

JOHN J. COLLINS

A feminizmus és a nemek szerinti kutatás [gender studies] hatása a bibliatudományra

Az utóbbi néhány évtized során a bibliatudományban megszólaló új hangok között egy sincs, amely hangosabb lenne és több figyelmet követelt volna, mint a feminista kritika.¹ Ez az irányzat nem korlátozódik kifejezetten a bibliai kutatásokra, céljai viszont bevallottan politikai jellegűek: „a nők és a férfiak közötti egyenlőtlenségek kimutatása és megváltoztatása”.² Ilyen egyenlőtlenségek mindenütt megfigyelhetők, az irodalomban és a történelemben egyaránt. Tulajdonképpen az a meglepő, hogy a nemek szerinti egyenlőtlenség felismerése ilyen sokáig váratott magára. Azt hiszem, ebben a tekintetben a bibliatudomány nincs sokkal rosszabb helyzetben, mint a humán tudományok többi ága, ugyanakkor persze sokkal jobb helyzetben sincs. Ahhoz képest,

John J. Collins a Yale Egyetem teológiai karának (Yale Divinity School) Holmes Professzora, a kritikai Ószövetség-kutatás és szövegmagyarázat tanára, a Biblikus Irodalom Társaságának (Society of Biblical Literature) és a Katolikus Bibliaszövetségnek (Catholic Biblical Association) az elnöke. Korábbi könyveiben írt az apokalipszis képzeletvilágáról (*The Apocalyptic Imagination*), a hellenizmus és a judaizmus viszonyáról (*Between Athens and Jerusalem*), valamint bevezetést a Héber Bibliához (*Introduction to the Hebrew Bible*). Itt közölt írása, amelyet a William B. Eerdmans Publishing Company szíves hozzájárulásával közlünk, egy fejezet a *The Bible after Babel* című könyvéből, amely megjelenés előtt áll a Bencés Kiadónál.

- 1 A legújabb kutatások nagy hangsúlyt helyeznek a feminizmus, a posztkolonializmus és a többi ideológiakritika közötti szerves összefüggésekre, pl. Gale A. Yee: *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003; és Kwok Pui-lan: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville, Westminster John Knox, 2005.
- 2 Joan Wallach Scott: *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia UP, 1988, 3. Vö. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Feminist Hermeneutics*, ABD, 2, 783: „A »feminista« terminust ma általában azok leírására használják, akik a nők alárendeltségét és háttérbe szorítását igyekeznek kiküszöbölni.”

hogy a Bibliának milyen gyakran tulajdonítottak forradalmi hatást, nem a bibliatudomány vezetett el a rabszolgaság eltörléséhez, és a feminizmus megjelenését sem sokban mozdította elő. Akkor már inkább azért foglal el a Biblia kitüntetett helyet a feminizmus történetében, mert úgy gondolták, mélységesen patriarchális szemlélet hatja át, amely vallási igazolást adott a nők alárendelt helyzetéhez a nyugati társadalomban.³

A 20. század utolsó évtizedeinek feminista kutatásai két jól elkülöníthető szakaszra oszthatók. Az elsőben a nőkre vonatkozó ismeretek összegyűjtésén, valamint a női karakterek és szerzők középpontba helyezésén volt a hangsúly.⁴ A cél itt annak bizonyítása volt, hogy a nőknek igenis van történelmük, és az sem igaz, hogy ne játszanának számottevő szerepet az irodalomban. Ennek során előtérbe került az a szemlélet, hogy a nőkkel kapcsolatos személyes, magánjellegű tapasztalatokat éppen annyira kell értékelni, mint a közéleti, politikai eseményeket, amelyekről általában azt tartják, hogy ezek képezik a történelem anyagát. Ezzel azonban a nők története gyakran mint sajátos és különálló téma szigetelődött el, így ez a megközelítés akaratlanul is megerősítette a nők és a férfiak különbözőségével kapcsolatos sztereotípiákat. Joan Scott szavaival: „Az ilyen szemléletben fogant női történetírás és annak politikai következményei végül is szentesítik a megváltoztathatatlan nemi különbözőség eszméjét, amelyet a diszkrimináció igazolására használnak.”⁵ Ennek megfelelően elmozdulás történt a „nők története” felől (bár ez továbbra is fejlődő vállalkozás maradt) az ideológia és a retorika kritikája felé, „az olyan kérdések felé, amelyek azt vizsgálják, *hogyan* épülnek ki és nyernek igazolást az olyan hierarchiák, mint amilyen a nemeké”.⁶ Ennek a tudománynak a diskurzusában a „nem” [gender] kifejezés kitüntetett figyelmet kap. A „nem” révén társadalmi és kulturális konstrukciók, nőknek és férfiaknak kiosztott társadalmi szerepek írhatók le abból a feltevésből kiindulva, hogy ezek nem holmi „természetes”, hanem kifejezetten „társadalmi” konstrukciók.⁷ Mi több, „a nem a hatalmi viszonyok jelzésének

3 Elizabeth Cady Stanton (szerk.): *The Woman's Bible*, New York, European, 1895; repr. Mineola, N.Y., Dover, 2002. Lásd Marie-Theres Wacker: Historical, Hermeneutical, and Methodological Foundations, in Luise Schottroff, Silvia Schroer, és Wacker: *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1998, 3–35, kül. 4–6; Carolyn De Swarte Gifford: American Women and the Bible: The Nature of Woman as a Hermeneutical Issue, in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, szerk. Adela Yarbro Collins, Chico, Scholars, 1985, 11–33 (SBLBSNA, 10); Gifford: Politicizing the Sacred Texts: Elizabeth Cady Stanton and *The Woman's Bible*, in *Searching the Scriptures, 1: A Feminist Introduction*, szerk.: Schüssler Fiorenza, New York, Crossroad, 1993, 52–63.

4 Joan Wallach Scott, i. m. 18–21. Ezt az angolban sokszor tréfásan *her-story*ként emlegetik ('a nő története'), a *history* ('történelem') szóba játékosan belelátható *his-story* ('a férfi története') ellentétpárjaként.

5 Joan Wallach Scott, i. m. 4.

6 Uo.

7 Uo. 32.

egyik legalapvetőbb módja”.⁸ Ebből a szempontból „a feminista gondolkodás története a férfiak és a nők közötti viszony hierarchikus szerkezetének elutasítása [...], amely arra törekszik, hogy azt megfordítsa vagy érvénytelenítse”.⁹

Természetesen a modern feminista gondolkodás ennél sokkal összetettebb. Egyes teoretikusok például magát a férfi–nő ellentét-párt kérdőjelezik meg azon az alapon, hogy az sem történetileg, sem biológiailag nem általános érvényű.¹⁰ A nemet úgy tekintik, mint „*performatív fogalmat*”, azaz mint férfiként vagy nőként végzett *tevékenységet*.¹¹ Vagy: „A nem egy patriarchális trükk, amely fenntartja a heteroszexuális normát.”¹² Egészen más szempontból bonyolította meg a feminizmus diskurzusát a „*womanist*”/afro-amerikai, a „*mujerista*”/spanyol ajkú, valamint az ázsiai teológusok megjelenése, akik nem fogadják el általános érvényűnek az amerikai és európai fehér nők tapasztalatát és értékrendjét.¹³ Bennünket azonban most az érdekel, hogyan hatott a feminizmus a bibliatudományra elsősorban Európában és Észak-Amerikában, jóllehet e témáról egyre kiterjedtebb diskurzus folyik Ázsiában, Afrikában és Latin-Amerikában is.¹⁴ A mi mostani szempontunkból a feminista kutatások általános irányainak e rövid vázlata is elegendő.

Feminista stratégiák a bibliatudományban

Konkrétan a bibliatudomány esetében a feminista megközelítést az nehezíti, hogy sok feminista szakember továbbra is vallási tekintélyt tulajdonít a Biblia szövegének. Mary Ann Tolbert egy 1983-as írásában bevallotta: „...pozitív előítélettel közelíték a Bibliához. Nem titkolom, hogy véleményem szerint ez a szöveg állandó forrás a ma embere számára is. Sem kutatását nem szeretném átengedni antikvárius megközelítések számára, sem a benne foglalt elveket nem szeretném elvetni mint olyanokat, amelyek megváltoztathatatlanul

⁸ Uo. 42.

⁹ Uo. 41.

¹⁰ Thomas Laqueur: *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1990; Judith Butler: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge, 1990.

¹¹ Rosi Braidotti: What's Wrong with Gender?, in *Reflections on Theology and Gender*, szerk.: Fokkelien van Dijk-Hemmes és Athalya Brenner, Kampen, Kok Pharos, 1994, 49–70, itt 64, Butler állásfoglalásának leírását adva. Lásd még Nikki Sullivan: *A Critical Introduction to Queer Theory*, New York, New York UP, 2003, 81–98.

¹² Braidotti, i. m. 63.

¹³ Pl. Valentine M. Moghadam (szerk.): *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminism in International Perspective*, Boulder, Westview, 1994; Laura E. Donaldson, Kwok Pui-lan (szerk.): *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, London, Routledge, 2002. Lásd még Butler észrevételét, i. m. 1–6.

¹⁴ Lásd pl. Phyllis A. Bird (szerk.): *Reading the Bible as Women: Perspectives from Africa, Asia, and Latin America*, Atlanta, Scholars, 1997 (Semeia, 78).

elnyomó jellegűek.”¹⁵ Mivel a Bibliában sok tagadhatatlanul patriar-chális vonás található, a feminista elkötelezettségű kutatók dilem-mával szembesülnek. Letty Russell szavaival: „Inkább a héber és a keresztény szent iratok tanításához legyenek-e hűek, vagy teljes emberi mivoltukból adódó saját integritásukhoz?”¹⁶ Nem meglepő tehát, hogy a feminista bibliatudomány egy része némiképp apolo-getikus hangvételű. A *The Postmodern Bible* szóhasználatával élve ez nem más, mint „a visszaszerzés hermeneutikája”, amelyet „határo-zott teológiai szándék vezérel – olyan hagyományok megmentésé-nek szándéka, amelyek sokak szemében teljesen összeegyeztethe-tetlenek a feminizmus érdekeivel”.¹⁷ E cél érdekében azután külön-féle interpretációs stratégiákat alkalmaznak.¹⁸

Phyllis Tribble volt az, aki az 1970-es években minden más kuta-tónál határozottabban juttatta kifejezésre, hogy a feminista kritiká-nak szerepet kell szánni a bibliatudományban. Tribble nem úgy határozta meg a feminizmust, mint ami szűkkörűen a nőkre össz-pontosít, hanem mint ami „inkább kultúrakritika a nőellenesség fényében”.¹⁹ A bibliatudomány összefüggésében ez szerinte a ma-gában a szövegben vagy annak hagyományos interpretációjában rejlő nőellenes megnyilvánulások kritikáját jelenti, és nem vonja maga után a Biblia elutasítását, vagy a benne kinyilatkoztatott Isten-ről alkotott kép kritikáját. Sőt Tribble szerint „Izrael Istenének termé-szetével nem fér össze a nemi megkülönböztetés”,²⁰ a „depatriarcha-lizálás” pedig „olyan hermeneutika, amely már magán a Szentíráson

15 Mary Ann Tolbert: *Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics*, in *The Bible and Feminist Hermeneutics*, Chico, Scholars, 1983, 113–126, itt 114 (Semeia, 28). Legutóbb a *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible* című könyv (szerk.: Robert E. Goss, Mona West, Cleveland, Pilgrim, 2000) előszavában azt írja (ix), hogy „a Biblia mindig olyan könyv marad, amelyet [...] szeretek és sokra tartok”, ugyanakkor azt is írja, hogy „elvetek minden olyan teológiai álláspontot, amely a Biblia tekintélyét tartja a keresztény élet elsődleges útmutatójának a mai világban vagy az eljövendőben”.

16 Letty M. Russell: *Authority and the Challenge of Feminist Interpretation*, in *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster, 1985, 137–146, itt 137. Lásd még Eryl W. Davies észrevételét: *The Dissenting Reader: Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Aldershot, Ashgate, 2003, 10.

17 George Aichele és mások: *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale UP, 1995, 245–246 (The Bible and Culture Collective). Carolyn Osiek: *The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives*, in Yarbrow Collins (szerk.), i. m. 93–105, lajla-lis, revizionista, szublimációs és felszabadítási megközelítéseket különböztet meg, amelyek mindegyike a visszaszerzés képviselője lehet. Lásd még Katherine Doob Sakenfeld: *Feminist Perspectives on Bible and Theology: An Introduction to Selected Issues and Literature*, *Int*, 42(1988), 5–18; és Uő: *Feminist Biblical Interpretation*, *Theology Today*, 46(1989), 154–168.

18 Leo G. Perdue a feminista, a *womanist* [női beállítottságú] és *mujerista* teológia területén újabban megjelent művek széles skáláját mutatja *Reconstructing Old Testament Theology After the Collapse of History*, Minneapolis, Fortress, 2005, 102–182 (OBT) c. művében.

19 Phyllis Tribble: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978, 7 (OBT, 2).

20 Uő: *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, *JAAR*, 41(1973), 30–48, itt 34.

belül is működik”.²¹ Tribble úgy gondolta, hogy a retorikakritika helyes alkalmazásával eljuthat a szöveg „intencionalitásához”, szándékolt mondanivalójához: „...a bibliai hit intencionalitása, amennyiben megkülönböztetjük a bibliai vallás valamiféle általános leírásától, nem teremti meg és nem is tartja fenn a patriarchátust, hanem inkább megváltásként működik mind a nők, mind a férfiak számára. [...] A hermeneutikai kihívás épp abban áll, hogy nemi különbségtétel [sexism] nélkül fordítsuk le a bibliai hitet.”²² Bizonyos tekintetben ez jellegzetesen protestáns megközelítés volt, amennyiben azt tűzte ki célul, hogy lefejtse a hagyományos értelmezés rétegeit, hogy fényt derítsen a szöveg eredeti intencionalitására. Megjegyzendő, hogy Tribble a legkevésbé sem siklott át a szöveg patriarchális és nőellenes beállítottságú megnyilvánulásai fölé.²³ Ehelyett úgy érvelt, hogy „a bibliai hit intencionalitása” nem elnézi az ilyen megnyilvánulásokat, hanem épp hogy felszólítja az olvasót, hogy kritikát mondjon róluk.

Később még visszatérünk Tribble hermeneutikájának gyakorlati alkalmazására a Ter 1–3 értelmezése kapcsán. Most annyit érdemes megjegyeznünk, hogy a posztmodern irodalomkritika számára problematikus az a gondolat, hogy egy szöveg egyetlen „intencionalitással” vagy valamiféle tulajdonképpeni jelentéssel rendelkezzen.²⁴ Sok kutató ma fenntartással tekintene arra az igyekezetre, amely a bibliai hit tiszta magját szeretné kihüvelykezni annak kulturális összefüggéséből. Tribble retorikakritikáját erősen befolyásolta az ő korában népszerű irodalomkritika, amely „elsősorban a szövegre” összpontosított, „nem annyira a külső tényezőkre, mint amilyen a történelmi háttér, a régészeti leletek, a keletkezéstörténet”, és igyekezett „az irodalmat annak saját kategóriáin belül” értelmezni.²⁵ Márpedig valóban feltehetjük a kérdést: tényleg ilyen könnyen el lehet vonatkoztatni a szöveget a környezetétől, vagy valóban lehetséges „egy tulajdonképpeni olvasat”, amely a szöveget csak saját kategóriáin belül értelmezi? Ezzel egy pillanatra sem tagadjuk, hogy Tribble komoly sikereket ért el annak bizonyításában, hogy sok hagyományos értelmezést nem igazol a szöveg, pusztán azt a kérdést tesszük fel, hogy kritikáját nem határolta-e be túlzott mértékben az, hogy a Bibliát Szentírásként tisztelte.

A „visszaszerző” feminista kutatásnak nem minden művelője hagyatkozott a retorikakritika Tribble-féle, történetietlen irányzatára. Létezik egyfajta „kulturálisan hangolt” irodalomkritika is, amely nagyobb hangsúlyt helyez az ókori Közel-Kelet kulturális kontextu-

21 Uo. 48.

22 Uo. 31.

23 Lásd kül. Uő: *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, Fortress, 1984 (OBT, 13).

24 Lásd kül. David Rutledge: *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible*, Leiden, Brill, 1996, 41–42 (Biblical Interpretation, 21).

25 Tribble: *God and the Rhetoric of Sexuality*, i. m. 8–9.

sára.²⁶ Tikva Frymer-Kensky az ókori Közel-Kelet mitológiáját használja fel viszonyítási és háttéranyagként a bibliai nőalakok tárgyalásához. Arra a következtetésre jut, hogy a várakozással ellentétben a Biblia „emberfogalma nemektől független”.²⁷ „Minden feltételezés ellenére (beleértve a sajátomat is) – írja –, a Héber Biblia más ókori irodalmaktól eltérően semmiféle elképzelést nem jelenít meg a nőről mint a »Másikról«. Bár a nő szerepe egyértelműen alárendelt, a Héber Biblia nem »magyarázza meg« vagy igazolja ezt az alárendelést azzal, hogy a nőt különbözőnek vagy alsóbbrendűnek ábrázolná.”²⁸ Mégis, meglepő módon ez „a nemektől független emberfogalom éles ellentétben állt az izraelita valósággal. Az ókori Izraelben az élet a nemek közti határvonalak mentén szerveződött. A nőktől elsősorban azt várták el, hogy a háztartással törődjenek; a férfiak voltak azok (vagy legalábbis néhányan közülük), akik részt vettek a közösségek gyakorlatában.”²⁹ Frymer-Kensky szerint „Az emberi természetéről alkotott bibliai elképzelés nemek iránti vaktsága [*gender-blindness*] [...] nem teremtette meg a nyelvet és az eszközöket ahhoz, hogy az ókori Izrael nemek által meghatározott [*gendered*] életét bibliai módon értse meg. Ennek következtében e megkülönböztetés nélküli, egységes emberképre olyan új fogalomrétegek rakódtak, amelyek a bibliai időszak végén jutottak el Izraelbe. A nőkről szóló történetek újraértelmeződtek, és e kései átértelmezéseket a bibliai üzenet köntösébe bújtatva arra használták fel, hogy igazolják a nemi megkülönböztetésen alapuló [*sexist*] ideológiát és gyakorlatot. Maguknak a történeteknek a felfedezése egy olyan korra maradt, amely képes volt megérteni és értékelni a nemek egységének bibliai metafizikáját.”³⁰

Mindez túl szép ahhoz, hogy igaz legyen. Hiszen honnan más-honnan is értesülnénk az ókori Izrael nemek által meghatározott életéről, ha nem abból, amit a Biblia mond erről, mégpedig minden távolságtartás nélkül? A női alsóbbrendűsége vonatkozó explicit kijelentések hiánya még nem elég ahhoz, hogy elleplezze a mindent átható patriarchális szemléletet, amelynek megnyilvánulásai a bibliai törvények és a bibliai elbeszélések egyaránt tele vannak.³¹ Sőt mind az elbeszélésekre, mind a törvényekre kezdettől fogva úgy tekintett a hagyomány, mint amelyek előíró jelleggel értelmezik a

26 A kifejezés Sakenfeldtől származik: *Feminist Biblical Interpretation, Theology Today*, 46(1989), 161. Számos figyelemre méltó, (többek között) kulturálisan árnyalt megközelítést tesz elérhetővé Alice Bach (szerk.): *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, London, Routledge, 1999. Lásd még Peggy L. Day (szerk.): *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress, 1989; Phyllis A. Bird: *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress, 1997 (OBT). Nem minden kulturálisan hangolt értelmezés foglalkozik feltétlenül visszaszerzéssel!

27 Tikva Frymer-Kensky: *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York, Free Press, 1992, 143.

28 Uő: *Reading the Women of the Bible*, New York, Schocken, 2002, xv.

29 Uő: *In the Wake of the Goddesses*, i. m. 143.

30 Uo.

31 Lásd Eryl W. Davies: *The Dissenting Reader: Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Aldershot, Ashgate, 2003, 1–9.

kultúrát, jóllehet, amint Tribble rámutatott, e narratívákat másként is lehet olvasni.³² Az a gondolat, hogy létezik egy nemektől független Biblia, amely feszültségben áll a patriarchális Izraellel, nem felel meg annak, ahogyan a bibliai üzenet az elbeszélésekbe, a törvényekbe és más bibliai műfajokba ágyazódva megjelenik.

A „visszaszerző” stratégia egy másik példáját szemlélteti Carol Meyers munkája.³³ Meyers ellentétes irányt követ, mint Frymer-Kensky. A bibliai szöveg szerint valóban patriarchális, viszont a társadalmi valóság ennél összetettebb volt. Jóllehet az ókori Izrael a közszereplők tekintetében férfiközpontú volt, a nők számára is adódhattak olyan területek, ahol hatalmuk és befolyásuk megnyilvánult, és saját szerepkörökben magas státusnak örvehdhettek.³⁴ A munkamegosztás a szerepkörökhöz igazodhatott. Meyers nyilvánvalóvá teszi, hogy egy ilyen társadalom mindazonáltal aszimmetrikus a nemek tekintetében, és hangsúlyozza, hogy nem kíván a védelmére kelni. Részben az ő tevékenységének köszönhető, hogy a realizmus eleme belekerült egy gyakran igencsak ideologikus vitába. Mindazonáltal ennek a megközelítésnek is megvannak a maga korlátai. Az ókori izraeli társadalomra vonatkozó ismereteink korlátozottak, és ez különösképpen igaz a női szerepekre. Meyers nagymértékben hagyatkozik az olyan földművelő és „határ menti” társadalmakra vonatkozó szociológiai és antropológiai tanulmányokra, amelyek szerint összehethetők az ókori Izraellel. Mindig felmerül azonban a kétség, hogy a szóban forgó társadalom megfelelő háttérét adja-e egy adott bibliai szövegnek, ahogy azt majd a Ter 2–3 kapcsán látni fogjuk. Ezenkívül a szövegek olyan implikációkkal is rendelkezhetnek, amelyek túllépnek az eredeti környezet határain, ami különösképpen igaz egy olyan szöveg esetében, mint a Biblia, amely kétezer éve kanonikus tekintélynek örvend.³⁵

A *The Postmodern Bible* szerkesztői a „visszaszerzés hermeneutikáját” szembeállítják a „gyanakvás hermeneutikájával”, amelyet főként Elisabeth Schüssler Fiorenzának az Újszövetséggel kapcsolatos munkásságához kötnék.³⁶ Schüssler Fiorenza számára „a kritikai feminista hermeneutika fő feladata nem a bibliai tekintély védel-

32 Lásd Esther Fuchs kritikáját: *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Bible as a Woman*, Sheffield, Sheffield Academic, 2000, 29 (JSOTSup, 310): „A Biblia retorikai művészete és patriarchális ideológiája elválaszthatatlanok és kiegészítik egymást.” Lásd még J. Cheryl Exum tanulmányait a bibliai narratívákról: *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993; Uő: *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield, Sheffield Academic, 1996 (JSOTSup, 215).

33 Carol Meyers: *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Oxford UP, 1988.

34 Lásd Meyers rövid tanulmányát: *Households and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women*, Minneapolis, Fortress, 2005 (Facets).

35 Lásd még Rutledge magyarázatát: *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible*, Leiden, Brill, 1996, 28–31 (Biblical Interpretation, 21).

36 George Aichele és mások: *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale UP, 1995, 247–248 (The Bible and Culture Collective).

me, hanem a nők teológiai tekintélyének kifejezésre juttatása”.³⁷ Ő tehát kész tagadni az olyan szövegek tekintélyét, amelyek szerint az elnyomást segítik elő.³⁸ Ugyanakkor részt vesz a hagyomány visszaszerzésében is. Legnagyobb hatású könyvének (*In Memory of Her* [A nő emlékére]) alcíme: *A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* [A kereszténység kezdeteinek feminista teológiai rekonstrukciója], célja pedig az, hogy a korai Jézus-mozgalmat a feminizmus forrásaként rekonstruálja.³⁹ A Society of Biblical Literature ülésén elmondott elnöki beszédében a történetkritikai értelmezés fontosságát hangsúlyozta: „Az effajta történeti olvasat igyekszik igazságot szolgáltatni a szövegnek, amennyiben megállapítja eredeti jelentéseit a későbbi dogmatikus visszaélésekkel szemben.”⁴⁰ Ugyanakkor megfogalmazta azt is, hogy szükség van „egy-fajta *elszámoltathatóság-etikára*, amely nemcsak az elméleti értelmezési modellek megválasztásáért vállal felelősséget, hanem a bibliai szövegből és annak jelentéseiből származó etikai következményekért is”.⁴¹ Érdeklődése nem egy „objektív” történelem megteremtésére irányul; ismételten vitába száll az általa „hímsodratú” [*male-stream*] kutatást jellemző tudományos pozitivizmussal.⁴² Célja inkább a korai keresztény mozgalom rekonstruálása oly módon, hogy az alátámassza saját feminista célkitűzését: „Az én kérdésem nem az volt – írja –, hogy valami valóban megtörtént-e, hanem hogy elegendő ismerettel és forrásszöveggel rendelkezünk-e még ahhoz, hogy *másként* mondhassuk el a Jézusról elnevezett mozgalom történetét, hogy úgy lássuk, mint »az egyenlők tanítványságát«.”⁴³ Továbbá: „hacsak nem *bizonyítható*, hogy nők nem voltak tagjai ennek a csoportnak, és nem vettek részt a legkorábbi Jézus-hagyományok alakításában, akkor ezt a bizonytalanságot azoknak a szövegbeli nyomoknak a megerősítéseként kell tekintenünk, amelyek ennek ellenkezőjét sugallják”.⁴⁴ Schüssler Fiorenza nem radikálisan poszt-modern gondolkodó. Hangsúlyozza, hogy „korlátozott azoknak az értelmezéseknek a száma, amelyek indokoltan tulajdoníthatók va-

37 Schüssler Fiorenza: *Feminist Hermeneutics*, ABD, 2, 785.

38 Vö. hogyan különbözteti meg saját álláspontját és Renita Weems állásfoglalását in Katie G. Cannon, Schüssler Fiorenza (szerk.): *Interpretation for Liberation*, Atlanta, Scholars, 1989, 4 (Semeia, 47).

39 Uő: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983.

40 Uő: *The Ethics of Biblical Interpretation: De-Centering Biblical Scholarship*, JBL, 107(1988), 3–17, itt 14.

41 Uo. 15.

42 Lásd pl. Uő: *Remembering the Past in Creating the Future: Historical-Critical Scholarship and Feminist Biblical Interpretation*, in Yarbrow Collins (szerk.): *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, i. m. 43–63. (Az idézőjeles kifejezés mögött zárójelben szereplő *male-stream* szó a *mainstream* ('fősodor') kifejezés játékos kifordítása. [A ford.])

43 Schüssler Fiorenza: *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York, Continuum, 2000, 48–49.

44 Uo. 50.

lamely szövegnek”.⁴⁵ Az indokoltság kritériumai azonban nála etikai (vagy, ahogyan kritikusai mondanák, ideológiai) jellegűek, és nem a valószínűség mértékétől függenek.⁴⁶ Következésképp nem meglepő, hogy történeti rekonstrukcióit a hagyományosabb beállítottságú történészek nem is veszik igazán komolyan.⁴⁷

Valójában Schüssler Fiorenza meglehetősen kritikus a posztmodernizmussal és a posztstrukturalizmussal szemben azok politikai ambivalenciája miatt,⁴⁸ jóllehet munkássága „sok tekintetben egybeesik a posztmodernizmussal”, különösen abban, ahogyan a retorikára összpontosít.⁴⁹ A Bibliával foglalkozó feministák között munkássága kivételnek számít nyíltan politikai jellege és szenvedélyes retorikája miatt. Nem kivételes azonban a „gyanú hermeneutikája” tekintetében. A gyanú hermeneutikáját talán Esther Fuchs alkalmazza a legmélyrehatóbban a Héber Bibliára.⁵⁰ Fuchs a Bibliát kulturális-irodalmi szöveggént olvassa, nem pedig vallási vagy történeti dokumentumként.⁵¹ Továbbá úgy konstruálja meg a bibliai narratívát, mint ami „nem csupán múltbeli események történeti interpretációja, hanem egyben a kultúra preskriptív értelmezése”.⁵² Állítása szerint „...a Héber Biblia a nőket nemcsak marginálisnak ábrázolja, hanem helyesli is marginalitásukat. Nem pusztán férfiak által alkotott szöveg, hanem elő is segíti a férfidominancia politikáját.”⁵³ Nemcsak a Tribble-hoz hasonló kutatókat kritizálja szenvedélyesen, akik a Bibliát nemi megkülönböztetés nélküli szöveggént

45 Schüssler Fiorenza: *The Ethics of Biblical Interpretation: De-Centering Biblical Scholarship*, JBL, 107(1988), 14.

46 Schüssler Fiorenza: *Jesus and the Politics of Interpretation*, i. m. 51, utalással a történelmi Jézus kutatásából ismert „valószínűségi kritériumra”: „ez a kritérium nem veszi tudomásul, hogy amit valamely kultúra ésszerűnek vagy valószínűnek tart, az attól az uralkodó ideológiától függ, amely megmondja, milyen a világ”.

47 Jellemző módon szerinte a „történeti Jézus kutatásával” kapcsolatos munkásságát azért hagyják figyelmen kívül ennek a területnek a képviselői, mert egy „pozitivist és empirikus diszkurzív konstrukció” fenntartói, és mert „ez a tudományterület folyamatosan elzárkózik attól, hogy kritikusán szembenézzen kutatási programjának nyilvános politikai következményeivel, és vállalja az ezzel járó felelősséget”. Uo. 33.

48 Schüssler Fiorenza: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1992, 91.

49 Lásd a Fiorenza posztmodernizmus-kritikájára adott választ in George Aichele és mások: *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale UP, 1995, 260–267, itt 266 (The Bible and Culture Collective). Lásd a könyvét is: *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis, Fortress, 1999).

50 Fuchs: *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Bible as a Woman*, Sheffield, Sheffield Academic, 2000 (JSOTSup, 310). Lásd esszé tanulmányait is: Uő: *The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible*; Uő: *Who Is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism*, mindkettő in Yarbrow Collins, *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, i. m. 117–136, ill. 137–144. Lásd még a bibliai nőábrázolás „materia-lista” olvasatát: Gale A. Yee: *Poor Banished Children of Eve: Women as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003. Yee olvasata az államiság kialakulásának összefüggéseivel kapcsolatos körülményeket feltételez, ami lehetséges, de nem szükségszerű.

51 Fuchs: *Sexual Politics in the Biblical Narrative*, i. m. 11.

52 Uo. 29.

53 Uo. 11.

igyekeznek értelmezni, hanem az olyanokat is, mint Schüssler Fiorenza, akik a gyanú hermeneutikáját revizionista történet szemlélettel próbálják összekapcsolni.⁵⁴ Fuchs kifogásolja a „negatív” vagy „elutasító” megjelöléseket is: „A Biblia kritikus olvasata nem vonja maga után, hogy elutasítsuk mint a kultúra fontos forrását, jóllehet nagyon helyesen elutasíthatja annak isteni vagy abszolút igazságra vonatkozó igényét.”⁵⁵ Noha kétségtávol sokat lehet tanulni Fuchs mélyreható elemzéseiből, úgy tűnik, nemcsak az abszolút igazságra vonatkozó igényt utasítja el, hanem azt is, hogy a Biblia bármi módon a nemi viszonyok explicit forrásaként volna alkalmazható.

Mindazonáltal sok kutató vonakodik attól, hogy teljesen elhagyja a Biblia visszaszerző alkalmazását. Schüssler Fiorenza, amikor egy helyütt az afro-amerikai kutató, Renita Weems kijelentéseire reagál, aki bizonytalan abban, hogy explicit módon elvesse-e egy bibliai szöveg autoritását, amely támogatja az erőszakot és az elnyomást, ezt mondja: „...azok, akiknek nincs sem hatalmuk, sem tekintélyük, nem engedhetik meg maguknak, hogy könnyen lemondjanak bármiféle olyan örökségről, amely biztosítja jogukat az életben maradáshoz, a szabadságért és a méltóságért folytatott küzdelemre”.⁵⁶ Weems számára „a Biblia sok tekintetben ellentét a modern női identitással; más tekintetben azonban felkelti és kikényszeríti ezt az identitást”.⁵⁷ A *The Postmodern Bible* elkülönít egy harmadik típusú feminista hermeneutikát is, az *életben maradás hermeneutikáját*, amely különösképpen az afro-amerikai teológusok, valamint a latin-amerikai, afrikai és ázsiai értelmezők körében nyer kifejezést.⁵⁸ (Az elnevezés a *womanist* teológustól, Delores Williamstól származik.) A kínai teológus, Kwok Pui-Lan szerint sem a szöveg szakralitására, sem a kánonra történő hivatkozás nem garancia a Biblia igazságára. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a Biblia nem mindig volt az elnyomás eszköze, és gyakran szolgált a felszabadítás példjaként. Ennek megfelelően „a Biblia életben maradásunkhoz nyújt segítséget”.⁵⁹

54 Uo. 22. A teológiai („felekezeti”) feminizmus némiképpen hasonló gyanúját fogalmazta meg, noha kevésbé szenvedélyesen, Pamela Milne: *Toward Feminist Companionship: The Future of Feminist Biblical Studies and Feminism*, in *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, szerk.: Athalya Brenner, Carole Fontaine, Sheffield, Sheffield Academic, 1997, 39–60, kül. 57–60. Lásd még Milne: *No Promised Land: Rejecting the Authority of the Bible*, in *Feminist Approaches to the Bible: Symposium at the Smithsonian Institution*, szerk.: Herschel Shanks, Washington, Biblical Archaeological Society, 1995, 47–73.

55 Fuchs: *Sexual Politics in the Biblical Narrative*, i. m. 26.

56 Schüssler Fiorenza: *Introduction*, in Uó: Cannon (szerk.): *Interpretation for Liberation*, Atlanta, Scholars, 1989, 4 (Semeia, 47). Vö. Weems, Gomer: *Victim of Violence or Victim of Metaphor?*, in Uo. 87–104.

57 Weems: *Reading Her Way through the Struggle: African American Women and the Bible*, in *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, szerk.: Cain Hope Felder, Minneapolis, Fortress, 1991, 57–77, itt 59.

58 George Aichele és mások: *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale UP, 1995, 251 (The Bible and Culture Collective).

59 Kwok Pui-lan: *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, in Cannon, Schüssler Fiorenza (szerk.): 25–42, itt 38.

Végső soron minden feminista kritika felveti a Biblia tekintélyének kérdését.⁶⁰ A bibliai hagyományhoz továbbra is kötődő feministákat az a probléma foglalkoztatja, hogy az életben maradást elősegítő meglátások megőrzik-e erejüket, ha megfosztják őket a kanonicitás és a szakralitás aurájától.

Nem minden feminista kutató annyira szenvedélyesen elkötelezett érdekvédő, mint Schüssler Fiorenza. Mieke Bal szerint, akit a *The Postmodern Bible* „a posztmodern bibliakritikához képest pragmatikusnak” nevez,⁶¹ a Biblia nem eszköztár a feministák számára, de nem is a nemek szerinti megkülönböztetés kiáltványa: „Az ilyen feltételezés csak azok számára merül fel, akik morális, vallási vagy politikai tekintélyt tulajdonítanak ezeknek a szövegeknek, ez pedig éppen ellentétes azzal, ami engem érdekel. Amivel én foglalkozom, az kultúránk egyik legnagyobb hatású mitikus és irodalmi dokumentumának kulturális szerepe, jelentős reprezentatív példája annak, hogy mit adhat egy kultúrának a nyelv és az irodalom, ezen belül pedig miben segítheti a nemek problémájának megfogalmazását.”⁶² Valójában akár tulajdonít valaki morális vagy vallási tekintélyt ezeknek a szövegeknek, akár nem, a feminista interpretáció elsődleges feladata az, hogy vizsgálja és napvilágra hozza a szöveg implikációit a nemek viszonylatában. Ennek a folyamatnak a szemléltetésére most azokat a bibliai szövegeket veszem szemügyre, amelyek a legnagyobb hatással voltak minden, a nemek kérdésével kapcsolatos elméletre, vagyis a Teremtés könyvének nyitó fejezeteit.

Ádám és Éva

A jól megalapozott tudományos konszenzus két teremtéstörténetet különböztet meg, a papit (P: Ter 1,1–2,4a) és a jahvistát (J: 2,4b–3,24). Ezek a történetek egymást kiegészítő passzusokként olvashatók a Teremtés könyvének jelenlegi szövegében, és lehet, hogy a papi beszámoló azért született meg, hogy az ember eredetének története tágabb összefüggésbe kerüljön; mindazonáltal a két történet eléggé eltérő.⁶³ A kettő közül a második – amely maga is két külön részből áll (nagyjából a 2., illetve a 3. fejezet) – kapott nagyobb figyelmet a feminista kutatók körében, mert ez a történet gyakorolta a sorsdöntőbb hatást a nemek viszonyára a nyugati világban.

A Ter 2–3 tárgyalása gyakran kezdődik az Ádám és Éva történetének értelmezését meghatározó alaptalan feltételezések panaszos

60 Vö. David J. A. Clines: *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic, 1990, 37 (JSOTSup, 94).

61 *The Postmodern Bible*, i. m. 255.

62 Mieke Bal: *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington, Indiana UP, 1987, 1.

63 David M. Carr: *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, Westminster, John Knox, 1996, 15–22, 62–68; Uő: *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford, Oxford UP, 2003, 27–28.

elősorolásával.⁶⁴ Talán a legmegdöbbentőbb ilyen feltételezés az áteredő bűn hagyományos keresztény tana, miszerint Ádám minden leszármazottja megörökli a bűnös állapotot. De az, ahogyan Éva mint vétkező tűnik fel már Sirák fiától és az Újszövetségtől kezdve, szintén messze túlmegy mindazon, ami a Teremtés könyve szövegében található.⁶⁵ A nemi viszonyokra vonatkozó egyéb kérdések azonban továbbra is nyitva állnak a vitára.

A történet legnagyobb hatású feminista elemzése kétségkívül Phyllis Trible-től származik.⁶⁶ Trible azzal kezdte, hogy lehántja az értelmezésrétegeket a történetről, és „mint műalkotást gondolja azt újra”.⁶⁷ Eközben aztán a teremtés eredeti tervének revideált szemléletét mutatta be, és az első emberpár engedetlenségének következményeire vonatkozóan új magyarázattal állt elő.⁶⁸

A teremtés eredeti rendje

A nők alárendeltségének egyik legrégebbi, már a lelkipásztori levelekben megtalálható érve szerint „Ádám lett megalkotva elsőnek, aztán Éva” (1Tim 2,13). Ezzel szemben Trible azzal érvel, hogy a *ha-adam* [‘az ember’] nem tulajdonnév, és kezdetben nincs megkülönböztető jellege: sem férfi, sem nő. A nő megteremtése után *ha-adam* „nemi vonatkozást vesz fel, minthogy gyakran alkalmazzák, bár nem kizárólagosan, a férfira”.⁶⁹ Trible így folytatja: „Az *issa* és *is* szavakat azonban nem árnyékolja be félreérthetőség. Az egyik a nő, a másik a férfi. Teremtésük egyidejű, nem egymás utáni. Az egyik nem előzi meg a másikat, noha a történet idővonala először a nőt mutatja be.”⁷⁰ E tekintetben megerősíti őt Mieke Bal, aki szerint „a teremtés bibliai poétikája nem tulajdonít elsőiséget a kronológiai elsőbbségnek”, és a folytatásban leszögezi, hogy nincs ellentmondás ebből a szempontból a Ter 1 és a Ter 2 szövege között.⁷¹ Az érvelést azonban aláássa az a tény, hogy a *ha-adam* a továbbiakban egyértel-

64 Lásd pl. Trible: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978, 73 (OBT, 2); Carol Meyers: *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Oxford UP, 1988, 72–79; Bal, i. m. 109.

65 Sir 25,24: „Asszonytól indult el a vétkező, és őmiatta halunk meg mindnyájan.” 1Tim 2,14: „Ádámot nem vezették félre, de az asszonyt félrevezették, és bűnössé lett.” Lásd még Jean M. Higgins: *The Myth of Eve: The Temptress*, JAAR, 44(1976), 639–647.

66 Trible, i. m. 72–143. Vö. korábbi esszé tanulmányait: Uő: *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, JAAR, 41(1973), 30–48; Uő: *Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread*, *Andover Newton Quarterly*, 13(1973), 251–258.

67 Trible: *God and the Rhetoric of Sexuality*, i. m. 74.

68 David Rutledge: *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible*, Leiden, Brill, 1996, 32–33 (Biblical Interpretation, 21), öt pontban elemzi Trible érvelését: a) a férfi és a nő megteremtésének rendje; b) a nő vitatott státusa a férfi „segítőjeként”; c) a nő „elnevezése” a férfi által; d) a párbeszéd a nő és a kígyó között; és e) a büntetések jelentősége, amelyeket Jahve mért ki az emberpárra.

69 Trible, i. m. 98.

70 Uő: *God and the Rhetoric of Sexuality*, i. m. 98.

71 Bal, i. m. 118.

műen a férfira vonatkozik, és ő a beszélő a 2,23-ban, amikor a férfi elfogadja a nőt mint húst a húsából és csontot a csontjából. Danna Nolan Fewell és David Gunn szavaival élve: noha az érvelés, miszerint a *ha-adam* kezdetben nem nemi megjelölés, „logikus, mivel a férfiság jelentés nélküli a nemi megkülönböztetés előtt, a szöveg mégis illogikus állítást tesz, azaz »a férfiság eredetiségét a nőiséggel szemben«.”⁷² Vagy másként fogalmazva, a férfi úgy van ábrázolva, mint aki az eredeti *adam* folytatása, miközben a nő nem az. Következésképpen, ahogyan Susan Lanser mondja, „a *ha-adam* hímnemű alakja és a rá vonatkozó névmások a *ha-adam* szót szükségképpen férfiként fogják meghatározni.”⁷³ Lanser nem azt állítja, hogy a *ha-adam* nem olvasható nemi szempontból semleges alakként, hanem azt, hogy „az olvasók általában nem *fogják* így olvasni a Ter 2 szövegét”.⁷⁴ Minthogy ugyanaz a szó szerepel a férfira vonatkozóan később a történetben, a *ha-adam* szót férfiként értjük, hacsak nincs ezzel ellentétes, egyértelmű jelzés.⁷⁵

Az elsőbbség kérdéséhez tartozik a szövegnek az az állítása is, hogy a nő *ha-adam* testéből vétetett. Ennek jelentősége elvész Tribble olvasatában, ám a bibliai szóhasználat itt is aláássa az érvelést. Amikor *ha-adam* a nőt a Ter 2,23-ban *issának* nevezi el, azt mondja: „ugyanis *mé-is* [az *isből*] vétetett” – ezáltal a testet, amelyből vétetett, egyértelműen férfiként azonosítja. Nehéz nem egyetérteni Carole Fontaine-nel, amikor azt állítja, hogy ez a szövegrész a szerepcsere révén a patriarchális propaganda egyik legfőbb példája.⁷⁶ Fewell és Gunn szavaival: „...szembeszállva azzal, amit minden olvasó valószínűleg ismer, a szöveg férfi beszélője azt állítja, hogy a nő jön ki a férfiből – azaz a férfi igényt formál magának a szülés nők számára fenntartott biológiai szerepére. Lélegzetelállító igény, csakugyan!”⁷⁷

Tribble-nak igaza van, amikor azt mondja, hogy a kijelentés, miszerint a nő *ha-adamból* vétetett, elsősorban különbségtételt jelent, és hogy logikailag „a különbségtétel [...] nem foglal magában

72 Danna Nolan Fewell, David M. Gunn: *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story*, Nashville, Abingdon, 1993, 32. Vö. David Jobling: *Myth and Its Limits in Genesis 2.4b–3.24*, in *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible*, II, Sheffield, JSOT, 1986, 17–43 (JSOTSup, 39).

73 Susan S. Lanser: (Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2–3, in *Speech-Act Theory and Biblical Criticism*, szerk.: Hugh C. White, Decatur, Scholars, 1988, 67–84, itt 72 (Semeia, 41).

74 Uo. 72.

75 Vö. Carr, Uő: *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford, Oxford UP, 2003, 29: „Hamatosan nyilvánvalóvá válik, hogy ez az első »ember« tulajdonképpen férfi.”

76 Carole R. Fontaine: *The Abusive Bible: On the Use of Feminist Method in Pastoral Contexts*, in *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, szerk.: Uő: Athalya Brenner, Sheffield, Sheffield Academic, 1997, 84–113, itt 105. Így folytatja: „Igen, olvashatjuk úgy, hogy az első földből vett teremtmény kétnemű, ahogy különféle zsidó hagyományok és sok feminista bibliakutató teszi; azonban ez ritkán meghatározó olvasat vallási körökben, és ennek az az oka, hogy a funkcionálisan létező szerepcsere privilegizálja a férfiakat a nőkkel szemben.”

77 Fewell, Gunn, i. m. 28.

sem származtatást, sem alárendelést”.⁷⁸ A retorikai hatás azonban megmarad. Azt mondani, hogy a nő a férfiból vett bordából keletkezett, furcsa megalapozása a kölcsönösségre és egyenlőségre épülő kapcsolatnak.

Azt, hogy a nő megteremtésére a *ha-adam* számára „segítőt” kereső folyamat közben kerül sor, rendszerint szintén az alárendelt szerep jelzésének tekintik. Tribler tagadja ezt az implikációt, és rámutat, hogy Isten néha Izrael segítője szerepében jelenik meg, mondandóját pedig úgy dramatizálja, hogy a szót ’társ’-nak (*companion*) fordítja.⁷⁹ Ezt a fordítást aligha lehet igazolni. David Clines meggyőző érvelése szerint „...bár a magasabb rangúak segíthetik az alacsonyabb rangúakat, az erősek segíthetik a gyengéket, az istenek segíthetik az embereket, a segítség aktusával [...] egy másodlagos, alárendelt pozícióba helyezik magukat. Segítségük lehet szükséges vagy döntő, viszont olyan feladatban segédkeznek, amely már valaki másnak a felelőssége.”⁸⁰ A Teremtés könyvének kontextusában nagy súly helyeződik arra, hogy a keresés célja egy *ke-negdo* segítőtárs. Tribler ezt úgy fordítja, hogy ’neki megfelelő’ (*corresponding to it*), és megjegyzi, hogy a szó azonosságot, kölcsönösséget és egyenlőséget jelent.⁸¹ Meyers elfogadja, hogy egy segítő akár feljebbvaló, akár alárendelt is lehet, azonban szerinte „...a prepozíciós szerkezet hierarchiamentes viszonyt hoz létre a kettő között; jelentése ’ellentétes’ [*opposite*], ’neki megfelelő’ [*corresponding to*], ’párhuzamos’ [*parallel with*], vagy ’egyenrangú’ [*on a par with*]”.⁸²

Bizonyára igaz, hogy a kifejezés nem sugall alárendelést, viszont pontos fogalmi tartalma további vita tárgya. Fewell és Gunn fordításában ’ellenpár’ vagy ’hasonpár’ (*counterpart, like-opposite*), és azt állítják, hogy a különbözőség és a hasonlóság egyaránt beletartozik: „...a hasonlóságot az elkülönülés idézi elő. Ember és néember [*male and female*]. Ellentét és hasonlóság. Különbözőség és azonosság. Valaki más és önmaga.”⁸³ Clines okosan teszi fel a kérdést: „Miben segít Éva?” – és arra a következtetésre jut, hogy az egyetlen dolog, amiben Ádám Éva segítségére szorul, és az egyetlen feladat, ami ténylegesen Évára vár a Ter 3-ban, az utódok világrahozatala, röviden a Ter 1,28-ban adott parancs teljesítése („Legyetek termékek, szaporodjatok, és töltsétek be a földet”).⁸⁴ Clines érvelése szerint a Ter 1-et feltételezi a Ter 2–3, ami problematikus. A Ter 2,15

78 Tribler: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978, 101 (OBT, 2). Vö. Bal, i. m. 117.

79 Tribler, i. m. 90.

80 Clines: *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic, 1990, 30–31 (JSOTSup, 94).

81 Tribler, i. m. 90.

82 Carol Meyers: *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Oxford UP, 1988, 85.

83 Fewell, Gunn: *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story*, Nashville, Abingdon, 1993, 27.

84 Clines, i. m. 34–37. Lásd még Yee: *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003, 70.

szerint Ádám a kertbe helyeztetett, „hogy művelje és őrizze azt”. A szövegösszefüggés alapján azt várnánk, hogy ez az a feladat, amelyben Évának segítenie kell Ádámot, még ha feladatától azonnal elvonja is a kígyó.

Miért adatik tehát Ádámnak egy nő, és nem egy másik férfi? Frymer-Kensky ezen a ponton felfigyel a Gilgames-eposztól való eltérésre. Amikor Gilgamesnek társra volt szüksége, az istenek nem nőt adtak neki, hanem egy másik férfit, Enkidut. Frymer-Kensky számára ez az eltérés szemlélteti a Biblia „nemektől független emberfogalmát”.⁸⁵ A két helyzet azonban nem teljesen vethető össze. Ádám még mindig az egyetlen ember a földön. Gilgames már bőven rendelkezett nőekkel. A rejtély nyitja a Ter 2,24 közbevetett megjegyzése lehet: „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, és feleségéhez ragaszkodik.” Ádám és Éva története többek között aitiológia, vagyis azért beszélik el, hogy megmagyarázzák, miért úgy vannak a dolgok, ahogyan vannak. A házasság és az utódnemzés az élet fontos tényei közé tartoznak, amelyeket meg kell magyarázni. Ezért az eredeti emberi lényeknek képeseknek kell lenniük az utódnemzésre. Rendelkezniük kell a heteroszexuális vonzalom képességével is, amelyet itt mezítelenségük emel ki. Clines-nak tehát részben igaza van, még ha az utódnemzés nem közvetlen célja is Éva megteremtésének. A segítő társ *ke-negdóságának* lényege a nemi kiegészülés, és jóllehet ebből nem következik alárendeltség, a szó önmagában nem foglal állást a viszony kérdésében, és nem feltétlenül fejez ki azonosságot, kölcsönösséget vagy egyenlőséget.

A nő megteremtésének úgymond csúcspontja a Ter 2,23–25-ben található: „Ez már csont a csontomból, és hús a húsemből. [...] Ezért a férfi elhagyja [az *azav* igéből] apját és anyját, és feleségéhez ragaszkodik, és ők egy testté lesznek. Az ember és a felesége is mezítelen volt, és nem szégyenkeztek.” Sok szövegmagyarázó a bibliai jóváhagyással történő egy testté válás gondolatától hirtelen lírai lesz. Tribble szavaival: „Az ellentétek ilyen illeszkedésének eredménye az egység beteljesülése: »és ők egy testté lesznek«. Ezzel a nemi egyesüléssel kapcsolatban nem kerül szóba az utódnemzés célja; gyermekeket nem említ a szöveg. Ebből következően a férfi nem azért hagy el egy családot, hogy másikat létesítsen, inkább a testi szerelem kedvéért hagyja maga mögött (*azav*) a családi identitást.”⁸⁶

Ismerünk-e azonban más példát a Héber Bibliában arra, amikor a házasság nem kötődik az utódnemzéshez? Az Énekek éneke, amely Tribble szavaival nem más, mint „Megváltott Szerelmi Költészet”,⁸⁷ valóban a szexuális szerelmet ünnepli, tekintet nélkül az

85 Frymer-Kensky: *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York, Free Press, 1992, 143.

86 Tribble: *God and the Rhetoric of Sexuality*, i. m. 104.

87 Uo. 144–165. Az Énekek énekéről mint a szexuális szerelem ünnepléséről ír Carey Ellen Walsh: *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Minneapolis, Fortress, 2000; Carr: *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford, Oxford UP, 2003, 109–137.

utódnemzésre, azonban a szöveg egyértelműen olyan szerelmeseket ábrázol, akik egyáltalán nem házasságok.⁸⁸

David Carr ennél is költőibb magasságokba emelkedik, amikor a Ter 2,23 szövegén elmélkedik. Ő itt a „nem reprodukív, örömteli szexualitás víziójára” ismer rá, amely „tágabb értelemben kiterjeszthető az egymáshoz »illő« partnerek – férfi és nő, férfi és férfi, nő és nő – közötti bensőséges, gyengéd szexualitás különböző formáira”.⁸⁹ De valóban csak „tágabb értelemben”? A szöveg még az azonos neműek közötti kapcsolat lehetőségét sem ismeri el, nem hogy helyeselné azt. Ahogyan Fewell és Gunn fogalmaz, „a »segítő, aki megfelel« az embernek/a férfinak [»hasznos-ellentétes« vele], az szexuálisan az »ellentéte«”.⁹⁰ Így folytatják: „e szerint az állítás szerint az emberi szexualitás egyértelműen monogám és exogám heteroszexualitás”.⁹¹ Hogy feltétlenül monogám volt-e, vitatható. Az ókori Izrael elfogadta a poligámiát, ami, úgy tűnik, egészen a római korig fennmaradt, még ha csak kivételes esetekben is.⁹² Az azonban kétségtelen, hogy akár tetszik, akár nem, a történet határozottan állítja, hogy a normatív magatartás a heteroszexualitás.⁹³

A Ter 2,23 semmiféle utódnemzési célról nem tesz említést. Gyakran feltételezik, hogy az első emberpár halhatatlanságra volt szánva. (Az élet fájához való hozzáférés nem volt tilos számukra.)⁹⁴ Az utódnemzés tehát eszerint csak a „bűnbeesés” után vált volna szükségessé. Mi több, a jó és rossz tudás fájának gyümölcsét gyakran a nemiség metaforájaként értelmezik. Ilyen értelemben fogalmazódik meg, hogy „...a jó és rossz tudás fájának gyümölcsére vonatkozó isteni tilalom tehát az utódnemzés emberi felfedezésének megakadályozását célozza”.⁹⁵ (Ez az olvasat mellesleg a bűnbeesés előtti kertben szintén mérsékelné a nemiség örömet.) A következő vers azonban (2,24) arról beszél, hogy a férfi elhagyja apját és anyját, márpedig utódnemzés nélkül nem lennének szülők, akiket el lehet-

88 Virginia Burrus és Stephen D. Moore (Unsafe Sex: Feminism, Pornography, and the Song of Songs, *BibInt* 11 [2003], 24–52) szerint noha Tribble egyértelműen úgy jeleníti meg a szerelmeseket, mint házasságban nem élő párt, burkoltan – a Ter 2–3-ra vetítve – mégis úgy jeleníti meg őket, mint akik a jó értelemben vett házasságot példázzák.

89 Carr, i. m. 32.

90 Fewell, Gunn, i. m. 29.

91 Uo.

92 Lásd John J. Collins: Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism, in Leo G. Perdue és mások: *Families in Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox, 1997, 104–162, kül. 112–121.

93 Ezt elismeri Ken Stone is, bár igyekszik destabilizálni a heteroszexualitás normatív jellegét a szöveg feszültségeire hivatkozva: The Garden of Eden and the Heterosexual Contract, in *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, szerk.: Robert E. Goss, Mona West, Cleveland, Pilgrim, 2000, 57–70. Yee: *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003, 71, az államiság érdekében álló apaági rokonság ideológiai szubverzióját látja a szövegrészben.

94 Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy a Teremtés könyvének ez a felfogása nem szerepel a legkorábbi értelmezőknél, mint például Sirák fiánál. Lásd Sir 17,2; 41,4.

95 Sam Dragga: Genesis 2–3: A Story of Liberation, *JSOT*, 55 (1992), 3–13, itt 5.

ne hagyni (vagy inkább a szülőknek nem lenne fiuk, aki elhagyhatná őket). Nem Ádámról és Éváról hangzik itt el, hogy egy testté lesznek, hanem későbbi párokról, akiknek volt apjuk és anyjuk. Egyszóval tehát az egymáshoz való ragaszkodás és az egy testté válás a bűnbeesés utáni körülményekre vonatkozik, nem az utópisztikus, édeni állapotra. Nem derül ki, hogy Ádám és Éva között egyáltalán feltételezve van-e nemi érintkezés (vagy hogy egyáltalán megengedett volt-e, amennyiben ilyen értelmezést kap a gyümölcsre vonatkozó tiltás). E ponton ismét a történet aitiológiai jellegére kell gondolnunk. A nemiség és az utódnemzés mindenképpen a középpontban áll, akár feltételezhető, hogy már kezdetben is sor került ilyesmire, akár nem.

Az Éden utáni állapot

A történet Tribble szerinti olvasatában az erősz az engedetlenség aktusa által beszennyeződött.⁹⁶ Meyers vitatja, hogy ezt az eseményt helyes lenne a bevett „bűnbeesés” szóval jelölni, hiszen a „bűnbeesésre” vagy a „bűnre” nincs héber szó a szövegben.⁹⁷ Nézete szerint ez a történet a „valóságra ébredés” története, és „elsősorban azt a szándékot kell látni benne, hogy segítse a hegyvidéki letelepülőket megbirkózni az élet kihívásaival”.⁹⁸ Nos, az bizonyosan igaz, hogy a Teremtés könyvének e fejezetei annak magyarázatául szolgálnak, hogyan alakult az élet olyanná, amilyen, nemcsak hegyvidéki letelepülők, hanem minden ember számára. Az is elég jól látható, hogy miként megy végbe az átmenet egy olyan állapotból, amelyben az emberek nincsenek tudatában mezítelenségüknek, abba az életbe, amelyet mi jó dolognak ismerünk. Gondoljunk például Enkidura a Gilgames-eposzban, akiről azt mondják, hogy akkor lesz emberré, amikor felöltözik. Mai szemszögből nézve megcsodálhatjuk Évát amiatt, hogy a jó és a rossz tudását választotta naiv, édeni állapotával szemben,⁹⁹ sőt megkockáztathatjuk, hogy Isten engedi meg az események ilyen alakulását, mert ez vezet a legjobb irányba.¹⁰⁰ Az azonban tagadhatatlan, hogy a Teremtés könyvében ez a fejlemény a büntetés jellegét hordozza. Isten beszéde a Ter 3,14-ben a kígyó megátkozásával kezdődik. Nem átkozza meg sem a nőt, sem a férfit, bár a föld átkozott Ádám miatt. Azt viszont kijelenti, hogy ettől

96 Tribble: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978, 105 (OBT, 2).

97 Carol Meyers: *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Oxford UP, 1988, 76–77, 87.

98 Uo. 86, 93.

99 Így vélekedik Mieke Bal: *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington, Indiana UP, 1987, 125: „A nő alakítja át saját státusát az elbeszélésben. Engedetlensége az első független cselekedet, amely erőteljes karakterré teszi.” Frymer-Kensky: *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York, Free Press, 1992, 108–110 szerint Éva Prométheuszhoz hasonlítható kultúrateremtő hősnő.

100 Fewell, Gunn: *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story*, Nashville, Abingdon, 1993, 34–35.

kezdve életük nehéz lesz, s kiűzi őket a kertből. Amennyiben a történet arra nyújt magyarázatot, hogyan lett az élet olyan, amilyen, annyiban a felelősséget az emberekre (valamint a kígyóra) hárítja, és Gerhard von Rad szavaival élve „az a szándéka, hogy felmentse Istent és teremtését annak vádja alól, hogy bármiféle szenvedés és nyomorúság okai lennének, amely a világba jött”.¹⁰¹

Az istenséggel történő szembekerülés kezdetén a férfi a nőre igyekszik hárítani a felelősséget, a nő pedig a kígyóra. A feminista kutatók azonban, Tribble-lal az élen, jogosan állítják, hogy Isten nem emeli ki a nőt egyedüli és elsődleges felelősként. A Teremtés könyvében nincs alapja az 1Tim 2,14 állításának, amely szerint „Ádámot nem vezették félre, de az asszonyt félrevezették, és bűnössé lett”. Mindazonáltal az asszonynak viselnie kell a következményeket. Az első a gyermekszüléssel együtt járó kínos vajúdás.¹⁰² Az nem egyértelmű, hogy a gyermekszülés maga büntetés lenne. A lényeg inkább az, hogy a nő elsődleges szerepe az osztályrészeül jutott szenvedésben – vagyis a gyermekszülésben – nehéz lesz, éppen úgy, ahogy Ádám elsődleges szerepe – a föld megművelése – szintén nehéz lesz számára.¹⁰³ Nem egyértelmű, hogy a férfinak és a nőnek voltak-e nemhez kötött szerepei, mielőtt ettek volna a gyümölcsből. Még mielőtt a nő megteremtett volna, *ha-adam* a kertbe helyezve azt a feladatot kapta, hogy művelje és őrizze. A férfi esetében tehát az Éden utáni körülményekben beállt változás nem annyira szerepére vonatkozik, mint inkább annak fáradságos teljesítésére. Hogy ugyanez-e a helyzet a nő esetében is, attól függ, hogy az utódnemzés kezdettől része volt-e az isteni tervnek.

A nő által elszenvedett újabb következmény a helyzetében beállt egyértelmű változás: a férfi „uralkodni fog rajta” (*jimsol-bakh*). Tribble magyarázata szerint „ahol valaha kölcsönösség volt, most hierarchikus megosztottság van”.¹⁰⁴ Bal, aki tagadja, hogy eddig a pontig a szövegben bármiféle szexista ideológia felbukkanna, elismeri, hogy ez itt kimutatható.¹⁰⁵ Tribble-nak igaza van, amikor azt mondja, hogy „a kígyóhoz, a nőhöz és a férfihez intézett isteni megszólalások nem életszervező parancsok”.¹⁰⁶ „A férfi fensőbbisége nem istenadta jog, és nem is férfiúi kiváltság. A nő alárendeltsége nem isteni elrendelés, és nem is női rendeltetés. Mindkettejük helyzete a közös engedetlenség eredménye. Isten leírja ezt a követ-

101 Gerhard von Rad: *Genesis*, jav. kiad.: Philadelphia, Westminster, 1972, 101 (OTL).
Lásd még Fewell, Gunn, i. m. 33.

102 Meyers, i. m. 99–109, így fordítja: „Nagyon meg fogom növelni a te fáradozásodat és a te terhességeidet”, és azt állítja, hogy a Ter 3,16b közlése egyértelműen a nőtől elvárt munka mértékére vonatkozik, s nem a gyermekszüléssel áll kapcsolatban. Meyers értelmezése túlságosan függ saját hipotézisétől, miszerint a történet a hegyvidéki telepések életét tükrözi.

103 Clines: *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic, 1990, 35 (JSOTSup, 94).

104 Tribble: *God and the Rhetoric of Sexuality*, id. kiad. 128. Az nem egészen világos, hogy „a férfi nem fogja viszonzni a nő vágját”.

105 Bal, i. m. 128.

106 Tribble: *God and the Rhetoric of Sexuality*, id. kiad. 123.

kezményt, de nem írja elő mint büntetést.¹⁰⁷ Nem könnyű azonban különbséget tenni a következmény leírása és a büntetés előírása között. A következmény beáll, mert Isten elrendeli. Ez nem feltétlenül örök érvényű rendelet, és az emberiség számára nincs megtiltva, hogy enyhíteni próbáljon az élet terhein, vagy hogy újrarendezze a nemi kapcsolatokat. Az azonban, hogy „ő uralkodni fog rajtad”, félreérthetetlenül patriarchális társadalmat sejtet, és azt állítja, hogy isteni büntetés révén lép hatályba. Amint Lanser éles szemmel megjegyzi: „...Ez az a pont, ahol Bal és Tribble olvasata eljut az *aporiáig*. [...] Végső soron ugyanis egyikőjük sem tudja megmagyarázni, miért éppen a férfidominancia lesz a véték következménye, amelyért egyébként – érvelésük szerint – a férfi és a nő egyként felelős.”¹⁰⁸

Patriarchális Isten?

Fewell és Gunn megjegyzése, miszerint e fejezetek kommentátorai „feltűnően szűkszavúak JHVH jellemével kapcsolatban, és különösen is észrevehetően tartózkodnak attól, hogy az istenséget ugyanannak a kritikai vizsgálatnak vessék alá, mint az embereket”,¹⁰⁹ nem kevésbé igaz a feminista szövegmagyarázókra, mint bárki másra. Frymer-Kensky azt állítja, hogy a radikális egyistenhit mozdította elő a „nemektől független emberfogalmat”: „A férfiak és nők lényegi azonosságának ez a szemléletmódja leginkább az egyistenhit sajátja.”¹¹⁰ De vajon a Teremtés könyvének Istene nemektől független? A legtöbb kutató véleményem szerint egyetértene David Rutledge kijelentésével: „Jahve [...] félreérthetetlenül férfi Isten, teremtményeinek apafigurája.”¹¹¹ Magára ölthet olyan képességeket és tulajdonságokat, amelyeket egykor istennőknek tulajdonítottak,¹¹² ám a Teremtés könyvében uralma „a patriarchátus minden jellemző vonását felmutatja”.¹¹³ A történetben kirajzolódó hatalmi viszonyok teljesen hierarchikusak, ez tükröződik abban, hogy Jahve engedelmességet követel, aminek halálos fenyegetés ad nyomatékot. Isten

¹⁰⁷ Uo. 128.

¹⁰⁸ Lanser: (Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2–3, in *Speech-Act Theory and Biblical Criticism*, szerk. Hugh C. White, Decatur, Scholars, 1988, 75 (Semeia, 41).

¹⁰⁹ Fewell, Gunn, i. m. 22.

¹¹⁰ Frymer-Kensky: *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York, Free Press, 1992, 142.

¹¹¹ David Rutledge: *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible*, Leiden, Brill, 1996, 196 (Biblical Interpretation, 21).

¹¹² Lásd pl. Frymer-Kensky, i. m. 97–99, JHVH-nak az utódnemzésben és a gyermekszülésben betöltött szerepéről.

¹¹³ Rutledge, i. m. 200. Vö., Erhard Gerstenberger, *Yahweh – The Patriarch*, Minneapolis, Fortress, 1996, főleg 81–98. A német eredeti címe: *Jahwe, ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988. James M. Kennedy: *Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2–3*, JSOT, 47(1990), 3–14, őt követi Yee: *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003, 71, aki Istent ebben az összefüggésben az államhatalom szimbolikus kifejeződésének tekinti.

hierarchikus, patriarchális vonását fokozza az egyistenhit: „A Kertben a teremtést egy férfi Isten vitte véghez magányos dicsfénytől övezve, aki egyedül rendelkezik az életnemző képességgel, így nincs szüksége női társra (vagy nem függ ilyentől).”¹¹⁴ Amennyiben ez a teremtő Isten az emberi utánczás mintájául szolgál, annyiban aligha fogja elősegíteni a nők fontosságát.¹¹⁵ Valójában, ahogy láttuk, ugyanaz a kifejezés, a *ha-adam* használatos mind az eredeti teremtmény, mind a nemek szerinti elkülönülést követően a férfi megjelölésére. A nő (*issa*) a férfi (*is*) származékaként nyer meghatározást (Ter 2,23). Noha a kései hagyomány bizonyosan eltúlozta az elbeszélés nőellenességét, már annak velejébe is bele volt rejtve egyfajta patriarchális szerkezet, ami nem utolsósorban a Teremtő ábrázolásában jelenik meg.

Teremtés Isten képére

Fejtegetésünk középpontjában eddig a Ter 2–3 szövege állt. Létezik azonban egy másik beszámoló a teremtésről, amely általában kevésbé tünik problematikusnak feminista szempontból. Ez a Ter 1 papi elbeszélése, amely köztudomásúan a következő kijelentést tartalmazza: „Tehát Isten megteremtette *ha-adam*ot saját képére, Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket.” Ezt az állítást gyakran a nemi semlegesség és a nemek közötti egyenlőség fontos állításának tekintik.¹¹⁶ Phyllis Bird azonban joggal óv e versnek a szövegösszefüggésből történő kiragadásától.¹¹⁷ Nemcsak a Ter 1 egészének fényében kell olvasni, hanem a papi forrás többi részének fényében is, márpedig az nem mutat túlzott egyenlőséget a nők tekintetében. Bird szerint a kijelentést: „férfinak és nőnek teremtette őket” a termékenységre és szaporodásra vonatkozó parancssal összefüggésben kell értelmezni (Ter 1,28). Az, hogy *ha-adam* Isten képére teremtett, „...nem ad alapot arra a feltételezésre, hogy a nemi különbözőség *adam* jellemző tulajdonsága volna, inkább kizárni látszik azt, mert Isten (*elohim*) a kijelentés meghatározó tagja. Az a gondolat, hogy Isten a szexualitás bármely formájával, vagy az

¹¹⁴ Rutledge, i. m. 202.

¹¹⁵ Az istennők tiszteletének a nők helyzetére gyakorolt pozitív hatása lehetőségével kapcsolatban lásd Carole R. Fontaine: A Heifer from Thy Stable: On Goddesses and the Status of Women in the Ancient Near East, in Alice Bach (szerk.): *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, London, Routledge, 1999, 159–178.

¹¹⁶ Pl. Frymer-Kensky, i. m. 142. Ugyanakkor Stanton is úgy tartotta, hogy a Ter 1 ábrázolása szerint a nő „egyenlő a férfival hatalomban és dicsőségben” (Elizabeth Cady Stanton [szerk.]: *The Woman's Bible*, New York, European, 1895; repr. Mineola, N.Y., Dover, 2002, 20). Lásd Clines: *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic, 1990, 41 (JSOTSup, 94).

¹¹⁷ Phyllis A. Bird: 'Male and Female He Created Them': Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation, in Uó: *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress, 1997, 123–154 (OBT), eredeti megjelenése in HTR, 74(1981), 129–159.

ennek megfelelő bármilyen megkülönböztetéssel rendelkezhetne, P számára teljességgel idegen és elutasítandó felfogás lett volna. [...] *Ellentétben* Istennel, de *hasonlóan* a többi teremtményhez, *adamot* a szexuális különbözőség jellemzi.”¹¹⁸ Nem a férfiség és nőiség következtében igaz az, hogy *ha-adam* Isten képére teremtett. (Ez a tulajdonság inkább az embernek az állatvilág fölötti uralmára vonatkozik.) Ez a vers „nem foglalkozik nemi szerepekkel, a nemek helyzetével vagy egymáshoz való viszonyával, sem a házassággal”,¹¹⁹ és „nem tartalmazza a nemek egyenlőségének – vagy egyenlőtlenségének – nyílt vagy burkolt tanát sem”.¹²⁰ Továbbra is igaz, ahogyan Bird is állítja, hogy a nők is és a férfiak is Isten képére teremtettek, és ez elengedhetetlen az emberi identitás számára. Viszont „e kijelentés nem zárja ki a szerepek, a felelősség vagy a társadalmi státus nemek – vagy más jellegzetességek – alapján történő megkülönböztetését”.¹²¹

A papi forrás egészének összefüggésében a nemek közötti egyenlőség valószínűtlen. Ahogy Randall Garr megjegyzi, „...a papi hagyomány nem tulajdonít mindkét szülőnek egyenlő szerepet a leszármazottak létrehozásában. [...] Más közel-keleti szerzőkhöz hasonlóan a papi iskola csekély jelentőséget tulajdonít a női szerepnek az emberi reprodukcióban. A nők nem hiányozhatnak teljesen a folyamatból, azonban a legfőbb és aktív szülő a férfi. [...] Rendszerint férfiak állnak a nemzetségtáblák élén, és rájuk vonatkoznak a nemzést jelentő igealakok.”¹²² A férfiaknak és a nőknek eltérő jelentőséget tulajdonít a Leviták könyve.¹²³ A papi világlátás továbbá teljesen hierarchikus. A Ter 1-ben – csakúgy, mint a Ter 2–3-ban – Isten a patriarchális tekintély hangján szólal meg. Szükséges-e hozzáfűznünk, hogy az a kijelentés, miszerint „férfinak és nőnek teremtette őket”, határozottan kifejezésre juttatja, hogy a normatív magatartás a heteroszexualitás?¹²⁴

Konklúzió

A visszaszerzést képviselő feminista kutatás három évtizede megmutatta, hogy a Teremtés könyvének nyitó fejezetei és a Biblia egésze nem annyira nőellenes, mint időnként gondolták. Végző soron azonban, Clines szavaival élve, „a szöveg rendületlenül kitart

¹¹⁸ Uo. 142–143.

¹¹⁹ Uo. 149.

¹²⁰ Uo. 151.

¹²¹ Uo. 153.

¹²² W. Randall Garr: *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity and Monotheism*, Leiden, Brill, 2003, 130 (CHANE, 15).

¹²³ Clines, i. m. 45.

¹²⁴ Így ír Stone is (The Garden of Eden and the Heterosexual Contract, in *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, szerk.: Robert E. Goss, Mona West, Cleveland, Pilgrim, 2000, 62): „A Ter 1,27 alkalmas arra az olvasatra, amely alátámasztja a heteroszexuális elköteleződést.”

férfiközpontú beállítottsága mellett, és ezen nem lehet segíteni”.¹²⁵ Következésképpen bármely feminista kritika – nem kevésbé, mint a „kánaáni” – akut módon veti fel a bibliai tekintély kérdését. Ez nem azt jelenti, hogy minden bibliai szöveg menthetetlenül patriarchális, jóllehet még a nőket rokonszenvezve bemutató szövegek is, mint például Rut könyve, gyakran patriarchális világlátást feltételeznek. Viszont a Biblia olyan retorikai eszközökkel rendelkezik, amelyek sokkal inkább egy patriarchális társadalomképet támasztanak alá, semmint az ellenkezőjét.

A nemek elméletével foglalkozó posztmodern kutatók szempontjából azonban a Bibliával kapcsolatos legalapvetőbb probléma nem abban áll, hogy egy ókori patriarchális társadalom képét tükrözi. A nehézséget inkább az jelenti, hogy a teremtés rendjét isteni döntésre vezeti vissza, amihez az embereknek igazodniuk kell, amint azt a Ter 1 szövege világosan illusztrálja. Karl Barth döbbenetes megfogalmazásában: „Az emberek [*men*] egyszerűen férfiak és nők.”¹²⁶ A mai teoretikusok számára a nemiség ember alkotta fogalom, amely főként a hatalmi viszonyok jelzésére szolgál. Az emberiség, ma úgy tűnik, nemcsak férfiakból és nőkből áll, hanem ezek különféle köztes permutációit és kombinációit is lehetővé teszi. Ilyen megvilágításban a Ter 1,27 híres kijelentése, miszerint „férfiak és nőknek teremtette őket”, nemcsak problematikus, hanem elnyomó is, mert egész embercsoportokat (homoszexuálisokat, transzszexuálisokat) utal a természetellenesség státusába.¹²⁷ Természetesen léteznek tagadhatatlanul valós biológiai különbségek, azonban az egyszerű kétpólusú ellentét nem fejezi ki hűen az emberi szexualitás spektrumát. Nem szükséges elfogadni a nemiségelmélet [*gender theory*] konstrukcionista szemléletének legszélsőségesebb formáit annak belátásához, hogy a bibliai megfogalmazás túlságosan leegyszerűsítő.

Amint Esther Fuchs helyesen megjegyezte, a Biblia legalább részben „preskriptív kultúraértelmezés”,¹²⁸ és évszázadokon át bizonyosan így is tekintettek rá. Amennyiben a „visszaszerző” feminista bibliakutatás elfogadja ezt a preskriptív értelmezést, kiterjeszt-

¹²⁵ Clines, i. m. 37.

¹²⁶ Karl Barth: *Church Dogmatics*, III/4: *The Doctrine of Creation*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1958, 186–187.

¹²⁷ Ken Stone egyike azon kevés biblikusnak, ha ugyan nem az egyetlen, aki közvetlenül ezzel a problémával foglalkozik. Nem kínál stratégiát ahhoz, hogy a Ter 1 normatív heteroszexualitásával foglalkozzunk. Ter 2–3 esetében elidőzik annál a ténynél, hogy először Ádám egyedül van megteremtve, majd Howard Ellberg-Schwartz elrugaskodottan spekulatív felvetése nyomán felteszi a kérdést (Stone, i. m. 67): „Lehetséges-e, hogy annak ábrázolása, ahogyan Isten megfelelő társat keres Ádámnak, nem más, mint a szerző szükségszerűnek érzett reflexiója, hogy kizárja ... [egy] homoerotikus viszony lehetőségét” Jahve és Ádám között? A kérdésre valószínűleg tagadó választ kell adni.

¹²⁸ Fuchs: *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Bible as a Woman*, Sheffield, Sheffield Academic, 2000, 29 (JSOTSup, 310). A Bibliában ismert szexuális szokásokról ír Brenner: *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and „Sexuality” in the Hebrew Bible*, Leiden, Brill, 1997, 90–152 (Biblical Interpretation, 26).

ve azt az alapvető, férfi és nő közötti bináris különbségre is, annyiban elkerülhetetlenül problematikus a mai, nemekkel foglalkozó elmélet szemszögéből.

Természetesen érvelhetünk amellett, hogy a Biblia biztonságosabb kalauz az erkölcs világában, mint a nemekkel foglalkozó posztmodern elmélet, és hogy a társadalomnak szüksége van etikai normákra, még ha azok, akik nem alkalmazkodnak ezekhez, úgy érzik is, hogy diszkrimináció éri őket. Azonban aki valamelyest is rokonszenvez a feminista vállalkozással, annak el kell ismernie, hogy a Biblia nem tévedhetetlen kalauz, és gyakran problematikus. A bibliai törvények és elbeszélések nagyon is emberi alkotások, amelyek adott korok és helyek kultúráját tükrözik, és nem ártatlanok a hatalmi viszonyok kérdésében. Semmi okunk feltételezni, hogy a teremtésről szóló beszámolók, a Ter 1, valamint Ádám és Éva története, bármennyivel is kevésbé kultúrához kötöttek, mint a rabszolgaságról szóló törvények. Sok más tényező is releváns a szexualitás és a nemek kérdéseinek tárgyalása során, azonban az a tény, hogy a heteroszexualitást a Ter 2–3 normatív módon tárgyalja, önmagában semmivel sem teszi inkább a mai gondolkodás meghatározójává, mint a nemek közötti viszonyok modellje a jelen fejezetekben.

Mindez semmivel sem csökkenti a bibliai történetek kulturális értékét. Az ideológiakritika malmára hajtják a vizet, és sokat tanulhatunk belőlük a nemek közötti viszonyok dinamikájáról. Az „ellenállás hermeneutikája”, ahogy Fuchs nevezi, ma is alkalmas módja a bibliai szöveg megközelítésének és fontossága elismerésének.¹²⁹ Azonban minden olyan megközelítés, amely a Bibliát továbbra is preskriptív szöveggént kezeli a mai világ számára, nagyon problematikusá válik a feminista és nemekkel foglalkozó kutatások fényében.

(Tóta Péter Benedek fordítása)

129 Fuchs, id. hely. Vö. még Eryl W. Davies: *The Dissenting Reader: Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Aldershot, Ashgate, 2003, 109–112.