

Sofiologinė Švč. Trejybės asmenų samprata Elisabeth A. Johnson feministinėje teologijoje

Kalbėjimas apie moteriškumą, esantį Dieve, ar netgi apie Dievo moteriškumą kilo visai neseniai kaip moterų teologijos reakcija į amžius trukusį vyrų ir vyriškos teologijos dominavimą krikščionybėje. Iš tiesų daugelyje kalbų Dievas, Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia yra vyriškosios giminės žodžiai. Hebrajų ir lietuvių kalbos, nusakančios „Dvasią“ moteriškąja gimine, yra retos išimtys. Ar tai nėra filologinis klausimas, neturintis nieko bendro su teologiniu svarstymu apie Dievo prigimtį? Šiame straipsnyje aptariamas amerikietės teologės Elisabeth A. Johnson požiūris į kalbą apie Dievą. Analizuojant autorės veikalus keliamas klausimas – kiek katalikų teologijai yra vertingos feministinės teologijos įžvalgos ir kiek jos dera su tradiciniu Bažnyčios mokymu apie Tėvą, Sūnų ir Šventąją Dvasią.

Discussion about femininity in God, or even the question of God's femininity has recently come as a reaction of feminist theology to the domination of men and masculine theology in Christianity. Actually, in many languages God, Father, Son and Holy Spirit are the words of masculine gender. A feminine gender for "Spirit" in Hebrew and Lithuanian is a rare exception. Is it just a philological question which has nothing in common with theological consideration about the nature of God? In this article the position of American theologian Elisabeth A. Johnson about God Language is discussed. Through the analysis of the texts about God, Christ and Holy Spirit the evaluation of feminist theology and its compatibility with traditional teaching about Father, Son and Holy Spirit is presented.

Įvadas

Kalbėjimas apie moteriškumą, esantį Dieve, ar netgi apie Dievo moteriškumą kilo visai neseniai kaip moterų teologijos reakcija į amžius trukusį vyrų ir vyriškos teologijos dominavimą krikščionybėje. Iš tiesų daugelyje kalbų Dievas, Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia yra vyriškosios giminės žodžiai. Hebrajų ir lietuvių kalbos, nusakančios „Dvasią“ moteriškąja gimine, yra retos išimtys. Ar tai nėra filologinis klausimas, neturintis nieko bendro su teologiniu svarstymu apie Dievo prigimtį? Net jei būtų linkstama atsakyti, kad taip, vis tiek reiktų paisyti fakto, kad dauguma katalikių feminisčių teologų taip nemano. Todėl verta užduoti klausimą – koku pagrindu egzistuoja vadinamoji feministinė hermeneutika ir kiek reikšmingos katalikų teologijai jos įžvalgos.

Feminizmas atsirado kaip socialinė teorija bei politinis judėjimas už moterų teises ir galimybę vienodai reikštis socialiniame gyvenime drauge su vyrais. Dauguma feminisčių ypač rūpinasi vyrų ir moterų nelygybe, o daugelis mano, kad žmonių skirstymas pagal lytį apskritai yra diskriminuojantis. Egzistuojantis jau daugiau nei amžių ir patyręs ne vieną transformaciją judėjimas turėjo milžinišką įtaką pasaulio socialinei ir kultūrinei sanklo-

dai. Idėja, kad lyčių socialiniai vaidmenys gali keistis, yra ne tik idėja, bet sėkmingai daugelyje šalių įgyvendinama programa.

Toks judėjimas negalėjo neturėti poveikio tokiai svarbiai gyvenimo sferai kaip religija. Būdinga, kad į religiją beveik iš marksistinių pozicijų buvo žiūrima kaip į rankį socialiai diskriminuoti moteris patriarchalinėje visuomenėje. Feministinė teologija atsirado beveik kartu su išlaisvinimo teologija, todėl tai, ką Tikėjimo mokslo kongregacija kritikavo šiame Lotynų Amerikos teologiniame judėjime, galima iš dalies priskirti ir feministinei teologijai. Feministinė teologija pirmiausia gimė labiau emancipuotų moterų protestantiškose denominacijose, bet nuo XX a. septintojo dešimtmečio jau galima kalbėti ir apie katalikiškąją feministinę teologiją.

Feministinė teologija skiriasi savo radikalumu ir yra labai nevienalytė. Elisabeth A. Johnson – seselė juozapietė iš Jungtinių Amerikos Valstijų – galima laikyti nuosaukaus feminizmo atstove. Ji nesistengia atmesti krikščioniškosios tradicijos iš esmės, bet siekia iš naujo peržvelgti ją moterišku požiūriu. Be to, E. A. Johnson nėra visiškai svetima ir Lietuvai. Lankėsi čia keletą kartų ir skaitė viešas paskaitas, yra žinoma kaip garsiausia prelado Antano Rubšio mokinė. Savo fundamentalaus veikalo „Ta, Kuri Yra“ pratarinėje ji dėkoja prelatui už pastabas skaitant knygos rankraštį, už padrąšinimą ir palaikymą.

Tyrimo objektas: kalbėjimas apie Dievą E. A. Johnson feministinės teologijos požiūriu.

Tyrimo tikslas: atsakyti į klausimus – kiek katalikų teologijai yra vertingos feministinės teologijos įžvalgos ir kiek jos dera su tradiciniu Bažnyčios mokymu apie Tėvą, Sūnų ir Šventąją Dvasią.

Tyrimo uždaviniai: aptarti ir išanalizuoti mintis, išsakytas būtent šios autorės tekstuose; pristatyti autorės tekstus apie Kristų ir Šventąją Dvasią, kurie yra pasirodę lietuviškoje spaudoje; pateikti autorės požiūrių vertinimą ir kritiką.

Tyrimo hipotezė: kalbos apie Dievą gramatika yra teologiškai reikšminga.

Tyrimo metodai: tekstų analizė, kalbos analizė, hermeneutika, dekonstrukcija.

Feministinė teologija ir jos metodas

H. Vorgrimleris savo „Naujajame teologijos žodyne“ skiria nedidelį straipsnelį feministinei teologijai aptarti. Be kita ko, jis rašo: „*Feministinė teologija*, nauja, iš vyro pozicijos vargiai adekvačiai apibūdinama teologijos pakraipa, prasidėjusi XX a. tarptautiniais proveržiais, metodiškai skiriasi nuo patriarchalinės vyrų teologijos ir nuo pat pradžių kėlė labai plačias užduotis. Žvelgiant apskritai, joje teologiškai aptariama moterų tikėjimo bei gyvenimo patirtis, tačiau ji neprijungiama it paprastas priedas prie patriarchalinės teologijos, bet skatina teologiją suprasti naujaip. Ji eina pety su petį su moterų tyrimais ir reiškiasi visose teologijos disciplinose, daugiausia dėmesio skirdama mokymui apie Dievą, feministinei egzegezei (teigiamai įvertintai Popiežiškosios Biblijos komisijos 1993 m.), antropologijai ir etikai (įskaitant ekologiją), taip pat ekleziologijai, kiek ji susijusi su reformų Bažnyčios viduje programa. Tikslas – naujaip suformuluoti visą tikėjimo mokymą.“¹

Žodyne minimame Popiežiškosios Biblijos komisijos dokumente „Biblijos aiškinimas Bažnyčioje“ skiriamos trys pagrindinės feministinės biblinės hermeneutikos formos: ra-

dikalioji, neoortodoksinė ir kritinė. Pagal dokumentą: „Radikalioji forma visiškai atmeta Biblijos autoritetą teigdama, kad ji buvusi sukurta vyrų, siekusių garantuoti vyro dominavimą moters atžvilgiu (androcentrizmas). Neoortodoksinė forma laiko Bibliją pranašinga ir naudinga knyga tiek, kiek ji palaiko engiamųjų, taigi ir moterų, pusę; tokia orientacija taikoma kaip „kanonas kanone“, išryškinant viską, kas tarnauja moterų ir jų teisių išlaisvinimui. Kritinė forma taiko subtilią metodologiją ir stengiasi iš naujo atrasti krikščionių moterų vietą bei vaidmenį Jėzaus sąjūdyje bei Pauliaus bendruomenėse. Anais laikais turėjęs vyrauti egalitarizmas. Tačiau tokia padėtis buvo iš dalies uždangstyta Naujojo Testamento raštuose, o vėliau, pamažu įsigalėjus patriarchališkumui ir androcentrizmui, ir visiškai.“²

Feministinė egzegezė, kuri priskiriama prie kontekstinių praeičių, yra giriamą už mėginimą naujai perskaityti Senąjį ir Naująjį testamentus: „Kalbant apie Senąjį Testamentą, pastebėtina, jog daugeliu tyrimų stengiasi geriau suprasti Dievo vaizdinį. Biblijos Dievas nėra patriarchalinės mąstysenos projekcija. Jis yra Tėvas, tačiau sykiu švelnumo ir motiniškos meilės Dievas.“³ Kalbėdama apie feministinės teologijos indėlį į Naujojo Testamento egzegezę Popiežiškoji Biblijos komisija kaip teigiamą mini moterų vaidmens išskėlimą Jėzaus mokinių bendruomenėje, bet nieko nemini apie feministinę Kristaus, Šventosios Dvasios interpretaciją. Tiesa, feministinė teologija yra įspėjama dėl galimo tendencingumo ir argumentavimo *ex silentio*, norint pagrįsti savas idėjas, nors joms nėra tinkamo pamato.⁴

Aptardamas įvairias kristologines prieitis savo knygoje „O jūs kuo mane laikote?“ jėzuitų teologas Jacquesas Dupuis priskiria feministinę kristologiją prie išlaisvinimo teologijos. Tačiau ir jis pamini tik keletą feministinės prieities bruožų, kaip traktuojamas Jėzus ir jo judėjimas: „Jėzaus vyriškumas neretai yra interpretuojamas kaip vienintelis būdas, kuriuo tariamai vyriškasis Dievas galėjo apsireikšti. Iš to kilęs teiginys, jog tikrai reprezentuoti Jėzų gali tik vyrai. Tačiau Senajame Testamente sutinkamos moteriškos metaforos, kurios kartu su vyriškomis yra taikomos Dievui. O interpretuodama patį Jėzų Naujojo Testamento kristologija išplėtojo, ypač Jono ir Pauliaus dėka, Išminties (*Sophia*) kristologiją, kuri atskleidžia, jog dieviškoji Jėzaus tapatybė gali būti išpažįstama nebūtinai pagal androcentrinę paradigmą.“⁵ Jacquesas Dupuis pabrėžia, kad feministinė išsilaisvinimo kristologija atranda Jėzų kaip moterų išlaisvintoją, bet neišplėtoja, kaip būtent Kristų interpretuoja teologinio feminizmo atstovės.

Dar vienas tekstas, prieinamas lietuvių kalba, yra „Prizmės“ žurnale pasirodęs Holgerio Lahayne'o tekstas „Feministinė teologija“. Skirtingai nei katalikų autoriai, traktuojantys feministinę teologiją su džentelmenišku diskretiškumu, šis protestantų publicistas yra nusiteikęs kur kas skeptiškiau: „Mokyme apie Dievą feministės teologės atsigrėžia prieš suverenaus, transcendentinio, visagalio ir laisvo Dievo įvaizdį. Jų Dievo paveikslas yra veikiau monistinis ir platus – priešingai dualiam „vyriško“ Dievo įvaizdžiui, kur visuomet pabrėžiamas tik skirtumas tarp Dievo ir jo kūrinio, gamtos ir dvasios, sielos ir kūno, gero ir blogo, transcendencijos ir imanencijos, vyriško ir moteriško.“

Kristologijoje inkarnuoto Jėzaus vyriškumas jokiū būdu nepriimamas kaip esminis ir nelyginamas su jo priklausymu tautai arba profesijai. Jėzus traktuojamas kaip naujo žmogaus pavyzdys, savyje pavyzdingai integravęs moteriškąją ir vyriškąją dalis. Radikalios atstovės Jėzuje netgi įžiūri pirmąjį androgininį žmogų. Mokyme apie nuodėmes feministės

teologės tradicinį paveikslą apverčia aukštyn kojom: nuodėmė yra ne išdidumas ir egoizmas, perdėtas pasitikėjimas savimi, bet išdidumo ir pasitikėjimo stoka.⁴⁶

Tame pačiame „Prizmės“ numeryje pateikiamas ir kur kas subtilesnis anglikonų teologo Johno Stotto tekstas „Moterys, vyrai ir Dievas“. Nors autorius, interpretuodamas Pradžios knygos pasakojimą apie sukūrimą, kalba daugiausia apie krikščioniškąją antropologiją, taip pat mini vieną ir Dievo teologijai esmingą temą – žmogaus ir žmonos sukūrimą pagal Dievo paveikslą ir panašumą: „Nuo pat pradžių žmogus buvo „vyras ir moteris“, ir vyrai bei moterys vienodai gavo dievišką atvaizdą ir valdžią žemėje. Tekste nėra nė užuominos, kad kurios nors lyties atstovas būtų buvęs panašesnis į Dievą arba atsakingesnis už žemę negu kitas. Ne. Jų panašumas į Dievą ir teisė į šią žemę (nors tai artimai susiję, nereikėtų šių dviejų dalykų painioti) iš pat pradžių buvo suteikta kiekvienam po lygiai, nes abi lytys buvo vienodai sukurtos Dievo ir panašios į Dievą.“⁴⁷

Žinoma, tradicinė krikščioniškoji antropologija teigia, kad žmogaus, vyro ir moters, sukūrimas „pagal Dievo paveikslą ir panašumą“ neturi nieko bendro su lytiškumu ir kad tai nesudaro jokių prielaidų ieškoti Dieve kokio nors androginiškumo. Kalbėjimas apie Dievą nuo scholastinės teologijos laikų yra suvokiamas kaip kalbėjimas analogine kalba *via affirmationis*, išaukštinimo *via eminentiae* ar neigiančiąja *via negationis* kalba ir žmogiškos sąvokos Dievui yra taikytinos suvokiant mūsų kalbos ribotumą ir Dievo tikrovės kitiškumą. K. Frielingsdorfas teigia: „Krikščionių Dievo neįmanoma suvokti mėstant logiška priežasties-pasekmės ryšio grandine. Kaip liudija Senasis ir Naujasis Testamentai, Jis apsisireiškia, Jį reikia asmeniškai susitikti, patirti.“⁴⁸

Karlas Rahneris, kalbėdamas apie „Trumpą žodį – Dievas“, taip pat visų pirma nurodo paslapties matmenį: „Paslaptis yra vienintelis tikras ir savaime suprantamas dalykas. Ji sukelia judėjimą, apieškantį paaiškinamumo lauką, tačiau šis judėjimas – vadinamas mokslu – neišsemia paslapties ir jos neapdoruoja; tiesiog ji mums auga, didėjant mūsų žinojimui. Todėl šitokiu būdu apie Dievą negalima kalbėti „tiksliai“ (įtraukiant jį į formulę), nes nėra tokios koordinacių sistemos, kurioje būtų galima nustatyti jo vietą. Apie jį galima šnekėti tik mikčiojant, tik labai netiesiogiai. Tačiau tai, kad apie jį negalima tvirtai kalbėti, nereiškia, jog verčiau turėtume nutilti. Juk jis yra mūsų egzistencijos viduje.“⁴⁹

Tačiau jei K. Rahneriui patirtis liudija apie Dievą kaip Tėvą, feministinė teologija, taip pat remdamasi patirtimi ir ja pagrįsta Šventojo Rašto egzegeze, yra linkusi atpažinti Dieve Motiną. Kalbėdama apie tai, kas yra feministinė teologija ir koks jos metodas, E. A. Johnson teigia: „Krikščioniškąją feministinę teologiją aš suprantu tokį Dievo ir visų dalykų Dievo šviesoje apmąstymą, kuris sąmoningai yra siejamas su moterų pasauliu, tiesiogiai iškeliant tikrą jo žmogiškumą ir atmetant bet kokią seksizmą, kylantį iš visagalės neteisingų santykių paradigmos.“¹⁰

Feministinė teologija teigia moterų teisę turėti savitą tikėjimo dalykų supratimą, kokį turi ir vyrai. Ji siekia oponuoti tam, kad yra vadinama klasikine teologija arba klasikine teologijos paradigma, kuri, amžiams bėgant, buvo suformuota veikiant graikų filosofijai. Šiai paradigmai E. A. Johnson priskiria tokias sampratas kaip kalbėjimą apie Dievą kaip apie Aukščiausiąją Būtį, kalbėjimą apie dieviškuosius atributus, visą trinitarinę Dievo sampratą. E. A. Johnson teigimu, „feministinė perspektyva, gerbianti moterų žmogiškumą kaip *Imago Dei*, suvokia šią klasikinę tradiciją kaip esmingai dviprasmišką“¹¹, nes pastaroji neatitinka to, kaip jaučia ir suvokia moteris. Feministinė teologija neatmeta visiškai tradi-

cinių traktatų apie Dvasią, Įsikūnijimą, Sukūrimą, Trejybę ar Vieną Dievą, bet suvokia tai kaip iššūkį viską apmąstyti nauju požiūriu.

Feministinę hermeneutiką galima apibūdinti keliais aspektais: viena vertus, tai yra tradicinės kalbos apie Dievą kritika, drauge tai mėginimas pažvelgti į tradicines temas moterišku žvilgsniu. Dar vienas svarbus aspektas – tai grįžimas nuo „seksistinių“ teologinių konstrukčių prie bibliinių šaltinių ir šventraštinės kalbos. Tiesa, visuomet raktas Biblijos tekstų interpretacijai yra socialinė moterų emancipacijos patirtis¹².

Kaip feministinės teologijos programą suformulavo E. A. Johnson mokytoja ir pirmakė Rosemary Radford Ruether, „dieviškumas yra tikroji dalykų prigimtis, autentiška atpirkimo žinia ir atpirtosios bendruomenės misija“¹³. Jos nuomone, šiuolaikinėje krikščionybėje niekas nekelti tokių stiprių jausmų kaip išskirtinai vyriškas Dievo įvaizdis. Todėl vietoje *Teo-logijos* ji siūlo *Tea-logija*, kurioje atsiranda tokios neįprastos tradicinei kalbėsenai apie Dievą kategorijos kaip Dievo-Motinos, pagimdžiusios ir palaikančios pasaulį, įvaizdis¹⁴.

Pagal R. R. Ruether, Dievo kalba niekada neturi būti suvokiama pažodiškai. Todėl tokia svarbi hermeneutika. Dievo kalba yra esmiškai susijusi su pasauliu ir žmogiškąja patirtimi, kuri kyla iš pasaulio, tai yra ji visuomet veikiama istorinio ir kultūrinio konteksto. Kitaip sakant, kalba apie Dievą nusako daugiau santykius nei definicijas. Kadangi Dievo-kalba niekuomet nėra pažodinė, jos niekuomet negalima suabsoliutinti ir prilyginti Dievui. Taip kalba pati būtų paverčiama tabu¹⁵.

Krikščioniškojo feminizmo atstovės (skirtingai nei postkrikščioniškos feministės) teigia, kad moteriškas Dievo vaizdinys nepaneigia vyriškos Dievo sampratos. Vyriški simboliai taip pat gali būti prasmingi norint suvokti Dievą. Pavyzdžiui, Dievo kaip „Tėvo“ suvokimas gali būti prasmingas, nes Jėzus taip mokė kauptis į Dievą savo sekėjus. Tačiau nors krikščioniškas Dievo kaip Tėvo suvokimas ir labai svarbus krikščionims, jis taip pat yra ribotas. Gilesnis Dievo suvokimas negali būti ribojamas vien „Tėvo“ įvaizdžiu, todėl R. R. Ruether prideda dar ir „Motinos“ įvaizdį¹⁶.

Galbūt Dievui reikėtų taikyti nei vyrišką, nei moterišką kalbą, norint parodyti giminės vardų taikymo jam adekvatumą, bet feministinė teologija ir su tuo nesutinka, nes tai neatspindėtų pilnutinio moteriškumo. Taigi E. A. Johnson ir kitos feministės teologės nuosekliai taiko moterišką Dievo-kalbą ir Senojo Testamento Dievui, ir Kristui, ir Šventajai Dvasiai, tai eilės tvarka bus apžvelgta kituose skirsniuose.

Senojo Testamento Dievas – „Ta, Kuri Yra“

Kalbą apie Senojo Testamento Dievo sampratą feministės teologės pradeda mintimi, kad ten nėra abstrakčių Dievo sampratų. Dievas vaizduojamas per įvaizdžius ir simbolius pasakojant istorijas. Šiose istorijose apie Dievą kalbama naratyvu, o ne abstrakčiais svarstymais. Tarp visų naratyvų reikšmingiausia laikoma istorija apie Dievo vardo atskleidimą Mozei Išėjimo knygoje degančiame krūme: „Betgi, – Mozė sakė Dievui, – kai nueisiu pas izraeliečius ir sakysiu jiems: ‘Jūsų protėvių Dievas atsiuntė mane pas jus, – ir jie manęs klaus: ‘Koks yra jo vardas?’ – ką aš jiems pasakysiu?’“ Dievas Mozei tarė: „Aš esu, kuris esu. – Ir jis tęsė. – Tu taip kalbėsi izraeliečiams: ‘Aš Esu atsiuntė mane pas jus’“ (Iš 3, 13–14).

Kai Mozė gauna šį apreiškimą, šalia jo be avių nieko nėra. Nėra ir moterų. Tačiau moterys Mozės gyvenime vaidina labai reikšmingą vaidmenį. Jei ne moteris, išgelbėjusi Mozei gyvybę ankstesniame knygos skyriuje, jis tikrai nebūtų susitikęs su Dievu tokiu būdu. Mozės motina paslėpė jį pintinėje, faraono duktė išgelbėjo Mozę. Faraono motina užaugina jį kaip šeimos narį ir akivaizdu, kad moterys ne tik gelbėjo Mozę, bet taip pat ir auklėjo. Dievas, kurį Mozė sutinka dykumoje, nėra „tolimas“, bet „artimas“ Dievas. Vardas, kurį Dievas apreiškia Mozei, daugybę kartų minimas Senajame Testamente ir tradiciškai verčiamas kaip „Aš esu, kuris esu“. Nors tai veiksmožodinė forma, bet iš konteksto galima spręsti, kad tas, kuris kreipiasi, yra vyriškos giminės.¹⁷ Ar tai reiškia, kad šį vardą reikia suvokti kaip vyrišką Dievo manifestaciją?

E. A. Johnson teigimu, iš tiesų tas vardas reiškia ne Dievo transcendentiskumą, nesuvokiamumą, bet priešingai – begalinę Dievo prezenciją, artumą savo tautai, kaip visišką imanentiškumą. Todėl ji siūlo perskaityti šį svarbų tekstą moteriško suvokimo požiūriu: „Nebūdamas slegianti sunkiasvorė abstrakcija, Dievas iš tiesų yra gyvas ir artimas santykis, begalinis gyvybės šaltinis, iš kurio kyla visa Visata. <...> Šis dieviškos būties simbolis gali sustiprinti ir išbulinti kalbėjimą apie Dievo slėpinį. Jis taip pat gali būti išsakytas moteriška metafora, kreipiniu TA, KURI ESI.“¹⁸

Taip pat dėl to, kad Dievas apsiereiškia degančiame krūme tada, kai izraeliečiai kenčia priespaudą ir persekiojimus, YHWH pasirodo kaip gailestingas, užjaučiantis, besirūpinantis, ištikimas Dievas. E. A. Johnson kritikuoja abstraktaus, visagalio ir abejoingo Dievo įvaizdį ir priešpriešina jam TA, KURI YRA, visuomet su kenčiančiais ir nuskriaustaisiais: „Yra tiesa, kad judekrikščioniškoje tradicijoje Dievas visuomet buvo tas, kuris rūpinosi sielvartaujančiais ir kenčiančiais žmonėmis. Tačiau klasikinis teizmas <...> priskiria kentėjimus tik žmogiškajai pusei ir mano, kad jie niekaip negalėtų trikdyti Dievo amžinosios laimės būsenos, ši pažiūra yra plačiai įsigalėjusi teologinėje ir populiariojoje vartosenoje. Būtent tokį Dievą sukarikatūrina A. Camus, sakydamas, kad Dievas yra amžinas pašalietis, kuris nuolatos atsukęs nugarą pasaulio sielvartui...“¹⁹

Visiškai priešinga yra tokia Senojo Testamento samprata, kur kalbama apie Dievą vartojanč moteriškus atributus: Jis yra švelnus (Ps 103, 13; Iz 63, 16). Kartais tai nusakoma kaip YHWH bruožas (Ps 25, 6; 116, 5; Iš 34, 6). Dar daugiau – liudydami Dievą pranašai vartoja moteriškumo ir net motiniškumo įvaizdžius: „Kai Izraelis buvo vaikas, aš jį pamilau ir iš Egipto pašaukiau savo sūnų. Kuo daugiau juos šaukiau, tuo labiau jie traukėsi nuo manęs, aukodami Baalams ir degindami smilkalus stabams. Aš pats mokiau Efraimą vaikščioti, savo rankose juos nešiojau, tačiau jie nepripažino, kad aš jais rūpinausi. Siejau juos su savimi pajautų saitais, meilės ryšiais. Buvau jiems kaip tie, kurie glaudžia kūdikius prie skruosto. Nusileidau ligi jų, kad juos pamaitinčiau. Aš esu Dievas, o ne žmogus! Efraimai, kaip galiu tave atmesti? Izraeli, kaip galiu tave apleisti? Negi galiu padaryti tave kaip Admą ar pasielgti su tavimi kaip su Zebojimais? Mano širdis neleidžia man to padaryti! Mano gailestingumas tau yra per stiprus!“ (Oz 11, 1–4.8).

Pranašas Jeremijas antrina Ozėjui, kalbėdamas apie švelnius Viešpaties jausmus: „Argi Efraimas man vis dar brangus sūnus, mano numylėtas vaikas? Juk kada tik nuo jo nusigrėžiu, aš vis menu jį su ilgesiu. Manoji širdis dėl jo plaka, – tikrai aš jo pasigailėsiu (*raham*)“ (Jer 31, 20). Izaijas lygina Dievą su motina, kuri niekaip negalėtų užmiršti savo kūdikio: „Ar gali moteris užmiršti savo mažylį, būti nešvelni savo iščių sūnui? Net jeigu ji ir užmirštų, aš

tavęs niekad neužmiršiu“ (Iz 49, 14–15). Dievas taip pat motiniškai guodžia Jeruzalę: „Kaip motina guodžia savo sūnų, taip aš paguosiu jus, – Jeruzale būsite paguosti“ (Iz 66, 13).

Švelnumui nusakyti hebrajų kalboje vartojamas žodis *rahamim* – pažodžiui reiškiantis vidurius, tai daugiskaita nuo *reham* (*raham*) – „iščios“ arba „gimda“. Taigi švelnumas, gailėstingumas yra moteriškas. Jėzaus nuostata buvo tokia pati – jis evangelijose dažnai vaizduojamas sujaudintas (pažodžiui – „sujudintais viduriais“). Taip pat tokie jo naudojami įvaizdžiai kaip „maitinimas pienu“, „švelnumas“, „meilė“, „noras suburti apie save Izraelį kaip savo vaikus“ davė pradžią tokiam pamaldumui kaip „Kristus, mūsų Motina“²⁰.

Moteriškos Dievo metaforos

E. A. Johnson, kalbėdama apie kenčiantį ir užjaučiantį Dievą, cituoja Abrahamą Joshua Heshelį parodydama, kad net po holokausto žydų mąstytojai gali kalbėti apie senatestamentinį Dievą, kuriam nesvetimas *pathos*. Būdamas laisvas, rūpindamasis ir siekdamas teisingumo, Dievas užmezga santykius su pasauliu ir atsiliepia į sielvartą, džiaugsmą, pyktį bei likiminius istorijos įvykius. Nors kartais atrodo, kad Dievas apleido, kad jis tyli, bet tai tik dar labiau padeda suprasti, kaip jis yra arti ir kenčia su tauta.²¹

Dievo savęs apribojimą ir iš to kylantį kentėjimą simbolizuoja raudanti *Shechina*: Dievas tylėjo ne todėl, kad jis nusprendė leisti blogiui vyksti, bet todėl, kad jis nori veikti ne galia, bet per žmones, kurie klauso jo meilės ir teisingumo įsakymų. *Shechina* yra iš Senojo Testamento padangtės teologijos kilęs vaizdinys apie Dievo artumą arba prezenciją Padangtės Šventų švenčiausioje. Kada Šventykla buvo sugriauta, o tauta ištremta, *Shechina* keliavo į tremtį drauge su Izraeliu. Net Naujojo Testamento Apreiškimo knygoje, 12 skyriuje, krikščionių persekiojimo kontekste minima į dykumą pabėgusi moteris gali būti suprasta kaip Dievo artumas, lydintis tautą į tremtį.²²

Remdamasi Biblijos tekstais, E. A. Johnson randa ir daugiau moteriškų Dievo metaforų. Viena iš tokių metaforų, kurią iš tiesų gali suprasti tik moteris, yra gimdymas. Pranašas Izaijas įdėda į Dievo lūpas tokius žodžius: „Ilgai tylėjau, ilgai lūkuriavau ir susilaikiau, bet dabar aš šaukiu kaip gimdyvė, dūstu ir aikščioju“ (Iz 42, 14). Čia mes galime matyti Dievą, kuris stengiasi iš paskutiniųjų, kentėdamas ir prakaituodamas, kad žemėje įsivyrautų teisingumas. Ir tai dar ne Dievo „gimdymo“ pabaiga – jis laukia dar tik eschatologinėje ateityje. Visoje žmonijos istorijoje žmonės dalyvauja Dieviškosios Išminties gimdymuose. Tie, kurie drauge kenčia, drauge dalysis ir ateitimi.²³

Dievas kaip moteris gimdo, kaip moteris jis uoliai siekia teisingumo, kaip moteris sielvartauja. Sielvartą autorė nurodo kaip dar vieną būdingą moterišką Dievo bruožą: „Moters santykis su tikrove ir su pasauliu yra toks, kad ji tampa labai pažeidžiama ir apleista, kai kentėjimai aplanko tuos, kuriuos ji myli ir kuriais rūpinasi.“²⁴

Šita patirtis yra tokia stipri, kad teologės feministės imasi perrašyti blogio definiciją. Jei Vakarų teologijos istorijoje dominuojanti blogio idėja buvo susijusi su nepaklusnumu dieviškajam įstatymui ir iš jo kylančia nuodėme, tai kai kurios feministės teigia, kad moteriai didžiausias blogis yra fenomenologinė skausmo, atsiskyrimo, bejėgiškumo būklė. Moterys visuomet yra tos, kurios imliausios pasaulio skausmui.

Niekas taip gerai neperteikė Dievo sielvarto dėl savo tautos kaip Rachelės rauda: „Nu-

aidėjo aimanos šauksmas Ramoje, raudojimas ir graudus verksmas! Rachelė rauda savo vaikų, – ji nesileidžia paguodžiama, nes jų nebėra“ (Jer 31, 15).

Dieviškosios Išminties vaizdinys

Išminties literatūroje E. A. Johnson išskiria *Sofijos* įvaizdį kaip Dievo moterišką įvaizdį. Kartais ji tiesiog ir kalba apie Dievą-Sofiją kaip kuriančiąją ir palaikančiąją pasaulį dievišką galią. Pirmiausia ji minima Patarlių knygoje kaip šaukianti gatvėse, turguje, ant miesto sienų, miesto vartuose – rodos, niekas negali išvengti jos balso: „Būkite atidūs mano įspėjimui! Štai išliesiu jums savo dvasią, atversiu jums savo žodžius. Kadangi jūs mane atmetėte, kai šaukiau, nekreipėte dėmesio, kai tiesiau ranką; kadangi paniekinote bet kokį mano patarimą, nepaisėte jokio mano įspėjimo, aš savo ruožtu juoksiuos, kai ištiks jus nelaimė, tyčiosiuos, kai užklups jus baimė. Kai baimė užklups jus kaip audra ir nelaimė ištiks jus kaip viesulas“ (Pat 1, 23–27).

Išmintis ir hebrajų kalboje (*hokmah*), ir graikų kalboje (*sophia*) yra moteriškosios giminės. Feministinei E. A. Johnson teologijai tai vienas svarbiausių vaizdinių. Ji šiuo vaizdiniu naudojasi kalbėdama ir apie Dievą, ir apie Kristų, ir apie Šventąją Dvasią. Išmintis yra ne tik žodis Senajame Testamente – tai visas literatūros žanras. Vienas iš išminties literatūros uždavinių – pamokyti, kaip gyventi vaisingą ir turtingą gyvenimą.

E. A. Johnson biblinės teologijos mokytojas prel. Antanas Rubšys rašo: „Išmintis turi kosminį vaidmenį visatoje. Pat 8–9 skyriai apima iškilią giesmę išminties garbei. Giesmėje išmintis yra vaizduojama kaip asmenybė glaudžioje draugystėje su Dievu Kūrime. Sakoma, kad išmintis buvo sukurta pirmuoju Kūrimo veiksmu ir buvo kartu su juo kaip Meistrė [Menininkė – hebrajiškai *Amon*]“²⁵.

Įasmeninta Išmintis kalba: „Aš ten buvau, kada jis dėjo dangaus skliautą į vietą, kai jis nubrėžė ratą ant bedugnės paviršiaus; kada jis tvirtino aukštai dangaus skliautą, kai jis įrengė bedugnės šaltinius; kada jis paskyrė jūrai ribas, kad jos vandenys niekad neperžengtų jo įsakymo, kai jis nustatė žemės pamatus. Tuomet aš buvau su juo kaip jo Patikėtinė.

Kasdien buvau jo džiaugsmas, visad prieš jį džiūgaudama, džiūgaudama jo gyvenamame pasaulyje, rasdama džiaugsmo žmonijoje“ (Pat 8, 27–31). Pažymėtina, kad Išminties personifikacija nebuvo Izraelio tikėjimo gelmėse kilusi samprata, bet ja jie dalijosi su kaimyninėmis tautomis. Būtent egiptiečių išminties deivė Maat, viena autoritetingiausių egiptiečių mitologijos deivių, veikiausiai ir paskatino hebrajišką Senojo Testamento raštiją susikurti tokį įvaizdį. Egiptiečių kalba žodis „maat“ reiškia sudėtingą vaizdinių visumą, į kurią įeina tiesa ir teisingumas, teisinė tvarka, etinės normos ir dieviškieji įstatymai, kuriuos lemia gamtoje, dievų pasaulyje ir žmonių visuomenėje galiojančios imanentinės taisyklės bei dėsniai.²⁶ Aštuntame Patarlių knygos skyriuje aiškiai matomi egiptietiškosios deivės bruožai. Kaip ir *Maat*, *Hokhma* vaikšto teismo keliais ir vykdo teisingumą. Išmintis taip pat turi ir deivės Izidės – gyvybės teikėjos ir kūrinijos saugotojos bei palaikytojos – bruožų²⁷. Egiptietiškoji, taip pat ir senatestamentinė išminties samprata, buvo artima tam, kas graikų filosofijoje buvo nusakoma kategorijomis *sophia* ar *logos*.

Todėl ir vėlesnės Septuagintos knygos – Siracido ir Išminties – labai daug dėmesio skiria kosminei Išminties reikšmei. Siracido knygoje Išmintis lyginama su Alsavimu iš Dievo

burnos: „Išėjau iš Aukščiausiojo burnos ir tarsi migla apdengiau žemę. Gyvenau dangaus aukštybėse, ir mano sostas buvo debesies stulpe. Apėjau dangaus skliautą pati viena ir išvaikščiojau bedugnės gelmes“ (Sir 24, 3–5). Tačiau Siracidus Išmintį sieja su Dievo buvimu Izraelyje ir šventykloje²⁸. Taip Išmintis priartėja prie *Ruah* ir *Shechina* sampratos.

Išminties knygoje jau matoma Išmintis, kuri beveik tapatinama su pačiu Dievu:

Juk ji yra Dievo galybės alsavimas ir tyras Visagalio šlovės išsiliejimas; užtat niekas, kas sutepta, į ją neįeina. Juk ji yra amžinosios šviesos atspindys, kuriamosios Dievo galybės veidrodis be dėmės ir jo gerumo paveikslas. Nors ji viena, bet gali visa aprėpti; pati nesikeisdama, ji visa atnaujina.

Per kartų kartas ji įeina į šventas sielas, padarydama jas Dievo draugais ir pranašais (Išm 7, 25–27)

Taigi išminties samprata kelia pagrįstą klausimą – ar Išmintis yra moteriška Dievo personifikacija? Ar Išmintis yra dieviškoji hipostazė? E. A. Johnson pateikia penkias nuomones, kas gi yra Išmintis: „Kai kurie mano, kad Sofija – kosminės tvarkos personifikacija, tai yra ji reprezentuoja Dievo kūriniui suteiktą prasmę. Kiti teigia, jog tai įsameninta Izraelio išminčių ieškota išmintis. Dar kiti įsitikinę, kad tai dieviško atributo – visa apimančios inteligencijos simbolinis atvaizdavimas. Ketvirtųjų tvirtinimu, Sofija yra kvazi-dieviška savarankiška hipostazė tarpininkaujant tarp transcendentinio Dievo ir pasaulio judėjiskame monoteizme.“²⁹ Dauguma egzegetų dabar sutinka, jog laikui bėgant Dieviškoji Išmintis hipostazavusi Izraelio religinėje sąmonėje kaip veikianti kūrimo ištakose dieviška galia, palaikanti kūrinių ir įgyvendinanti teisingumą ir teisumą³⁰. Tačiau E. A. Johnson teigia, kad akivaizdu, jog išmintis yra tiesiog dieviška: „Tai veda prie penktosios nuomonės, kuri teigia, kad Sofija yra paties Dievo personifikacija, jo būties ir kuriančiojo bei gelbstinčiojo įsitraukimo į veiklą pasaulyje.“³¹

Jobo knygoje klausiama: „Iš kur tad ateina išmintis? Kur yra supratimo buveinė? Nuo visų gyvųjų akių ji uždengta, nuo padangių paukščių ji paslėpta. Prapultis ir Mirtis sako: „Savo ausimis tik gandą apie ją tegirdėjome.“ Vien Dievas kelią į ją nežino, jis nežino josios buveinė“ (Job 28, 20–23). Barucho knyga papildo Išminties vaizdinį dar vienu epizodu: ji gyvena pasaulyje tarp žmonių: „Jis ištyrė visą išminties kelią, padovanojo ją savo tarnui Jokūbui, savo mylimam sūnui Izraeliui“ (Bar 3, 37).

Apibendrinant galima pasakyti, kad išminties literatūroje mes randame kalbant apie: 1) išminties dievišką kilmę; 2) išminties egzistavimą prieš kūrinių ir jos vaidmenį kūrinių; 3) jos sutapatinamą su Dievo dvasia; 4) ji yra imanentiškai esanti pasaulyje³². Vystantis išminties tradicijai išmintis darosi ne tik vis labiau įsameninta, bet taip pat vis labiau moteriška būtybė.

Feministinė antrojo Švč. Trejybės asmens interpretacija

Paradoksalu, bet būtent ši moteriška Išminties samprata parengė kelią helenizuotame judaizme Kristaus, kaip įsikūnijusio Žodžio, sampratai. Elisabeth Schuser Fiorenza teigia, kad ankstyvieji krikščionys suvokė Jėzų Kristų kaip išminties manifestaciją: „Ankstyviausios Jėzaus tradicijos suvokia šį Dievą kaip maloningą ir gerą moteriškame *Gestalt* kaip

dieviškąją Sofiją (išmintį)³³. Spekuliatyviai būtų galima klausti, ar įmanoma, kad Dieviškoji Išmintis būtų įsikūnijusi ne į vyrą, o į moterį.

Labai senai tradicijai priklausantis tekstas Luko evangelijoje sako: „Buvo atėjęs Jonas Krikštytojas. Jis nevalgė duonos, negėrė vyno, tai jūs sakėte: ‘Jis demono apsėstas’. Atėjo Žmogaus Sūnus, valgantis ir geriantis, jūs vėl sakote: ‘Štai rijūnas ir vyno gėrėjas, maitininkų ir nusidėjėlių bičiulis’. Bet *išmintį* [išskirta mano – V. M.] pateisino visi jos vaikai“ (Lk 7, 33–35). Šios Q logijos kontekstas yra Jėzus, kurio Dievas-Sofija kviečia už stalo sėstis mokesčių surinkėjus, prostitutas ir nusidėjėlius. Dievas-Sofija priima visus savo vaikus ir ji yra jų „pateisinama“. Q bendruomenės teigimu, patys iškiliausio Išminties vaikai buvo Jonas Krikštytojas ir Jėzus. Vien Matas tapatina tik Jėzų su Išmintimi. Dabar Jėzus-Sofija yra pateisinamas jos darbas.³⁴

Išminties literatūros tradicija nenutrūko – ji persmelkė apokaliptinius raštus ir mato ma Kumrano teologijoje. Nors žydiška (ir vėliau krikščioniška) teologija kalba apie Dievą vartodama vyrišką kalbą ir įvaizdžius, bet *Sofijos* vaizdinio buvimas šalia kitų rodė, kad buvo įsisąmonintas tokio kalbėjimo neišbaigtumas ir neadekvatumas. Antrasis neištariamo Dievo vardo įsakymas yra konkreti išraiška draudimo sieti Dievą su kokiais nors apčiuopiamais ar antropomorfiniais vaizdiniais.³⁵

Dar viena vieta, kur galima matyti, kaip siejasi Senojo Testamento Išminties vaizdinys su Naujojo Testamento kristologija, yra vadinamieji Preegzistencijos himnai. Net ir ne specialisto akimis galima matyti neabejotiną panašumą:

Kol 1, 15–17

Jis yra neregimojo Dievo atvaizdas,

visos kūrinijos pirmgimis, nes jame sukurta visa, kas yra danguje ir žemėje, kas regima ir neregima, ar sostai, ar viešpatystės, ar kunigaikštystės, ar valdžios, – visa sukurta per jį ir jam.

Jis yra pirma visų daiktų, ir visa juo laikosi.

Pat 8, 27–29

Aš ten buvau, kada jis dėjo dangaus skliautą į vietą, kai jis nubrėžė ratą ant bedugnės paviršiaus; kada jis tvirtino aukštai dangaus skliautą,

kai jis įrengė bedugnės šaltinius;

kada jis paskyrė jūrai ribas,

kad jos vandenys niekad neperžengtų jo įsakymo, kai jis nustatė žemės pamatus.

Egzistuoja paralelė ne tik su šiuo himnu, bet taip pat ir su Evangelijos pagal Joną prologu. Nors evangelistas vietoje moteriško *Sophia* vartoja vyriškosios giminės graikišką žodį *Logos*, akivaizdu, kad samprata, kurią evangelistas pateikia prologe, yra išišaknijusi Senojo Testamento išminties literatūroje.³⁶ Norint tuo įsitikinti feministinė teologija siūlo perskaityti Prologą taip: ¹ Pradžioje buvo Išmintis [*Sophia*]. Išmintis [*Sophia*] buvo Dievo

akivaizdoje, ir Išmintis [*Sophia*] buvo Dievas.² Ji pradžioje buvo pas Dievą.³ Visa per Išmintį [*Sophia*] atsirado, ir be jos neatsirado nieko, kas tik yra atsiradę (pagal Jn 1–3).³⁷

Tačiau E. A. Johnson savo kristologijoje eina dar toliau – ji teigia, kad tai, jog Kristus yra *Sophia*, yra ne hipotetinė galimybė, bet būtina sąlyga moterims būti išganytomis. Jau savo knygoje „Ta, Kuri Yra“, skyriuje „Jėzus-Sofija“, ji pažymi: „Vyriškumas yra neatimama jo asmens tapatybės dalis, jo istorinės tikrovės tobulumo ir ribotumo dalis, todėl jis vertas pagarbos. Jėzaus lytis taip pat neatskiriama nuo jo istorinio asmens, kaip ir rasė, klasė, etninis palikimas, kultūra, judėjų religija, šaknys Galilėjos kaimelyje ir taip toliau. Sunkumai greičiau kyla dėl to, kaip ši vienintelė – lyties – ypatybė kitaip negu visos kitos ypatybės, interpretuojama seksistinėje teologijoje ir praktikoje. Jėzaus vyriškumas sąmoningai ar nesąmoningai pakylėjamas, paverčiamas būtinu jo krikščioniškai funkcijai ir tapatybei; taip moterims kaip tik dėl jų lyties užkertamas kelias dalyvauti jų Kristaus tapatybės pilnybėje kaip Kristaus įvaizdžiams. Feministinė teologinė analizė dviem būdais siekia parodyti, kaip tokia iškreipta interpretacija vyksta ir kaip gaunama tokia loginė anomalija.“³⁸ Pirmiausia tiesiogiai ar netiesiogiai Jėzus yra naudojamas patriarchaliniam Dievo įvaizdžiui įtvirtinti. Jei Jėzus yra vyras, ar tai nurodo kokias nors paties Dievo savybes? Jėzaus pasakymas: „Kas yra matęs mane, yra matęs Tėvą!“ (Jn 14, 9) yra priimamas ne kaip metafora, bet pažodiškai suprantamas, kad Jėzus atskleidė Dievą kaip vyrą ir Tėvą.

Pagal E. A. Johnson, „tai dar sustiprino graikiškos *logos* sąvokos vartoseną, kuri graikų filosofijoje buvo siejama su vyrišku principu, nusakant Jėzų kaip Dievo saviraišką pasaulyje“³⁹. Taigi ima atrodyti, kad egzistuoja neišvengiamas ryšys tarp istorinio Jėzaus vyriškumo ir *logos* kaip vyriško principo: „Pamatinė iš feministinės akademinės pozicijos atsiskleidžianti problema yra ta, kad Jėzus Kristus buvo aiškinamas patriarchalumo požiūriu, ir dėl to geroji Evangelijos visiems naujiena buvo iškreipta į blogąją vyriškojo prado privilegijos naujieną. Ankstyvajai Bažnyčiai istoriškai tampant graikų-romėnų pasaulio kultūros dalimi, ji palengva formavo savo struktūras pagal patriarchalaus namų ūkio ir imperatoriaus valdomos imperijos modelį. Taigi Kristaus vaizdiniui buvo suteiktas vyro – namų ūkio galvos arba absoliutaus valdovo – pavidalas. Jis suvoktas kaip *Pantokrator* – absoliutus šlovės karalius, kurio dangiškas karaliavimas nustato ir įteisina žemišką šeimos, imperijos ir Bažnyčios galvos viešpatavimą.“⁴⁰

Tas pačias idėjas E. A. Johnson pateikia ir kitame tekste *Aterkant Kristaus vardą*, kuris pasirodė jos ir kitų feminisčių teologų straipsnių rinkinyje *Išlaisvinant teologiją*⁴¹. Su trumpintas tekstas lietuviškai pasirodė *Naujojo židinio-Aidų* žurnale⁴².

Antra, tęsia E. A. Johnson, „faktas, kad Jėzus buvo vyriškis, naudojamas vyrų viršenybei moterims įteisinti, tikint, kad ypatinga garbė, kilnumas ir normatyvumas tapo vyriškos lyties teise dėl to, kad „pats“ Dievo Sūnus ją pasirinko įsikūnyti. Ir iš tikrųjų, sakoma, kad dėl lyties vyrai labiau atitinka Kristaus įvaizdį negu moterys“⁴³.

Tačiau čia E. A. Johnson eina dar toliau teigdama, kad „seksistinė kristologija ne tik sukausto Dievą ir žmoniją androcentrizmo šarvais, bet – tegu vien teoriškai – kelia grėsmę moterų išganymui. Krikščioniškai išganymo istorijai priklauso ne tik užuojautos kupina Dievo valia išganyti, bet ir metodas, kuriuo veikia toji valia, būtent – Dievo pasinėrimas į nuodėmingą žmogaus istoriją ir jos pakeitimas iš vidaus. Ankstyvosios krikščionybės aksioma „Kas neprisiimta, tas neatpirkta, bet kas prisiimta – ganyta sąjungos su Dievu“ apibendrina įžvalgą“⁴⁴.

Kaip tada yra su moterų išganymu, jei Kristus neprisiėmė moteriško kūno, jei jis netapo moterimi, jei Nikėjos išpažinimo *homo factus est* yra suprantamas *et vir factus*? Juk jei vyriškumas turi esminę reikšmę Kristaus vaidmeniui, tai moterys yra išganymo apeinamos, nes moterų seksualumo neįėmė kūnu tapęs Žodis. Jei vyriškumas yra sudedamoji įsikūnijimo ir atpirkimo dalis, tai moters žmogiškumas neprisiimtas, vadinasi, ir neišganytas.⁴⁵

Kaip ši problema buvo sprendžiama klasikinėje teologijoje? Nejaugi Bažnyčios Tėvai, beveik unisonu kartoję šią formulę, kad Kristus tapo žmogumi tam, kad žmogus galėtų dalyvauti dieviškame gyvenime, neįžvelgė nenuoseklumo ir prieštaravimo? E. A. Johnson teigia, kad tradicinėje, vadinamojoje „dualistinėje antropologijoje ši problema sprendžiama aiškinant vyrą kaip moters galvą. Jam atliekant mikrokosmo vaidmenį, jo iškilume telpa jos tikrovė, kaip ir visų kitų žemesnėse išsivystymo pakopose esančių sutvėrimų tikrovė. Taigi prisiimdamas vyrišką žmogiškumą, Išganytojas faktiškai apima ir moteriškumą, tad moterys esančios išganytos“⁴⁶. Tačiau jei moterys yra ne žemesnio lygio kūriniai, priklausantys vyriškajam žmogiškumui, o lygiaverčiai esminio žmogiškumo partneriai, tolygūs vyrams, tada, remiantis į vyrus orientuotos kristologijos logika, jos neturi ryšio su tuo, kas gyvybiškai būtina išganymui.⁴⁷

Tad koks kitoks dar gali būti atsakymas į šią pačios E. A. Johnson suformuluotą aporiją? Autorė mano, kad ji žino atsakymą – kaip reikalauja feministinės teologijos metodas dekonstravusi patriarchalinę dualistinę sampratą, ji ima perpasakoti istoriją moters akimis. Ir *Sofija*, Dieviškoji Išmintis, kaip ir kalbant apie Senojo Testamento Dievą, yra raktas.

Kaip dar vieną argumentą, kad Jėzus Kristus negali būti sutapatintas vien tik su vyriškumu, E. A. Johnson pasitelkia išaukštintojo Kristaus teologiją. Ji teigia: „Po jo mirties ir prisikėlimo tebesitęsiančios Jėzaus-Sofijos istorijos fokusas nuo konkretaus istoriško gyvenimo nukrypsta į Dvasios įkvėptą brolių ir seserų bendriją.“⁴⁸ Todėl Kristus nėra vien tik pašlovintas Jėzus, bet pašlovintas Jėzus, įkvepiantis gyvybę savo kūnui, kuris yra Bažnyčia. Kristus pasakė Pauliui: „Kam mane persekioji?“ (*Apd* 9, 4), nes faktas tiesiogine prasme yra tai, kad Kristų sudaro visi pakrikštytieji. Tai reiškia, kad Kristus, kitaip negu Jėzus, nėra vyras; tiksliau, ne vien tik vyras. Kristų visai tiksliai galima pavaizduoti juodą, seną, pagonį, moterį, azijietį ar lenką. Kristus apima visus pakrikštytus.⁴⁹

Todėl, anot E. A. Johnson, Sofijos pranašo ir draugo, įsikūnijusios Sofijos, pateptosios Kristumi, istorija tęsiasi laike kaip ir paties Kristaus – *christus* ir *christa* čia yra drauge. Be to, Jėzaus kunigystės, mirties ir prisikėlimo aiškinimas išminties kategorijomis nukreipia kristologiją už žmonių pasaulio ribų, žemės ekologijos link. Žodžiu, Kristaus-Sofijos vaizdinys yra paskatinimas žmonijai būti solidariai pačiai ir atrasti darną su visa Dieviškosios Išminties palaikoma kūriniu.

Sofijiškas Šventosios Dvasios vaizdinys

Su Kūrimo teologija yra susijusi ir trečiojo Švč. Trejybės asmens samprata E. A. Johnson feministinėje interpretacijoje. Knygoje „Ta, Kuri Yra“ skyrius, skirtas „Dvasiai-Sofijai“, netgi eina prieš skyrius apie „Kristų-Sofiją“ ir „Motiną-Sofiją“. Tai visiškai suprantama, juk hebrajiškas *Ruach* jau savaime suponuoja moteriškumą. Skyrius prasideda epigrafu iš šv. Hildergardos Bingenietės mistinių raštų: „Aš, aukščiausia liepsnojanti galia, uždegiau kiekvieną

gyvą kibirkštį, iš manęs neateina niekas, kas galėtų mirti <...> aš liepsnoju virš laukų grožio; aš šviečiu vandenyse; aš liepsnoju saulėje, mėnulyje ir žvaigždėse. Ir su eiklaus vėjo pagalba išjudinu viską tam tikra nematoma, visa ką palaikančia gyvybe <...> Aš, liepsnojanti galia, esu pasislėpusi šituose laikinuose [dalykuose – V. M.], kurie nuo manęs liepsnoja.“⁵⁰

E. A. Johnson teigia, kad Dievas pirmiausia pažįstamas per pasaulį, kuris liudija Dvasios veikimą arba jos nebuvimą. Straipsnyje „Atmenant Kūrėjo Dvasią“ ji rašo: „Trejybės rėmuose Dvasios „asmuo“ visų pirma reiškia Dievą, esantį ir veikiantį pasaulyje. Ankstyvoji krikščionių teologija jį vaizdavo gamtiškais metaforomis, kurios išlieka naudingos dėl savo aiškinamosios jėgos. Jeigu didi ir nesuvokiama Dievo paslaptis yra vaizduojama kaip spindinti saulė, o Dievas įsikūnijęs į tos šviesos spindulį, besileidžiantį į žemę.“⁵¹

Kūrėjo Dvasia, gyvybę nepaliaujamai kuriantis šaltinis, yra imanentiška istoriniam pasauliui. „Kurgi galėčiau pabėgti nuo tavo dvasios, – gieda psalmininkas, – ar atsitolinti nuo tavo artumo?“ Dvasia yra aukščiausiame danguje, ji yra giliausia kiaurymė, tamsiausia naktis, tolimesniuose rytuose nei saulės tekėjimas, už kiekvieno naujo horizonto (pagal Ps 139, 7–12). Dvasia užpildo pasaulį, ji yra visame kame. Kadangi Dvasia yra taip pat šiam pasauliui transcendentiška, dieviškasis gyvenimas suka ratus, apkabindamas visą pasaulį, kuris tuo būdu apsigyvena dieviškoje sferoje.⁵²

Toliau E. A. Johnson kalba apie kosminius simbolius, kurie nusako Dvasios buvimą ir veikimą pasaulyje. Iš Dvasiai giminingų gamtiškojo pasaulio elementų vėjas, ugnis ir vanduo yra svarbiausi. Visų pirma tai, be abejo, vėjas, oro dvelkimas: „Hebrajų kalboje žodis *ruah* žymi Dvasią ir reiškia judantį orą arba vėją. Šis terminas apima visus vėjus, pradedant silpnu, švelniu vėjeliu, glamonėjančiu mūsų skruostus, ir baigiant galingai šėlstančia audra, pakeičiančia gamtovaizdį. Dvasia yra panaši į šią nematomą gamtišką galybę, ji yra jėga, kuri apsiskelbia vėjyje. Jėzus kalbėjo apie šį simbolį gražiai ir metaforiškai: vėjas pučia kur nori; jo ošimą girdi, bet nežinai, iš kur ateina ir kurlink nueina. Matote jo padarinius, taigi žinote, kad jis pučia. Taip ir Dievo Dvasia (Jn 3, 5).“⁵³

E. A. Johnson mėgina paaiškinti ir turbūt patį populiariausią tradicinį Dvasios kaip balandžio vaizdinį. Kadangi vėjas siejasi su sparnais, o senovės Artimųjų Rytų religijose paukštės ir jos sparnų simbolis žymėjo moterišką dievybę, šis simbolis tiko ir Šventajai Dvasiai. E. A. Johnson teigimu, balandžio simbolis evangelijose ir krikščioniškame mene jungia Šventąją Dvasią su plačiai paplitusia ikikrikščioniška dieviškosios moteriškos gailios tradicija. Ji primena daugybę vietų Biblijoje, kur Dievas yra vaizduojamas kaip nešantis ant savo galingų sparnų pavergtuosius, ar globia po savo sparnais savuosius lyg sukanti lizdą motina paukštė.

Kalbėdama apie tai, kaip siejasi Dvasios veikimas kūrinijoje ir žmogaus bei gyvūnų kvėpavimas, ji cituoja Meinrad Craighead: „Veikiausiai vėjo beribiškumas sukelia svaiginantį begalybės troškimą. Tai panašu į troškimą būti Dvasios įkvėpimo ir iškvėpimo ritme bei trukmėje, išplintančiuose į tuštumą, kuri yra į rytus nuo saulės ir į vakarus nuo mėnulio.“⁵⁴

Ugnis, pagal E. A. Johnson, yra kitas kosminis Dvasios simbolis. Ji neturi aiškios formos, o jos nuolat kintantis pavidalas žymi tai, kas yra savaime paslaptinga. Tai pavojinga stichija, kuri nudegina palietus ir gali lengvai ištrūkti iš žmogaus valdžios. Kartu ugnies teikiama šviesa ir šiluma būtinos žmogaus gerovei. Ji primena galingesnes visatos „ugnis“, švytinčias saulę ir žvaigždes bei piktai žaibuojančią audrą. Tai vis galingi Dievo buvimo bibliniai simboliai.⁵⁵

Šventasis Raštas, teologės teigimu, yra prisodrintas gyvybės Dvasią simbolizuojančio vandens pavyzdžių. Pranašo Ezechielio žodžiais, Dievas pažada žmonėms, kad jie surasią savo tikrąją širdį: „Nuplausiu jus tyru vandeniu <...> atnaujinsiu jus nauja dvasia; Išimsiu iš jūsų akmenis širdį ir duosiu jums jautrią“ (Ez 36, 25–26). Izaijo regėjime teisingumas ir taika žmogiškame ir gamtiškame pasaulyuose yra dovanos, atsirandančios Dvasiai išsiliejus kaip vanduo iš indo (Iz 32, 15–18). Joeliui permirkę sūnūs ir dukterys pranašaus, o seneliai sapnuos, permerkti šios dvasios, kuri liejasi ant visos žmonijos (Jl 3, 1–2). Gyvasis vanduo, kurį Jėzus pažadėjo samarietei, vėlgi yra ši Dvasia – į kūrinijos šerđį ištrykštantis meilės šaltinis (Jn 4, 7–15).⁵⁶

E. A. Johnson primena ir vaizdingą šv. Irenijaus palyginimą apie tai, kokie turi būti krikščionys: „Todėl ir Viešpats pažadėjo atsisiųs mums Globėją, kad jis priderintų mus prie Dievo. Kaip sausi miltai negali virsti viena tešla be vandens, ar viena duona, taip ir mes daugelis negalime tapti viena Kristuje Jėzuje be vandens, kuris yra iš dangaus. Ir kaip sausa žemė neneša vaisių, jei negauna drėgmės, taip ir mes, pirma sausuoliai, niekuomet neneštume gyvybės be gausingo lietaus iš dangaus. Mūsų kūnai per nuplovimą gavo vienybę su negendamybe, o sielos – per Dvasią. Todėl būtini abu dalykai, nes abu pasitarnauja gaunant Dievo gyvenimą.“⁵⁷

Galiausiai E. A. Johnson grįžta prie pamėgtos Dieviškosios Išminties temos: „Ne tiktai žodžio „išmintis“ gramatinė forma yra moteriškosios giminės (*hokhmah* hebrajiškai, *sophia* graikiškai), tačiau ir biblinis Išminties įvaizdis yra nuosekliai moteriškas: ji pasirodo kaip sesuo, motina, mylimoji, namų ir virtuvės šeimininkė, mokytoja, teisingumo skleidėja, bei dar daugybe kitų moteriškų vaidmenų.“⁵⁸ Iš tiesų Išminties knygos pradžioje ši moteriška veikėja yra tapatinama su žmonės mylinčia dvasia: „Išmintis yra žmogų mylinti dvasia“ (Išm 1, 6). Tolimesnėje pastraipoje metaforos įgauna kiek kitokią prasmę, nusakančią Išmintį turint dvasią. Vėliau ji aprašoma dvidešimt viena (triskart tobulus skaičius septyni) šlovinga savybe. Išmintis turi dvasią: protingą, šventą, vienatinę, visokeriopą, jaudrią, judrią, skaidrią, tyrą, aiškią, nepažeidžiamą, mylinčią gerumą, įžvalgią, nenugalimą, geranorišką, labdaringą, ištikimą, saugią, ramią, visagalę, visa prižiūrinčią ir pripildančią visas dvasias, protingas, tyras ir jautriausias (Išm 7, 22–23).⁵⁹

Dvasios ir Išminties sutapatinimas leidžia visiškai kitaip pažvelgti į Dievo veikimą kūrinijoje. Dvasios-Sofijos kupinas visas pasaulis: „Juk Išmintis judresnė už visa, kas juda, – ji apgaubia visus daiktus ir pripildo savo tyrumo“ (Išm 7, 24). Apie tokį patį dieviškumą kalba ir žydų rabiniškoji *šekinah* tradicija – tai moteriškas dieviško gyvenimo simbolis, galingas spindėjimas, netikėtai nušvintantis sudaužytame pasaulyje. Pati svarbiausia jos funkcija yra lydėjimas. *Šekinah* lydėjo žmones, ištrūkusius iš vergijos ir patekusius į bekrastę dykumą, po kelių šimtmečių ji vėl keliavo su ištremtaisiais, lydėdama juos visuose varguose bei rūpesčiuose.

E. A. Johnson teigia: „Pirmaisiais krikščionybės amžiais moteriška simbolika, vaizduojanti dieviškąją Dvasią, buvo taikoma itin plačiai. Pavyzdžiui, sirų krikščionybėje Dvasia visada buvo lyginama su paukšte – perinčia, sklindančia aplink lizdą ar besirūpinančia jaunikliais. Ir ši Dvasios motinystės simbolika neretai įkvėpdavo dvasingumą, pasižymėjusi šiluma, besireiškiančia individualioje ar kolektyvinėje maldoje.“⁶⁰

Laikui bėgant didžioji dalis šių motiniškų įvaizdžių nutolo nuo Dvasios ir atiteko Bažnyčiai, vadinamai Šventąja Motina, arba Jėzaus motinai Marijai, kuri garbinama ir kaip

visų tikinčiųjų motina. Dvasios motinystės simbolika beveik buvo pamiršta. Panašus likimas ištiko ir Išmintį, ir *šekinah*, moteriškais įvaizdžiais besistengusias perteikti Dievo buvimą ir veiklą.⁶¹

Tačiau prisimindami taip, kaip siūlo E. A. Johnson „kūrėjo Dvasią išardome teologinį dualizmą, atskiriančią Dievą nuo visatos, ir nugriauname vieną iš ramsčių dualizmo, skaldančio žmonių bendruomenę ir atskiriančio žmones nuo žemės. Visi mes jausti į tą pačią Kosmoso bendruomenę“⁶².

Kalbėjimo apie Dievą giminės kategorijomis kritika

Teologas, filosofas, Sorbonos universiteto profesorius Remi Brague savo straipsnyje „Ar Dievas Tėvas yra vyras?“ pateikia tokio diskurso, kokį naudoja E. A. Johnson ir dauguma teologų feminisčių, kritiką. Teisybės dėlei reikia pripažinti, kad R. Brague turi omenyje bet kokį nekritišką teologinei kalbai samprotavimą apie Dievą. Jis teigia, jog nieko nepaprasta, kad Dievas siejamas su lytiškumu. Religijose dievai dažnai įsivaizduojami turį lytinių požymių, kartais net ryškesnių negu mirtingųjų. Vis dėlto krikščionys, kaip ir žydai, apie lytiškumą gali pasakyti kai ką, kas tiesiogiai plaukia iš jų Dievo suvokimo. Jiems atrodo, jog lyčių santykyje išties aptinkame fakto, jog Dievas sukūrė žmogų, pėdsaką.⁶³

Bet ar Izraelio Dievas, pagal savo paveikslą sukuriantis būtybę, kuri yra vyras ir moteris, dėl to turėtų turėti dvi lytis, taigi tarsi būti dvilytis? O gal jis yra aukščiau už jas abi, vadinasi, belytis? Tai, anot R. Brague, irgi nebūtų nuostabu: mitologijose žinomi dievai androginai. Tačiau Izraelio Dievas nėra dvilytis, belytis ar apskritai virš lytiškumo. Atvirkščiai. Vardas YHWH gramatiškai yra vyriškosios giminės. Didžioji biblinių vaizdinių dalis taip pat teikia vyrišką paveikslą. Izraelio Dievas yra savo tautos sutuoktinis⁶⁴.

Kita vertus, atmosferinių reiškinių pavadinimai semitų kalbose dažnai yra moteriškosios giminės. „Vėjas“, o drauge ir „dvasia“, nusakoma tuo pačiu žodžiu, yra moteriškosios giminės. Kai „dvasia“ žymi dieviškąjį vardą, šis žodis taip pat yra moteriškosios giminės. Tai ar čia galima įžiūrėti patriarchalinės, vyrų dominuojamos visuomenės dangiškąją projekciją – klausia R. Brague feminizuojančių teologų. Jo teigimu, „Izraelio Dievo vyriškumas (*masculinité*) nėra vyriškumas *virilité* prasme – jis nesuvokiamas kaip nukreiptas į kokią nors moteriškąją dievybę. Tad lytinis santykis nėra vidinis dieviškojo pasaulio reiškinys. Jis yra laisvas kitai sričiai. Nuo šiol jis gali veikti tarp Dievo ir jo tautos“⁶⁵.

Dievo santykis su Izraelio tauta yra santuoka. Todėl jis regimas per santuokinius įvaizdžius. Nenuostabu, kad Biblijos kanone turime „Giesmių giesmę“ – knygą, iliustruojančią būtent šiuos santykius kaip ne kadaise gyvenusi tauta pasirinko Dievą, o atvirkščiai – Dievas pasirinko tautą. Be to, Izraelį tauta paverčia būtent santuoka su Dievu.

Ir nors kurdamas Dievas atsiskleidžia kaip tėvas, tačiau R. Brague siūlo tėvystės idėją atskirti nuo vyriškumo. Jis teigia: „Biologiškai tėvas pirmiausia yra patinas. Tėvu jis tampa dėl savo gebėjimo apvaisinti patelę ir šitaip padaryti ją motina. Vienas pats jis negali būti tėvas.“⁶⁶ Dievas yra tėvas, bet jis nėra patinas. Be to, jis gali būti Tėvas, absoliutus Tėvas, būtent dėl to, kad nėra patinas. Dievas yra tėvas ir absoliutus tėvas, o ne motina. Kuo tai skiriasi, galima apsvarstyti, anot R. Brague, per žmogiškosios patirties lygmenį. Motina pasiima vaiką iš savo pačios kūno, kuriame jis užauga. Tėvas taip pat įneša savo kūno, bet

tik ribinę apvaisinimo akimirką. O ši nėra suvokiama kaip lemianti vaiko ir gimdytojo tarpusavio priklausomybę. Vaikas niekada nėra savo tėvo „kūno dalis“⁶⁷.

Kai Dievas kuria, jis kuria tai, kas nėra jo substancija. Įkurdintą būtyje kūrinį puikiausiai galima įsivaizduoti kaip telpantį Dieve, kaip apgaubtą Apvaizdos rūpesčio, o toks rūpinimasis kelia motiniškus vaizdinius. Čia galima sutikti ir su E. A. Johnson motiniška Dievo interpretacija, ypač kai ji kalba apie Dvasią-Sofiją, veikiančią kūrinijoje. Bet Kūrimo veiksmo negalima suvokti kaip kažko, kas turėtų bendrą su Dievu substanciją, kūrimo. Ir čia reikia sutikti su R. Brague. Pagal krikščionišką sampratą Dievas nėra pasaulio gimdytojas, bet Kūrėjas.

Toliau teologas kalba apie tam tikrą laisvės koncepciją: „Tėvas turi pripažinti gimusį vaiką. <...> Motina labai gerai žino, kad vaikas yra jos, nes jis buvo ji. Ji negali nepripažinti, kad vaikas yra jos. Antra vertus, vaiko santykis su savo tėvu yra laisvas, o motinos atžvilgiu tokio santykio negali būti. Negalima pasirinkti to, kam visada priklausė.“⁶⁸

Vis dėlto R. Brague patvirtina, kad feminizmas kaip moterų sąjūdis, siekiantis per savo patirtį apmąstyti ir suvokti išganymo istoriją, tikėjimo slėpinius ar Vieną Dievą Trijuose Asmenyse, yra teisėtas, „bet jame vertinga tik tai, kas susiję su teisiais dalykais. Šis teismas įvairuoja, priklausomai nuo sąjūdžių tendencijų ir reikalavimų bei jais reiškiamų jausmų. Tačiau krikščionys čia negali pasakyti nieko ypatinga, kas skirtųsi nuo to, ką galėtų pasakyti filosofai, psichologai, sociologai ir t. t.“⁶⁹.

Klaida būtų suvokti lyčių santykius kaip vaidmenų pasiskirstymą: vyrui atitektų „iniciatyva“, moteris būtų nusakoma kaip gebanti „priimti“, nes tai labai kebli situacija, kurioje labai sunku atskirti, kur yra prigimtiniai, o kur kultūriškai nulemti dalykai.

Išvados

Žmogus neišvengiamai yra lytinė būtybė ir jo Dievo suvokimas neišvengiamai susijęs su lytiškumu. Taigi lytinė žmogaus prigimtis išreiškia jo buvimą Dievo paveikslu, tačiau šio fakto negalima teisingai suprasti, jeigu jis bus atskirtas nuo Kūrimo idėjos. Reikia pripažinti, kad vyriškumas nei savaimė, nei kaip Dievo analogas nėra kuo nors pranašesnis už moteriškumą. E. A. Johnson pateikė daugybę pavyzdžių, kaip moteriški ar motiniški įvaizdžiai gali padėti suvokti Dievo veikimą išganymo istorijoje ir kūrinijoje. Ar galima kalbėti apie kokį nors vyriškumą ar moteriškumą Dieve? Ar tai tik mūsų kalbėjimo, kurį lėmė mūsų kūniškumas, bruožas?

Viena vertus, reikia priimti, kaip ir siūlo feministinė teologija, kad teologinė kalba apie Dievą yra žmonių kalba. Kita vertus, tai nereiškia, kad galima elgtis su teologiniu kalbėjimu apie Dievą visiškai voliuntaristiškai, tai rodo ir pačios E. A. Johnson moteriškos teologijos bandymai. Nepaisant daugybės vertingų įžvalgų, negalima kurti teologijos, atskiros vyrams ar moterims. Popiežiškoji Biblijos komisija pabrėžia, jog vertinga tai, kad šios įžvalgos praturtina „vyrišką teologiją“ ir padeda atsisakyti kai kurių pernelyg dogmatiškų, nekritiškų ar iš tiesų patriarchalinių požiūrių. Tačiau tai jokia būdu neturėtų būti pagrindas susipriešinti. Feministinės teologijos atstovės turbūt irgi sutiktų, kad be to, jog esame vyrai ar moterys, visų pirma esame žmonės. Nors lytiniai ar psichologiniai skirtumai nėra lengvai apčiuopiami, būtent tai nuo pat sukūrimo yra Dievo paveikslas žmogui ir žmonoje. Kristuje ta vieny-

bė dar labiau išryškėja: „Nebėra nei žydo, nei graiko; nebėra nei vergo, nei laisvojo; nebėra nei vyro, nei moters: visi jūs esate viena Kristuje Jėzuje!“ (Gal 3, 28)

Svarstymai, ar tėvystė turi pirmenybę prieš motinystę, ar Kristus yra labiau *Logos* ar *Sofija*, tinka tik sprendžiant, kuris vaizdinys daugiau ar mažiau atitinka Kūrėjo santykį su kūriniumi, o ne aptariant žmogiškąją veiklą. Galiausiai yra vienas siekinys – labiau atitikti Dievo paveikslą, pagal kurį buvo sukurti visi vyrai ir moterys. Šis straipsnis nėra išsamus ir galutinis feministinės teologijos ir feministinės Švč. Trejybės sampratos tyrimas. Siekta pristatyti kai kuriuos E. A. Johnson svarstymus, bandyta įvertinti galimybę kalbėti apie Dievą metodu, kuriuo kalba feministinė teologija. Iš tiesų ši tema reikalauja daug išsamnesnio ir nuoseklesnio tyrimo, be to, yra daugybė kitų iš feministinio diskurso kylančių temų. Atskirai būtų galima aptarti vien sofiologijos matmenį – vieną arba lyginant su kur kas senesne ir, autoriaus manymu, gilesne stačiatikių sofiologija.

NUORODOS

- ¹ Feminizmas, feministinė teologija // Vorgrimler H. Naujasis teologijos žodynas. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba. 2003. P. 184.
- ² Popiežiškoji Biblijos komisija. Biblijos aiškinimas Bažnyčioje. 1993 04 15 // http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/biblijos_aiskinimas.html. Žiūrėta 2008-06-12.
- ³ Ten pat.
- ⁴ Ten pat.
- ⁵ Dupuis J. O jūs kuo mane laikote? Kristologijos įvadas. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2004. P. 51.
- ⁶ Lahayne H. Feministinė teologija // http://www.prizme.lt/index.php?option=com_content&task=view&id=164&Itemid=80. Žiūrėta 2008-06-12.
- ⁷ Stott J. Moterys, vyrai ir Dievas // http://www.prizme.lt/index.php?option=com_content&task=view&id=164&Itemid=80. Žiūrėta 2008-06-12.
- ⁸ Frielingsdorf K. Demoniški Dievo įvaizdžiai. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2003. P. 17.
- ⁹ Rahner K. Trumpas žodis – Dievas. Naujasis židiny-Aidai. 1994. Nr. 11. P. 18.
- ¹⁰ Johnson E. A. She who is. New York: Crossroad. 1997. P. 8.
- ¹¹ Ten pat. P. 9.
- ¹² Ten pat. P. 29.
- ¹³ Ruether R. R. Sexism and God-talk. Beacon Press. April 1. 1993. P. 47.
- ¹⁴ Clifford A. M. Introducing Feminist Theology. New York: Orbis Books. 2001. P. 92.
- ¹⁵ Clifford A. M. Ten pat. P. 95.
- ¹⁶ Ruether R. R. Ten pat. P. 47.
- ¹⁷ Clifford A. M. Ten pat. P. 95.
- ¹⁸ Johnson E. A. She who is. P. 240.
- ¹⁹ Ten pat.
- ²⁰ Congar Y. I believe in Holy Spirit. New York: Herder & Herder. P. 156.
- ²¹ Johnson E. A. She Who Is. P. 250.
- ²² Congar Y. Ten pat.
- ²³ Johnson E. A. She Who Is. P. 258.
- ²⁴ Ten pat. P. 259.
- ²⁵ Rubšys A. Raktas į Senąjį Testamentą. Vilnius: Katalikų pasaulis. 1993. T. 3. P. 321.
- ²⁶ Seawright C. Ma'at, Goddess of Truth, Balance, Order... // <http://touregypt.net/godsofegypt/maat2.htm>. Žiūrėta 2008-06-12.

- 27 Ten pat.
- 28 *Rubšys A.* P. 323.
- 29 *Johnson E.* She who is. P. 258.
- 30 *Clifford A. M.* Ten pat. P. 106.
- 31 *Johnson E. A.* She who is. P. 91.
- 32 Ten pat. P. 107.
- 33 *Shuesler F. E.* In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroad. 1995. P. 132.
- 34 Ten pat.
- 35 Ten pat. P. 133.
- 36 *Clifford A. M.* Ten pat. P. 108.
- 37 Ten pat.
- 38 *Johnson E. A.* She who is. P. 152.
- 39 Ten pat.
- 40 Ten pat. P. 153.
- 41 *Johnson E. A.* Redeeming the Name of Christ // Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective. Ed. Catherine Mowry LaCugna. San Francisco: Harper. 1993. P. 115–137.
- 42 *Johnson E. A.* Atperkant Kristaus vardą // Naujasis židinys-Aidai. 1996. Nr. 5. P. 280–289.
- 43 Ten pat. P. 281.
- 44 Ten pat.
- 45 Ten pat.
- 46 Ten pat.
- 47 Ten pat.
- 48 Ten pat. P. 287.
- 49 Ten pat.
- 50 *Johnson E. A.* She Who Is. P. 124.
- 51 *Hildegard of Bingen.* Mystical Pritings / ed. Fiona Bowie and Oliver Davies. NY: Crossroad. 1990. P. 91–93. Cit. iš *Johnson E. A.* Atmenant Kūrėjo Dvasią // Naujasis židinys-Aidai. 1997. Nr. 11/12. P. 435.
- 52 *Johnson E. A.* Atmenant Kūrėjo Dvasią. Ten pat.
- 53 Ten pat.
- 54 *Craighead M.* The Mother's Songs: Images of God the Mother. NY: Paulist. 1986. P. 65. Cit. iš. Ten pat. P. 437.
- 55 *Johnson E. A.* Atmenant Kūrėjo Dvasią. Ten pat.
- 56 Ten pat. P. 438.
- 57 Šv. Irenijus Lijonietis. Prieš erezijas. III. 17. 2 // Bažnyčios Tėvai. Antologija. Vilnius: Aidai. 2003. P. 242.
- 58 *Johnson E. A.* Atmenant Kūrėjo Dvasią. Ten pat.
- 59 *Montague G. T.* Holy Spirit: Growth of the Biblical Tradition. New York: Paulist Press. 1976. P. 106–109.
- 60 *Johnson E. A.* Atmenant Kūrėjo Dvasią. Ten pat. P. 440.
- 61 *Congar Y.* Ten pat.
- 62 *Johnson E. A.* Atmenant Kūrėjo Dvasią. Ten pat. P. 441.
- 63 *Brague R.* Ar Dievas Tėvas yra vyras? // Naujasis židinys-Aidai. 1995. Nr. 3. P. 184.
- 64 Ten pat. P. 185.
- 65 Ten pat.
- 66 Ten pat. P. 186.
- 67 Ten pat.

⁶⁸ Ten pat.

⁶⁹ Ten pat. P. 187.

LITERATŪRA IR ŠALTINIAI

1. *Brague R.* Ar Dievas Tėvas yra vyras? // Naujasis židinys-Aidai. 1995. Nr. 3.
2. *Clifford A. M.* *Introducing Feminist Theology.* New York: Orbis Books. 2001.
3. *Congar Y.* I believe in Holy Spirit. New York: Herder & Herder. 1997.
4. *Dupuis J.* O jūs kuo mane laikote? Kristologijos įvadas. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2004.
5. *Frielingsdorf K.* *Demoniški Dievo įvaizdžiai.* Vilnius: Katalikų pasaulis. 2004.
6. *Interpreter's dictionary of the Bible.* Nashville: Abingdon. 1962.
7. *Johnson E. A.* Atmenant Kūrėjo Dvasią // Naujasis židinys-Aidai. 1997. Nr. 11/12.
8. *Johnson E. A.* Atperkant Kristaus vardą // Naujasis židinys-Aidai. 1996. Nr. 5.
9. *Johnson E. A.* Redeeming the Name of Christ // *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective.* Ed. Catherine Mowry LaCugna. San Francisco: Harper. 1993.
10. *Johnson E. A.* *She Who Is.* New York: Crossroad. 1997.
11. *Lahayne H.* Feministinė teologija // Prizmė. 1999. Nr. 1.
12. *Montague G. T.* *Holy Spirit: Growth of the Biblical Tradition.* New York: Paulist Press. 1976.
13. Popiežiškoji Biblijos komisija. Biblijos aiškinimas Bažnyčioje. 1993 04 15 // http://www.lcn.lt/b_documento/kiti_dokumentai/biblijos_aiskinimas.html. Žiūrėta 2008-06-12.
14. *Rahner K.* Trumpas žodis – Dievas. Naujasis židinys-Aidai. 1994. Nr. 11.
15. *Rubšys A.* Raktas į Senąjį Testamentą. Vilnius: Katalikų pasaulis. 1993. T. 3.
16. *Ruether R. R.* *Sexism and God-talk.* Beacon Press. 1993.
17. *Seawright C.* Ma'at, Goddess of Truth, Balance, Order... // <http://touregypt.net/godsofegypt/maat2.htm>. Žiūrėta 2008-06-12.
18. *Shuesler F. E.* *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* New York: Crossroad. 1995.
19. *Stott J.* Moterys, vyrai ir Dievas // Prizmė. 1999. Nr. 1.
20. Šv. *Irenijus Lijonietis.* Prieš erezijas. III. 17. 2 // Bažnyčios Tėvai. Antologija. Vilnius: Aidai. 2003.
21. *Vorgrimler H.* Naujasis teologijos žodynas. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba. 2003.

Gauta: 2009 01 28

Parengta spaudai: 2009 09 21

Valdas MACKELA

THE SOPHIOLOGICAL UNDERSTANDING OF THE HOLY TRINITY PERSONS IN THE FEMINIST THEOLOGY OF ELISABETH A. JOHNSON

S u m m a r y

The discussion about femininity in God, or even the question of God's femininity has recently come as a reaction of feminist theology to the domination of men and masculine theology in Christianity. In many languages God, Father, Son and Holy Spirit are the words of masculine gender and a feminine gender for "Spirit" in Hebrew and Lithuanian are rare exceptions. The question, which was considered as merely arbitrary, nowadays is held in all seriousness.

Isn't it just a philological question which has nothing in common with the theological consideration about the nature of God. Christian feminist theology, in this article represented by an American theologian Elisabeth A. Johnson, maintains that we do not have to understand the language about God literary. Our language is essentially connected with this world human experience and always influenced by the cultural environment. Therefore, the language about God in theology should be used in a very careful hermeneutical way. Moderate

Christian feminist theologians, such as Elisabeth A. Johnson, contrary to the radical feminist authors imply that feminine images of God do not deny masculine images. Elisabeth A. Johnson in her fundamental study "She Who Is" and numerous articles focuses both on the question of the language and the exaggerated masculinity of theology in the past, but presents reconsidered interpretation of biblical texts as well.

One of the essential texts in the Hebrew Bible is the text about revelation of God's name in a burning bush to Moses. Elisabeth A. Johnson insists, that this name originally found in verbal form says nothing about gender of the speaker. Therefore, we may speak about God not only as "He Who Is", but also about God as "She Who Is". This change has its further implications, because such God not just wholly transcendent and unknowable as in traditional "masculine" theology, but on the contrary – wholly immanent, caring for its people, God is not a philosophical abstraction. God, first and foremost is a relation.

Elisabeth A. Johnson provides numerous texts from the Old Testament, where the Bible uses feminine language and imagery about God. Especially this is evident in a prophetic literature. God might appear to be more sensitive and caring as mother for her son: "Can a woman forget her nursing child, and have no compassion on the son of her womb? Even these may forget, but I will not forget you" (Is 49:15). The language of the Bible is always very concrete: the word mercy, tenderness – *rahamim* – literary "entrails" – is a plural form from *reham* (*raham*) – "a womb". According to Elisabeth A. Johnson in the Bible there are several specific feminine metaphors: *Shechina* as active presence of God with people in the Holy of Holies in the Temple; *Wisdom* as personification of a creating and supporting power of God in Proverbs and other Wisdom literature.

In a similar way Elisabeth A. Johnson speaks about the second person of Holy Trinity. One of key texts, that allow her to consider Jesus in the feminine language is a fragment from Luke, where Jesus speaks about himself and John the Baptist as "children of Wisdom" (Luke 7:35). Jesus Christ is not just the son of Wisdom, for Johnson he is Wisdom, therefore she speaks about *Jesus-Sophia*. At first glance, a strange question about the gender of Jesus is connected to a very important question about salvation. If God saves humans by assuming human nature in masculine form, how we may speak about the saving of women? Are women saved by the obedience to men, as some Church Fathers proposed?

The third person of Holy Trinity – the Holy Spirit – for Elisabeth A. Johnson is *per se* feminine. That indicates not only feminine gender of Hebrew *Ruach*, but various symbols are used in the Bible to describe action of the Spirit of God: a bird, fire, water, wind, wisdom etc. In early Christianity this feminine symbolism was known and widely used. It is still used in a very ancient Syrian rite where the Spirit is described as Mother of the newborn Christian in Baptism.

Magisterium of Catholic Church treats such feminist theological investigations mainly positive but with some caution. Professor Remi Brague in his article "Is God the Father a man?" provides indirect critique of God Language used by Elisabeth A. Johnson and many other feminist theologians. When Jesus speaks about God as the Father, it is not so much about the maleness of God, but about fatherhood. And he, according to Remi Brague, doesn't mean just "a parent", because concepts of father and mother are not simply interchangeable, therefore, a feminist use of the language of God in some way is the simplification and reduction of very essential conceptions of Christian theology.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: feministinė teologija, kalba apie Dievą, Trejybė, sofologija.

KEY WORDS: feminist theology, God Language, Trinity, sophiology.

Valdas MACKELA – Vytauto Didžiojo universiteto doktorantas. 1995 m. įgijo teologijos bakalauro laipsnį. 1997 m. įgijo teologijos licenciatu laipsnį, nuo 2007 m. Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakulteto doktorantas. Tyrimų sritys: gnosticizmas, patristika, ankstyvoji krikščionybės istorija. El. paštas valdas.mackela@gmail.com.

Valdas MACKELA – a PhD student at Vytautas Magnus University. The field of research: Gnosticism, Church Fathers, the History of Early Christianity.