

Křesťanství

(JANA OPOČENSKÁ)

Úvod

Východiskem následujících reflexí je autorčina zakotvenost v křesťanské tradici protestantského typu a v ženském hnutí. Tato pozice eo ipso znamená, že se hledá korelace ježíšovské víry, advokacie plného neokleštěného lidství žen a všech trpících marginalizovaných bytostí, včetně světa přírody. Od otevřených feministicky smýšlejících a křesťansky orientovaných žen a mužů lze čerpat podněty a vizi toho, k čemu je dobré směřovat na domácí půdě.

KŘESŤANSKÉ POJETÍ BOŽSTVÍ Z HLEDISKA GENDERU

Koncem 20. století vyšlo v USA zajímavé experimentální dílo ve třech svazcích, výběr biblických textů – zvláštní lekcionář přeložený do inkluzivní řeči (*An Inclusive Language Lectionary*). Skupina biblických křesťanských odborníků a odbornic jej nabídla církvím k užití v průběhu jednotlivých období církevního roku. Z této práce vyzařuje jasné přesvědčení, že základy židovsko-křesťanské tradice, obsažené v Bibli, dosvědčují jak inkluzivní boží lásku ke všem lidem bez rozdílu, tak i fakt, že biblický Bůh přesahuje kulturní kategorie, vymezující toto Božství jednostranně androcentricky.

Od osmdesátých let 20. století se pojem genderu začal objevovat i v teologických výkladech. Stal se nástrojem, s jehož pomocí se občas analyzuje a kritizuje dosavadní křesťanská teologická tvorba. Androcentrická tendence se neobjevovala jen v bádání o biblických a historických ženských postavách nebo v určení ženských

rolí v církvích. Androcentrické zkreslení často zasáhlo samo centrum, řeč o Bohu a k Bohu, a to v biblických překladech z původních jazyků i v liturgické praxi (Bůh jen jako Pán, Panovník, Otec aj.). I na evropské půdě – a v současnosti již celosvětově – se začaly uplatňovat hlasy usilující o transformaci androcentrismu křesťanské tradice.

Významným počinem v tomto směřování je nejnovější překlad celé Bible z původních jazyků do němčiny, vydaný v roce 2006 a nazvaný Bible ve spravedlivé řeči (*Bibel in gerechter Sprache*). Na tomto projektu se podílela skupina biblistek a biblistů, zapálených pro myšlenku spravedlnosti mezi pohlavími pro osoby každého rasového, kulturního a národního pozadí. Usilovali o důslednou překladatelskou inkluzivnost také ve výrazivu, užívaném o biblickém Bohu. Chtěli zapracovat poznatky, vyplývající z židovsko-křesťanského dialogu, probíhajícího na německé půdě. Pro profil celého tohoto převodu je vskutku ústřední, že Božství se nepojmenovává jen jednostranně, s gramaticky mužskými označeními. Důsledně se respektuje vnitrobiblická perspektiva o tom, že Božství existuje mimo polaritu pohlaví (viz Dt 4,15–16; Oz 11,9), přesahuje možnosti lidské řeči. Každé vyjádření o něm je jen pokusem o sdělení nesdělitelného, o přiblížení se tajemné boží skutečnosti. I když většina čtenářů a čtenářek Bible abstraktně ví, že Božství není mužského rodu, přece si je takto ve vnitřních a vnějších obrazech představují. Právě proto, aby se tomu odnaučovali – i v zájmu větší spravedlnosti v mezilidských vztazích –, užívá zmíněný německý překlad v řeči o Božství celé řady vzájemně rovnocenných převodových variant. Bůh je „Věčný, Věčná, Svatý, Svatá, Živý, Živá, Jméno, Otec, Matka, Pani nade vším, Adonaj“.

Životní příběh Ježíše z Nazaretu

Jak lze chápat v této inkluzivní, oba gendery zahrnující perspektivě život a poselství Ježíše Krista podle Nového zákona? Vznik Ježíšova hnutí a tím i skupin mladé křesťanské církve náleží do dějin židovstva 1. století, žijícího pod tvrdou nadvládou římské říše. Je

priznačně, že mladý muž Ježíš z židovské rodiny v galilejském Nazaretu začal svou krátkou veřejnou činnost vystoupením v synagoze. „Když přišli do Kafarnaum, hned v sobotu šel do synagogy a učil.“ (Mk 1,21)

Čemu Ježíš učil? Vykládal vlastní pochopení zvěsti hebrejské Bible (Starého zákona), aby bezprostředně promlouvala do života jeho posluchaček a posluchačů. Z této zvěsti také sám žil. Evangelijní tradice zachovává např. Ježíšova pozoruhodná slova o Bohu jakožto milující Přítomnosti. „Dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.“ (Mt 5,44–45) Tuto perikopu je možno chápat jako pars pro toto a demonstrovat na ní dvě skutečnosti: 1. Vira podle Ježíše implikuje zcela určitý etický postoj. Protože je Božství dobrotivé a milující, také jeho lidské protějšky – muži a ženy – se mají stávat jemu podobnými. V Ježíšových výrociích o Bohu, tradovaných v evangeliích, nejsou žádné spekulativní nebo mytické obrazy vzdáleného božstva. Ježíšův Bůh – zároveň osoba a dějství – je uvnitř kosmolidského prostoru a stává se výzvou. Apeľuje a volá ženy, muže a děti na cestu pravdy a života.

2. Ježíšovo existenciální poselství tak, jak je zachyceno v běžných překladech řeckého textu, nese znaky dobové podmíněnosti, a to jak v řeči o Bohu, tak ve výpovědích antropologických. V citovaném výroku (Mt 5) se vyskytují dvě základní metafory a obě jsou androcentrické. Bůh „Otec“ se stává modelem pro „syny“, tj. pro všechny Ježíšovy posluchače a posluchačky, následovnice a následovníky. Tuto androcentricnost většiny biblických textů citlivě vnímají feministické teoložky a nahrazují ji v zájmu obecného dobra výrazy inkluzivními. Jak již bylo zmíněno, nacházejí v tomto procesu podporu některých otevřených kolegů.

V návaznosti na předchozí badatele Neil Douglas Klotz přesvědčivě argumentuje: Ježíš a jeho první následovníci a následovnice, původní obyvatelé Palestiny, mluvili aramejsky. Aramejšťina – podobně jako s ní příbuzná hebrejšťina a arabšťina – se výrazně odlišuje od řečtiny. V jejích pojmech není uložena jen jedna významová vrstva, ale vrstev několik. Podle Klotze bylo tragedií, že biblické překlady vycházejí z řeckých verzí evangelií, které provádějí restriktci

slovních významů. Sám překládá např. začátek nejvýznamnější křesťanské modlitby, tzv. Otčenáše, přímo z aramejšťiny takto: „Ó rodiči! Otče – Matko kosmu.“ (Klotz 1990, s. 12) Tento lingvistický postřeh je důležitý pro všechny, kterým záleží na partnerství mužů a žen v církvích a ve společnosti a na přiměřenějším výrazivě o Božství podle Bible. V již zmíněném novém německém překladu znějí vstupní slova Ježíšovy modlitby následovně: „Ty, Bože, jsi nám otcem a matkou v nebi, buď posvěceno tvé jméno. Kéž přijde tvůj spravedlivý svět.“ (Mt 6,9–10)

Starší novozákonní badání usilovalo o to vyzdvihnout „historického Ježíše“, očistit jej a jeho slova od pozdějších přídavků a objevit jeho „nové“ kvality. V novějším sociálně-dějinném a feministickém badání se změnil způsob kladení otázek. V centru zájmu již není Ježíš jako osamělý hrdina, zakladatel nového náboženství, ale jím vybudované společenství žen a mužů. O Ježíšových slovech a činech i jeho přítelkyních a přátelích si současníci stále znovu vyprávěli příběhy. Byly jim zdrojem povzbuzení. Z původně ústního podání vznikla písemně zachycená tradice. Je z ní zřejmé, že Ježíš žil v konkrétních vztazích. Nelze jej od těchto vztahů izolovat. Ježíš byl na své přátele odkázán. Nechtěl zůstat osamocen. Činnost na veřejnosti začal v Galileji právě vytvářením skupiny. Tvořili ji muži, ženy a děti. Takový je výsledek badání žen v oblasti evangelijního podání (Sölle – Schottroff 2000, s. 33–35).

Ježíš, iniciátor nového hnutí, přinášel radostnou zprávu, že veškerá rozdělení mezi lidmi jsou překonávána boží láskou. Se všemi lidmi jednal jako s plnohodnotnými osobami. Pospolitost Ježíšova hnutí byla zásadně otevřená vůči všem tehdy marginalizovaným, tj. také vůči ženám. Vedle „učedníků“, tj. Ježíšových spolupracovníků, soupevníků a žáků v ní žily „učednice“. Byly to historické postavy. U některých evangelijní tradice zachovala jména (L 8,1–3). Ženská skupina v Ježíšově hnutí byla početná. „Bylo tam (pod křížem) mnoho žen.“ (Mt 27,55; M 15,41) „Tyto učednice, některé byly později nazvány také apoštolkami, procházely s Ježíšem a mužskými učedníky zemí jako prorocké léčitelky a zvěstovatelky Boží blízkosti. Cesta vedla z Kafarnaum do Jeruzaléma. V evangeliích jsou většinou myš-

leny jen jako přítomné a nejsou explicitně zmiňovány v důsledku androcentrické řeči, která jmenuje jen muže a ženy miní společně s nimi." (Sölle – Schottroff 2000, s. 38)

Patriarchální židovská tradice s charakteristickým nadřazováním jedné nad druhé dovedla bezpochyby i tu a tam připustit rovnocennost mužského a ženského působení. Měla i ženské představy o Bohu a ženská boží jména (např. *šekina*, boží usídlení a přítomnost ve světě, nebo *bina*, vhléd, duchovní prazdroj života). Živila Ježíše a jeho hnutí. Ježíš odvážně překračoval hranice. Nikým nepohrdal. Nežidovka z okolí Týru a Sidonu jej svou pohotovou odpovědí přiměla k tomu, aby změnil své stanovisko, aby pochopil své záchranné poslání mezi nežidovskými lidmi a uzdravil její dceru (Mk 7,24–30; Mt 15,21–28). Oproti značným obnosům, věnovaným bohatými do chrámové pokladnice, dovedl Ježíš ocenit zcela nepatrný dar chudé vdovy, která „dala všechno, z čeho měla být živa“. (Mk 12,41–44; L 21,1–4) Se Samařankou ze Sychar vedl teologický rozhovor, který vyvrcholil v jejím rozhodnutí – jít a svědčit o něm (J 4,4–42). Na rozdíl od mnoha obvinění, vznášených proti Ježíši, mj. že „obrací ženy a děti“ (v kritickém textovém aparátu E. Nestle ad L 23,2), jej manželka římského místodržitele Piláta Pontského nazvala – vedená snem – „spravedlivým“ (Mt 27,19).

Bylo by možné uvést další odstavce z evangelií, ze kterých se stává zřetelným, že se Ježíš Kristus ztotožnil s božím záměrem, jímž byla a je obnova plného lidství všech, žen a mužů, starých a dětí, židů a nežidů všech stavů a sociálního zařazení; ztotožnil se s božím záměrem partnerství žen a mužů k větší slávě boží ve světě, k dobrému životu mnohých. V témže procesu a zápase jsme také dnes.

POJETÍ GENDERU V PAVLOVÝCH LISTECH A DEUTEROPAVLOVSKÁ LITERATURA

Zejména od poloviny 2. století se původní Ježíšovo hnutí sociálně měnilo v hierarchicky řízenou instituci. V církevní praxi, v životě prvokřesťanských sborů i v teologii hlavního křesťanského proudu

se postupně vytrácel kristovský přístup umožňující nehierarchické spolužití. Programaticky a zřetelně se ještě tradoval při křtu dospělých ve vyznání: „Není už rozdíl mezi Židem a Řekem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ (Gal 3,28–29a) Toto vyznání se souhlasem cituje apoštol Pavel, přední křesťanský teolog a misionář, v dopisu věřícím do Galácie v Malé Asii. Také jeho dopis křesťanům do Říma je cenným zdrojem poznání o životě sborů a o postavení, jaké v nich zaujímaly ženy. Pavel nabádá členy a členky římského sboru, aby se navzájem přijímali s respektem a bez nadřazování jedné nad druhou. Mají žít alternativním životním stylem uprostřed patriarchální společnosti s jejími asymetrickými vztahy (Ř 12,1–8). Závěr listu obsahuje pozdravy spolupracovníkům a spolupracovnicím a stává se tak dokladem o významné práci žen. Z celkového počtu šestadvaceti osob je uvedeno vedle sedmnácti mužských jmen i devět jmen ženských.

Zcela mimořádně se vryly do vědomí křesťanů dva oddíly o ženách, obsažené v 1. listu do Korintu. Argumenty z 11. a 14. kapitoly podstatně ovlivnily pohled na ženy v následujících stoletích a možno říci až do současnosti. Pavlovým východiskem byla myšlenka pomyslného hierarchického žebříku: „Rád bych, abyste si uvědomili, že hlavou každého muže je Kristus, hlavou ženy muž a hlavou Krista je Bůh. Muž... je obrazem a odleskem slávy Boží, kdežto žena je odleskem slávy mužovy... Muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže.“ (1 K 11,3–16)

Zaznívají tu ohlasy z prvních dvou kapitol knihy Genesis. Fakticky však proti textu Gn 1,27, vyznívajícímu pro obě pohlaví naprosto inkluzivně, tvrdí Pavel a po něm celá řada církevních autorit: jen muž je Boží obraz a odlesk, žena je odlesk muže. Byla stvořena jako pomocnice. Při psaní apoštol před sebou zřejmě neměl hebrejský text Genese. Slova o stvoření muže a ženy interpretoval podle řeckého překladu a židovsko-helénistických výkladů. Bible takto čtená a vykládaná s „brýlemi“ řecké filosofie nadále určovala oficiální církevní antropologická stanoviska. Ujalo se schéma ženského rodu (gender), který je „jiný, druhý“ (srov. např. de Beauvoir 1949), od mužského rodu odvozený, upoutaný k tělesnosti a k reprodukci. Ži-

votní skutečnost žen se nikdy nepřestala tomuto obrazu vzpírat. „Co filosofie a teologie o obrazu člověka zastávaly, bylo spíše povahy preskriptivní než deskriptivní. Nicméně takové teze mohly velmi dobře zabraňovat, aby ženské pohlaví uskutečňovalo velké kulturní tvůrčí výkony,“ konstatuje církevní historička Elisabeth Gössmann (Gössmann et al. 2002, s. 19). Podle této autorky se ozývala antice, ale především od středověku a renesance. Od začátku se na ni podílely pišící ženy.

Je třeba zmínit jeden „slavný“ výrok z první epištoly do Korintu: „Ženy nechť ve shromáždění mlčí.“ Nedovoluje se jim, aby mluvily. Mají se podržovat, tak je to dané. Chtějí-li se o něčem poučit, ať se doma zeptají svých mužů; ženě se nesluší mluvit ve shromáždění sboru a s nimi další ženy v křesťanských sborech? Komentátorky Marlene Crüsemann a Luise Schottroff (Schottroff 1998, s. 589) se shodují v mínění, že tady do Pavlova textu zasáhla pozdější ruka a vytvořila interpolaci (vsuvku). Proti Pavlovi autorství mluví dvojí skutečnost: 1. V předchozí části dopisu apoštol nezastával absolutní mlčení žen při bohoslužbách. Nabádal je jen, aby si na znamení poddanosti při svých modlitbách a prorokování přikrývaly hlavu. 2. Pavlovy představy o křesťanských bohoslužbách se utvářely podle praxe synagogálních bohoslužeb. V nich se neuplatňoval kategorický zákaz řeči žen. Archeologické nálezy nápisů na náhrobních kamenech dosvědčují, že židovské ženy mohly zastávat funkci představené synagogy nebo členky rady starších. Zákaz řeči žen na veřejnosti není doložen na židovské půdě, ale jen u řeckých a římských autorů. Podle novozákonní odbornice Luisy Schottroff pochází interpolace z poloviny 2. století. Je „vědomou manipulací textu, jeho falšováním, s cílem utlačovat“. Absolutní zákaz řeči žen ve veřejném prostoru se tu spojil s určením muže (manžela) za jediného učitele ženy a s omezením ženské činnosti na domácí půdu (Schottroff 1998, s. 589).

Vůči ženám sdílí zřetelně nepřátelské stanovisko také tři malé novozákonní spisy: dva listy adresované Timoteovi a list adresova-

ný Titovi, napsané počátkem 2. století. Od 18. století nesou název „pastýřské listy“. Tradice je připisovala a zčásti dosud připisuje apoštolu Pavlovi. Bádání poslední doby (Schottroff 1998, s. 661) došlo k závěru, že tyto epištoly ani po formální stránce (řeč, styl), ani po obsahové nemohou pocházet od apoštola Pavla. Vznikly teprve ve druhé nebo ve třetí křesťanské generaci. Jsou to pseudoepigrafy, v antice rozšířený literární žánr. Byly přijaty jako část Corpus Paulinum do novozákonního kánonu a staly se autoritativními spisy. Z jejich podrobného rozboru vyplývá, že autor v pohledu na ženy, ale i v jednostranných napomenutích otrokům a v radách týkajících se vedení sborů Pavlovo myšlení a postoje podstatně modifikoval. Rekonstrukci dobového pozadí se pátrá po tom, kdo tvořil autorovu opozici, kdo byli ti „bludaři“, diskvalifikovaní heretici a heretičky? Dlouho se za ně považovali zastánci gnóze, pozdně antického dualistického náboženství středoziemního prostoru. V posledních letech se tito oponenti hledají spíše v křesťanských asketicky orientovaných kruzích (1 Tm 4,1–5). Ve sborech, do kterých mířily pseudoepigrafní epištoly, zastávaly ženy funkce kazatelek a učitelek. Samostatně vystupovaly při bohoslužbách. Úřad „vdov“ otevíral ženám možnost, aby byly samostatně nábožensky činné. Na základě vlastního rozhodnutí žily tyto ženy bez manželství. Sexuální askeze byla základem jejich charismatické existence. Autor pastorálních epištol proti této praxi ostře protestoval. „Žena ať přijímá poučení mlčky s veškerou podrízeností. Učit ženě nedovolují. Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést. Vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení. Spasena bude jako matka, jestliže setrvá ve víře, lásce, svatosti a strážlivosti.“ (1 Tm 2,11–15) Autor požadoval, aby ženy akceptovaly podrízenou roli a nepřekračovaly meze dané při stvoření. Podpůrný argument pro tento požadavek se odvolává na mýtus o stvoření a „pádu“. 1 Tm je jeden z „osudových textů“, tj. z textů významných pro zdůvodňování vytlačení žen z vedoucích funkcí v církvi a jejich celkově podrízené postavení, a to od starověku až vlastně do současnosti. Konflikt o rozdělení moci mezi muži a ženami a o rovnou participaci žen na církevním

životě nikdy zcela neustal. Vyhrocené stanovisko deuteropavlovských epištol, připisovaných apoštolu Pavlovi, sloužilo po staletí v hlavním křesťanském proudu jako „opora“ patriarchálního modelu orientovaného na mužský primát. Teologicky zdůvodňovalo marginalizaci žen.

OBRAZ ŽEN A JEJICH SEBEOBRAZ: SONDY DO CÍRKEVNÍCH DĚJIN

Problémy v argumentaci o ženách v novozákonní literatuře naznačily komplikovanost situace, v níž se ocitá církevně-dějinné bádání, jestliže je jeho cílem objevit historickou pravdu o vlivu, působení a postavení žen. Církevní historičky jdou po stopách měnícího se paradigmatu rodu, mužství a ženství. Nepředpokládají v křesťanství existenci zcela čistého začátku, kdy si byli všichni muži a ženy rovni. Jisté je jen to, že pod vlivem paměti o Ježíšově osvobozujícím působení v některých sborech zastávaly ženy vedoucí funkce a učily. Teoreticky a prakticky spoluutvářely církevní viru a život. V této práci je podporovali někteří muži, kteří také věřili, že nové lidství v Kristu překonává hierarchii rodu. Tato myšlenka a z ní vycházející nová praxe vyvolávala diskuse, spory a opozici. Někteří formulovali teologické obhajoby nastalých změn a snažili se podle nich žít. Jiní trvali na stanovisku, že v rodinách a sborech mají zůstat patriarchální vztahy. Proces konfliktních pohledů na rod (gender) pokračoval a dosud trvá.

V církevních dějinách 1. a 2. století vystupuje do popředí velká rozmanitost prvokřesťanských skupin. Určitá perspektiva se postupně prosazovala jako pravověrná, jiná platila za heretickou. Od 2. do 5. století se v církvi šířil mýtus pravověří. Patriarchální, klerikální křesťanství se ztotožňovalo s původní apoštolskou vírou, předávanou od apoštolů biskupskou posloupností. Písemnictví, které reflektovalo alternativní perspektivy, bylo kánodem novozákonní literatury odríznuto a postupně potlačováno. Křesťanské ženy a muži jiných než pravověrných názorů a praxe byli marginalizováni. Od doby císaře Konstantina a jeho milánského ediktu v roce 313

se stalo křesťanství v římské říši státním náboženstvím. Z toho důvodu bylo možno potlačovat jiná než pravověrná uskupení, na řadě míst dosud převládající, která stavěla na starých tradicích sahajících zpět k Ježíši a první generaci jeho následovníků a následovnic. Záznamy o těchto alternativních křesťanských hnutích se zachovaly jen fragmentárně, často v dokumentech vůči nim nepřátelských.

Mezi tyto alternativní proudy patří ve 2. století vzniklé hnutí *Nové profetie*, tzv. *montanismus*. Vedly je tři prorocké osobnosti: Montanus, Maximilla a Priscilla. Hnutí se rychle rozšířilo ve velkých komunitách v Malé Asii, severní Africe, Galii a v Římě. Žilo nadšenou vírou v přítomnost vzkříšeného Krista v Paraklétu – tj. v Duchu pravdy, Utěšiteli, Obhájci, Přimluvci a Pomocniku (podle J 14,16–17,26; 16,7–15), kterého si představovalo v ženské podobě. Montanisté spojovali biblické tradice o Moudrosti a Duchu s tradicemi ženských božstev. Věřili, že žijí v posledních dnech dějin, a proto praktikovali sexuální zdrženlivost a askezi ve stravě, odmítali manželství, plození dětí a vlastnictví. Působili kazatelsky jako putující proroci a prorokyně. *Nová profetie* žila připraveností snést i martyrium, trpět pro víru až do nejzazších důsledků.

Jinou podobou egalitárního křesťanství 2. století byl *markionismus*. Významný teolog Markion původně působil v křesťanských centrech v Malé Asii a v Římě. Po exkomunikaci roku 144 založil vlastní církev, která se pravděpodobně stala převládající podobou křesťanství v Malé Asii a v Sýrii až do 6. století. Pro Markionův teologický systém je charakteristický striktní dualismus. Bůh Starého zákona je stvořitel materie a principu zla. Bůh Nového zákona je dobrý Bůh lásky. Markion jako první sestavil kánon novozákonních spisů a zařadil do něj redigované Lukášovo evangelium a deset Pavlových dopisů. O své teologii soudil, že je věrným pokračováním a rozvinutím teologie apoštola Pavla. Markionští křesťané spojovali křest se slibem celibátu. Žili v sexuální askezi. Podle nich vykoupení v Kristu znamenalo pád všech rozdělení mezi lidmi. Praktikovali radikální uřednictví vzájemně si rovných osob: židů a nežidů, mužů a žen, pánů a otroků, zdravých a nemocných. Protože tato rovnost zahrnovala rovnost rodu, ženy v jejich sborech křtily, prováděly

exorcismy a léčily vzkládáním rukou. Oponenti, vůdci rodícího se pravověří, vehementně odmítali markionskou teologii i jejich církevní praxi. Církevní otec Tertullian dosvědčil pln nelibosti kolem roku 200, že Markionovi stoupenci „naplnili celý svět“. (Lietzmann 1953, s. 278)

Zajímavou odnoží egalitárního křesťanství byli také *valentiniáni*, stoupenci egyptského teologa Valentina, působícího kolem poloviny 2. století v Římě i na jiných místech. Meditovali o procesu sjednocování mužských a ženských kosmických principů, mísili prvky biblické teologie s helénistickou kosmologií a mytologií. Podle *valentiniánů* v novém lidství v Kristu se znovu spojuje ženský a mužský prvek. Ženy nejsou jen rovné účastnice společenství věřících, ale přímo osoby s hlubším pochopením evangelia, než jakého běžně dosahují muži.

Postava Marie Magdaleny

V duchu rovnosti je napsán malý spis ze 3. století, nazvaný podle vzoru kanonických evangelií „evangelium podle Marie“. Spisek se značně rozšířil, ale byl pro svůj „heretický“ obsah natolik potlačován, že se o jeho existenci dlouho nevědělo. Fragmenty byly objeveny v Egyptě teprve koncem 19. století. Nyní jsou přístupné zbytky tří starých rukopisů. Autor nebo autorka spojili tradice kanonických evangelií s gnostickými představami a terminologií. Obsahem jsou především rozhovory mezi Ježíšem a jeho učednicemi a učedníky. Do popředí zřetelně vystupuje Ježíšova učednice, apoštolka a jeho zástupkyně Marie Magdalena. Vedle ní druhou hlavní symbolickou postavu představuje učedník Petr. V této literární fikci právě tyto dva zviditelňují spor o ženy a jim přiměřenou úlohu, otázku živě diskutovanou ve 2. a 3. století mezi křesťany nejrozumnějších směrů. V konfliktu straní Mariino evangelium Marii a stvrzuje i legitimnost apoštolského vedení žen. Dokládá, že existovaly rané křesťanské psopolitosti, které se odvolávaly na Marii Magdalenu jako ženskou apoštolskou autoritu proti křesťanům, kteří službu žen odmítali (Schottroff - Wacker 1998, s. 757-767).

V západní křesťanské literární a malířské tvorbě se později Marie Magdalena mylně ztotožňovala s postavou bezejmenné kající „hříšnice“. Spojením samostatných evangelijních příběhů o různých ženách (podle Lk 7 a 8) došlo k podstatnému zkreslení této Ježíši zvlášť blízké učednice. Po staletí se na ni promítaly komplexy sexuálního provinění. Její „kajicnost“ se vyzdvihovala jako příklad posléze naplněných mravních požadavků. Pro řadu žen ve 20. století se takový přístup k historické postavě Marie Magdaleny stal nevěrohodným. Studovaly biblická vyprávění i legendy, dosvědčující její významné misijní působení na evropské půdě. Skleněná okna středověkých francouzských katedrál i památky a stopy paměti o ní ve Florencii, Lübecku, Donaueschingenu a na dalších místech vydávají svědectví o této diskriminované sestře (Moltmann - Wendel 1980, s. 67-95).

Podle Lukášova evangelia (L 8,2) byla Marie Magdalena vysvobozena od „sedmi démonů“. Podle tehdejších představ zlí duchové způsobovali duševní nemoci (deprese, epilepsii) nebo i nemoci infekční. Čím trpěla Marie Magdalena? Jisté jen je, že v Ježíšově kruhu byla osvobozena z těžké nemoci a zároveň povolána do tohoto společenství. Stala se uzdravenou uzdravovatelkou druhých (Sölle - Schottroff 2000, s. 38-42).

Teologičtí učitelé pravověří - Tertullian v severní Africe, Ireneus v Galii, Klemens a Origenes v Alexandrii v Egyptě a další - zápasili svými spisy proti montanistům, markionitům a valentiniánům tak vytrvale a usilovně, že jejich myšlenkové systémy se dochovaly jen ve fragmentech.

Teologická antropologie Tertulliana se vyznačuje dvojznačností. Tělo a fyzický svět jsou boží stvoření, ale lidské tělesné touhy - touha po sexu a potřeba jídla - jsou podle něj rušivé elementy. Překážejí společenství s Bohem. Sex a modlitba představují dvě neslučitelné skutečnosti. Ženy jsou „dávlova brána“. Ženským sexuálním sváděním vstoupily do světa hřích a smrt. Tertullian sice ve starším věku dokázal ocenit práci prorokyn, protože přinášejí zjevení duchovního světa, přesto však zastával mínění, že i tyto ženy se musí v rodině a v církvi pokorně podřizovat mužské autoritě. Účast žen na kněžském úřadu zcela odmítal.

Podle Klementa Alexandrijského, který vyučoval ve 2. století v centru křesťanské vzdělanosti v egyptské Alexandrii na katechetické škole, jsou všichni lidé stvořeni podle božího obrazu a mají růst do boží podoby. Muži i ženy mají tuto kapacitu v sobě vědomě pěstovat. Boží obraz v nich roste tehdy, když usilují o duchovní poznání a kontrolují své vášně. Ani manželstvím, ani dobrým jídlem nemá nikdo pohrdat, ale všeho se má užívat umírněně a účelně: sexu pro plození, jídla pro výživu těla. Klemens podobně jako Tertullian sdílí nedůvěru a až odpor k iracionálním vášním. Rozum je nám dán k tomu, abychom touhu po požitku a potěšení v sobě překonávali. Proti manželství nelze nic namítat, pokud v něm muž a žena vytvářejí společenství vzájemné péče a podpory a střídme užívají sexu pro plození.

Origenes, vynikající učitel v Alexandrii po Klementovi, proslul svými spekulacemi o teologické kosmologii a radikálně asketickou etikou. Sám se v mládí vykastroval, aby se provždy zbavil sexuálního pokušení. Domníval se, že tím projevil poslušnost Kristu a stal se „eunuchem pro Boží království“. Tělesnost je třeba negovat a usilovat o duchovní vzestup. Nejvyšším cílem mužů i žen má být sjednocení s Bohem. Zaujetí pro tento cíl však vůbec nezakládá nárok žen na jakoukoli veřejnou církevní činnost. V komentáři k 1. epistole Korintským Origenes oponoval montanistickým ženám, které jako Duchem inspirované prorokyně pronášely svá poselství ve veřejném shromáždění. Jestliže Duch osloví ženy, musí takové sdělení soukromě předat mužům a ti je oznámi křesťanskému shromáždění. Ať panna nebo vdaná, žena nikdy nesmí veřejně vystoupit. Hierarchie rodu je podle Origena nezměnitelnou částí kosmického ontologického systému (Ruether 1998, s. 58–62).

Z ukázek myšlení a postojů renomovaných starokřesťanských teologů vysvitá snaha působení žen v církvi omezit a zatlačit do pozadí. Avšak předpisy tohoto druhu zůstávaly dlouho jen teorií. V praxi se prosazovaly jen pomalu. Povědomí o významných teoložkách prvních století, jako byla např. Filumené, Faltonia Betitia Proba, Makrina z Kapadocie aj., se nepodařilo zcela vymýtit. Zanechaly po sobě viditelné stopy svým literárním dědictvím a někdy i organizač-

ní tvořivostí. Vedle slavných a stále připomínaných „církevních otců“ působily v patristickém období významné „církevní matky“ (Ruether – McLaughlin 1979, s. 71–98).

IDEÁL ASKETICKÉHO ŽIVOTA

Odkud a z čeho v křesťanství vycházela vytrvalá asketická tendence? Žil Ježíš asketicky?

Řecký termín *askésis* původně znamenal cvičení, úsilí otužit a zocelit organismus, aby dosáhl co nejlepších výkonů. Až v moderním užití došlo k významovému posunu, kdy se askezi rozumí zaujetí negativního vztahu k tělesnosti pro dosažení náboženského cíle. Křesťanství vyrostlo z židovské půdy a u starozákonního lidu neexistovala askeze ve smyslu umrtvování těla a osvobozování lepší lidské stránky – tj. duše (Galling 1957, s. 639). Rovněž židovstvo Ježíšovy doby bylo svou podstatou neasketické, i když mistry podléhalo vlivu helénistické kultury a pohledu na tělo jako neblahé materiální pouto (např. komunita Essenců a Kumránců).

Jaký byl Ježíšův postoj? Podle evangelií vědomě prožíval obojí. Chvilce naprosté nezajištěnosti, tělesného nedostatku až strádání: „neměl, kde by hlavu složil“, (L 9,58) i prožitky hojnosti – „milovník hodů a pitek“. (Mt 11,19) Záhadná slova, vložena do Ježíšových úst, že existují „eunuchové pro království nebeské“, je patrně třeba chápat jako hyperbolu, která chce dosvědčit, že boží věc na zemi vyžaduje celostné nasazení a zaujetí. Výraz „eunuchové“ je doslova uveden v řeckém textu (Mt 19,12). V kralickém překladu verš zní: „Kteríž se sami v panictví oddali pro království nebeské.“ V českém ekumenickém překladu se píše: „Někteří nežijí v manželství, protože se ho zrekli pro království nebeské.“

Jak se k tématu těla a svatosti vyjadřoval v církevních dějinách mimořádně vlivný apoštol Pavel? Zejména na dvou místech v jeho epistolách (Ř 8; Gal 5) se objevuje tematika těla a ducha v jasném protikladu. Termíny se shodují s dualistickou filosofickou tradicí, ale obsahově je tento dualismus jiného druhu – nesnižuje lidskou těles-

nost. „Duch (*pneuma*) je oblast a síla, která vede k životu a pokoji, muži a ženy mohou žít v této dynamické oblasti. Tělo (*sarx*) je oblast a síla, která vede k hříchu a smrti, což Bůh zavrhuje. Muži a ženy se mohou také chovat podle logiky těla. Těla žen a mužů jsou Duchem, který v nich žije, nově oděna a oživena.“ (Schottroff – Wacker 1998, s. 568) V této souvislosti je důležitá náplň novozákonního pojmu *eghtratia* obvykle překládána jako „zdrženlivost“ nebo „sebeovládání“ (Sk 24,25; Ga 5,23; 1K 7,29–35). Feministická hermeneutika mu rozumí jako svobodě od struktur nadvlády, která charakterizuje patriarchální manželství, ne jako zřeknutí se genitálního sexu. I v trvajícím manželství lze podle apoštola žít ve svobodě od manželství. Rozhodující je odvrátit se od struktur, které neodpovídají boží vůli (Schottroff – Wacker 1998, s. 579–583). V křesťanské antropologii způsobily zjednodušené a autoritativně pojaté novozákonné výroky o tělesnosti a spiritualitě, resp. zdrženlivosti, hluboké škody. Ve 4. století ovládlo církev asketické hnutí. Feministické církevní historičky (Ruether, Jensen aj.) hodnotí dlouhodobý dopad vítězícího asketismu v celé jeho dvojznačnosti. Na jedné straně důraz na askezi s sebou nesl domnělou méněcennost manželek a matek, strach z dívek a žen jakožto symbolů tělesnosti, znehodnocení manželství, sexuality a vůbec života ve světě. Na druhé straně manželství a mateřství přestávalo platit pro křesťany a křesťanky jako norma. Přijetím asketického ideálu ženy přejímaly správu nad svým životem. Přestávaly být objekty a stávaly se subjekty. „Nešťastná manželství, těhotenství v raném věku, odloučenost od širšího světa zkušenosti a vzdělání: tyto skutečnosti pomáhaly mnoha ženám, aby se chopily nové alternativy, církví nabízené.“ (Ruether – McLaughlin 1979, s. 73)

Již v raném křesťanství se ujala myšlenka, že zřeknutím se sexu, manželství a rodiny lze transcendovat oblast pohlavnosti. Proto také první křesťanští asketi a asketky nežili vždy odděleně, ale praktikovali jakési sourozenecké soužití. Během doby se pak stále více prosazovala askese ovládaná úzkostlivostí, a proto se přistupovalo ke striktnímu oddělení obou pohlaví. Přebývání „pouštních matek“ a „pouštních otců“ na pustých místech nahradila klauzura (lat.

claustrum). Ženské kláštery byly podřízeny mnohem přísnějším klauzurním předpisům než mužské. Až do současnosti jsou ženské kláštery závislé na mužích, a to vazbou na mužský klášter, na příslušného biskupa nebo na římskou kongregaci pro členy řádů.

Za úvahu stojí otázka, proč již od samých začátků byl klášterní život pro ženy atraktivní:

1. Kláštery jim poskytovaly ochranu před násilím a před negativními aspekty manželství a mateřství.

2. V kláštorech se ženám otevírala možnost vzdělání. Měly tam společné knihovny a písařské dílny. Myšlenky žen se zaznamenávaly, opisovaly a mohly cirkulovat. I když ženám až na vzácné výjimky po celý středověk a hluboko do novověku nebyla přiznávána veřejná učitelská autorita, zvláště od 11. století začal vzrůstat počet ženských písemností. Ženy psaly dopisy, životopisy svatých, ale také teologická pojednání, instrukce pro duchovní život a záznamy o svých mystických zkušenostech. Ženské zjevatelské zkušenosti však musely být kontrolovány a zhodnoceny mužskou autoritou: rádcem, opatem, biskupem nebo papežem. Tato autorita rozhodovala, jestli se mají zachovat nebo potlačit, jestli jsou od Boha nebo od ďábla.

3. Ženám se slibovala účast na nebeské odměně.

4. V kláštorech ženy žily ve společnosti jiných žen. Mohly v něm zaujímat pozici vedení a přejímat správní úkoly. Úřad abatyše byl jediným úřadem, kterého mohly ženy v církevní hierarchii dosáhnout.

Mnoho středověkých žen si ovšem nezvolilo život v kláštře svobodným rozhodnutím. Byly do klášterů posílány již v dětství. Šlechtické rodiny užívaly klášterů pro neprovdané dcery jako opatrovnícká a vzdělávací zařízení. Takový byl i začátek životní cesty budoucí světice Anežky Přemyslovny (1211–1282). Již ve třech letech byla zasnoubena a poslána spolu se svou starší sestrou Annou na výchovu do Polska, do cisterciáckého kláštera v Třebnicích nedaleko Vratislavi. Když její snoubenec náhle zemřel, vrátili ji zpět do Čech. Otec, král Přemysl Otakar I., ji potom poslal do premonstrátského ženského kláštera, nacházejícího se v severočeských Doksanech. Tam se Anežka naučila číst a psát a nabyla základní vzdělání ve víře.

Postavu Ježíšovy matky Marie charakterizuje velká komplexnost. Je historickou osobností, kterou dosvědčují evangelia a je také symbolickou postavou, po staletí umělecky ztvárňovanou a dávanou za vzor zejména ženám. V lidové katolické zbožnosti zůstává Marie až dodnes zdrojem povzbuzení a útěchy.

Tradice obsažená v prvních kapitolách Matoušova a Lukášova evangelia (Mt 1; L 1-2) vypráví o židovské dívce, která se ve věku 13 či 14 let stala Ježíšovou matkou. V řeckém textu je nazvána pannou (*parthénos*). V antice se tak běžně označovala mladá dívka v začínajícím sňatkovém věku. Teprve později začalo označení panna znamenat sexuální nedotčenost. Vznikla představa Ježíšova zázračného panenského zrození, ve které souzní negativní hodnocení sexuality. Objevila se v některých křesťanských textech asi o 100-150 let po evangelích. Tyto texty se staly výchozím bodem, ze kterého se rozvinula mariologická dogmata. Roku 431 přijal koncil v Efezu o Marii termín Bohorodička, a to proti mínění cařihradského patriarchy Nestoria a jeho přívrženců. V následující době termín nabyl váhy dogmatu a byl přijímán většinou církve. První lateránský koncil v roce 649 obhájil Mariino božské mateřství a věčné panenství. Podle tohoto pohledu Marie „nebyla poskvrněna ničím, co je spojeno s pohlavím“. (de Beauvoir 1967, s. 103) V roce 1854 vydal papež Pius IX. bulu *Ineffabilis Deus*, ve které formuloval dogma o Mariině neposkvrněném početí, tj. o její úplné svobodě od dědičného hříchu. O svátku Všech svatých, 1. listopadu 1950, vyhlásil papež Pius XII., obklopen velkým zástupem věřících a sedmi sty biskupy, dogma o Mariině nanebevzetí s tělem i duší. Dogmata o jejím panenství, mateřství a bezhříšnosti byla a jsou katolickou církví chápána doslovně.

Podle feministického biblického bádání představa Ducha svatého jako plodícího principu a božsko-lidského plození a rození neodpovídá hebrejskému myšlení. Byla vnesena do biblického textu dodatečně (L 1,35). Stěžejním obsahem L 1-2 je tradice jdoucí zpět k ženám raného křesťanství. Vypráví o solidaritě staré, neplodné Alžbě-

ty, která otěhotněla, a mladé, nemanželsky těhotné dívky Marii. Obě zakusily boží vysvobození z ponižení a radovaly se. Marie vyslovila radostnou píseň chval – Magnificat (L 1,46-55), vizi konce veškeré nespravedlnosti, kterou vrcholí malý soubor této evangelijní látky. V lukášovském literárním díle a v Janově evangeliu je Marie vyliče-na jako Ježíšova učednice, jež stála pod křížem a náležela k jeruzalémské křesťanské obci (Sölle – Schottroff 2000, s. 9-15).

V církevní mariologii nastal neblahý vývoj tehdy, když úcta k Marii jakožto matce Ježíše Krista ji vyzdvihla nad ostatní ženy. Církevní otcové zdůrazňovali Mariinu dokonalost. Justin a Ireneus (ve 2. století) ji nazývali „novou Evou“, protože svou poslušností napravila Evinu rajskou neposlušnost. Augustin (v 5. století) výslovně mluvil o Marii jako o osobě, která díky nadpřirozené milosti zcela zvítězila nad hříchem. Ve východní církvi se Marie začala uctívat ve 3. století a v západní církvi v 6. století. Po 10. století vznikla osobní vazba mezi Marií a věřícími. Mariino uctívání přerušila reformace, protože se dostalo až příliš do centra zbožnosti a zatlačovalo Boha a Krista jakožto pravý střed víry.

Nové ženské hnutí a v něm různé větve feministické teologie objevují od začátku o mariologii kritický zájem. Zjišťují, že na obraz ženství, včetně sebeobrazu žen o sobě samých, negativně působil mytizovaný protiklad Eva – Marie, který se ujal v kázáních a teologických pojednáních. S Evou, svědkyní k hříchu, zvláště sexuálnímu, se spojil negativní pohled na tělo, tělesnost a sexualitu. Na všechny ženy se pohlíželo jako na „Eviny dcery“, jež neustále překračují Bohem dané hranice. Ježíšova matka Marie se v této reflexi stávala novou Evou, poslušnou boží služebnicí, svobodnou od chyb vlastního rodu. Tradiční androcentrická mariologie vyvolala v první fázi feministické teologie protesty a odmítnutí. Odmítaly se všechny stereotypní obrazy žen, a proto i Mariin obraz, který předpisuje a moralizuje, tj. zdůrazňuje jen její poddanost a receptivitu.

Postupně ve feministickém teologickém diskurzu vykristalizovalo několik typů úvah o Marii. Podle Mary Daly symbolizuje Marie bohyni znásilněnou patriarchátem, porážku dříve žensky orientované společnosti a náboženství. Mariin osud v křesťanství odráží

církevní antifeminismus. Symbol Panny Marie je však dvojsečný meč. Obsahuje také nezamýšlený aspekt, teology všeobecně nepocitu směřem k autonomii (Daly 1973, s. 83–85). Podle Christy Mulack je Marie „tajná křesťanská bohyně“. Poukazuje na souvislosti s archaickými ženskými božstvy (Mulack 1983, s. 271). Maria Kassel klade v mariologii důraz na hlubinně psychologický aspekt. V Marii spatřuje personifikaci ženského mateřského prvku Božství.

Křesťansky orientované feministické teoložky hledají k Marii přístup bez její deifikace. Do této velké skupiny náleží myslitelky Rosemary Radford Ruether, Catharina Halkes a řada dalších žen také mimo euroamerické oblasti. Hledá se mariologie s úctou k Marii, biblicky fundovanou a ekumenicky přijatelnou. Píseň Magnificat tvoří její nosný základ. Marie je sestra ve víře, spojující kontemplaci a akci. Je modelem Ježíšova následovnictví pro věřící, kteří nechťejí jen pasivně přijímat nepříznivé životní okolnosti. Zápasí s útlakem a egoismem o změnu ve strukturách.

Mezi teoložkami nechybějí hlasy, jež varují před příliš zevšeobecnujícími a nediferencovanými mariologickými představami. Starověká náboženství a jejich kult bohyní nelze nekriticky idealizovat a zjednodušeně spojit s křesťanskými prvky. Dějiny mariologických dogmat tvoří klubko těžko oddělitelných nití argumentace, z nichž jen jedna část je vskutku ženám a sexu vysloveně nepřátelská.

Před ženským badáním zůstává úkol pokračovat již v zahájených zevrubných analýzách a přiměřeně hodnotit mariologické téma v minulých a současných ženských tradicích.¹

DÉMONIZACE ŽEN: PRONÁSLEDOVÁNÍ ČARODĚJNIC

Fakta kolem pronásledování „čarodějnic“, tohoto zvláštního historického fenoménu v Evropě 12.–18. století, doposud čekají na zevrubnou a obsáhlou analýzu. Od sedmdesátých let 20. století se tímto tématem zabývá sekulární ženské badání i feministická teologie. Pod

le současných odhadů bylo v evropských procesech odsouzeno na 100 000 osob, z čehož bylo 80 % žen. Pronásledováním nebývaly postiženy jen ženy se zvláštním léčitelským uměním nebo nepřízpůsobivým chováním. Oběti se mohla stát každá žena bez ohledu na věk a sociální stav. Čarodějnice, projekce obrazu nepřítele, byla „zlá žena“, údajně spojená s ďáblem, s jehož pomocí prováděla svá kouzla. Na rozdíl od čarodějníků měla ženská kouzla vztah k oblasti plodnosti, růstu a léčení. Ženská magie byla v očích současníků naplněna dvojznačností. Věřilo se, že určitá kouzla léčí a chrání, naopak jiná škodí nebo i zabíjejí.

Jakou úlohu sehrávala v procesech pronásledování teologie a církve? V raném středověku zůstávaly ještě celkem bez povšimnutí jevy, později interpretované jako satanské. Církev zpočátku hleděla na čarodějnictví jako na pověru. Církevní perspektiva se měnila od 13.–14. století, kdy se kouzelnictví začalo spojovat s kacířstvím a chápal se jako zločin. Roku 1326 přiřadil papež Jan XXII. konstituci Super illius specula čarování oficiálně k herezi a tím pod pravomoc inkvizice.

Závěrečné rozsudky a výkony trestu připadaly občanským soudům. Na smutném, tragickém pronásledování čarodějnic a čarodějníků měli podíl také protestanti. I mezi nimi se sledovaly změny v oblasti víry a vyznání s krajní podezřavostí. Při procesech spolupůsobilo groteskní učení o démonech, rozvinuté scholastickou teologií, podle kterého byl možný pohlavní styk žen a mužů s démony.

Ze součinnosti dvou inkvizitorů, Heinricha Institoris a Jakuba Sprengera, vznikla roku 1487 kniha nazvaná *Kladivo na čarodějnice* (Malleus maleficarum). Stala se papežem schválenou direktivou pro pronásledování kouzelnictví. Zřetelně je definována jako delikt žen. Vycházela z lidových představ a redukovala ženskou magii na úmysl škodit. Čarodějnice byly tvrdě pronásledovány, protože ztělesňovaly tajuplnou rebelii ohrožující církev i společnost. Údajným spojenectvím s ďáblem se řadily na protibožskou stranu.

Nasnadě je otázka, jak se vůbec ujal a prosadilo tak předsudečné a negativní pochopení lidství, zejména ženství. Je smutnou prav-

dou, že jeho kořeny jsou hluboce uloženy v nespravedlivém hodnocení žen významnou částí křesťanské teologické tradice.² Archetypální interpretaci propojení obrazu ženství v Bibli s čarodějnictvím ve smyslu ohrožení řádu nabízí např. pozoruhodná kniha Ann Belford Ulanov *Pramatky Ježíše Krista* (2003). Znaky čarodějnictví ve smyslu rozvratu řádu a protichůdného řádu zde podle Anny Ulanov zosobňuje zejména Tamar (Gn 38). Ulanov dochází k závěru, že postava Krista transcenduje veškeré protiklady, včetně genderových, a že přítomnost marginalizovaných ženských postav v Ježíšově rodokmenu představuje „hluboce potřebné prvky opomenutého feminismu“. (s. 91) Dále dodává: „Když hledíme na tyto pramatky, musíme se podívat jinak na své náboženství a uvědomit si, že do jeho feministických složek vnáší podstatně nové prvky. Musíme překročit hranice, které jsme považovali za jasné, zřetelně definované a konečné. Řád a protichůdný řád se mísí a neodvratně splývají. Z jejich zdánlivé mnohoznačnosti vzchází nový řád – to, co Ježíš ukazuje jako nové bytí.“ (Ulanov 2003, s. 87)

POJETÍ ŽENSTVÍ V OBDOBÍ REFORMACE

Za velkých přerodů evropské západní církve a společnosti v 15.–17. století se postupně měnil i obraz mužů o ženách, sebepochopení žen a představa o jejich vzájemných vztazích. V reformačním církevně obnovném hnutí vznikaly v křesťanských centrech v Praze, Wittenberku, Štrasburku, Ženevě či Curychu nové církevní pospolitosti. Usilovaly o to dostávat se z bloudění zpět „ad fontes“, tj. k ježíšovské víře a životu. Nakolik se tyto snahy dařily? Strízlivě konstatováno, dařily se jen částečně. V oblasti vztahů mužů a žen byl převratným už pouhý fakt, že v reformujících se obcích přestal platit zákon o kněžském celibátu. Útok na středověké pojetí celibátu jako vyššího životního stavu vedl ve svých kázáních a spisech reformátor Martin Luther (1483–1546). Snažil se z Bible prokázat, že manželství je normální životní stav pro všechny muže a ženy, včetně kněžstva. Přitom však ani Luther, ani jiní reformátoři v podstatě nepřekonali

tradiční, tedy patriarchální pojetí vztahů mužů a žen, resp. manželství. Drželi zásadu, že muž vede a žena se podřizuje. Možná pod vlivem studia Nového zákona ji zmirňovali, zlidšťovali. Dovedli rozpoznat, že centrálním smyslem manželství není prokreace, ale společenství. Jmenovitě např. Luther apeloval na spoluúčast otců v konkrétních každodenních rodičovských povinnostech. Snahy skoncovat se znehodnocováním ženy se v reformační době misily se starými předsudky vůči ženě a strachem z tělesnosti. Ambivalence obsažená v této oblasti v některých biblických pasážích a zjednodušené porozumění jim se promítaly i do projevů reformačních teologů. Nepřestává na ně působit vliv dvou velkých církevních myslitelů starověku a středověku, Aurelia Augustina (354–430) a Tomáše Akvinského (1225–1274). Doposud fascinoval svou lapidárností a autoritativností klasický Augustinův výrok: „Správný je dům, kde muž rozkazuje a žena poslouchá. Správný je člověk, kterému duch vládne a tělo slouží.“ (Corpus Christianorum, sv. 36, s. 18, 23–26) I v raném protestantismu působila teologická antropologie Akvinského založená na Aristotelově učení o ženství jako „defektu přírody“, nedostačném lidském bytí po stránce biologické i intelektuální.

Znakyně dějin teologie Elisabeth Gössmann konstatuje, že v myšlení Augustina a Akvinského existovaly i egalitární prvky, ale ty se tradovaly mnohem méně než prvky hierarchicko-patriarchální. K dlouhodobé duchovní a sociální marginalizaci žen podle ní podstatně přispělo tomistické učení o úplné vztaženosti smyslu ženského bytí na muže. Muž je „původ a cíl“ ženy, principium et finis (Gössmann et al. 2002, s. 20–21).

Reformátoři hlavního období jako Martin Luther či Jan Kalvin (1509–1564) a před nimi i mistr Jan Hus sice poctivě zápasili o pochopení ženství, které by přesněji odpovídalo Bibli, ani oni však nepřekročili bariéry vlastní předpojatosti. Luther např. z Bible bystře vyslechl svědectví o všeobecném kněžství, o kněžství všech věřících. Pochopil, že na základě božího oslovení, dějícího se bez přijímání osob, existuje odpovědnost a pověření všech dávat se Bohu k dispozici. Teoreticky se na tomto základě otevírala příležitost, aby se v církevní službě začala uplatňovat zásada rovných příležitostí,

včetně vstupu žen do farářského povolání. K tomuto důsledku však Luther nedospěl.

Podobně Kalvin jemným, diferencujícím teologickým smyslem sice pochopil, že subordinace žen není v harmonii se všemi biblickými texty o ženách a že také sociologická realita světa 16. století je jiná než v biblické době. Byl přesvědčen a dovedl toto své přesvědčení veřejně projevovat, že Bůh má svobodu rušit, měnit dosavadní pořádky. Činil tak v minulosti a bude tak činit i v budoucnosti. Bude povolávat ženy k pozici autority v sekulární i duchovní oblasti. A přece – v přítomné dějinné chvíli Ženevy 16. století – tento vlivný reformační myslitel usoudil, že je třeba tolerovat sociální subordinaci. Velký sociální převrat pokládal za vážné civilizační nebezpečí (Douglass 1985, s. 63–65).

Husovy výroky o ženách se rovněž vyznačovaly dvojznačností. Dokázal citovat dehonestující výrok Augustinův: „Čistotě byl dán v úděl hlavní nepřítel, žena. Nemůžeme ji odporovati, spíše se jí máme vyhýbat. Neboť žena roznití, když ji slyšíme, poskvrní, když ji vidíme, otravuje, když se jí dotýkáme, a tak veskrze napouští každého jedem.“ Na Husa ale také působily pozitivní ženské biblické postavy a často se o nich ve svých kázáních zmiňoval. „Bůh nerozkázal sebe sama nenáviděti, nýbrž jen špatné stránky svého já máme nenáviděti, a tak vpravdě milovati se k věčnému životu...“ „Aby se žádné pohlaví necítilo opovrženým, přijal Bůh podobu muže a zrodil se z ženy. Nepohrdejte tudíž muži ženami a naopak.“ (Čisářová – Kolářová 1947, s. 15, 20, 26–27)

Soudobé ženské historické bádání objevilo a zpřístupnilo přínos řady osobností žen reformačního období. Piše se o nich jako o teoložkách a reformátorkách. Katharine Schütz-Zell (1498–1562), manželka štrasburského reformátora Matthiase Zella, byla partnerkou svého muže v úřadě i ve službě. Věděla, že je Bohem obdařená, a proto kompetentní ke kázání a učení. Obratně se dovolávala pozitivních biblických tradic pro veřejnou obhajobu farářských manželství a vlastního svědectví na církevní půdě.

Marie Dentièrè (asi 1490–1560), abatyše obrácená k reformační víře, provdaná za ženevského faráře Frommenta, publikovala roku

1536 první dějiny ženevské reformace. Ve své další publikaci vyjádřila svou reformační víru o křesťanské svobodě. Cítila se povolána psát a mluvit jako misionářka reformace, i když věděla, že taková činnost doposud nenašla ani církevní, ani společensko-kulturní souhlas (Douglass 1985, s. 92, 103).

Argula von Grumbach, vzdělaná luteránka z Ingolstadtu, riskovala odpor veřejnosti a postih vlastní rodiny a veřejně se zastala stíhaného studenta teologie, Lutherova přívržence. V roce 1523 poslala ingolstadtské univerzitě svůj protest, že a priori odmítá Lutherovu teologii. Udržovala kontakt s reformátory a na říšském sněmu v Augsburgu (1530) se pokoušela mezi nimi prostředkovat ve sporných eucharistických otázkách. Věřila, že ženy nesou stejnou odpovědnost za svědectví o Kristu jako muži a že i jí osobně dal Bůh ve věcech víry poznání, vyžadující její aktivitu. Napsala rozhodně: „Neminím zakopávat svůj talent, když mi Pán dává milost.“ (Douglass – Kay 1997, s. 62–63)

V podobném duchu roku 1513 veřejně vyznala svou reformační víru Johanka Krajiřová z Krajku. Působila nejprve jako zastánkyně a dobrodinka Jednoty bratrské v Mladé Boleslavi a posléze se stala její členkou. Ve formulaci svého vyznání vyjádřila odhodlanost pro víru i trpět. S boží pomocí chtěla „setrvat při poznaném náboženství a opovážit se hanby pro Boha a jeho svatou pravdu“. (Molnár 1977, s. 140–141) V reformačním vření zřejmě nechyběly ženy, které si uvědomovaly vlastní důstojnost a odpovědnost a odvážně riskovaly, že pocítí nesouhlas a odpor svého okolí.

HUMANISTICKÁ DEBATA O ŽENÁCH

Když v Evropě vrcholila mizogynní tradice, která vyúsťovala do pronásledování a upalování čarodějnic, rozvíjela se v intelektuálních kruzích, zvláště ve Francii a Anglii 14.–17. století, debata o ženské „přirozenosti“ (*natura*). Jsou ženy již svou podstatou náchylné ke zlu? Nebo je jejich „slabost“ a „méněcennost“ důsledkem jejich inferiorního vzdělání a restrikcí, tedy jejich socializace? Pro literární debatu o této otázce byly charakteristické dva rysy:

1. participující osoby se ve svých stanoviscích nedělily po linii rodu;

2. rozhodující bylo napořád pochopení biblických tradic, jedněm vyznívalo ve prospěch žen, druhým v jejich neprospěch.

První odpověď na útoky proti ženám tehdy dala vlivná spisovatelka Christine de Pisan. V Evropě se stala zvláště populární kniha o městě žen (*Le Livre de la Cité des Dames*, 1405). Autorka v ní zápasí s filosofickou a teologickou mizogynií kladnými argumenty o plné stvořenosti ženy k božímu obrazu a o Ježíšově respektu vůči ženám bez stínu pohrdání. Inteligentní selekci biblických textů si zasluhuje trvalé ocenění v tradici advokacie žen. Autorčino pochopení sociálních rolí žen však zůstávalo na zcela tradiční úrovni (Douglass 1997, s. 58).

Jedním z nejdůležitějších pojednání ve prospěch žen zasáhl do debaty na začátku 16. století humanistický vědec s všestrannými znalostmi – Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim. Roku 1509 přednášel o nobilitě a dokonalosti ženského sexu a v roce 1529 svůj výklad publikoval. Tradiční biblické argumenty o stvoření Evy, o pádu a o Kristově narození obrátil naruby. Muži a ženy byli stejně stvořeni k božímu obrazu, a proto mají stejnou důstojnost a určení. Po některé stránce jsou však ženy ještě kvalitnější, lepší než muži. Evin jméno znamená život, kdežto Adamovo země. Eva, stvořená Bohem naposledy, je vrcholný boží výtvar. Příkaz nejíst ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého obdržel Adam, Eva jej neznala. On je proto viněn pádem. Dábel se nepřiblížil k Evě proto, že je slabší než Adam, ale že jí záviděl krásu a dokonalost. Kristus nepřišel na svět jako muž z toho důvodu, že muži jsou normativní a perfektní pohlaví, ale protože se muž víc provinil a víc potřebuje vykoupení. Kristus byl zrazen, ukřižován a opuštěn jen muži. Ženy zůstaly u jeho kříže, přišly k prázdnému hrobu a svědčily o jeho vzkříšení. Právo kázat dal ženám o Letnicích Duch svatý. „Mužská tyranie“ ženám toto právo upřela a neumožňovala jim vzdělání. „Díky extrémní tyranii mužů, vítězí nad božím právem a zákony přírody, svoboda daná ženám je nyní zakázána nespravedlivými zákony, zrušena zvykem a obyčejem, vymýcena výchovou.“ Agrippa naléhavě žádal,

aby nespravedlivé zákony byly zrušeny a aby ženy zaujaly své pravé místo v politických a kulturních záležitostech, „...aby jim byla poskytnuta výsada do nich vložená Bohem a přírodou“. (Ruether 1998, s. 129–131)

Agrippova práce s biblickým textem Genese není věcí přiměřená, a proto ani přesvědčující a obsahově pravdivá. Ženský pól lidství, s ozvukem termínu „život“, nelze nadřazovat nad mužský pól lidství, s ozvukem termínu „země“, a na základě toho dovozovat, že ženy jsou lepší než muži atd. I když je Agrippovo doslovné, historizující chápání biblických textů již překonané, je cenné jako projev vzrůstající mužské solidarity s ženami a má své místo v historiografii myšlení o rodu (gender). Agrippova publikace se překládala do italštiny, francouzštiny, němčiny a angličtiny a v příštích dvou stoletích se znovu a znovu vydávala. Debata o přirozenosti žen pokračovala argumentací ve prospěch žen i proti nim. Pozitivně poznamenala celé renesanční období, protože zdůraznila nezbytnost rozšířeného ženského vzdělání.

JEDNO VZOROVÉ SPOLEČENSTVÍ

Neznám egalitárnější křesťanskou pospolitost ve vztahu k rodu a k jakékoli rase, než je Společnost přátel, tzv. kvakeri (Society of Friends, Quakers). Církevní historik Carl Heussi je nejprve charakterizoval jako mystickou sektu, později jako malou církev co do počtů s velkým vlivem na životy lidí (Heussi 1957, s. 382, 505). Zakladatel George Fox (1624–1691), prostý obuvník, přesvědčený o svém vnitřním osvětlení, působil jako putující kazatel a rychle získával nadšené přívržence, ochotné pro víru snášet pronásledování. Kvakeri se rozšířili mimo Anglii také v Holandsku, Severní Americe, Karibiku a ve východní části Středozeří. Kvakerská společenství vytvářeli venkovští a městští námezdní dělníci, služebnictvo i venkovská nižší šlechta. Základním prvkem jejich zbožnosti bylo a stále je přesvědčení o „vnitřním světle“, o „Kristu v nás“. Jejich shromáždění bývají velmi tichá, společně čekají na prorocká vnuknutí. Kdo-

koli, ať muž nebo žena, se může ozvat a ostatním přednést určitou záležitost, starost (*concern*). Jejich praktická zbožnost se projevuje v přísné pravdivosti, životní jednoduchosti, účinné vzájemné pomoci a také v odporu vůči násilí a v odmítání vojenské služby.

Základem aktivity kvakerských žen jakožto misionářek a pisatelek teologických pojednání byla od začátku teologie zastávající rovnost všech žen a mužů ve stvoření a ve vykoupení v Kristu. Zlo nebo hřích je „uzurpace autority jedněch nad druhými“, mužů nad ženami, panstva nad služebnictvem. Vykoupení potírá aroganci, nadvládu, uzurpující moc nad druhými. Margaret Fell, Foxova manželka, napsala v roce 1666 traktát nazvaný Mluvení žen ospravedlněno, schváleno a dovoleno Pismy (*Womens speaking justified, proved and allowed of by the Scriptures*). Biblické výklady Fell se shodují s kvakerskou interpretací Pisma a s jejich katechismem z roku 1671. Muži a ženy, kteří „jsou v Duchu“, kterým je Kristus hlavou, musí veřejně působit, tj. modlit se, prorokovat, kázat. „Dosud neobrácení, zejména kněží a biskupové oficiální církve, by měli mlčet a tiše naslouchat těm, kteří obdrželi Ducha.“

Není divu, že Společnost přátel byla tvrdě perzekvována. V období let 1662–1688 byly tisíce kvakerských mužů a žen vězněny a na stovky jich umíralo. Ženy bývaly často obžalovány z čarodějnictví a týrání. Kvakerská spiritualita obsahuje příbuzné prvky se zbožností některých středověkých mystiček. Kvakerky však žily naplno ve světě, vdávaly se, vychovávaly děti, obdělávaly pole a zabývaly se obchodem. Vedly si podnikové záznamy i itineráře o svých misijních cestách, konfrontacích s úřady a vězněním. Protože kombinovaly genderovou rovnost s tradiční genderovou komplementaritou – snažily se být dobrými manželkami a matkami a sloužit širšímu společenství –, dostávaly se do většího napětí než jejich mužští kolegové. Zpočátku kvakeři netransponovali svou teologickou antropologii do sociální reformy. Na konci 17. století se „stáhli“ ze světa a pěstovali vlastní církevní společenství. Nechávali ženám rozšířený prostor ve vedení, ale mlčky akceptovali hierarchii třídy a rodu jako přítomný stav věcí, bytí ve světě. Teprve v dalších stoletích se kvakerská teologie spojila s politickým liberalismem. Nová generace kvakerských

žen se začala aktivně podílet na zápase za překonání otroctví a ženského útlaku ve společnosti (Ruether 1998, s. 138, 142–145).

KOŘENY HNUTÍ ZA PRÁVA ŽEN V 19. STOLETÍ

Americké hnutí za ženská práva vyrostlo v 19. století z participace žen na zápase proti otroctví a vedle politického egalitarismu je také neslo radikální evangelikálství a jeden progresivní kvakerský proud. Tuto tezi historička Rosemary Radford Ruether přesvědčivě dokládá bohatým dokumentačním materiálem (Ruether 1998, s. 160–173). Kvěkerky – spolupracovnice v hnutí za zrušení otroctví a za ženská práva, sestry Angelina a Sarah Grimké a Lucretia Mott (1793–1880), argumentovaly v proslovech a pojednáních proti otroctví a za rovná společenská práva žen na základě vlastního pochopení biblického svědectví o stvoření všech lidí k božímu obrazu a o Kristově životním díle. Všichni mají stejné určení a jsou si proto v právech a v odpovědnosti rovni. Dominance jedné skupiny lidí nad druhou je těžkým proviněním proti boží intenci a zdrojem všeho zla mezi lidmi. Kristovým posláním a jeho hlavní snahou bylo překonat systémy dominance a obnovit rovnost.

Také mladší kolegyně sester Grimké a L. Mott, Susan B. Anthony a Elizabeth Cady Stanton, stavěly svou práci za zrušení otroctví a za podporu práv žen na biblických, teologických základech. První konference nového ženského hnutí, která určila zásadní směr, se konala v červenci 1848 v Seneca Falls (stát New York) za účasti 300 žen. Zahájily ji L. Mott a E. Stanton. Nadšeně byla přijata jejich formulace deklarace, vytvořená podle Deklarace nezávislosti USA. Byly v ní vyjmenovány všechny zákony, podle kterých ženy až doposud zůstávaly bez práva hlasovat, vlastnit, vzdělávat se a veřejně participovat na životě společnosti. V připojených rezolucích se zdůrazňovala rovnost žen s muži „před Bohem a před zákonem“.

Náboženskou bázi vlastní účasti na reformních snahách vysvětlovala L. Mott důsledně po celých čtyřicet let své veřejné činnosti. Velmi kriticky se vyjadřovala o kněžích, kteří překrucovali Bibli

a užívali ji k obhajobě otroctví, války a útisku žen. Tvrzení, že Bible je bez chyb, lidem brání, aby si uvědomili, že sami mohou a mají vyhodnocovat její dobré a špatné ideje. Podle Lucretie Mott vedle pravé víry existuje víra nepravá, jež zkomoleným náboženským učením obhazuje ve společnosti nespravedlivé jednání vůči některým lidem. Postoje těchto feministek se měnily a vyvíjely. Přečázely od apologie křesťanství a Bible k útoku proti nim jakožto primárním nástrojům ženského zotročení. Některé evangelikální feministky (Frances Villard, Anna Howard Shaw) zcela odmítaly ostrou kritiku Bible. Podle nich je křesťanství přední bází ženské rovnosti i mravní nadřazenosti. Milující mateřská identita (*nature*) musí vstoupit do veřejného života, pozvednout jej a očistit.

Mezi radikální feministky patřila Matylda Gage, která později založila vlastní ženskou organizaci (Women's National Liberal Union), a Elisabeth Cady Stanton, iniciátorka zajímavého projektu, tzv. Bible žen (*Women's Bible*. 1895/1898). Je to dvousvazkový komentář ke všem textům Starého a Nového zákona, které jsou důležité pro ženy, vytvořený dvacetičlennou mezinárodní ženskou komisí. Většinu výkladů napsala E. Stanton. Oceňovala zvěst Gn 1,26–28 o rovnosti žen v božím obrazu. Ježíš byl egalitární a ve své době radikální; jeho pohled zachycuje Ga 3,28. Podle E. Stanton křesťanství – a Bible jako jeho základ – se musí změnit v nově racionální náboženství, více se shodující s přírodními zákony a společenským pokrokem, aby se zrodila spravedlivější společnost (Ruether 1998, s. 174–176).

Závěry studie Rosemary Ruether o feminismu 19. století zajímavě osvětlují i vývoj, ke kterému došlo ve 20. století, v tzv. druhé vlně ženského hnutí: „Americký feminismus pozdního 19. století předkládal protichůdnou směs argumentů o rodu (*gender*) a náboženství. Pro některé bylo křesťanství základem ženské emancipace, zatímco pro jiné bylo nereformovatelně patriarchální a musí je ignorovat všichni, kdo doufají v reálnou rovnost žen s muži. Některé feministky se držely přesvědčení o základní podobnosti (*likeness*) mužů a žen jakožto základu ženské rovnosti, zatímco jiné kombinovaly nároky na rovnost s přesvědčením o ženské nadřazenosti. Některé

feministky spojovaly ženskou emancipaci s milenaristickou vizí, ve které budou překonány všechny formy zla, zatímco jiné hledaly strategičtější pohled, aby pro ženy střední vrstvy získaly vstup do stejných politických, ekonomických a vzdělávacích práv, jako mají muži v jejich rodinách. Akceptovaly vyloučení Afroameričanů z volebního práva a nepřátelství vůči přistěhovalcům. Všechny tyto dvojznačnosti a konflikty o cílech a základech ženských práv se vrátí v nové podobě ve znovuzrození feminismu v šedesátých letech 20. století.“ (Ruether 1998, s. 176–177)

PŘELOM VE 20. STOLETÍ: TRADICE A FENOMÉN FEMINISTICKÝCH TEOLOGIÍ

Pod vlivem druhé vlny sekulárního ženského hnutí začaly vznikat ve druhé polovině 20. století feministické teologie. Jsou částí hnutí žen a vděčí mu za cenné podněty. Od tradičních teologií ve světových náboženstvích je odlišuje pozornost a respekt k osobnostem žen a advokacie jejich osobního a pospolitého dobra. Nejde o žádný výlučně křesťanský projekt, ale křesťanské teoložky se na něm od začátku podílejí. Nové počiny v myšlení a praxi lze adekvátně pochopit jen na pozadí skutečností, které jim předcházely. Proto je nezbytné před stručným pojednáním o feministické teologii alespoň načrtnout obrysy soudobého tradičního obrazu ženství ve dvou hlavních křesťanských seskupeních – v římském katolicismu a v protestantismu.

Moderní římskokatolický katechismus zdůrazňuje boží stvoření muže a ženy „v dokonalé rovnosti“. Oba rody mají přímo od Stvořitele „nezcizitelnou důstojnost“. Boží vůli je rovnost a difference obou pohlaví (Chapman 1994, s. 84, 422). Tato premisa např. dovoluje setrvat v dlouhé tradici svěřující kněžský úřad jen pokřtěným mužům. Teprve v kontextu II. vatikánského koncilu (1962–1965) se začala v katolické církvi veřejně ozývat kritika vyloučení žen z úřadů svěcení jakožto doklad závažné diskriminace žen. Učitelský úřad na ni reagoval řadou dalších prohlášení proti ordinaci žen, a to za pontifikátu Pavla VI. i Jana Pavla II.

Jaké se uvádějí argumenty? Ježíš nepovolal mezi dvanáct apoštolů žádnou ženu a apoštolská církev mu v tom zůstala věrná. Křesťanstvo jako muž v jeho funkcích může reprezentovat zase jen muž. Rostoucí počet členů církve nepřijímá vyloučení žen z kněžství úplně pasivně. Některé katolické teoložky a teologové poukazují na skutečnost, že zákaz ženských kněží nelze zdůvodnit ani biblicky, ani z vývoje úřadů v mladé církvi.

V roce 1996 vznikla mezinárodní organizace nazvaná Ordinance žen po celém světě (Women's Ordination Worldwide – WOW). Podporuje studijně připravené kompetentní ženy v jejich snaze dosáhnout kněžského svěcení. V této organizaci se stále tu a tam ozývá volání, aby se o problému vedla kontinuální diskuse. Některé rebelující ženy se již daly ordinovat a riskovaly vyloučení z většinové církve.

Na protestantské straně, kde žádný centrální autoritativní učitelský úřad neexistuje, formuloval před více než padesáti lety tradiční a doposud alespoň částečně vlivnou perspektivu významný švýcarský teolog Karl Barth. Zastává obnovenou kalvinistickou teologii stvořitelských řádů. Zdůrazňuje, že žádný rod (gender) není méněcenný. Přitom však setrvává při pevně daných sociálních rolích. Muž je „A“, je první, žena je „B“, je druhá. To znamená předcházení a následování, nadřazení a subordinaci. V tomto vztahu nemůže existovat žádná vzájemná výměna. Oba musí stát na svém místě (Barth 1951, s. 127–269). V protestantských oblastech takový přístup k problematice žen a mužů nebyl a není přijímán nekriticky a bez diskuse. Protože odpovídá vžitému biblicistickému, zjednodušujícímu chápání, je svůdný a stále latentně působí. Na oblast duchoven- ské služby žen v církvích reformačního typu má ovšem vliv nepřímý a nereflektovaný.

Od poloviny 20. století stoupá počet protestantských církví, které praktikují ordinaci žen. Tato skutečnost eo ipso neznamená, že by se v nich stávala samozřejmostí rovnost pohlaví nebo všeobecné kněžství. Vůči ženám se stále ještě uplatňují stereotypní očekávání tradičních rolí, a proto se relativně pomalu dostávají do vedoucích pozic. Zůstává otevřeným problémem, jak dalece jsou brány vážné jejich teologické perspektivy a praktické životní zkušenosti. Jen ve

snaze o obapolnou otevřenost a v ochotě ke změnám mohou ztrácet důvěryhodnost a platnost antikvované obrazy ženství a mužství. Boží inkarnace v Kristu k tomu nabízí svůj potenciál.

Předkládám malou ukázkou z reality křesťanského feminismu na africkém kontinentu. V postkoloniální Africe šedesátých let 20. století se objevily známky nového afrického teologického myšlení. Jeho představitelé a představitelky vede snaha osvobodit vlastní kulturu od znevažování a ukázat, že obsahuje pozitivní duchovní hodnoty. Programem je inkulturace a osvobození, tedy snaha vtělit křesťanství do africké kultury a přetvořit ji, pokud obsahuje aspekty útisku. Na tomto programu se podílejí také africké feministické teoložky. Zvláštní pozornost věnují ženám a genderové nespravedlnosti. Odmítají ideologické tvrzení, že pro Afriku není feminismus relevantní. Na základě vlastních detailních rozborů a zkušenosti tyto ženy prokazují, že feministický cíl – ukončení marginalizace žen – je na jejich kontinentu velmi aktuální a palčivé téma. Ostře kritizují křesťanství, reprezentované v Africe západními církvemi, protože málo přispívá k překonání sexismu, a to jak v církevních pospolitostech, tak na sekulární půdě. S odkazem na biblické učení a na boží vůli se často posvěcuje domácí patriarchalismus. Africké křesťanské feministické teoložky zastávají mínění, že mají suverénní právo vyhodnocovat jednotlivé prvky přejímané z tradičních kultur, z křesťanství a ze západního sekulárního ženského hnutí a říci, které podporují a které brzdi rozvoj žen v afrických zemích. Věří, že Kristus je na jejich straně proti všem podobám útisku. Jejich christologie není výlučná. Vedle Ježíšova životního příběhu se vysoce cení příběhy vůdčích ženských osobností minulosti, jež pro své komunity podstoupily zachraňující riziko.

Významná ekumenická teoložka Mercy Amba Oduyoye z Ghany píše: „Potřebujeme nový mýtus o tom, jak se stávat lidmi... Mýtus, který se soustřeďuje na lidskou vzájemnou spojitost (*interconnectedness*). Mýty o lidské spojitosti musí ohrážet naši novou vizi Země jako domova pro jednu lidskou rasu, spojenou jednotou a stejné hodnoty. Musíme rozpoznávat, že sociální struktury vytvářejí lidi, a proto se mohou reorganizovat, promíchat nebo opouštět, jestliže se staly dis-

funkčními... I cenné elementy v každé kultuře musí každá nová generace znovu vyhodnocovat a vědomě přijímat. Mateřství, spíš než rodičovství, bylo naší normou. A přece velké dávky mateřské péče dokončily náš úlet do patriarchátu. V akanské kultuře naše mateřská péče zabránila mužům, aby viděli naše skutečné poranění.“ (Oduyoye 1995, s. 8, 13, 214; Ruether 1998, s. 254–262)

Feministická teologie je svou podstatou pluralitní, žádný ideologický monolit. Vždy vyrůstá z určitého místního kontextu a zápasu. Jako věda se na křesťanské půdě začala rozvíjet ve 20. století ve Spojených státech. V šedesátých letech se objevily první koryfejký v západní Evropě. Od devadesátých let 20. století se k této reflexi, praxi a hnutí hlásí ženy v Africe, Asii, Latinské Americe, na Pacifických ostrovech a ve střední Evropě. Jedna z prvních evropských průkopnic, norská badatelka Kari Elisabeth Børresen, výstižně charakterizuje feministickou teologii jako „epistemologickou revoluci“. Je podle ní projevem kolapsu a transformace teologického androcentrismu, významově srovnatelná s pádem geocentrismu za Koperníka a antropocentrismu po Darwinovi.³

Feministická teologie je fenomén interdisciplinární, interkonfesijní, interreligiozní, internacionální a interkontinentální.⁴ Existuje jen v plurálu. Neomezuje se jen na jedno pohlaví. Samozřejmě se přijímá spolupráce feministicky smýšlejících mužů. Vedle rovného postavení žen a mužů v oblasti právní, sociální a náboženské je cílem celková postupná změna rozmanitých struktur, které charakterizuje nadřazenost a androcentrismus v myšlení a slovním projevu. Ženy přicházejí v teologii ke slovu v unikátní době. Ukazuje se, že historické systémy nadvlády, po tisíciletí budované a nábožensky ratifikované, nejsou pro budoucnost schůdné. Feministická křesťanská teoložka Ivone Gebara z Brazílie soudí, že teď musí teoložky překonat nesmělost a musí klást monumentálním autoritativním teologickým systémům otázky vyplývající z obhajoby každodenního života. Teologicky pracují a život oslavují uprostřed hluku a odpadků. Spiritualita je pro ně způsobem života, konkrétní cestou Ježíšova následování.

Každodennost (*dayliness*), každodenní všední život, přežití, vzájemnost, nové pochopení tělesnosti, sexuality a spirituality – to jsou

významná a aktuální témata v teologii žen. Denní život se všemi starostmi, radostmi, úkoly a dary je místem, na kterém s lidmi komunikuje Bůh. To, co je Svaté, lze nalézt v tom, co je každodenní. Transcendence a Božství existují v imanenci, v pozemském, každodenním a běžném dění.

V životě všech, ale snad především žen, zůstává mnoho z těchto skutečností nevnímáno a nevyjádřeno. Feministická teorie uvádí do povědomí, pojmenovává a nově hodnotí činnosti zdánlivě málo zajímavé a tradičně podceňované, stále se opakující, které představují velkou část naší životní skutečnosti: úklid, vaření, ukládání dítěte, různé studijní přípravy atd. Tyto úkony udržují život. Ve starém hodnotovém systému se pokládaly za banální, vedlejší věci, většinou jen za péči o „tělo“. Rodící kultura žen jim dává nové místo pomoci metody detrivialisace (*Enttrivialisierung*, Praetorius 1995, s. 58–65).

Domácí práce jako každodenně se opakující péče o neodsunovatelné lidské potřeby je většinou bezprostředně sociální činnost. Děláním ji pro sebe a pro druhé. Je smysluplná. Úklid mého bezprostředního okolí je manuální činnost, kterou mohou doprovázet a podporovat myšlenkové a emoční očištné procesy. Uklízím a přitom přemýšlím, utřídím si svůj život. Domácí práci je nutno spravedlivě rozdělit mezi oba partnery a celé rodinné společenství. Když se to daří, pak zdánlivě nekonečná domácí práce je ohraničená, má své meze a vzniká prostor pro působení mimo okruh domácnosti, pro práci pro celek, pro obec. Kdo má možnost spolupůsobit v péči o celek, netočí se v domácí práci slepě v kruhu. Když je domácí práce rozdělena, stává se vzájemnou službou, vzájemností. Práci konanou mimo dům je třeba odmytizovat, tj. osvobodit z mýtu mnohem větší důležitosti a vznešenosti.

Vzájemnost je ve feministické teologické etice centrální hodnota. Emancipace individua se stala ústředním bodem moderny. Aspirace mužů a žen, především se stát autonomními osobami s určitými právy a povinnostmi, byly a jsou oprávněné. Nedochází však v současné euroamerické civilizaci až k extrémnímu důrazu na individuum? Feministická teologie zdůrazňuje velký význam vztahů a vzájemnou propojenost všeho života. Vnímat spojitost je první důležitý

krok, začátek. Vztahy vyžadují práci a stále úsilí o pozitivní změny. Vzájemnost – dobrý, vzájemný vztah – je proces. Nikdy není něčím hotovým nebo snadným. Vyžaduje stálou receptivitu a iniciativnost. I v dobrých vzájemných vztazích bývá dost napětí a neklidu. Pro dobré přežití všech a všeho není pravděpodobně nic důležitějšího než žít v makrokosmu vztahů (např. v oblasti mezinárodních vztahů nebo v ekologické oblasti) i v mikrokosmu vztahů (v partnerství, manželství a v rodině) sounáležitě. Mluví se o „etice vzájemnosti“ (Praetorius 1995, s. 178) Jsme částí velkého společenství života, úzasně sítě s mnoha nejruznějšími lidmi a dalšími tvory. V tom všem a mezi tím vším působí tvořivá Síla, moc vzájemnosti. Vzájemnost, opak hierarchického vztahu nadvlády, je proces dávání a přijímání, vzájemného nesení břemen a sdílení životních radostí. Je v něm prostor pro svobodu a službu. Službu – ač se zdá demokratickému uvažování vzdálená – je třeba rehabilitovat (Klimová 2006, s. 18).

V této myšlenkové souvislosti se setkáváme s takřčeným zeleným feminismem, s ekologickou spiritualitou. Žije „v úžasu a obdivu nad jednotou a solidaritou všeho života“. (Halkes 1991, s. 124) Když potvrzujeme spojitost všeho, vnímáme milující božskou Přítomnost, která zachovává stvoření, a zároveň si uvědomujeme hlubokou rozdrobenost našeho světa. Když jsme přesvědčeni, že vztahy jsou centrální, stáváme se senzitivnějšími pro všechny podoby života a pro jednání, která souvztažnost popírají, násilím ji ničí nebo předstírají oddělení. Zlo není ničím fatálním. Existuje možnost začít znovu. Ve vztazích se všichni provinujeme – někdy víc a někdy méně drasticky. Zůstáváme si dlužni potřebnou podporu a solidaritu. V takových okamžicích potřebujeme, aby nám druzí pomohli selhání si uvědomit. Zrady vztahů mají závažné důsledky. Možnost změny trvá. A co změnu navozuje? „Křesťanská pravice a také většina nás se prostě mylí v tom, jaký druh moci mění svět. Ne síla zbraní, trestání nebo peněz, ale spíše síla radikální lásky, vzájemnost, Bůh.“ (Heyward 1999, s. 111)

Pochopení tělesnosti: tělo – fyzická, materiální dimenze naší existence – vytváří spolu s duší nebo duchem lidskou osobnost. Podle židovské a křesťanské tradice je tělo stvořeno Bohem. Je „dobré“.

Pod vlivem řeckého dualistického myšlení se začalo tělo v západním křesťanství považovat ve srovnání s nehmotnou duší za méněcenné. Elementy odporu a nedůvěry vůči tělu byly v křesťanství stále přítomny, a když ne zjevně, tedy skrytě.

V dějinách kultury a náboženství se ženy tradičně spojovaly s tělem. Biologické procesy (menstruace, těhotenství, kojení) vedly k tomu, že ženy byly definovány jako „tělesnější“ než muži. Tělo se mylně pokládalo za nižší část lidství, náchylnou k hříchu. V důsledku toho ženy sdílely útoky tradiční nevěle a nenávisti vůči tělu.

Feministické teoložky zdůrazňují rehabilitaci tělesnosti. Je třeba tělo respektovat, učit se mu rozumět a osvobozovat je z jeho špatné pověsti. Snad každý člověk prožívá okamžiky odcizení od svého těla, kdy se za své tělo stydí. Tato skutečnost nemůže však vztah k tělu určovat. Tělo není jen nástroj umožňující pracovní výkon nebo nástroj k docílení potěšení či uvolnění v sexuálním styku. I tělo nemocné a stárnoucí je dobré. Je třeba je přijímat a jeho varování vnímat jako moudrost, nepohlížet na něj jako na zradu našich plánů.

Všechno poznání, včetně mravního poznání, je zprostředkováno tělem. Svět známe a hodnotíme prostřednictvím schopnosti dotýkat se, slyšet a vidět. Citění, cit je tělesná schopnost, která prostředkuje spojení se světem. Jestliže je poškozeno nebo přerušeno citění, je oslabena i racionalita, síla přiměřeně svět hodnotit. Mnoho lidí žije natolik jen ve svých hlavách, že už necítí spojení s jinými živými tvory. Proč vzrůstá násilí, krutost, neúcta ke stáří a devastace přírody? Z oblasti feministické etiky zní následující odpověď: jednou z hlavních příčin mravní necitlivosti je přerušování spojení s vlastním tělem. Tělo, to jsme my sami. Nemáme tělo, my jsme tělo. Všechna těla mají svou důstojnost.

Jak je možná válka a vůbec vražda, znásilnění, incest nebo rasistický útok? Dualistické schéma vede mysl, aby se aktem logiky a vůle oddělila od druhého člověka, aby si ho zpředmětnila. Tělo s neotupeným citěním má vlastní logiku, která bývá bližší spravedlnosti než odcizený rozum. Žít vědomě ve vlastním těle, přijímat je a respektovat vlastní citění – to vše patří mezi předpoklady eticky odpovědného života. Tělesná integrita je ve feminismu všech směrů a za-

měření centrální otázkou. Ženy mají právo kontrolovat svá těla, radovat se ze sexuální důvěrnosti a být svobodné od sexuálního znepokojování a násilí.

Sexualita je „řeč těla“ orientovaná vstříc radosti. Není-li komplikovaná mocenskými vztahy, stává se výrazem něžné senzualnosti. Takzvaná sexuální revoluce 20. století měla nejprve jednoznačně mužské ražení a v druhé fázi se komercializovala. V sexualitě je pro ženy obsažena jistá ambivalence: naplnění přání a úzkostná obrana. Vztahy se stávají stále křehčími. Sexuální láska se často romantizuje jako něco jen léčivého, jako místo, kam nezasahuje ani trh, ani stres.

Problematika sexuální orientace nepatřila mezi priority biblických autorů a autorek; mezi 31 173 biblickými verši jen 12 zmiňuje nějakou podobu homosexuálního jednání. Složitost problému sexuální orientace nebyla v biblických dobách známa, a proto ptát se na něj Bible je anachronismus. Historická kritika prokazuje, že chtít odvozovat přímo z biblických textů mravní normy je věci nepřiměřené (srov. instituci otroctví nebo monarchie).

Heterosexualita a homosexualita nejsou neslučitelné protiklady. Stávají se jimi tehdy, když se heterosexualita – tj. výlučná vztaznost žen k mužům a mužů k ženám – charakterizuje jako norma absolutní povahy. Feministické teoložky a teologové lesbické ženy a gaye plně respektují. Se souhlasem se přijímá jejich snaha o to, aby židovství a křesťanství výrazněji než dosud povzbuzovalo kvalifikované kandidáty a kandidátky z řad lesbických žen a gayů, aby byli ordinováni k církevní službě a aby se dál promýšlela a prohlubovala teologie vztahu, ve které se přátelská a věrná podpora stává normou pro všechny partnery bez ohledu na sexuální orientaci.

V novém etickém diskurzu nastala změna v kladení hlavních morálních otázek. Dříve se předpokládal pevný řád, a proto základní otázka zněla: co mám dělat? V současné postmoderní atmosféře se klade otázka: co mohu dělat? Důležitý je rozhovor a společné hledání odpovědi. Co je tím podstatným?

- 1) Pro oblast sexuality platí stejné normy a hodnoty jako pro celý lidský život: zachovávání lidské důstojnosti a odmítání násilí.

- 2) Neexistuje jen genitální sexualita. Sexualita zahrnuje širokou životní oblast. Patří k základní lidské výbavě, včetně struktury mozku, a proto ovlivňuje vztah k jiným lidem, patří k uspořádání vlastního života a k pochopení okolního světa.
- 3) Sexualita není zboží. Není na prodej. Nelze ji užívat jako odměny. Nemůže se směňovat za přichylnost, něžnost a lásku.
- 4) Sexualita není mocenský prostředek. Její nejhorší perversí je sexuální vykořisťování v nejužších vztazích nebo v sex-turismu.
- 5) Sexualita není druh sportu. Nedá se spojovat jen s mládím, výkonem, tréninkem a férovou hrou.
- 6) Sexualita je dar a tajemství.

Pokládám za výstižné, když se pojednání o sexualitě dotahuje k ústřednímu křesťanskému bodu – k inkarnaci, k víře, že Bůh se stává tělem. „Inkarnace“ by se mohla stát novým slovem, v němž by se spojovala tělesnost a sexualita, rozkoš a láska, tělo a duch (Gössmann et al. 2002, s. 508–509; Russel – Clarkson 1996, s. 258).

Feministické teologie odrážejí zápas žen o vlastní spiritualitu. Tradičně se spiritualitou rozumí modlitební život, meditace a liturgie – postoj čekání na Boha. V řadě tradic se spiritualita spojovala s životem řádových komunit, jež se oddělovaly od každodenního života s jeho konfliktními požadavky. Mimo to vždycky také existovaly pokusy spirituálně žít uprostřed světa a jeho zápasů – obdržet energii a inspiraci pro život, který klade odpor silám smrti a tmu, kdo jim slouží. O takovou spiritualitu, která znovu ožila v současném ekumenickém hnutí, stojí teoložky. V pojmu spiritualita zaznívá latinské slovo spiritus (duch), teď se však neuvažuje o duchu, odtrženém od těla. Věříme, že boží duch je síla, která spojuje vnější a vnitřní skutečnost, která spojuje lidi mezi sebou a s přírodou. Duch a tělo jsou v živém procesu, ne v dualistickém protikladu. Duch se praktikuje. Spirituálně žít znamená sebezpřesahovat a vědomě žít ve vztazích. Takto chápáná spiritualita zahrnuje celek života, včetně sexuality.

Obráz ženství v křesťanství? Nutně by byl zkreslený, kdyby nezahrnoval víc než perspektivu křesťanských mužů v minulosti a přítomnosti. Současná „epistemologická revoluce“ se projevuje i ve faktu prosazujícího se vědomí: je nezbytné zkoumat existující vztahy mužů a žen, myšlení žen o těchto vztazích a vlastní sebeobraz žen. Studie je malým příspěvkem k naznačenému úkolu.

POZNÁMKY

- 1 O biblickém základu mariologie, o mariologických dogmatech a o Marii v umění přehledně informují statě v obou vydáních *Wörterbuch der Feministischen Theologie* a v *Dictionary of Feminist Theologies*.
- 2 Přehled bádání o pronásledování čarodějnic podávají obě vydání slovníku *Wörterbuch der Feministischen Theologie* a *Dictionary of Feminist Theologies*. Připojena je také novější bibliografie.
- 3 O tomto tématu Børresen psala a nedávno i přednášela na konferenci Evropské společnosti žen pro teologické bádání (ESWTR) konané v Budapešti v roce 2005. Probudila u účastnic živý zájem o věc.
- 4 Podrobně a přehledně informují o rozvoji, programu a tématech feministických teologií slovníky *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (I. a II. vydání), kde je obsažen i sumář specifických obsahů a důrazů teoložek z tzv. třetího světa, a *Dictionary of Feminist Theologies*. Pro základní orientaci ve feministické teologii v češtině odkazují na *Blackwellovu encyklopedii moderního křesťanského myšlení* (heslo Feministická teologie), Návrat domů, Praha 2001; Opočenská, Jana: *Zpovzdálí se dívky také ženy. Výzva feministické teologie*. Kalich, Praha 1995.