

MARCELA KOŚCIAŃCZUK

## Chleb i pomarańcza na sederowym talerzu. Lesbijskie odczytania tradycji judaizmu

Artykuł stanowi analizę dwóch strategii podejmowanych przez feministyczne i lesbijskie działaczki, dokonujące próby reinterpretacji odczytań tradycji i rytuału judaistycznego. Tekst wykazuje podwójne wykluczenie, jakiego doświadczają lesbijki, zarówno w tradycyjnych, jak i zreformowanych gminach żydowskich. Przedstawiając analizę tego zjawiska, ukazuje zarazem, w jaki sposób wzorce wykluczenia są przekształcane i/lub odrzucane przez zwolenniczki teologii emancypacyjnej. Kluczowe jest jednak pytanie, na ile zmiany te stanowią rzeczywistą rewolucję, na ile mogą zmienić główny nurt judaizmu.

**Słowa kluczowe:** judaizm, lesbianizm, lesbijskie odczytania Biblii, judaizm reformowany, synagoga gejowsko-lesbijskie

Celem artykułu jest przedstawienie prób nowego odczytania tradycji i rytuałów judaistycznych z perspektywy queerowej i feministycznej. Głównym przedmiotem zainteresowania są te reinterpretacje, które skupiają się na doświadczeniach kobiet homoseksualnych i które starają się uprawomocnić ich uczestnictwo w judaistycznych wspólnotach. Tradycyjne źródła judaizmu rabinicznego (przede wszystkim Tora, Miszna i Talmud) w dużo mniejszym stopniu potępiają homoseksualność kobiet niż homoseksualność mężczyzn. Lesbianizm jest jednak w ich ujęciu wykroczeniem przeciwko boskim prawom. Nieheteroseksualne kobiety pragnące uczestnictwa w religijnych wspólnotach żydowskich stają zatem dziś wobec konieczności zmierzenia się z judaistycznym dziedzictwem i odnalezienia w nim podstaw do krytyki istniejących uprzedzeń. Jest to zadanie najeżone paradoksami – z jednej strony wiąże się z potrzebą wpisania się w wielowiekową tradycję religijną i czerpania z niej sił duchowych, z drugiej – z koniecznością podważenia dawnych pewników i zakwestionowania utartych modeli wspólnotowego życia. Jak pokazują poniżej, paradoksalność tę widać w podejściu lesbijskich teoretyczek do świętych tekstów judaizmu, które z jednej strony są przez te autorki traktowane jako niekwestionowany punkt odniesienia, z drugiej – poddawane są nowatorskim, kontrowersyjnym dla wielu, odczytaniom.

Moim zamiarem jest pokazanie, że lesbijskie reformatorki judaizmu nie tworzą jednego frontu. Uwięzione między paradoksami, wahają się między różnymi strategiami – od „asymilacionistycznych” do „rewolucyjnych”. Strategie te symbolizowane są przez tytułowy *chleb i pomarańczę na sederowym talerzu*. Jak się wydaje, często to właśnie samo mierzenie się z tradycją, nawet jeśli nie prowadzi do wypracowania nowych zasad harmonijnej wspólnotowości, jest kluczowym doświadczeniem potwierdzającym przynależność wierzących lesbijek do judaizmu.

## Kontekst

Jak pokazują autorki tekstów w *Cambridge Companion to Feminist Theology*<sup>1</sup>, początki teologii feministycznych na gruncie judaizmu można odnaleźć w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. Jako jedną z prekursorok tego ruchu wymienia się Judith Plaskow, profesorkę Manhattan College w Nowym Jorku, która zasłużyła się nie tylko dla feministycznych, ale także lesbijskich odczytań tradycji biblijnej. Faktycznie

1 *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, red. S. Frank Parsons, Cambridge 2004, s. 10.

jednak w obrębie amerykańskiego judaizmu, a zatem judaizmu kształtowanego w diasporze, już w latach siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych można dostrzec załączki emancypacyjnych teologii, rozwijanych głównie na gruncie judaizmu reformowanego.

Judaizm progresywny czy reformowany to ruch odwołujący się do tradycji oświecenia żydowskiego z osiemnastego wieku, które łączyło postulaty indywidualistyczne i często asymilacyjne z kultywowaniem obrzędowości żydowskiej. Liderzy judaizmu reformowanego nie godzą się na tradycyjną separację kobiet i mężczyzn w synagodze, uznając, że postulaty sprawiedliwości i równości są kluczowym przesłaniem judaizmu. Bardzo ważną rolę odgrywa tu religijna interpretacja codziennych doświadczeń, z którymi mierzą się wyznawcy. Ta perspektywa staje się podstawą dla ponownego odczytania tekstów biblijnych w zgodzie z zasadami solidarności, równości i miłości oraz dla krytyki interpretacji wcześniejszych, które zakorzenione były w określonej (częstokroć patriarchalnej) rzeczywistości społecznej. Na gruncie judaizmu reformowanego możliwe jest odczytanie Tory uwzględniające kontekst historyczny. Jak wskazują przedstawiciele angielskiego judaizmu reformowanego – Tora jest kluczowym dokumentem dla judaizmu, jest jego źródłem, ale nie oznacza to, że tekst ten został w całości podyktowany Mojżeszowi na Górze Synaj przez Boga<sup>2</sup>. W ich ujęciu Tora nie jest tekstem ponadhistorycznym, pozbawionym elementów ludzkiej narracji<sup>3</sup>. Tego rodzaju przekonania, podkreślające konieczność kontekstualnego reinterpretowania niektórych elementów tradycji judaistycznej, sprawiły, że judaizm progresywny mógł dokonać znaczącej reinterpretacji tej tradycji i dzięki temu mógł włączyć do wspólnot judaistycznych osoby do tej pory z nich wykluczane.

Emancypacyjnie zorientowane nurty judaizmu (feministyczne i lesbijskie) rozwijały się głównie na terenie USA. Było to związane z faktem, że w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku gminy judaizmu reformowanego stanowiły wsparcie finansowe i organizacyjne dla wielu nowo powstających synagog gejowskich (i lesbijsko-gejowskich), które tworzyły się w dużych amerykańskich miastach. Pierwszymi członkami wspólnot były osoby, które w odpowiedzi na odrzucenie przez tradycyjne nurty judaizmu poszukiwały akceptacji w chrześcijaństwie. Powstanie synagog gejowskich umożliwiło im powrót do judaizmu.

Otwartość gmin reformowanych sprawiła, że przedstawiciele mniejszości seksualnych mogli odnaleźć swoje miejsce na gruncie judaizmu.

2 Takie stwierdzenie byłoby charakterystyczne dla przedstawicieli judaizmu ortodoksyjnego.

3 <http://www.reformjudaism.org.uk/a-to-z-of-reform-judaism/?id=154>

Jednakże, jak wskazuje Batya Bauman w tekście o znaczącym tytule *Women Identified Women in Men Identified Judaism* (opublikowanym na łamach książki *On Being Jewish Feminist*<sup>4</sup>) pomimo, że w latach osiemdziesiątych geje i lesbijki zostali włączeni do judaizmu, odbyło się to niejako półlegalnie. Mniejszości seksualne weszły do judaizmu tylnymi drzwiami, poprzez ścieżkę zaproponowaną przez mniejszościowy i właściwie niszowy ruch w obrębie judaizmu<sup>5</sup>, którego popularność mogła się rozwinąć dzięki hybrydycznej strukturze judaizmu amerykańskiego (gdzie ponad połowa małżeństw w społeczności żydowskiej to związki mieszane religijnie, najczęściej chrześcijańsko-żydowskie). Bauman zauważa, że wiele kobiet identyfikujących się jako osoby homoseksualne lub biseksualne było wychowywanych w rodzinach tradycyjnych i to w obrębie swoich rodzimych grup religijnych poszukują one akceptacji. Reformistyczne ujęcie judaizmu proponowane przez ruch progresywny jest przyjmowane przez nie jako rodzaj nie do końca udanego kompromisu.

Drugim problemem wskazywanym przez Bauman jest mała widoczność lesbijek w synagogach gejowskich. Paradoksalnie okazuje się, że lesbijki nie tylko są symbolicznie nieobecne na gruncie narracji biblijnej i w tradycyjnych dyskursach społeczności żydowskiej, ale także w synagogach gejowskich. (Pierwsza konferencja, na której poruszano problemy żydowskiej społeczności homoseksualnej, odbywała się w 1975 roku pod szyldem *Conference of Gay Jews*, dopiero trzy lata później zmieniono nazwę tak, by uwzględnić lesbijki). Choć nie prowadzono na ten temat systematycznych badań socjologicznych, istnieją opracowania pokazujące, że mniejszą liczebność lesbijek w synagogach gejowskich można wyjaśnić przyjmowaną często przez kobiety nieheteroseksualne strategią kontestowania oficjalnej obrzędowości i praktykowania religijności w zaciszu domowym. Powodem „społecznej niewidzialności” kobiet w synagogach gejowskich (gejowsko-lesbijskich) może być także, wspomniany przez Moshego Shokeida, lęk społeczności gejowskiej przed akceptacją kobiet jako liderki społeczności<sup>6</sup>.

4 B. Bauman, *Women Identified Women in Men Identified Judaism*, [w:] *On Being Jewish Feminist*, red. S. Heschel, New York 1995, s. 93.

5 W Stanach Zjednoczonych judaizm reformowany jest bardzo popularny, ale dla judaizmu europejskiego oraz tym bardziej izraelskiego jest to ruch niszowy. Konwersje na judaizm reformowany nie są na przykład uznawane jako podstawa do uzyskania obywatelstwa w Izraelu.

6 Shokeid cytuje jednak także w swoim artykule rabinę społeczności gejowsko-lesbijskiej, która wskazuje, że jej zdaniem obecność kobiet na eksponowanych miejscach w synagodze może, lecz nie musi, skutkować zwiększeniem aktywności

W świetle przytoczonych wyżej faktów można stwierdzić, że religijne lesbijki doświadczają wykluczenia i marginalizacji zarówno w tradycyjnych wspólnotach judaistycznych, jak i wspólnotach gejowskich, tworzonych w ramach judaizmu reformowanego. Oba typy wykluczenia, choć nieporównywalne w swoich konsekwencjach, motywowane są patriarchalną deprecjacją tego, co kobiece. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera symboliczne dowartościowanie kobiecości, a także krytyka tradycyjnych wzorów seksualności i relacji genderowych, którą podejmują lesbijskie teolożki judaistyczne.

### Judaistyczna tradycja biblijna i jej lesbijskie kontrinterpretacje

W przeciwieństwie do stwierdzeń dotyczących homoseksualizmu męskiego, Biblia nie zawiera wypowiedzi negujących lesbianizm, być może jest to także związane z niejasną definicją typów relacji między kobietami. Oczywiście użycie terminu „lesbijka” w odniesieniu do bohaterki biblijnych lub kobiet żyjących w pierwszych wiekach naszej ery byłoby historycznym nadużyciem, jednakże Rebecca Allport czy Judith Plaskow pokazują możliwość współczesnego, lesbijskiego odczytania części narracji biblijnych. O ile w Księdze Kapłańskiej możemy odnaleźć słowa świadczące o tym, że męski akt homoseksualny jest nie tylko „obrzydlivością”, ale także ma status przestępstwa kryminalnego (Kpł 18, 22 i 20, 13)<sup>7</sup> – o tyle żeńskie praktyki homoseksualne nie są wymienione w sposób bezpośredni<sup>8</sup>. Ani jedno zdanie Tory nie wskazuje wprost na praktyki seksualne między kobietami.

Jedynie fragmenty, z których rabini wnioskuje o tym, że praktyki lesbijskie są zabronione, dotyczą stwierdzeń mówiących o tym, że Żydzi mają zachowywać się w sposób inny niż Egipcjanie (a co za tym idzie Żydówki mają się także zachowywać inaczej niż Egipcjanki) (Kpł 18, 3 i 18, 22). Wśród praktyk mieszkańek starożytnego Micraim (hebrajska nazwa Egiptu, używana zwłaszcza na określenie starożytnego Egiptu) znajdowała się praktyka *mesolelot*, czyli wzajemnego ocierania się kobiet dla dostarczenia sobie przyjemności o charakterze seksualnym. Kobiety

Jedynie fragmenty, z których rabini wnioskuje o tym, że praktyki lesbijskie są zabronione, dotyczą stwierdzeń mówiących o tym, że Żydzi mają zachowywać się w sposób inny niż Egipcjanie

kobiet (lesbijek oraz kobiet heteroseksualnych) we wspólnotach religijnych. Zob. M. Shokeid, *The Women Are Coming: The Transformation of Gender Relations in Gay Synagogue*, „Ethnos” 2001, no. 1.

7 R. Allport, *Like Bread on a Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, New York 1998, s. 27.

8 Zob. R. Gordis, *Homosexuals and Homosexuality: Psychiatrists, Religious Leaders and Laymen Compare Notes*, „Judaism” 1983, no. 1, s. 390-391.

oddające się praktykom erotycznym z innymi kobietami pojawiają się jednak na kartach miszny, stanowiącej torę ustną, z perspektywy judaizmu równoważną przesłaniu samej Biblii. Miszna i talmud, obejmujący część halachiczną (prawną) i hagadyczną (przypowieści) są kluczowymi elementami tradycji żydowskiej. Teksty te komentują praktykę *mesolelot*, wskazując na prawne konsekwencje tego zachowania. W świetle talmudu karą za tego typu przekroczenie są bity, ma ono jednak zupełnie inny status niż cudzołóstwo, a zatem pozamałżeńska aktywność seksualna. *Mesolelot* jest traktowany łagodniej, nie jest odczytywany jako „właściwy grzech niewierności”, ponieważ nie dochodzi tu do przerwania błony dziewiczej ani penetracji<sup>9</sup>.

Wśród rabinów dochodziło do sporów w kwestii określenia statusu kobiety angażującej się w seksualne relacje z innymi kobietami. Problemem było to, czy można określić ją jako dziewicę. Większość rabinów uznawała, że kobieta, która uprawiała *mesolelot*, może zawrzeć związek małżeński z kapłanem, a zatem jest dziewicą – powinna być jednak w dużo większym stopniu poddana kontroli męża<sup>10</sup>. Rabiniczna krytyka praktyki *mesolelot* opierała się na argumentach, że jest to obyczaj pogański, kultywowany w Egipcie, oraz wiązała się z przekonaniem, że przyszła żona nie powinna przyzwyczajać się do obcego ciała (innego niż ciało jej męża). Oczywiście wyobraźnia rabinów nie obejmowała możliwości odmowy małżeństwa ze względu na odmienną orientację seksualną. Tora i Tanach (oraz ich komentatorzy) w żaden sposób nie problematyzują tożsamości psychoseksualnej człowieka, zakładając heteroseksualność wszystkich ludzkich osobników. Podobnie jak Grecy, starożytni rabini interpretują lesbianizm jako przejściowe zaburzenie – związane ze zbyt dużą ilością gorącej spermy w ciele kobiety<sup>11</sup>.

Jak pokazuje Alan Unterman, we wczesnych komentarzach do Tory ważne było także dokładne określenie, kto jest kobietą, a kto mężczyzną, w sytuacjach anatomicznego braku pewności (na przykład w przypadkach hermafrodytyzmu). Obecność nawet szczątkowej formy penisa uznawana była za dowód męskości danej osoby, pomimo to obecność wagi i penisa w ciele androgyna sprawiała, że kara nakładana przez sąd rabiniczny za czynności seksualne między mężczyzną a androgynem była

9 A. Unterman, *Judaism and Homosexuality: Some Orthodox Perspectives*, [w:] *Jewish Exploration of Sexuality*, red. J. Magonet, Oxford 1995, s. 71.

10 Tamże.

11 Zob. S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study of the Book of Ezekiel*, „Journal for the Study of the Old Testament”, supplement series 368, red. D.J.A. Clines, Ph.R. Davies, London 2003, s. 126.

mniejsza niż w przypadkach spółkowania ze sobą dwóch mężczyzn<sup>12</sup>. Sprzeciw wobec praktyk homoseksualnych był podyktowany kluczową funkcją życia rodzinnego, nastawionego na prokreację. Małżeństwo kobiety i mężczyzny było uświęconym typem związku, do którego odnosiły się wszelkie wskazania dotyczące rodziny i postępowania etycznego w codziennym życiu.

Tradycyjne, literalne odczytania tekstów uznawanych za kluczowe dla tradycji judaistycznej nie ułatwiają emancypacji lesbijek we wspólnotach żydowskich. Na gruncie judaizmu reformowanego oraz judaizmu rekonstrukcjonistycznego<sup>13</sup> podejmowane są jednak queerowe próby reinterpretacji narracji biblijnej. Z perspektywy lesbijskiej szczególnie ważnym przedmiotem takich odczytań są historia Rut i Noemi oraz historia Debory. Rut (tytułowa bohaterka Księgi Rut) nie jest Żydówką, lecz Moabitką, a także żoną jednego z synów Noemi (żydowskiej bohaterki księgi). Sam fakt związku między Żydem a osobą pochodzenia nieżydowskiego jest aktem przekroczenia tradycji, nakazującej endogamiczne małżeństwa (czyli wiązanie się z przedstawicielami tej samej grupy etnicznej). Historia jednak odwołuje się do czasów wygnania i rozproszenia narodu żydowskiego, co tłumaczy pogwałcenie normy. Akcja opowieści rozpoczyna się w momencie gdy umiera mąż oraz obaj synowie Noemi (Elimelek, Machlon i Kilion) a sama Noemi postanawia wrócić do swojej ojczyzny, dając swoim synowym wolność decyzji co do ich przyszłości. Opra (żona jednego z synów) wraca do domu swoich rodziców, natomiast Rut, niezwykle przywiązana do Noemi, stwierdza: „Gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkas, tam ja zamieszkałam, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę” (Rt 1, 16 b-17 a). Słowa te są kluczowym elementem wszystkich lesbijskich odczytań Biblii, które interpretują je jako wyznanie miłości między dwoma bohaterkami. W dalszej części opowieści obie kobiety przenoszą się do Betlejem, a następnie Rut ratuje status finansowy ich obu poprzez małżeństwo z Boazem. Mona West interpretuje zakończenie tej historii jako decyzję Noemi, Ruth i Boaza o stworzeniu trójki<sup>14</sup>.

Drugą bohaterką biblijną odgrywającą szczególną rolę w lesbijskich reinterpretacjach Biblii jest bezżenna Debora z Księgi Sędziów. Jej postać

12 A. Unterman, *Judaism and Homosexuality...*, s. 70-74.

13 Judaizm rekonstrukcjonistyczny jest jednym ze współczesnych nurtów w obrębie judaizmu, założonym przez Mordechaja Kaplana i oficjalnie zarejestrowanym (w USA) w 1968 roku; jest najmłodszym oficjalnym nurtem w obrębie judaizmu.

14 Zob. *The Queer Bible Commentary*, red. M. West, T. Bohache, London 2006.

przekracza tradycyjny podział ról genderowych. Debora jest prorokinią i jedyną biblijną sędzią. Jej prorocтва nadają jej wysoką pozycję społeczną i religijnie rozumianą władzę nad mężczyznami. Przedstawiony w Księdze Sędziów męski dowódca wojskowy (Barak) stwierdza, że wyruszy na wojnę tylko wtedy, gdy Debora zdecyduje się na jej rozpoczęcie i sama weźmie w niej udział (Sdz 4, 8). Debora decyduje zatem o wojnie i pokoju, jest strategiem wojennym, wypełnia więc role kulturowo przypisywane mężczyznom.

Ważną autorką rozwijającą lesbijskie/queerowe odczytania biblii jest Tamar Kamionkowski, teolożka i wykładowczyni Reconstructionist Rabbinical College w Filadelfii, która określa się jako biblistka queer, Żydówka i lesbijka. Kamionkowski – podobnie jak inne badaczki feministyczne – podkreśla szczególną rolę, jaką w Biblii pełnią silne kobiety, które przyczyniły się do wyzwolenia Izraela z ucisku. Przykładem są tutaj Judyta i Estera, wspomniane w czasie święta Purim oraz Chanuka. Judyta to bohaterka, która strategicznie uwiodła i pokonała wrogiego Żydom króla asyryjskiego Holofernesa. Udała się do obozu Asyryjczyków, udając zastraszoną i bezradną młodą kobietę. Wykorzystała swoją urodę jako symboliczną broń. Jej piękno zrobiło ogromne wrażenie na władcy, który uczynił z niej swoją nałożnicę. W ten sposób Judyta znalazła się w bezpośrednim otoczeniu władcy, a następnie, wykorzystując wieczorną słabość lidera Asyryjczyków, zabiła go przez obcięcie głowy. Zapewniła w ten sposób wojenną wygraną swojemu narodowi. Estera z kolei funkcjonuje w tradycji żydowskiej jako kobieta, która uratowała naród dzięki małżeństwu z obcym władcą (Achaszwerosem). Sługą króla był Haman, dążący do zabicia brata Estery oraz całego narodu żydowskiego. Estera ujawniła intrygę Hamana, narażając się na gniew męża (który zabił poprzednią żonę). Według biblijnego przekazu mądrość i odwaga Estery przyniosły ratunek całemu narodowi. W feministycznych odczytaniach Biblii historii Judyty i Estery wskazywane są jako ważne mity o dzielnych niewiastach. Problemem obu historii jest jednak to, że w obu przypadkach zwycięstwo kobiet zależne jest od intrygi, w której muszą początkowo ukorzyć się przed mężczyzną z obcego narodu.

Obok queerowych odczytań historii Rut i Noemi czy Debory, a także opowieści o Judycie i Esterze, Kamionkowski proponuje także reinterpretację ksiąg, które nie dotyczą bezpośrednio bliskich relacji między kobietami. Autorka analizuje m.in. Księgę Ezechiela, w której odnajduje afirmację zarówno kobiecej siły jak i słabości, przede wszystkim jednak pokazuje, że obecne w tej księdze metafory podważają stabilne kategorie genderowe. Szesnasty rozdział Księgi Ezechiela utożsamia naród izraelski, będący założonym odbiorcą tekstu, z postacią kobiecą. Kamionkowski



szczegółowo analizuje każdą biblijną frazę, by wykazać zależność ról płciowych od etycznych postaw jednostek. Podkreśla zatem możliwość bycia *mężną kobietą* (która może przewodzić mężczyznom i posiadać większą od nich siłę). Zwraca także uwagę na to, jak w tekście przedstawiana jest słabość, będąca cechą kulturowo przypisywaną kobiecie. Jak pokazuje, sam prorok odczuwał kobiecą słabość i metaforycznie (zwłaszcza w 16 i 23 rozdziale księgi) utożsamiał się z kobiecością. Analizując Księgę Ezechiela, Kamionkowski stara się zatem pokazać dynamiczność kategorii genderowych w Biblii. Koncentrując się na kulturowo-historycznym kontekście metaforyki dotyczącej kobiecej seksualności, stwierdza także, że przyjęcie perspektywy kobiecego ciała i seksualności może być sposobem kontaktu z Bogiem i może wyznaczać jedną z możliwych form religijności.

Dla feministycznego i lesbijskiego odczytania Tory ważne są także nowe midrasze reinterpetujące midrasze tradycyjne. Duży wkład w pracę reinterpetacji czy też właściwie „pisaną na nowo” jednej z midraszowych historii ma wspomniana już teolożka feministyczna Judith Plaskow. W 1972 roku Plaskow „odzyskała” dla teologii feministycznej postać Lilith, która w tradycji żydowskiej była przedstawiana w bardzo niekorzystnym świetle, nie tylko jako kobieta nieposłuszna mężowi, ale także jako krwiożerczy demon porywający dzieci. W tradycji żydowskiej imię to wiąże się z określeniem lubieżności. Lilith była pierwszą kobietą, która odrzuciła względy Adama i – jak opisuje Plaskow – weszła w niejednoznaczną relację z Ewą (Chawą). Relacja ta może być odczytywana w świetle feministycznego siostrzeństwa, bliskiej przyjaźni lub miłości między kobietami<sup>15</sup>. We współczesnej reinterpetacji midraszu zaproponowanej przez Plaskow, Lilith jawi się jako kobieta silna i przepelniona duchem boskim. Jest kobietą niezależną, która – jak podkreśla autorka – nie jest dziełem nonsensu (ani demona, jak stwierdza mężczyzna). Stanowi raczej pierwowzór upartej buntowniczkii, która nie poddaje się męskiej władzy. W tekście Plaskow relacja pomiędzy Ewą a Lilith jest powiązana z ogromną wzajemną fascynacją. Autorka nowej wersji midraszu nie tylko „odzyskuje” postać Lilith dla emancypacyjnej opowieści, ale także wskazuje na patriarchalny charakter tradycji, która podkreślała demoniczność Lilith.

Przedstawione powyżej przykłady reinterpetacji biblijnych historii kobiecych stanowią alternatywę dla sposobu, w jaki historie te są rozumiane w tradycji judaizmu rabinicznego. Odczytania, które jedynie

15 Midrasz ten jest dostępny w wersji elektronicznej dzięki uprzejmości Jewish Women Archive, na stronie <http://jwa.org/teach/golearn/sep07/GoLearnSep07-excerpt.pdf>.

uwypuklają ważną rolę kobiet w historii, mają szansę na akceptację niektórych zwolenników tej odmiany judaizmu, ponieważ zasadniczo nie podważają struktury tradycyjnych przekonań. Inne natomiast okazują się nie do przyjęcia z perspektywy judaizmu rabinicznego, mogą być jednak zaakceptowane w ramach judaizmu reformowanego, który nie traktuje późniejszych (pobiblijnych) źródeł jako kluczowych wyznaczników poprawnej interpretacji Tory. Dla wielu kobiet, pochodzących z tradycyjnych rodzin, akceptacja dla realizowanych przez nie nowych modeli małżeństwa i rodziny ze strony judaizmu reformowanego nie jest jednak wystarczająca. Wiele z nich pragnie akceptacji ze strony przedstawicieli judaizmu rabinicznego, który stanowi w ich przekonaniu główny nurt tradycji żydowskiej. Jednak judaizm ortodoksyjny jednoznacznie odrzuca wszelkie próby przemyślenia tradycji z perspektywy feministycznej i lesbijskiej, jego przedstawiciele nie uznają także judaizmu reformowanego za równorzędny nurt w obrębie zróżnicowanej tradycji judaistycznej. W ich przekonaniu wprowadzone przez judaizm reformowany zmiany, między innymi związane z utworzeniem urzędu rabinki i kantorki, są pogwałceniem zasadniczych reguł, wyznaczonych przez boskie prawa. Ma to znaczenie nie tylko intelektualne, czy teoretyczne, ale również praktyczne – ortodoksyjny rabinat izraelski nie uznaje bowiem większości konwersji przeprowadzanych przez gminy reformowane. Sprawia to, że lesbijki będące wyznawczyniami judaizmu reformowanego, które wyraziłyby chęć przenosin do Izraela, musiałyby przejść ponowną konwersję, wymagającą od nich zerwania związku homoseksualnego.

W tym niezwykle skomplikowanym kontekście teoretyczki feministyczno-lesbijskie występują w roli podmiotów podważających tradycyjne autorytety religijne i tworzących nowe reguły religijnej przynależności.

### Reinterpretacje rytuału

Uczestnictwo we wspólnocie religijnej to nie tylko intelektualny kontakt z korpusem świętych tekstów, ale także sfera praktyk i rytuałów budujących wspólnotową więź. Różnorodność lesbijskich reinterpretacji rytuału pokazuje, że właśnie w tej sferze uwidaczniają się odmienne strategie przyjmowane przez nieheteroseksualne kobiety, które chcą w judaizmie znaleźć miejsce dla siebie. Jedną z takich strategii opisuje Rebeca Allport, która swoją książkę poświęconą problemom lesbijek będących jednocześnie religijnymi żydówkami, zatytułowała *Like a Bread on a Seder*

*Plate*<sup>16</sup> [Jak chleb na talerzu sederowym]. Mowa tu o talerzu sederowym stawianym na uroczystą kolację podczas święta Pesach.

Pesach jest jednym z najważniejszych świąt w judaizmie, upamiętnia wyzwolenie całego narodu żydowskiego z ucisku, jakiego doświadczał on w Egipcie. Już na wiele tygodni przed celebrowaniem pamiętki tamtego wydarzenia żydowskie gospodynie rozpoczynają działania związane z odnajdywaniem i sukcesywnym zużywaniem bądź pozbywaniem się resztek hamcecu, czyli zakwasu obecnego głównie w chlebie i wszelkiego rodzaju pieczywie. Chleb jest zastępowany w czasie Pesach macą, która nie zawiera zakwasu. Zwyczaj ten symbolicznie powtarza los przodków, którzy według narracji biblijnej w pośpiechu przygotowywali pożywienie na czas wędrówki. Istnieje wiele micw (przykazań) powiązanych z obowiązkiem radykalnego oczyszczenia domu z wszelkich pozostałości chlebowego zakwasu. Jeden z rabinów zapytanych o miejsce osób homoseksualnych w obrębie judaizmu odpowiedział zdaniem, które stało się tytułem wyżej wymienionej książki. Według niego homoseksualizmu nie da się pogodzić z tradycją i religijnością judaistyczną. Jednakże *chleb na sederowym talerzu* stał się znakiem społeczności lesbijskiej i gejojskiej, a jednocześnie przykładem subwersywnego odczytania tradycji judaizmu. Oznacza bowiem przekroczenie tej tradycji, a zarazem ponowne włączenie do niej gejów i lesbijek.

Inną strategią stosowaną przez bardziej tradycyjne osoby homoseksualne bądź te, które chcą połączyć wierność tradycji i wsparcie dla społeczności homoseksualnej, jest dodawanie do świątecznych potraw *pomarańczy*. Pomarańcza nie jest zakazana (ani też nakazana), stanowi symbol możliwości nowej interpretacji tradycji judaistycznej, poprzez włączenie do niej elementów z pewnej perspektywy egzotycznych, ale zarazem wzbogacających i wnoszących nowe życie do celebracji świąt paschalnych. Początki nowego zwyczaju, związanego z obecnością pomarańczy na talerzu sederowym, opisują Deborah Eisehnbach-Budner i Alex Borns-Weil. Pokazują one, że zwyczaj ten był jednym z kilku rytuałów inkluzywnych, które przeciwstawiły się seksizmowi i patriarchatowi, proponując inną interpretację żydowskiej tradycji paschalnej. Autorki opisują feministyczną celebrację Pesach w 1984 roku, na którą przygotowały specjalną, niepatriarchalną, skupioną na kobiecych artykułach, wersję hagady<sup>17</sup>. To wtedy Susana Heschel zaproponowała nowy znak – pomarańczę – w odpowiedzi na oczekiwania i pragnienia dwóch

16 R. Allport, *Like Bread...*

17 Hagada na pesach to zbiór tekstów czytanych w czasie świąt paschalnych. Składa się z opowieści rabinicznych, fragmentów Tory i komentarzy do niej.

grup uczestniczek. Owoc ten nie był niekoszerny, a zatem jego obecność była neutralna dla kobiet zachowujących ścisłą koszerność, mógł jednak zarazem być znakiem łączności ze społecznością LGBT<sup>18</sup>.

Jak pokazują powyższe przykłady, feministki i lesbijki związane z reformowanym i rekonstrukcjonistycznym judaizmem celebrowały w połowie lat osiemdziesiątych jedno z najważniejszych świąt żydowskich konstruując je na nowo, dokonując Butlerowskiego performanc'e'u na zastanej i utrwalonej strukturze rytualnej. Transgresja ta była swoistym coming-outem tożsamości queerowo-judaistycznej, lesbijsko-judaistycznej czy też feministyczno-judaistycznej. Była jednak połączeniem kontrowersyjnym zarówno dla tradycyjnego judaizmu, jak i dla ruchu walczącego o prawa mniejszości homoseksualnych. Połączenie to bowiem wymagało niezwykle istotnej renegotjacji między sferą rytuału religijnego a tożsamościami genderowo-queerowymi osób zaangażowanych w reinterpretację judaistycznego przesłania.

Dwie postawy związane z nowymi obyczajami dotyczącymi paschalnego sederu symbolizują dwa warianty lesbijskiej czy queerowej reinterpretacji judaizmu. Pierwsza z nich, powiązana z włączeniem zakazanego chleba w obręb rytuału, oznacza pragnienie radykalnych przemian w judaizmie. Zwolenniczki *chleba na sederowym talerzu* wyrażają przekonanie, iż judaizm powinien otworzyć się na osoby wykluczane, a zmiana ta powinna dokonać się przy użyciu wszelkich możliwych sposobów, choćby w akcie przemocy wobec wcześniejszych ekskluzywnych i patriarchalnych form pobożności. Taką próbę połączenia ortodoksyjnego judaizmu i tożsamości lesbijskiej pokazuje Sarah Shulman w swojej powieści *Sophie Horowitz Story*. Opisuje ona bohaterki, które w subwersywny sposób wykorzystują zasłonę oddzielającą męską i kobiecą część synagogi. Dla kobiet tych zasłona staje się wyzwaniem do przekroczenia nałożonych przez tradycję barier i nierówności. Wykorzystują one oddzieloną przestrzeń graniczną jako miejsce intymne i uprawiają seks, skryte pomiędzy męską a kobiecą częścią synagogi. W ten sposób nadają zasłonie, do tej pory kojarzonej z ochroną tradycyjnie pojmowanej moralności, nowe znaczenie. W powieści Schulmann zasłona staje się znakiem płynności religijnych i genderowych ról bohaterek. Autorka *Sophie Horowitz Story* konstatuje, że akt seksualny za synagogalną i genderową zasłoną był dla

18 D. Eisenbach-Budner, A. Borns-Weil, *The Background to the Background of the Orange on the Seder Plate and Ritual of Inclusion*, <http://www.ritualwell.org/ritual/background-background-orange-seder-plate-and-ritual-inclusion>. Zob. także T. Cohen, *An orange on the seder plate*, [http://www.myjewishlearning.com/holidays/Jewish\\_Holidays/Passover/The\\_Seder/Seder\\_Plate\\_and\\_Table/Orange.shtml](http://www.myjewishlearning.com/holidays/Jewish_Holidays/Passover/The_Seder/Seder_Plate_and_Table/Orange.shtml).

Dwie postawy  
związane z nowymi  
obyczajami dotyczącymi  
paschalnego sederu  
symbolizują dwa  
warianty lesbijskiej  
czy queerowej  
reinterpretacji judaizmu

jej bohaterki performatywnym odnalezieniem własnego miejsca w synagodze<sup>19</sup>. Miejsce to zostało wykreowane dzięki wyodrębnieniu trzeciej synagogałnej przestrzeni – pomiędzy normami ściśle ustalającymi role płciowe i religijne. Zmiana znaczenia synagogałnej zaśłony, bardzo istotna dla bohaterki powieści, nie została jednak zrozumiana przez społeczność, rewolucyjna transgresja nie doprowadziła do reformy religijnej wspólnoty, miała jednak istotne znaczenie dla wykluczanych jednostek. Stanowiła rodzaj indywidualnej taktyki, cichego oporu wobec przychodzącej z zewnątrz opresji<sup>20</sup>.

Druga postawa, symbolizowana przez dodawanie *pomarańczy* do potraw spożywanych podczas paschalnej kolacji, bliższa jest reformatorom judaizmu, które nie występują radykalnie przeciwko zastanej tradycji, ale raczej starają się uzupełnić ją o nowe elementy. Przedstawicielki tej opcji włączają się zatem w zadanie naprawy świata, *tikkun olam*, stojące przed wszystkimi Żydówkami i Żydami. Odwaga ujawnienia swojej orientacji seksualnej i zaangażowania w życie wspólnoty religijnej staje się kluczowa dla zmiany społecznych stosunków, które zgodnie z przekonaniem wyrażonym w religijno-etycznej formule, zmieniając się w mikrokosmosie rodziny czy innej małej społeczności, stają się początkiem przemiany całego ludzkiego makrokosmosu<sup>21</sup>. Zwolenniczki symbolu pomarańczy zdają się wierzyć, że zmiana patriarchalnego i heteronormatywnego charakteru judaizmu nie wymaga tak radykalnej interwencji w jego strukturę teologiczną. Przeciwnie, możliwość tej zmiany widzą one w najbardziej podstawowych wartościach swojej religii.

19 S. Schulmann, *The Sophie Horowitz Story*, Florida 1984, s. 61. Zob. M. Bachmann, *My Place in Judaism: Geography, Ethnicity and Sexuality on Sarah Schulman's Lower East Side*, „Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 2008, vol. 26, no 2, s. 82.

20 Odwołuję się tu do terminu „taktyka”, który wypracował Michel de Certeau. Francuski badacz przeciwstawia taktykę strategii, wskazując, że taktyka jest indywidualną formą oporu w obrębie systemu. Taktyka nie burzy systemu narzucającego wypełnianie określonych strategii (takich jak na przykład konieczność 8-godzinnej pracy, wykonywanie rutynowych czynności, podporządkowanie się zasadom panującym w instytucji), ale stanowi jego modyfikację. System nie zmienia się pod wpływem indywidualnych taktyk. One służą jednostce zmianie jej sytuacji w jego obrębie. Taktyki są powiązane z indywidualną kreatywnością i zwiększają poczucie sprawczości jednostki. Zob. M. de Certeau, *Wymaleźć codzienność: sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, s. 36-39. Zob. także M. Kościańczuk, *Chleba i pomarańcza a opór w kulturze*, „Kultura i Historia” 2010, nr 18.

21 Zob. R. Silverman, *Coming Out, Becoming, Being and Doing: A Spectrum of LGBT and Female Jewish Identity in Contemporary Culture and a Call to Action for the Jewish Community*, Ann Arbor 2010, s. 8.

## Konkluzja

Kobiety dążące do zmian i reinterpretacji podstawowych zasad judaizmu przyjmują strategie mające często bardzo osobisty wymiar, które tworzą swoiste continuum postaw wobec patriarchalnej tradycji judaizmu. Strategie te wiążą się z różnym stopniem identyfikacji z poszczególnymi nurtami w obrębie judaizmu. Część lesbijskich teoretyczek identyfikuje się bardziej z filozofią i humanistyczną spuścizną myśli żydowskiej niż z jej religijną treścią (osoby te wybierają niejednokrotnie przynależność do judaizmu humanistycznego czy rekonstrukcjonistycznego). Inne wybierają drogę daleko idących kompromisów, służących pozostaniu w społeczności tradycyjnej<sup>22</sup>.

Wybory tych kobiet są bardzo różne, łączy je jednak dążenie do nowego odczytania Tory i tradycji żydowskiej, w tym rabinicznej, które uwypukla rolę kobiecości w judaizmie i podważa obecny w nim patriarchalizm. Wydaje się także, że obie grupy kobiet dostrzegają, że sama *akceptacja* dla społeczności LGBTQ w gminach reformowanych i rekonstrukcjonistycznych to za mało. Prawdziwym celem jest bowiem znalezienie sposobu na wpisanie się w kontynuowaną od wieków tradycję lub jej ostateczne zrewolucjonizowanie. Nie jest to jednak możliwe dopóki, dopóty strażnikiem tejże tradycji będzie zamknięty na postulaty środowiska kobiet ortodoksyjny rabinat, mający kluczowe znaczenie w kwestiach prawnych dotyczących społeczności żydowskich. (Dotyczy to zwłaszcza Izraela, gdzie rabini ortodoksyjni decydują o zawieraniu małżeństw żydowskich i gdzie nie ma możliwości zawarcia ślubu poza obrządkiem religijnym). To w tym kontekście, bazując na osobistych doświadczeniach wielu przedstawicielek mniejszości seksualnych, teoretyczki lesbijskie i feministyczne starają się odnaleźć – czy raczej stworzyć – przestrzeń niezwykle trudnego kontaktu z głównym nurtem judaizmu. Przyjmowane przez nie strategie oscylują między biegunem „asymilacjonistycznym” i „rewolucyjnym”, żadna jednak nie unika paradoksów związanych z próbą jednoczesnego wpisania się w tradycję i jej przekroczenia. Obie jednak wyraźnie stawiają pytanie o kształt religii we współczesnym świecie, status biblijnej egzegezy i zasad religijnej przynależności.

22 Przykładem są bohaterki filmu dokumentalnego Ilil Aleksandra z 2005 roku *Keep not silent*. Kobiety te zdecydowały się, za cichym przyzwoleniem ortodoksyjnego rabina, na taką „reinterpretację” prawa żydowskiego, zgodnie z którą w ciągu dnia są one przykładowymi żonami i matkami, nocie natomiast spędzają ze swoimi partnerkami.

Wybory tych kobiet są bardzo różne, łączy je jednak dążenie do nowego odczytania Tory i tradycji żydowskiej, w tym rabinicznej, które uwypukla rolę kobiecości w judaizmie i podważa obecny w nim patriarchalizm

MARCELA KOŚCIAŃCZUK – adiunktka w Instytucie Kulturoznawstwa UAM, w Zakładzie Semiotyki Kultury. Opublikowała książkę *Tożsamość wspólnot mniejszościowych. Kulturoznawcza analiza tożsamości członków wspólnot Żydów mesjańskich*, obecnie przygotowuje książkę na temat strategii reinterpretacji kategorii bezpieczeństwa i zagrożenia przez palestyńskie kobiety. Publikowała także w „Kulturze i Edukacji”, „Kulturze i Historii”, „Studiach Kulturoznawczych”, czasopiśmie „Człowiek, Edukacja, Terażniejszość”. Tematykę genderową zgłębiała w czasie stypendium na Uniwersytecie w Leeds.

**Dane adresowe:**

Marcela Kościańczuk  
Instytut Kulturoznawstwa UAM  
ul. Szamarzewskiego 89A  
60-568 Poznań  
**e-mail:** marcelak@st.amu.edu.pl

**Cytowanie:**

M. Kościańczuk, *Chleb i pomarańcza na sederowym talerzu. Lesbijskie odczytania tradycji judaizmu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr8\\_2013\\_Teologie\\_emanypacyjne/12.Koscianczuk.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emanypacyjne/12.Koscianczuk.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Marcela Kościańczuk

**Title:** *Bread and orange on a seder plate. Lesbian reinterpretation of Jewish religious tradition*

**Summary:** The article is an analyse of two main strategies which are adopted by feminist and lesbian activists who reinterpret Jewish tradition and ritual. The text shows that lesbians are excluded in both orthodox (conservative) Jewish community and also in liberal movement. I try to present a deep picture of the excluded group situation. However at the same time I present also how lesbian activists reconfigure or reject oppressive patterns and propose their own emancipatory theological ideas. The key question of the text is: if the changes which are presented by feminist and lesbian theology are adopted in different Jewish communities and if they may change the core of Judaism.

**Keywords:** Judaism, lesbianism, lesbian interpretation of the Bible, reform judaism, gay-lesbian sinagogues