenula sam istraživati problem povijesnog djelovanja žena u ranom kršćanstvu u svjetlu teoloških i povijesnih pitanja koja postavljaju feministički pokreti u društvu i Crkvi, i to u kategorijama kritičkih biblijskih studija. Usmjeriti retoriku knjige na obje skupine publike činilo se kao jamstvo za neuspjeh. Feministkinje bi mogle okarakterizirati knjigu kao »mušku

znanost«, a moji kolege s biblijskih studija možda je neće shvatiti ozbiljno; ona, naime, ne nastoji biti vrijednosno neutralna, nego je izričito pristrana i stoga vrijeda standarde pozitivističke znanosti.

Na sreću, pokazalo se da sam bila u krivu i u jednom i u drugom. Neprestane entuzijastične reakcije žena i muškaraca unutar i izvan akademskog svijeta bile su veoma ohrabrujuće i još uvijek to jesu. Prije svega nekoliko dana nazvala me neka žena iz Kalifornije kako bi mi rekla koliko joj se sviđa knjiga. Prije nekoliko tjedana neka mi je studentica poslala majicu na kojoj su bile otisnute riječi montanističke proročice Maksimile: »Ja sam riječ, i duh, i snaga«, koje sam citirala u knjizi. Ta izjava postala je za nju izvorom snage i vizije. Sjećam se velikog broja žena i nekolicine muškaraca koje sam susrela na predavanjima, raspravama i radionicama vezanim za knjigu. Nikad neću zaboraviti afroameričke pentekostalne svećenice koje je privukla radionica pod naslovom »Proroci, učitelji, utemeljitelji«, koja je također bila vezana uz knjigu, budući da su one bile osnivačice jedne »kućne crkve« koja je nudila utočište ženama netom puštenim iz zatvora. Budući da je njihov »izlazak« iz lokalne crkve predstavljao prijetnju za njihova dotadašnjega muškog pastora, on je poveo kampanju protiv njih, niječući njihovu legitimnost na biblijskim osnovama. Kada su naučile čitati biblijske tekstove ne kao »Riječ Božju« ili doktrinarne iskaze, nego kao dokumente o borbi između ranokršćanske prakse jednakosti i patrijarhalne potlačenosti, to im je dalo snagu za vlastitu duhovnu borbu.

Budući da knjiga *Njoj na spomen* zahtijeva naporan intelektualni rad, mnoge žene i neki muškarci oformili su skupine za zajedničko čitanje i raspravljanje o njoj. Prije nekoliko godina primila sam pismo od jedne skupine u Alice Springsu, u srcu Australije, koja me obavijestila da knjigu izučavaju već dvije godine uz pomoć rječnika, budući da nijedna od članica nema teološku izobrazbu, a neke nemaju ni sveučilišno obrazovanje. Te žene su osjećale da su probijajući se kroz njezine stranice stekle cjelovito biblijsko teološko obrazovanje te su od mene zatražile da im preporučim neku knjigu iz sustavne teologije koja bi bila jednako zahtjevna. Mnoge skupine kršćana širom svijeta koriste se mojom knjigom kao odskočnom daskom za artikulaciju vlastitoga feminističkog identiteta i viđenja. Štoviše, knjiga se koristi kao temeljni tekst na tečajevima i radionicama o povijesti tumačenja, biblijskoj teologiji i feminističkom izučavanju vjere, ne samo u SAD-u nego i širom svijeta. Prijevod knjige na nizozemski, japanski, korejski, njemački, francuski, španjolski, portugalski, talijanski i švedski svjedoči o njezinoj širokoj međunarodnoj akademskoj i popularnoj recepciji.

Knjiga *Njoj na spomen* privukla je i ozbiljnu znanstvenu pozornost te se o njoj uvelike raspravlja u akademskom svijetu, iako nije uzmogla promijeniti

dominantne načine na koje se konceptualizira i piše ranokršćanska ili pak suvremena povijest.³ Budući da je okarakterizirana kao »knjiga s područja ženskih studija«, pogađa je i periferni status marginalnosti kakav se pripisuje ženskim pitanjima i problemima. Ipak, knjiga je prodrla na novo tlo u akademskom svijetu s obzirom da je začela feminističke studije kao područje istraživanja unutar biblijskih studija.⁴ Njezina raširena upotreba kao udžbenika za religijske studije, humanističke predmete, sjemeništa i teološke škole nije potaknula samo obilje seminarских i završnih radova, nego i nova istraživanja u obliku diplomskih radova, magistarskih radova i doktorskih disertacija u zemlji i inozemstvu. Njezina teorijska dostignuća i kritička ograničenja najbolje se mogu pojmiti ako ih se kontekstualizira u biblijsko-povijesnoj i teološkoj znanosti s jedne strane te u feminističkoj teoriji⁵ te književnoj i povijesnoj znanosti s druge. Kasniji rad na izučavanju ranog kršćanstva sažimao je,⁶ preuzimao, nadovezivao se,⁷ proširivao⁸ i koristio⁹ argumente i istraživački materijal iz ove knjige na različite načine. Teolozi i znanstvenici religije brižljivo su usvajali i razrađivali kritičko-konstruktivni teorijski pristup knjige na drugim stručnim područjima.¹⁰

Dugo vremena zbunjivale su me donekle kontradiktorne reakcije na knjigu. Mnogi su mi čitatelji s entuzijazmom priopćili kako obožavaju knjigu i smatraju je veoma čitkom te su hvalili jasnoću stila. Drugi su, međutim, obazrivo primijetili kako je trebalo bolje ispeglati moju germansku krutost stila te su prigovarali kako su se dobro namučili pokušavajući shvatiti što želim reći. Ono što me također zbunjivalo bilo je to da takve suprotne reakcije nisu bile u skladu s linijom podjele između akademika i feministkinja. Naprotiv, čak su i neki visokoobrazovani kolege prigovarali zbog visoke razine egzegetske-povijesne složenosti i teorijske sofisticiranosti knjige, dok se feministkinjama bez fakultetskog obrazovanja ili povijesno-teološke izobrazbe očito nije bilo teško probijati kroz njezine stranice.

Nakon jedne od brojnih javnih akademskih rasprava u kojima je knjiga *Njoj na spomen* kritizirana zbog toga što je previše znanstvena, previše »germanska« zbog brojnih fusnota, preteška za studente zbog znanstvene strogoće ili pak previše okaljano »muškom« racionalnošću, jedna Afroamerikanka iz publike stupila je u moju obranu i obranu moje knjige: »Ne shvaćam zbog čega se svi vi žalite«, korila je moje kolege za okruglim stolom. »Ja sam samo studentica prve godine teološkog seminara, ali nisam imala nikakvih poteškoća u razumijevanju knjige, iako sam trebala pogledati u rječnik što znače mnoge akademske riječi. Kada sam krenula na fakultet, majka mi je rekla: 'Vjeruj u sebe i poštuju se, ustaj u obranu svoga dostojanstva i prava i uvijek se sjećaj borbe.' Nije li to upravo ono o čemu se radi u ovoj knjizi?« I bila je u pravu!

Dostojanstvo i samopoštovanje, pitanje potlačenosti i prava, kao i emancipacijske borbe, ključ su za epistemološko/hermeneutički okvir značenja koji određuje feminističku kritičku rekonstrukciju ranokršćanskih početaka u ovoj knjizi.¹¹ *Njoj na spomen* kreće od temeljne pretpostavke da žene u prošlosti nisu bile samo marginalizirane i viktimizirane; one su također bile povijesni subjekti koji su stvorili, oblikovali i održavali društveni život kao takav, a osobito ranokršćanske društveno-vjerske odnose. Stoga teorijski okvir značenja u ovoj knjizi ne uzima za svoje polazište »općeprihvaćenu« ideju da su žene bile i da su još uvijek periferne i nevažne u povijesti i društvenom životu. Umjesto toga, rekonstrukcijski okvir ove knjige nastoji učiniti žene vidljivijima unutar povijesnog narativa i staviti ih u njegovo središte. Njezina temeljna premisa istodobno ustvrđuje i problematizira činjenicu da su žene, baš kao i muškarci, djelovale u povijesti i oblikovale društveno-politički, kulturni i vjerski život u prošlosti.¹²

Čitateljima koji se ne slažu s tom premisom i usredotočenošću na povijesno djelovanje žena bit će teško shvatiti kritičko-političko stajalište i hermeneutičku perspektivu knjige.¹³ Shvaćanje žena kao onih koje su oblikovale i stvarale povijest umjesto da ih se smatra perifernima u odnosu na društveno-politički i vjersko-kulturni povijesni život zahtijeva eksplicitno priznanje središnje društvene važnosti žena u naše doba. Oni koji tvrde kako ne smijemo projicirati suvremene zapadnjačke pretpostavke o ženskom dostojanstvu, djelovanju i središnjoj ulozi unatrag u prošlost, nastavljaju modernu praksu definiranja zapadnog identiteta kroz i protiv »drugoga«. Bilo to svjesno ili ne, oni projiciraju sve ono što oni nisu u povijesne »druge«, koje zatim ocrnjuju ili pak idealiziraju kao protusliku današnjice.¹⁴

Knjiga *Njoj na spomen* čvrsto je usidrena u teorijama i teologijama oslobođenja općenito, a posebno u feminističkim epistemologijama i interpretacijskim praksama.¹⁵ Nadahnuta je teorijskim radom koji je ukorijenjen u pokretima oslobođenja širom zemaljske kugle. Ti pokreti i teologije traže vlastitu povijest i teologiju jer nisu svjesni samo toga da su povijest pisali povijesni pobjednici, nego i toga da povijesno sjećanje te izučavanje i pisanje povijesti oblikuju kulturni i vjerski identitet. Od objavljivanja knjige prije deset godina mnogi su novi i uzbudljivi feministički glasovi širom svijeta uvelike obogatili kritičku interpretaciju u prilog oslobođenju.¹⁶ Iako su u posljednjih deset godina feminističke poststrukturalističke i postmodernističke rasprave dovele u pitanje mnoge pretenzije na istinu,¹⁷ još uvijek vjerujem da je takvo liberacionističko polazište teorijski plodno i važno za feminističke pokrete u religijama koje se pozivaju na Bibliju i feminističkoj znanosti uopće.

Ta feminističko-liberacionistička premisa u ovoj knjizi nastoji raskinuti s hegemonijskim povijesnim diskursima. Ona nastoji potaknuti promjenu odbacujući »općeprihvaćenu« kulturnu pretpostavku o povijesnoj nevidljivosti većine žena i obespravljenih muškaraca u dominirajućim historiografijama. Pisati povijest na takav način da ona može ojačati ljudsku odlučnost u obrani vlastitog dostojanstva i prava nužno mora dovesti u pitanje temeljne teorijske postavke i epistemološke modele ili okvire dominantnog načina pisanja povijesti. Stoga sam sretna što ovdje imam priliku iznova naglasiti teorijski okvir ili prizmu ove knjige, budući da će tenzije i propusti u bilo kojem tekstu koji nastoji dislocirati etablirane diskurzivne paradigme interpretacije omogućiti različita (i pogrešna) čitanja.¹⁸ Iako su čitatelji slobodni pridati tekstu značenje koje žele, autorica također može ustrajavati na tome da se prihvati i raspravi okvir značenja koji je ona razradila. Budući da je primarni cilj emancipacijskih pokreta i teologija oslobođenja potaknuti promjenu u današnjim odnosima dominacije i eksploatacije, model feminističke povijesno-teološke rekonstrukcije koji je ovdje primijenjen nastoji raskinuti s dominantnim interpretacijskim diskursima i promijeniti ih na četiri glavna načina:

1. Destabilizacija jezičnih okvira značenja

Zašto se čini tako nevjerojatnom i ekstremnom premisa da su i žene, baš kao i muškarci, pridonijele kulturi, društvu i religiji oblikujući ih? Glavni razlog možemo pronaći u androcentričkom jezičnom sustavu i kulturnom misaonom sklopu koji marginalizira žene svih vrsta i položaja, kao i obespravljene muškarce. Androcentrizam,¹⁹ odnosno falocentrizam u kritičkim diskursima francuskog feminizma,²⁰ podrazumijeva asimetrični simbolički dualistički sustav koji konstruira muške/ženske rodne norme i smješta muškarce u središte, a žene na periferiju naše pozornosti ili ih uopće nespominje.²¹ Nakon objavljivanja ove knjige feminističke teoretičarke bile su sklone ukidanju androcentrizma kao analitičke kategorije. Međutim, zamjenjujući ga kategorijom rodne analize, termina koji je proizašao iz gramatičke klasifikacije, one nisu uspjele raskinuti s tim lingvističko-kulturnim terminom, nego su ga umjesto toga iznova uspostavile. Za razliku od »androcentrizma«, rodne analize pretpostavljaju binarni »naturalizirani« odnos spolova koji ih postavlja na istu razinu značenja i moći. Uslijed toga, te analize »naturaliziraju« gramatičku uspostavu roda i ne uspijevaju artikulirati asimetrične društvene odnose dominacije/submisije između muškaraca i žena, kao i između žena i žena. Rodna analiza postala je veoma popularna u akademskom svijetu kao naizgled »neevalucijska« ili »neutralna« kategorija. Međutim, ne smijemo previdjeti da kategorija roda mistificira svoju naturalizirajuću i marginalizirajuću diskurzivnu funkciju.²²

Kada sam konceptualizirala knjigu *Njoj na spomen*, koristila sam se kategorijama androcentrizma i patrijarhata kao temeljnim konceptima feminističke analize. Budući da feministički diskurs često miješa ta dva termina, važno je istaknuti da ih ja ne shvaćam samo kao različite koncepte, nego se njima i koristim na različite načine. Umjesto da prihvatim prevladavajuću feminističku definiciju patrijarhata²³ kao dominacije muškaraca nad ženama, usvojila sam analitički koncept patrijarhata koji je povijestan i istodobno može izraziti promjenljive društvene odnose dominacije/subordinacije koji su strukturirani ekonomskim i političkim diskursima – i to ne samo roda, nego i rase, klase i kolonijalizma. Takva povijesno-teorijska analiza patrijarhata nadahnuta je shvaćanjem patrijarhalne demokracije u antici. Konceptualizirajući društvene odnose dominacije/subordinacije kao sustav multiplikacijskih struktura potlačivanja, moguće je dualističku, binarnu koncepciju patrijarhata zamijeniti višeslojnim heurističkim teorijskim modelom. Takva rekonceptualizacija dopušta nam istražiti multiplikacijske strukture potlačivanja i izrabljivanja na kojima se zasnivaju kulturni i povijesni tekstovi. Ona nudi adekvatan model koji može podržati žensko djelovanje i istodobno uzdrmati kirijarhijsko shvaćanje povijesnog djelovanja.

Kako bih razlikovala takvu analizu patrijarhata od prevladavajućega dualističkog shvaćanja patrijarhata kao dominacije muškaraca nad ženama, u knjizi *Ali ona je rekla*²⁴ iskovala sam neologizam »kirijarhat« kako bih označila društveno-politički sustav dominacije i subordinacije koji se zasniva na moći i vlasti vladara/gospodara/oca. Takav društveno-povijesni analitički model dopušta nam da na drugačiji način shvatimo kulturno-vjerske diskurse kiriocentrizma i kirijarhata. Dok većina bijelih feminističkih mislilaca još uvijek sagledava korijen ženomrštva i patrijarhalne opresije u rodnom dualizmu, ja ustrajno tvrdim suprotno: naime, da androcentričke simboličke rodne konstrukcije oblikuju i legitimiraju društveno-politički kirijarhijski sustav potlačivanja, koji je pak sa svoje strane proizveo takve retoričke konstrukcije.

Androcentrički lingvistički sustav spola/roda, koji se koristi rodnom klasifikacijama zasnovanim na biološkom spolu, ne može drugo do reificirati i naturalizirati društveno-političke rodne konstrukte. U takvom lingvističkom sustavu muški termini funkcioniraju kao »generički« jezik u kojemu muškarac/muško/muževno/on označava ljudsko²⁵ i muško, dok žena/žensko/ženstveno/ona označava samo ženskost. Gramatički androcentrički »generički« zapadni jezici koji se zasnivaju na klasičnim gramatičkim sustavima grčkog i latinskog izričito spominju žene samo kao iznimku u odnosu na pravilo, kao problematične ili specifično posebne jedinke. U svim drugim slučajevima potrebno je u svjetlu

kontekstualnih lingvističkih markera ocijeniti misli li se na žene ili ne. Takva analiza ideoloških upisivanja i funkcija androcentričkog jezika i teksta nameće oprez feminističkim povjesničarima kada konceptualiziraju žensku povijest na osnovi sačuvanih tekstova i informacija o ženama.²⁶

Dok su knjige o »ženama u Bibliji« ili »ženama u ranom kršćanstvu« sasvim donedavna bile usredotočene na ono što su muškarci rekli o ženama ili na nekolicinu izuzetnih žena koje se javljaju u biblijskim i povijesnim zapisima, knjiga *Njoj na spomen* odlučila je osloboditi se pritiska kojim androcentrički tekst guši našu povijesnu imaginaciju, dekonstruirajući »zdravorazumsko« shvaćanje o tome da su androcentrički tekstovi i povijesni izvori odraz »načina na koji su se stvari doista događale.«²⁷ Ta »zdravorazumska« pretpostavka znanstvenika obično pretpostavlja da su žene bile samo periferne ili da uopće nisu bile prisutne u prošlosti, budući da ih povijesni izvori ne spominju ili pak samo povremeno o njima govore.

Ja tvrdim suprotno, naime da žene nisu bile marginalne u najranijim počecima kršćanstva; umjesto toga, biblijski su tekstovi i povijesni izvori ti koji proizvode marginalnost žena. Stoga se ti tekstovi moraju ispitati ne samo s obzirom na *ono što kažu* o ženama, nego također s obzirom na *način na koji konstruiraju ono što kažu* ili ne kažu. Takva argumentacija dovodi u pitanje pretenzije na valjanost i objektivnost teorijskog djela koje ne uzima u obzir povijesno djelovanje svih osoba bez iznimke. Umjesto zahtijeva da feministički povjesničari ili povjesničari radništva dokažu da su žene ili radnici aktivno sudjelovali u određenom povijesnom razdoblju, ovo feminističko pravilo ustrajava na tome da je potrebno *dokazati da nisu*. Taj teorijski izazov anticipira mnoge današnje rasprave u feminističkoj teoriji.²⁸ Istodobno, on se kosi s postmodernističkim feminizmom i historicizmom, koji povijesnu stvarnost svode na ideološku tekstualnost ili pak reificiraju povijesni narativ u hiperdeterminiranu uspostavu prošlosti. Teorijski okvir koji ovdje predlažem istodobno tvrdi da treba rekonstruirati stvarnu prošlost ranokršćanskih žena i da se feministička povijest ranokršćanskih početaka ne može naprosto koristiti »ženom« kao svojim interpretacijskim ključem.

Štoviše, zapadni androcentrički jezici i diskursi ne samo da marginaliziraju žene ili ih eliminiraju iz povijesnih kulturno-vjerskih zapisa, nego također različito konstruiraju značenje »ženâ«. Biti žensko/žena/ženstveno, kako ja tvrdim, ne ovisi toliko o nečijem spolu koliko o smještaju unutar društveno-simboličkoga kirijarhijskog sustava višestruke potlačenosti. Značenje »ženâ« nestabilno je i čak promjenljivo²⁹ te ne ovisi o spolnim/rodnim odnosima, nego o društveno-sistemske kontekstualizaciji.³⁰ To jasno izlazi na vidjelo u riječi »dama«, ali nije toliko očito u slučaju riječi »žena«.

Kategorija »žena« danas je u uporabi paralelno s terminima žensko/ženstveno i stoga je postala »naturaliziranom« generičkom riječi zasnovanom na spolu, iako se sve donedavno upotrebljavala kao naziv isključivo za ženske osobe iz nižih društvenih slojeva. Takve pomake i kulturnu konstruiranost te povijesnu dvoznačnost značenja »žene« daleko je lakše zamijetiti u riječi »dama«, budući da ta diskurzivna apelacija spremno »otkriva« svoju rasnu, klasnu i kolonijalnu pristranost. Riječ »dama« nije samo donedavno bila ograničena na žene višega društvenog statusa ili obrazovane profinjenosti, nego je također funkcionirala tako što je simbolizirala »istinsku ženskost« i ženstvenost. Stoga se iskaz kao što je »ropkinje nisu bile žene« protivi »zdravorazumskom« značenju, dok iskaz kao što je »ropkinje nisu bile dame« itekako ima smisla.

U zapadnim *kiriocentričnim* jezičnim sustavima dama/gospodarica/majka jest *ona druga* u odnosu na vladara/gospodara/oca, dok su sve one žene koje su označene kao »inferiorne« zbog svoje rase, klase, vjere ili kulture *one druge u odnosu na drugu*.³¹ Stoga se one uopće ne spominju u povijesnim kiriocentričnim zapisima. Tako se, na primjer, čitamo li na kiriocentrični način čuveni tekst Gal 3,28, u kojemu se kaže da u Kristu »nema Židov-Grk, rob-slobodan, muško-žensko«, on obično interpretira kao da se odnosi na tri različite skupine: na Židove i Grke kao vjerske etničke karakterizacije, na robove i slobodnjake kao društveno-političke odrednice, i na muško i žensko kao nešto što se tiče antropoloških razlika spola/roda. Međutim, takvo čitanje ne uzima u obzir zamagljujuće strategije kiriocentričnog jezika, koji s jedne strane prešutno podrazumijeva da su Židov, Grk, rob i slobodnjak termini koji pripadaju isključivo muškarcima, dok se s druge strane samo treći par »muško-žensko« odnosi na žene.

Budući da sam željela napisati sveobuhvatan prikaz ranokršćanskih početaka, morala sam pretpostaviti, iako ga nisam mogla provesti, detaljno čitanje pojedinačnih³² kanonskih i izvankanonskih izvornih tekstova koji retorički konstruiraju naše povijesno znanje o ranokršćanskim počecima.³³ Ipak, kontekstualizirala sam cjelokupni povijesni narativ knjige *Njoj na spomen* unutar retoričke paradigme interpretacije ustrajući na tome da svaka povijesna rekonstrukcija mora uzeti u obzir preskriptivni, projekcijski i perspektivni karakter svojih izvornih tekstova i artefakata. Ako povijesna znanost želi ozbiljno shvatiti mistificirajuće strategije kiriocentričnoga, takozvanoga »generičkog« jezika, ustvrdila sam, morat će razviti metode koje će nam omogućiti čitanje izvornih povijesnih tekstova »protiv struje«. Umjesto da pretpostave da je kiriocentrični tekst odraz ili zapis povijesne stvarnosti, znanstvenici moraju dovesti u pitanje ne samo tekstualne, nego i vlastite ideološke prakse brisanja i marginalizacije.

Ukratko, *kiriocentrizam* se najbolje može shvatiti kao sveukupnost jezičnih, kulturnih i vjerskih praksi koje ne pretendiraju samo na objašnjavanje društvene stvarnosti, nego je žele i oblikovati. Takav kiriocentrični simbolični univerzum oblikuje »zdravorazumska« shvaćanja mjesta žena u prošlosti i sadašnjosti, shvaćanja koja funkcioniraju kao pretpostavke u svakodnevnoj povijesnoj spoznaji i znanstvenom istraživanju. Taj uvid u kiriocentrične funkcije jezika i diskursa radikalno dovodi u pitanje pozitivistički okvir »ženske povijesti« demistificirajući naturalizirano shvaćanje kiriocentričnog jezika, povijesnih izvora i njihova odnosa prema povijesnoj stvarnosti. Ipak, on ne pristaje uz neograničeni pluralizam, nego želi iznova definirati znanstvenu objektivnost zahtijevajući pomak paradigme s pozitivističke na retoričku³⁴ figuraciju feminističke i biblijske povijesne znanosti.

2. Raskidanje s pozitivističkom figuracijom povijesti

Riječ »povijest« ima dvostruko značenje u svakodnevnom govoru: može se odnositi na osobe i događaje iz prošlosti ili pak na historiografiju, pisanje o povijesti. A ipak, prošla povijest nikada nam nije dostupna osim u usmenim oblicima prepričavanja ili u današnjim oblicima historiografije koja narativno rekonstruira prošlost. Stoga se povijest najbolje može shvatiti ne kao točan zapis ili transkript prošlosti, nego kao perspektivni diskurs koji nastoji artikulirati živo sjećanje za sadašnjost i budućnost. Sjećanja koja čuvamo otkrivaju tko jesmo!

Povjesničari se ne bave »arheologijom« koja iznosi na vidjelo povijesne »činjenice« i ostatke, a nisu ni poput pravnik ili istražitelja koji nastoje ustanoviti »činjenične dokaze« o nekom zločinu. Umjesto toga, historiografija se najbolje može usporediti s nekim umjetničkim djelom kao što je izrađivanje kvilta³⁵ ili pripovijedanje. Onaj tko izrađuje kvilt brižljivo prišiva fragmente i komadiće tkanine stvarajući cjeloviti dizajn koji će pridati značenje individualnim krpicama. Međutim, takvo prišivanje tkanina u različite dizajne i okvire značenja ne lišava ih njihovih vlastitih boja i tkanja, nego ih umjesto toga nastoji istaknuti i dati im značenje.

Historiografski rad mogao bi se također usporediti s drevnom tradicijom pripovijedanja američkih Indijanaca. Za hladnih zimskih večeri seoske su pripovjedačice okupljale oko sebe djecu i prepričavale im sjećanja na pretke. Pripovjedačica ne izmišlja svoju građu, ali se također ne pretvara da nudi nepristran, »neutralan« prikaz »onoga što se doista dogodilo« ili »načina na koji je nešto doista bilo«. Umjesto toga, ona ističe značenje i važnost sjećanja na pretke i naslijeđenih tradicija za oblikovanje i održavanje osobnog dostojanstva i društvenog života.

Budući da biblijska i povijesna znanost slijedi kartezijansku znanstvenu etiku, ona nije sposobna dovesti u pitanje kiriocentrične strategije vlastitih tekstova ili izvora koji promiču »vulgarni empirizam«. Takav pozitivistički ili »vulgarni« empiristički povijesni etos ne može drugo do dodatno reificirati i naturalizirati kiriocentrične jezične strukture i time »izbrisati« višestruko potlačene žene iz povijesnih zapisa.

Vulgarni empirizam uzima kao samorazumljivo postojanje upućenog subjekta s neposredovanim pristupom iskustvu; njegova ideja jezika jest jezik kao transparentno sredstvo komunikacije. Radikalni empirizam dovodi u pitanje uvjete konstrukcije toga upućenog subjekta i osobito preispituje semantiku prirodnih jezika u odnosu na pitanja čovjekove društvenosti.³⁶

Knjiga *Njoj na spomen* nastoji raskinuti s tim pozitivističkim etosom biblijske znanosti – koji tvrdi da su povjesničari sposobni reći čitateljima »što je tekst značio«³⁷ ili dati neki točan opis, objektivnu refleksiju i nepristrano izvješće o prošlosti. Ova knjiga želi »ispraviti zapise« intervenirajući u etos povijesne znanosti koji se uzima kao samorazumljiv i koji nastavlja strategije zapadnih kiriocentričnih jezika i historiografije koje stvaraju »drugoga«. Taj etos objektivne aperspektivnosti³⁸ zahtijeva da znanstvenici ušutkaju vlastite interese i apstrahiraju od vlastite društveno-političke situacije. Ono što znanstvenu biblijsku interpretaciju čini mogućom jest radikalna odmak – emocionalna, intelektualna i politička distanca.

U takvom »vulgarnom empirističkom« okviru značenja znanstveni prikazi iste povijesne situacije preispituju se s obzirom na *činjenice* umjesto s obzirom na retoričke argumente interpretatora koji su transformirali tekstualne izvore i povijesne događaje u podatke i činjenice. Pozitivistička znanost ne zahtijeva da narativ povjesničara pokaže *kako* je uobličen i *zašto je uobličen na određeni način*, budući da je to, kako se pretpostavlja, vjerna pripovijest o onome što se doista dogodilo. Tvrdnjom da dana interpretacija nekog teksta predstavlja objektivni, »istiniti« smisao toga teksta znanstvena egzegeza ustvrđuje da shvaća definitivno značenje koje je autor želio izraziti ili koje je upisano u tekstu.

Taj znanstveni etos povijesno-književne kritičke interpretacije u skladu je s patologijom moderniteta koja se, prema Jürgenu Habermasu,³⁹ sastoji u odsijecanju stručnih kultura od svakodnevnih kulturnih praksi i života. Shvaćajući »najranije« značenje biblijskog teksta kao poklad definitivnog autorova značenja, povijesna biblijska interpretacija ne izlaže se samo riziku od »zatvaranja« tog »značenja« teksta u prošlost i pretvaranja istoga u artefakt antike – koji je pristupačan samo stručnjaku za biblijsku povijest ili filologiju.

Ona također reificira vlastite konstrukcije kao povijesne »dokaze« umjesto da ih prihvaća kao perspektivne diskurse koji nastoje objasniti tekstualne fragmente i arheološke ostatke prošlosti. To stajalište znanstvenog objektivizma prikriva opseg u kojemu je i sam koncept objektivne znanosti retorički konstrukt.⁴⁰

Sljedeći komentar pripisuje takvu reificirajuću kiriocentričnu politiku značenja knjizi *Njoj na spomen*:

Mjesto od kojeg bih se ja distancirao jest njezin argument kojim se tvrdi kako je najranija kršćanska teologija *namjerno* egalitaristička i feministička. Nisam sasvim uvjeren u to, iako smatram da je kršćanstvo u mnogim zajednicama vjerojatno imalo egalitarističke posljedice. Elizabeth želi smjestiti tu namjeru u samoga Isusa... Veoma je teško ustvrditi da *išta* znamo o onome što je Isus doista mislio, a ono malo stvari koje bi bilo koji znanstvenik bio spreman donekle pouzdano pripisati samom Isusu ne tiču se toga konkretnog pitanja.⁴¹

Ja ne tvrdim da su rano kršćanstvo ili Isus bili feministički, kao što se ne koristim ni konceptima poput »doista rekao« ili »ustvari namjeravao«, a ne bih bila niti tako naivna da previdim složeno pitanje »povijesnog Isusa«. Umjesto toga, pri konceptualizaciji knjige osobito sam se potrudila naglasiti da povijesni lik Isusa više nije dostupan kao »povijesni artefakt«, nego se može obuhvatiti samo u sjećanju i u tekstovima Isusova pokreta. Stoga, kad god govorim o »Isusu«, mislim na Isusa onakva kakvog ga se *sjećamo*. Takva nam konceptualizacija dopušta s jedne strane ustvrditi kako su židovske žene⁴², baš kao i muškarci, oblikovale predaje o Isusu, a s druge nam strane omogućuje ustrajavati na retoričnosti našeg znanja o Isusu.

Iako se knjiga *Njoj na spomen* izričito deklarira kao feministička *dekonstrukcija*, čitatelji koji ostanu uhvaćeni u pozitivističkom interpretacijskom okviru i dalje reificiraju njegov narativ. Stoga su recenzenti tvrdili kako ja smatram da su povijesni Isusov pokret u Palestini i/ili najranije razdoblje misijskog pokreta u grčko-rimskim gradovima bili feminističko »zlatno doba« ili »iskonski egalitaristički početak« kršćanstva. Čineći to, oni konstruiraju moje djelo kao da ono uspostavlja povijesnu činjeničnost za to razdoblje, što zatim čitaju u smislu Harnackove biti kršćanstva. Pritom zanemaruju činjenicu da je ova knjiga deklarirano povijesna *rekonstrukcija*, koja ne nastoji potisnuti retorički karakter svojih izvornih tekstova i njihove interpretacije niti zamagliti odnose moći koji su uspostavili i oblikovali njihovu retoriku.

S obzirom na takve pogrešne interpretacije, još je uvijek nužno ustrajati na tome da ova knjiga nije smještena unutar pozitivističke, nego unutar retoričke paradigme historiografije, koja redefinira znanstvenu »objektivnost«

kao znanstvenu praksu koja nastoji dekonstruirati ideološke konstrukcije kiriocentričnog teksta.⁴³ Dok pozitivistička historiografija ne upozorava čitatelje na retoričnost svojih povijesnih modela, okvira značenja i narativnih priča, kritičko feminističko shvaćanje znanstvene objektivnosti zahtijevalo bi da znanstveni radovi pokažu ideološku svjesnost i potaknu kritičku raspravu o diskursima koji su strukturirali njihovo djelo. Stoga su prva tri teorijska poglavlja ove knjige ključna za razumijevanje njezina hermeneutičkoga okvira.

Dok su ozbiljni znanstvenici uglavnom već napustili ekstremni povijesni pozitivizam ili »vulgarni empirizam«, on je još uvijek veoma raširen u popularnoj kulturi i novinarstvu, gdje funkcionira tako da diskvalificira alternativne kritičke glasove kao »neznanstvene«. Stoga ne iznenađuje da se feministička povijesna znanost još uvijek mjeri prema kriterijima pozitivističkog empirizma, koji ne mari za kritičke hermeneutičke i epistemološke rasprave prošlih desetljeća. Sljedeći ulomak iz članka koji sam prije citirala možda će pojasniti moju tvrdnju:

Znanstveni rad o ženama i Bibliji suočava se s određenim inherentnim problemima, određenim inherentnim rizicima. Dok sam razgovarala s ljudima iz toga područja, tu istu zabrinutost izrazio je niz stručnjaka. Temeljni problem tiče se razlikovanja između izvođenja neke interpretacije iz teksta i učitavanja neke interpretacije u tekst. Jedno je da suvremeni osobni interesi – na primjer želja da se vidi žene na položaju potpune jednakosti u vjerskim institucijama – upravljaju nečijim fokusom istraživanja. Interesi ove ili one vrste često upravljaju znanosti. Ali ne mogu li oni također izmaći kontroli?⁴⁴

Valja priznati da se feministička povijesna znanost još uvijek bori s takvim epistemološkim problemima, ali isti je slučaj i s etabliranom povijesnom znanosti. Ni znanstvenici koji su »jedan za drugim« izražavali svoju »zabrinutost« ni autor ovoga teksta nisu se potrudili spomenuti da se s tim rizicima ne susreće samo feministički rad nego i povijesna znanost u cijelosti. Brojne »znanstvene« rekonstrukcije Isusova lika služe ili mogu poslužiti dokazivanju toga. One ilustriraju činjenicu da znanstvenici rekonstruiraju »povijesnog Isusa« na vlastitu sliku i priliku. Pretenzije na znanstvenu preciznost i status vlastitih interpretacija dopuštaju znanstvenicima i novinarima da šute o etičko-političkim premisama i interesima u pozadini njihova rada, kao i da prikriju ideološke i stegovne pritiske znanstvenih ili popularnih interpretacijskih zajednica za koje pišu. Stoga diskursi u ovoj knjizi nastoje raskinuti ne samo s pozitivističkim etosom povijesne znanosti, nego i s publicističkim prikazima koji je populariziraju.

3. Preispitivanje rekonstrukcijskih metoda i modela

Feministički i liberacionistički teoretičari tvrde kako hegemonijska historio-grafija podržava kirijarhijske društvene odnose dominacije/submisije zato što su moćni muškarci iz elite pisali i još uvijek pišu povijest na osnovi vlastitog iskustva i interesa. Povjesničari uvijek iznova pišu povijest sa stajališta sadašnjosti i vlastite vizije budućnosti. Osobno iskustvo i društveni položaj znanstvenika određuju njihove teorijske perspektive, pretpostavke, epistemološke okvire, znanstvene modele, disciplinarne metode, narativnu retoriku i diskurzivne funkcije. Budući da je načelo analogije⁴⁵ u temelju znanstvene historiografije, povjesničarevo razumijevanje današnje situacije služi kao primarni vodič za interpretaciju tekstova, vrjednovanje dokaza i pripovijedanje prošlosti.⁴⁶

Povijesnim tekstovima upravljaju retorički modeli ili mentalne »slike« načina na koji znanstvenici zamišljaju život u prošlosti. Stoga feminističko istraživanje mora kritički analizirati modele stvarnosti koji strukturiraju kiriocentrične prikaze ranokršćanskih početaka kako bi ih promijenilo i zamijenilo. To je moguće, budući da je teorijski model ili nacrt »imaginacijsko oruđe za strukturiranje iskustva, a ne opis svijeta.«⁴⁷ Model je svjesna konstrukcija i ne tvrdi da replicira stvarnost. To nije doslovni opis povijesnih činjenica, ali ni potpuno subjektivna konstrukcija. Stoga njegova korisnost ovisi o tome može li bolje objasniti i razjasniti *sve* dostupne informacije.

Prema mojemu mišljenju, povjesničari ranog kršćanstva – zahvaljujući svojim kiriocentričnim modelima povijesne rekonstrukcije – previdjeli su ili ignorirali tekstove i artefakte koji ženama pripisuju društvene funkcije ili prikazuju njihovo djelovanje kao središnje. Povjesničari ranog kršćanstva pisali su povijest s izričitim fokusom usredotočenim na političke heroje, crkvene rasprave ili institucionalne razvoje, a da nisu spominjali žene. Ukratko, povijest kršćanskih početaka, kao i svi povijesni prikazi, ideološka je po tome što ne samo da oblikuje povijesni diskurs, nego je i sama oblikovana diskursima vlastitoga društvenog položaja i kulturno-vjerske perspektivnosti.

Znanstvene društvene studije⁴⁸ ranog kršćanstva smještaju retoričke argumente i simboličke konstrukcije univerzuma kršćanskih autora prvenstveno u sociološke ili antropološke modele, kao »podatke« i »dokaze«. Iako su ti modeli posuđeni iz suvremenih društava, znanstvenici ipak tvrde da njihovo ispitivanje i istraživanje, njihove kritičke metode i eksplanacijski modeli imaju znanstveni status, budući da su izvedeni iz društvenih znanosti, osobito iz teoretske sociologije i kulturne antropologije.⁴⁹ Stoga antropološke i sociološke povijesne studije shvaćaju svoj rekonstrukcijski rad kao pokušaj objektivne društveno-znanstvene kritike s univerzalnim pretenzijama na istinu. Uslijed

toga, sklone su preuzimanju socioloških ili kulturnih modela rekonstrukcije, a da ne problematiziraju teorijske okvire i političke implikacije na kojima se ti modeli zasnivaju.⁵⁰

Štoviše, sociološke studije ranog kršćanstva uglavnom su ignorirale noviju feminističku kritiku kirocentričnih modela klasične sociologije. Budući da su modeli iz društvenih znanosti navodno »testirani« u znanstvenim disciplinama antropologije i sociologije, biblijski stručnjaci tvrde kako im takvi znanstveni modeli omogućuju ne samo da izbjegnu androcentrizam i etnocentrizam, nego i da razumiju kulture i narode drevnoga mediteranskog svijeta »kao što bi oni sami sebe vidjeli«. Međutim, takva znanstvena reifikacija ili »naturalizacija« socioloških ili antropoloških modela previđa da su discipline sociologije, političke teorije i kulturne antropologije također počele preoblikovati svoje »znanstveno« objektivističko viđenje sebe samih u smjeru retoričkog etosa.⁵¹ I feministički teoretičari u sociologiji i antropologiji i kritičari kulturne ideologije ističu rodno obojeni, ideološki karakter svojih teorijskih koncepata i znanstvenih modusa istraživanja.⁵²

Budući da sam bila članica radne skupine Društva za biblijsku književnost (Society of Biblical Literature) koja je radila na »Društvenom svijetu ranog kršćanstva«, a ustanovljena je 1973. godine, postala sam itekako svjesna utjecaja radova Gerda Theissena na tom rapidno rastućem novom polju istraživanja u biblijskim znanostima. Na Theissena je utjecao »sociološki funkcionalizam«, koji gleda na sve društvene aktivnosti, uključujući i društveni sukob, kao da su u »glatkoj interakciji kako bi stabilizirale društva«.⁵³ Theissen razlikuje između itinerantnih muških karizmatika Isusova pokreta u Palestini s jedne strane i njihovih pristaša koji su ostali unutar tradicionalne patrijarhalne obitelji i domaćinstva s druge. Posuđujući od Maxa Webera i Ernsta Troeltscha koncept »patrijarhalizma« ublaženog idejom kršćanske ljubavi, Theissen dalje tvrdi kako su kućne crkve ranokršćanskoga misijskog pokreta bile strukturirane po uzoru na patrijarhalno domaćinstvo antike. Međutim, njihov etos učinjen je prihvatljivim u praksi kršćanskog patrijarhalizma ljubavi. Ukratko, studije ranog kršćanstva koje pripadaju području društvenih znanosti koriste se patrijarhalizmom kao ključnim heurističkim konceptom interpretacije, a da ga ne problematiziraju kritički.

Knjiga *Njoj na spomen* nastoji u rasprave o društvenom svijetu ranog kršćanstva uvesti uvide feminističkih istraživanja kako bi artikulirala alternativni model »stvaranja slike« o povijesti ranokršćanskih početaka. U skladu s time, ona se upušta u »simptomatično« čitanje tekstualnih tragova tenzije i proturječja između kirijarhijskog etosa s jedne strane i egalitarističkog etosa s druge. Ona

se nadovezuje na povijesno-kritičke studije koje su pokazale da su takozvani tekstovi o *kućnim pravilima* preskriptivni nalozi koji zastupaju neoaristotelovski patri/kirijarhijski obrazac dominacije/submisije. Ja tvrdim da su ti tekstovi u odnosu tenzije prema egalitarističkom etosu o kojem govori predpavlovska krsna formula u Gal 3,28. Shodno tome, društveno-politička tenzija između etosa hegemonijskoga, kirijarhijskoga grčko-rimskog patrijarhata i inkluzivnoga, egalitarističkog etosa određuje ranokršćanske diskurse jednako kao što je određivala i one u grčko-rimskoj antici.

Feministički politički teoretičari⁵⁴ pokazali su da su Platon i Aristotel nastojali artikulirati filozofiju »patrijarhalizma«, koja je tvrdila da određene skupine ljudi, kao što su slobodne žene, umjetnici, radnici ili ropkinje i robovi, nisu sposobne za sudjelovanje u demokratskoj vladavini. Te skupine ljudi nisu bile prikladne za upravu ili vladavinu zbog svojih nedostatnih prirodnih umnih moći. Prema teorijskom viđenju demokracije, ali ne i prema njezinoj povijesnoj realizaciji, svi oni koji žive u *polisu* trebali bi biti jednakopravni građani, sposobni za sudjelovanje u vlasti.⁵⁵ U teoriji, svi građani *polisa* jednaki su po svojim pravima, govoru i moći. Kao skup slobodnih građana, *ekklēsia* bi se trebala okupljati kako bi raspravljala i odlučivala o najboljem smjeru djelovanja koje će postići i zajamčiti boljitak *polisa*.⁵⁶ Demokratska politička praksa nije trebala biti odvojena i distancirana. Naprotiv, angažirajući se u retoričkom odlučivanju o pitanjima *ekklēsie*, građani su trebali biti arbitri svoje sudbine i promicati dobrobit svih.

Međutim, društveno-ekonomska stvarnost grčkoga grada-države bila je takva da je ustvari sasvim malen broj slobodnih, imovinski potkovanih, obrazovanih i muških glava domaćinstava⁵⁷ vršio demokratsku vlast. Kiriocentrični diskursi ne operiraju sami za sebe, nego se izvode unutar kirijarhijskih društvenih sustava. U slučaju grčkoga grada-države kiriocentrični diskursi trebali su objasniti zašto sve osobe rođene u gradu ne mogu uživati puni građanski status.⁵⁸ U Aristotelovoj verziji slobodne žene, kao i ropkinje ili robovi, nisu sposobne »vladati« zbog svoje manjkave, inferiorne prirode. Odavde zapadna antropološka shvaćanja »različitih priroda« slobodnih muškaraca i žena, kao i slobodnih muškaraca i robova, vuku svoje povijesno-ideološke korijene.

Na sličan način u kršćanstvu i židovstvu funkcioniraju kiriocentrični argumenti, kojima se legitimiraju subordinacija i eksploatacija onih kojima, prema Aristotelu, drugi moraju vladati. Upravo su to proturječje i tenzija između ideala demokracije i stvarnih društveno-političkih patrijarhalnih struktura proizveli i dalje proizvode kiriocentričnu ideologiju »prirodnih razlika« između elitnih muškaraca i žena, između slobodnih ljudi i robova, između zemljoposjednika i seljaka ili obrtnika, između građana rođenih u Ateni i drugih stanovnika, između

Grka i barbara, između civiliziranog i neciviliziranog svijeta. Taj kirijarhijski sustav potlačivanja nije stvorio samo rodne konstrukte i norme, nego i one rasne, klasne i kolonijalističke, a oni ga pak sa svoje strane održavaju.

Ti kiriocentrični argumenti uvijek su se iznova iznosili u povijesti Zapada, kad god bi se emancipacijski pokreti, nadahnuti demokratskim idealima slobode i jednakosti, odupirali kirijarhijskim praksama dehumanizacije. Aktivno sudjelovanje u vlasti nije bilo uvjetovano samo građanskim statusom, nego i kombiniranom povlasticom imovine, obrazovanja i slobodnjačkoga, muškoga obiteljskog statusa. Ono što je Page duBois sažeto istaknula za antičku demokraciju moglo bi se ustvrditi i za njezine ranokršćanske i suvremene forme:

Antičku demokraciju valja mapirati kao odsutnost. Imamo samo njezine aristokratske, neprijateljske prikaze... *Demos*, narod kao takav, nema glasa u povijesti; on postoji samo u prikazima drugih.⁵⁹

Ukratko rečeno, filozofske ili teološke racionalizacije isključivanja određenih ljudi iz punopravnog građanstva u antici i u suvremeno doba rezultat su tih proturječja između demokratske samodefinicije naroda i stvarnih kirijarhijskih društveno-ekonomskih struktura.⁶⁰ Izričito ideološko opravdanje kirijarhijskih društvenih odnosa uvijek postaje nužno u onim povijesnim trenucima kada se u patrijarhalna društva uvedu demokratske ideje. Drugim riječima, izričita kiriocentrična argumentacija postaje nužna samo onda kada kirijarhijsko potlačivanje prestane biti »samorazumljivo«.

4. Razrada rekonstrukcijskog modela borbe

Aktualna argumentacija i emancipacijska borba protiv kirijarhata, a za ljudsko dostojanstvo i jednakost⁶¹ nude temeljni model, analogiju ili priču koji strukturiraju ovu knjigu. Ti sukobi postojali su u židovstvu kao i unutar grčko-rimskoga svijeta davno prije nego što se kršćanstvo pojavilo na povijesnoj sceni i također su odredili korijene kršćanstva od samih njegovih početaka. Oni nisu prestali krajem prvog stoljeća, kao niti u jedanaestom, šesnaestom ili dvadesetom stoljeću. Naprotiv, nastavljaju se i danas i nastaviti će se još dugo, budući da kulturno-vjerski kiriocentrizam i društveno-politički kirijarhat stoje u povijesnoj tenziji s radikalnom demokratskom vizijom samoodređenja na svim područjima društveno-kulturnog i vjerskog života.

Danas globalna feministička borba, nadahnuta religijskom vizijom jednakosti i boljitka, nastavlja te emancipacijske povijesne borbe, iako to čini na drugačiji način. Stoga prakse kritičke feminističke interpretacije oslobođenja⁶² koje su utjelovljene u knjizi *Njoj na spomen* uzimaju različite feminističke borbe za

prevladavanje kirijarhijske opresije strukturirane u rasizmu, klasnoj eksploataciji, seksizmu i kolonijalističkom militarizmu kao svoje društveno-političko i vjersko-crkveno polazište s kojega će progovoriti. Budući da knjiga želi obnoviti Bibliju, povijest i teologiju kao sjećanje i naslijeđe ženske crkve (*ekklēsia gynaiikon*), ona ne nastoji vratiti povijest kršćanstva i teologiju samo kao sjećanje na kirijarhijsku patnju i viktimizaciju svih žena i marginaliziranih muškaraca. Umjesto toga, povlašćujući žene, ona nastoji ponovno ovladati tim naslijeđem kao sjećanjem na one žene i muškarce koji su oblikovali kršćanske početke kao vjerski sugovornici, subjekti promjene i opstali u borbama protiv patrijarhalne dominacije.

Međutim, taj model rekonstrukcije pogrešno se shvaća kada se knjiga naizmjenice optužuje za to da je odviše protestantska ili pak odviše katolička. S jedne strane, smatra je se odviše katoličkom zato što je njezino hermeneutičko središte *ekklēsia gynaiikon*, koncept koji se često pogrešno shvaća na pozitivistički način kao nešto što obilježava malene ženske zajednice, umjesto da se smatra zamišljenom feminističkom demokratskom zajednicom koja je »već« ili »nije još« povijesno realizirana u emancipacijskim vjerskim i političkim borbama. S druge strane, knjiga se smatra »odviše protestantskom« zato što je »vulgarno empirističko« čitanje konstruira kao knjigu koja oslikava povijesnog Isusa ili najranije razdoblje kršćanstva kao »zlatno doba« oslobođeno patrijarhalne opresije. Takvo se pak pozitivističko čitanje često teološki reificira kao »kanon unutar kanona«. Budući da se pak čini kako se to iskonsko egalitarističko razdoblje brzo iskvarilo u patrijarhalizaciju Crkve, to pogrešno pozitivističko shvaćanje nastavlja kritizirati ovu knjigu zato što je usvojila dominantni protestantski egzegetski pristup, koji rano katoličanstvo prikazuje kao razdoblje propadanja. Bilo kako bilo, svako esencijalizirajuće pogrešno tumačenje knjige *Njoj na spomen* zanemaruje činjenicu da trajna borba predstavlja njezinu središnju metaforu i organizacijski model.

Osim toga, često se tvrdi kako se ova knjiga koristi modernim shvaćanjem jednakosti kao svojom interpretacijskom lećom. Znanstvenici koji prigovaraju ideji sljedbeništva jednakih primjećuju kako u ranom kršćanstvu nisu svi članovi imali istu moć vodstva. Takav prigovor odaje anakronističko i apolitičko shvaćanje jednakosti u okviru modernoga liberalnog individualizma i istovjetnosti te previđa temeljnu svrhu ove knjige, koja nastoji ući u trag borbama protiv kirijarhijskih odnosa dominacije u počecima ranog kršćanstva u kontekstu grčkoro-rimskog svijeta kojemu je židovstvo pripadalo. Dva temeljna koncepta ključna su za shvaćanje jednakosti u ovoj knjizi: *ekklēsia* i *basileia*.

Kao prvo, tragovi demokratskih struktura i vizija koji se javljaju kao »opasno sjećanje« u kritičkoj feminističkoj interpretaciji ove knjige još uvijek upućuju

na to da su dva ključna termina za identitet ranih misijskih zajednica u grčko-rimskim gradovima politička: to su *sōma* ili tijelo/korporacija Krista i *ekklēsia*, odnosno demokratski skup.⁶³ Značenje metafore Kristove *sōme* obično se izvodi iz antropološkog diskursa,⁶⁴ iako ga je najbolje kontekstualizirati u sklopu popularnoga političkog diskursa antike, koji je shvaćao *polis* ili grad-državu kao »političko tijelo« u kojemu su svi članovi bili ovisni jedni o drugima.⁶⁵

U Kristovoj *sōmi/polisu* svi imaju jednak pristup darima Duha. Ta jednakost u Duhu ne znači da su svi isti, nego da dari članova variraju i da su njihove individualne funkcije nezamjenjive. Nitko ne može tvrditi da ima višu funkciju, budući da su sve funkcije nužne i moraju se jednako poštivati u izgradnji »korporacije«. Razlike u socijalnom statusu i povlasticama između Židova i pogana, Grka i barbara, robova i slobodnih – kako žena, tako i muškaraca – više se ne smatraju važećima među onima koji su »u Kristu« (Gal 3,28).⁶⁶ Njihova jednakost u Duhu izražena je u naizmjeničnom vodstvu⁶⁷ i partnerstvu,⁶⁸ u jednakom pristupu za sve: za Grke, Židove, barbare, robove, slobodne, bogate, siromašne, kako žene, tako i muškarce. Oni stoga nazivaju svoj skup demokratskim terminom *ekklēsia*.⁶⁹

Proces prijenosa koji je transformirao *ekklēsiu/skup* u *kyriakē/Crkvu* upućuje na povijesni razvoj koji je davao prednost kirijarhijskom/hijerarhijskom obliku Crkve. Grčka riječ *ekklēsia* prevodi se kao »Crkva« iako engleska riječ »Crkva« proizlazi iz grčke riječi *kyriakē*, što označava pripadanje vladaru/gospodaru/ocu. Međutim, izvorno značenje riječi *ekklēsia* najbolje bi se izrazilo kao »javni skup političke zajednice« ili kao »demokratski skup punopravnih građana«.⁷⁰

Uskladu s time, ista riječ »Crkva« na engleskom podrazumijeva dva proturječna značenja: jedno koje se izvodi iz patri/kirijarhijskog modela domaćinstva u razdoblju antike, kojime vlada vladar/gospodar/otac kuće i kojemu su podložne slobodne žene, slobodne izdržavane osobe, klijenti i radnici, kao i robovi, žene i muškarci. Drugo značenje riječi »Crkva« proizlazi iz klasične institucije demokracije, koja je obećavala slobodu i jednakost svim svojim građanima, shvaćajući jednakost svojih članova slično onoj braće unutar neke obitelji ili u smislu prijateljstva.⁷¹ Žene su igrale presudnu ulogu u osnivanju, održavanju i oblikovanju takvih kućnih skupova. One su to mogle zato što je *ekklēsia* koja se okupljala u »kući« ukinula klasičnu podjelu između privatne i javne sfere. U kršćanskoj zajednici privatna je sfera kuće sačinjavala javnu sferu *ekklēsie*.

Pitati zašto je žene privlačila takva kršćanska *ekklēsia* nipošto ne znači tvrditi kako one nisu bile i nisu mogle biti jednako privučene drugim vjerskim skupinama, poput Izidina kulta ili židovstva, odnosno pristupiti tim skupinama. Kršćani nisu bili ni prva ni jedina skupina koja se sastajala na kućnim skupovima. Vjerski skupovi, dobrovoljna udruženja, profesionalni klubovi i

pogrebna društva, kao i židovska sinagoga, okupljali su se u privatnim kućama kao skupovi s funkcijom odlučivanja. Takva udruženja nisu usvajala strukture patrijarhalnog domaćinstva, nego su se koristila strategijama i funkcijama vodstva ukorijenjenima u demokratskom skupu *polisa*. Stoga su rimske vlasti na njih često gledale sa sumnjom kao na potencijalnu prijetnju kirijarhijskom poretku države.

Kao drugo, rimski oblik carske vlasti također je određivao židovski svijet i iskustvo Isusa i njegovih prvih sljedbenika, ali na drugačiji način. Dok je *pax romana* dala nove prilike ljudima u gradovima Carstva, ona je istodobno intenzivirala kolonijalnu potlačenost seoskog stanovništva.⁷² Kolonijalna situacija ruralne Palestine u 1. stoljeću, koja je bila društveno-politički kontekst Isusova djelovanja, bila je okarakterizirana napetošću između gradske vladajuće elite, koja se slagala s rimskom okupacijom, i 90% ruralnog stanovništva, koje je ta elita izrabljivala visokim porezima.

Kontekst predaja o Isusu situacija je kolonizatorskog ugnjetavanja kakva je postojala između Herodove i rimske elite s jedne strane te većine stanovništva s druge. Židovski znanstvenik Ellis Rivkin rječito oslikava tu situaciju ugnjetavanja:

Rimski car držao je život i smrt židovskog naroda u šaci; mač upravitelja bio je uvijek pripravan; oči vrhovnog svećenika uvijek su prodirale posvuda, a njegove uši bile su uvijek načuljene; vojska je uvijek bila željna pokolja... Car je nastojao vladati carstvom; upravitelj je nastojao držati anarhiju pod kontrolom; vrhovni svećenik nastojao se održati na položaju; članovi Sinedrija vrhovnog svećenika nastojali su poštediti narod opasnih posljedica nedužnih vizija Božjega kraljevstva kakvu je propovijedao karizmatik, budući da nisu vjerovali da se doista bliži... Jer on je naučavao i propovijedao da se Božje kraljevstvo bliži, a ono će, dođe li doista, smijeniti Rimsko Carstvo. Time se stvarao dojam da će on... dovesti to Božje kraljevstvo... Učinio je narod spremnim za buntovno ponašanje. Činjenica da taj karizmatik nad karizmaticima nije naučavao nasilje, nije propovijedao revoluciju i nije dizao oružje protiv rimskih vlasti tu je bila sasvim irelevantna. Vrhovni svećenik Kajfa i prefekt Poncije Pilat nisu nimalo marili za to kako će doći Božje kraljevstvo niti tko će ga dovesti, nego samo za to da rimski car i njegovi instrumenti vladanja neće njime predsjedati.⁷³

Poput Rifkina, i ja sam u knjizi *Njojna spomen* rekonstruirala Isusov pokret oko vizije i prakse *basileie*, Božje vladavine ili kraljevstva⁷⁴. Budući da sam bila itekako svjesna prevladavajućih antižidovskih čitanja, brižljivo sam nastojala istaknuti kako je Isusov pokret⁷⁵ bio *jedan od nekoliko pokreta obnove unutar židovstva tog vremena*. Kako bih spriječila raširenu, a pogrešnu kršćansku interpretaciju te rekonstrukcije kao »feminističke« zbog obespravljenosti žena u židovstvu, nisam se prvenstveno usredotočila na ulomke u kojima evanđelja govore o ženama,

nego sam ih nastojala kontekstualizirati unutar emancipacijskoga židovskog okvira.

Nadovezujući se na tradicije proročke mudrosti, poput drugih židovskih propovjednika, Isus i njegovi sljedbenici nagovijestili su *basileiu*, Božje kraljevstvo, kao alternativnu viziju u odnosu na carsku utopiju Rima. Termin *basileia* pripada kraljevsko-monarhijskom kontekstu značenja koji za svoju društveno-političku referencu ima Rimsko Carstvo. *Basileia* je također tenzijski simbol ancestralnih razmjera⁷⁶ koji je u skladu s izraelskim tradicijama. To je protuimperijalni izraelski simbol koji oblikuje opozicijsku imaginaciju židovskog naroda, viktimiziranog u rimskome imperijalnom sustavu.⁷⁷ To evanđelje *basileie* zamišljalo je alternativan svijet oslobođen gladi, siromaštva i dominacije.

Poruka Isusova pokreta koji naviješta *basileiu* bila je prihvaćena među siromašnima, prezrenima, bolesnima i opsjednutima, među izopćenima, bludnicama i grešnicima, kako ženama tako i muškarcima. Za razliku od patrijarhalne grčke demokracije, Isusov pokret *basileie* nije osigurao svoj identitet povlačenjem ekskluzivnih granica, nego prihvaćajući sve Božje ljude, čak i poreznike i grešnike.⁷⁸ Suočene sa slomom tradicionalne patrijarhalne vlasti kao posljedicom rimske dominacije palestinskim židovskim društvom, predaje o Isusu nisu pozivale na njezinu ponovnu uspostavu, nego su s njome raskinule. Nekoliko izreka i tradicija koje se pripisuju Isusu dovode u pitanje tradicionalno patrijarhalno domaćinstvo i zagovaraju njegovu zamjenu egalitarističkim odnosima obiteljskog srodstva među učenicima. Paradigma »jednakosti odozdo« koju treba prakticirati među učenicima kao jednakima jest ona djeteta ili roba, jer oni su u antici bili potpuno obespravljani i prepušteni na milost *paterfamiliasu*. Ta upozorenja zastupaju etos sljedbeništva jednakih i istodobno dokumentiraju činjenicu da su taj etos i te prakse bili osporavani.⁷⁹

Pratiti emancipacijske elemente unutar predaja o Isusu znači pratiti ih unutar tradicija židovstva. Takva spoznaja *ne* znači da je *jedino* Isusov pokret bio utemeljen na tim emancipacijskim izraelskim tradicijama i da je *jedino* on razvio egalitarističku etiku. To samo naznačuje da je ta egalitaristička etika Isusova pokreta utjelovljivala *određenu* konstelaciju i konfiguraciju izraelskih emancipacijskih tradicija. Osim toga, poglavlje o Isusovu pokretu brižljivo sam otvorila i završila metodološkim refleksijama. Unatoč tome, neki kritičari ustrajavali su na čitanju tog poglavlja kao argumenta da je *jedino* Isusov pokret utjelovljavao takve emancipacijske prakse. Takva pogrešna shvaćanja nastoje potvrditi ili pak kritizirati pretpostavku o kršćanskoj jedinstvenosti ili pak »feminističkoj« kršćanskoj superiornosti nad židovstvom, a ova knjiga upravo je to nastojala deplasirati. Ona stoga dokazuju kako je teško, iako ne i nemoguće,

nakon mnogih stoljeća kršćanskog antižidovstva i kulturno-političkog anti-semitizma shvatiti Isusa i njegove prve sljedbenike kao prave Židove umjesto kao kršćane.

Kao i *ekklēsia*, tako su i radikalne demokratske prakse *basileie* još uvijek u procesu te su istodobno nada i vizija za budućnost. Ta se vizija stoljećima uvijek iznova ostvaruje u egalitarističkim praksama *ekklēsie*. Takva rekonstrukcija ranokršćanskoga komunalnog identiteta nije gotova činjenica, ali ni puki ideal. To je aktivan proces⁸⁰ koji vodi u smjeru veće jednakosti, slobode i odgovornosti, kao i u smjeru komunalnih odnosa oslobođenih dominacije. Emancipacijske borbe onih koji su ušutkali i marginalizirali strukture dominacije ključne su za taj vjerski proces demokratizacije, koji je nadahnut viđenjem *basileie*, odnosno vizijom svijeta oslobođenog eksploatacije, dominacije i zla.

Knjiga *Njoj na spomen* posvećena je mojoj kćeri Chris, koja je sada na fakultetu. Deset godina nakon njezina objavljivanja mlade žene još uvijek trebaju čuti temeljnu poruku koja je u pozadini njezine povijesne rekonstrukcije: »Vjeruj u sebe i poštuju se, ustani u obranu svojeg dostojanstva i prava, i uvijek se sjećaj borbe.« Ako će ova knjiga potaknuti čitatelje da se uključe u taj etos borbe, ona je i više nego postigla svoj cilj.

Bilješke uz ovaj dio slijede nakon prvog poglavlja.