

UNIVERZITA KARLOVA  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**Postavení ženy v Bibli v perspektivě Luisy  
Schottroff a Elisabeth Schüssler Fiorenzy**

Martina Bolom Kotari

Katedra teologické etiky  
Vedoucí práce: doc. Jindřich Halama, Dr.  
Bakalářský studijní program Teologie  
Studijní obor Evangelická teologie

Praha 2017



### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem Postavení ženy v Bibli v perspektivě Luisy Schottroff a Elisabeth Schüssler Fiorenzy napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Třeběchovicích pod Orebem dne 20. června 2017

Martina Bolom Kotari



BOLOM KOTARI, Martina: *Postavení ženy v Bibli v perspektivě Luise Schottroff a Elisabeth Schüssler Fiorenzy*. Bakalářská práce (rukopis). Praha: Karlova univerzita, Evangelická teologická fakulta, 2017.

## Anotace

Luise Schottroff a Elisabeth Schüssler Fiorenza představují dvě velmi významné osobnosti feministické teologie posledních čtyřiceti let. Zejména Američanka rumunského původu Elisabeth Schüssler Fiorenza způsobila mezi feministicky zaměřenými teoložkami malou revoluci svým zásadním dílem *In Memory of Her*. Přinesla v něm první systematický a ucelený pohled na otázku žen v biblických textech. Nezaměřila se však jen na texty samé, zabývala se okolnostmi vzniku těchto textů, záměry jejich autorů, interpretací textů v dějinách a konečně důsledky, které to vše pro ženy mělo. Do feministického diskurzu vnesla dnes obecně používané pojmy kyriarchát, církev ženy, učednictví sobě rovných a další. Své myšlenky rozvíjela a dodnes rozvíjí ve svých dalších knihách, které vycházejí dodnes. Ovlivnila feministické badatelky napříč kontinenty. Luise Schottroff byla německou novozákonní biblistkou, zemřela před dvěma lety. Ve svých četných statích se zabývala vývojem feministické teologie, rozebírala četné (především) novozákonní texty hovořící o ženách, anebo vykládané z ženského pohledu. Také ona požadovala hermeneutické upřednostnění žen a dětí a jiných opomíjených společenských skupin. Mezi ženami apelovala zvláště na vyslyšení hlasu těch *nejubožejších z ubohých* – prostitutek a vdov.

Díla obou badatelek nejsou v českém prostředí dosud příliš známá, neexistují překlady prací do českého jazyka. Důvodem je zřejmě fakt, že feministická teologie zde dosud příliš živnou půdu (s ojedinělými výjimkami) nezískala. Předložená bakalářská práce si klade za cíl představit aspoň hlavní body a rysy přístupu obou teoložek a osvětlit je na několika vybraných příkladech.

**Klíčová slova:** Elisabeth Schüssler Fiorenza; Luise Schottroff; ženy; Bible; feministická teologie; 20. století;

BOLOM KOTARI, Martina: *The Status of a Woman in the Bible in Perspective of Luise Schottroff and Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Bachelor thesis. Praha: Karlova univerzita, Evangelická teologická fakulta, 2017.

## Annotation

Luise Schottroff and Elisabeth Schüssler Fiorenza represent two main personalities of the feministic theology of the last 40 years. Notably the American Elisabeth Schüssler Fiorenza, a Rumanian by origin, achieved a revolution among feministic theologians by writing the fundamental work *In Memory of Her*. It shows the first methodical and compact view on the issue of women in the Biblical texts. She did not focus on the texts themselves, but she deals with the circumstances of their origin, intentions of their authors, their interpretation in history, as well as outcomes for women as human beings. She also came with today well-known terms such as “Kyriarchy”, “Women Church”, Discipleship of Equals, etc. She has developed her thoughts in other books which have been published recently. She influenced feministic researchers worldwide. Luise Schottroff (d. 2015) was a German Biblicist specialising in the New Testament. She dealt with the development of feministic theology, analysed and interpreted (mainly) the New Testament from the feministic perspective and insisted on a hermeneutist preference for women, children and other minorities (in particular prostitutes and widows who have always been considered to be the poorest ones).

The work of both authors is not yet known enough in the Czech discourse since there are no translations of their treatises. Feministic theology might not be very popular in the Czech Republic. However, there are exceptions. The BA thesis undertakes a task to introduce the topic with broad strokes and to show the main standpoints of both authors as demonstrated on some examples.

**Key Words:** Elisabeth Schüssler Fiorenza; Luise Schottroff; Women; Bible; Feministic Theology; 20th Century;

**Poděkování**

Děkuji vedoucímu mé práce doc. Jindřichu Halamovi, Dr. a manželovi Sixtovi Bolomovi-Kotari. Oběma za trpělivost a shovívavost.

## Obsah

|  |    |
|--|----|
| Prohlášení.....  | 3  |
| Poděkování.....  | 6  |
| Obsah.....   | 7  |
| Úvod.....  | 10 |
| 1. Elisabeth Schüssler Fiorenza.....   | 13 |
| 1.1 Interpretační systém Elisabeth Schüssler Fiorenzy.....                             | 13 |
| AUTORITA PÍSMO.....  | 13 |
| JAZYK.....   | 15 |
| PATRIARCHÁT, KYRIARCHÁT.....   | 16 |
| DOMÁCÍ ZÁKONÍKY.....   | 16 |
| CÍRKEV ŽEN.....  | 19 |
| UČEDNICTVÍ SOBĚ ROVNÝCH.....   | 20 |
| HERMENEUTICKÉ PŘÍSTUPY KRITICKÉ FEMINISTICKÉ TEOLOGIE.....                             | 20 |
| ARCHETYP, PROTOTYP.....  | 22 |
| JAK MÁ VYPADAT FEMINISTICKÝ PŘÍSTUP K BIBLICKÝM TEXTŮM?.....                           | 22 |
| 1.2 Ukázka kritické feministické interpretace: Příběh Marty a Marie (Lk 10:38-42)..... | 25 |
| OTÁZKA INTERPRETACE.....   | 25 |
| DOSAVADNÍ VÝKLADY.....   | 26 |
| HERMENEUTIKA PODEZŘENÍ.....  | 27 |
| HERMENEUTIKA VZPOMÍNKY.....  | 28 |
| JANOVSKÉ PARALELY.....   | 30 |
| HERMENEUTIKA OHODNOCENÍ A VYHLÁŠENÍ.....   | 31 |
| HERMENEUTIKA TVOŘIVÉ PŘEDSTAVIVOSTI.....   | 32 |
| 2. Luise Schottroff.....   | 34 |
| 2.1 Ženská otázka v Bibli očima Luisy Schottroff.....                                  | 35 |
| FEMINISTICKÉ CHÁPÁNÍ TEOLOGIE NOVÉHO ZÁKONA A JEHO KRITIKA.....                        | 36 |
| 2.2 Ženy v Novém zákoně.....   | 38 |
| PRVNÍ PŘÍBĚH Z LUKÁŠOVA EVANGELIA, LK 7:36-50.....                                     | 38 |
| DRUHÝ PŘÍBĚH Z LUKÁŠOVA EVANGELIA, LK 15:8-10.....                                     | 40 |
| PRVNÍ LIST KORINTSKÝM, ÚTLAK NEBO OSVOBOZENÍ?.....                                     | 41 |
| 2.3 Feministický výklad zprávy o stvoření, Genesis 1:1-2:4a. Hlas pro dnešní dny.....  | 43 |
| Závěr.....   | 46 |
| Seznam použitých zdrojů.....   | 48 |





*I have just come from this course that purports to introduce us to New Testament interpretation. But the guy talked a whole hour about historical-critical studies developed by German men in the last century. I am a second-career student and I do not have the time and the patience to bother with questions formulated by men in the past. What I want to do is to confront my own questions with the biblical text in order to find out whether it has something to say to my questions and to see what a feminist interpretation would do to my preaching and teaching of the Bible.<sup>1</sup>*

*Women who have undergone a process of consciousness-raising and have become self-identified as women will experience first a tension between their own self-understanding and the position of women in society and church, which leads us to scrutinize prevailing androcentric theological systems. Next, this new insight that theology was formulated by men in the interest of patriarchal male structures will lead us to question the prevailing androcentric interpretations of Scripture. Finally, the reading of Scripture from feminist theological perspective will result in a new interpretation of Scripture that takes into account both the androcentric language and patriarchal tendencies of the biblical writers.<sup>2</sup>*

*Feminists who call for an exodus out of biblical religions into the “promised land” of feminist community and Goddess spirituality do so because they have experienced the violence of institutionalized patriarchal religion and will no longer deny or tolerate it.<sup>3</sup>*

---

<sup>1</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984, s. 93.

<sup>2</sup> TAMTÉŽ, s. 138.

<sup>3</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *But She Said. Feminist Practises of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992, s. 126.

## Úvod

*Feministická teoložka*, pojem, pod kterým si každý představí trochu něco jiného a který stále vzbuzuje rozporuplné reakce, má být ústředním motivem této bakalářské práce. Feministická teologie představuje v posledním půlstoletí velmi dynamicky se rozvíjející obor. Z perspektivy věřícího žijícího na území České republiky jde možná o překvapivé konstatování, vždyť teologie v naší zemi, ať už katolická či evangelická, je stále doménou mužů. Kolik žen teoložek nalezneme mezi učiteli teologických fakult? V zahraničí, nejen v rámci západoevropského prostoru a bohatých zemí Kanady, USA a Austrálie, ale také na africkém kontinentu a v Jižní Americe jsou ženy teoložky s jejich přístupem k teologii stále slyšitelnější a viditelnější.

Pozornost v bakalářské práci věnuji dvěma z nich. Americké, stále činné teoložce rumunského původu Elizabeth Schüssler Fiorenze a nedávno zemřelé německé teoložce Luise Schottroff. Obě právem náležejí k průkopnicím svého oboru, jejich díla inspirovala a ovlivnila mnoho dalších badatelek a badatelů.

V době kdy obě psaly svá klíčová díla, jsem byla dospívající dívkou s právě probuzeným zájmem o Bibli, církevní záležitosti a duchovní život. Dost nelibě jsem nesla jedno z hlavních sdělení, zprostředkované „nepoučenou“ četbou Písma, ale také kázáními duchovních církve katolické i těch nekatolických. Žena je dle Boží vůle podřízena muži, on je jí vládcem, pánem nad jejím životem a smrtí. Úkolem ženy je sloužit tiše a pokorně svému muži a rodině. Jedině tak dojde zalíbení v Božích očích. Nyní pocituji aspoň částečnou satisfakci. Práce obou badatelek totiž popisují a hlavně vyvracejí (!) tuto obecnou, prostorem ani časem neohrazenou ženskou zkušenost.<sup>4</sup>

Oč vlastně jde feministické teologii? Jak napsala již před více než dvaceti lety v předmluvě k (v českém prostředí) novátorské práci Jany Opočenské významná německá teoložka Dorothee Sölle: *Feministická teologie ... se nespokojuje s kritikou sexistického náboženství a jeho institucí. Potřebujeme obsáhlou kritiku mužského pochopení vědy, jeho neproblematicky přijímaných cílů a imperiálních metod, avšak především kritiku etiky, která je většinou pouhou ospravedlňující rétorikou. ... Ve feministické teologii nejde jen o záměnu zájmena, nýbrž o jiný způsob, jak myslet o transcendentu ... Přiblížení se k mystice, která nejvíce překonala mužské pochopení Boha, je nutné.*<sup>5</sup> Feministická teologie je však stále vnímána jako ženská záležitost, jako doplněk (klasické) mužské vzdělanosti, ale ne jako odlišná perspektiva a metoda pro teologii.<sup>6</sup>

Na několika stranách nelze důkladně rozebrat rozsáhlé dílo obou teoložek, zaměřím se proto na jejich nazírání na ženu v Bibli. Nejprve představím přístup k Bibli z pohledu obou badatelek, a poté představím jejich interpretaci vybraných biblických veršů a perikop ze Starého i Nového zákona. Rozdílné množství prací obou autorek, jejich odlišné přístupy i styl výkladu se projeví také v mém textu, který nebude zřejmě obsahově zcela vyvážený. Kompaktní, postupně rozpracovávané dílo Elisabeth Schüssler Fiorenzy umožňuje podat systematický výklad zaměřený na vysvětlení jejích hlavních tezí. Oproti tomu interpretace spíše roztráštěného díla Luisy Schottroff bude do značné míry fragmentární.

<sup>4</sup> Srov. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Bread Not Stone*, s. 67-68.

<sup>5</sup> OPOČENSKÁ, Jana: *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Vjzva feministické teologie*. Praha: Kalich 1995, předmluva D. Sölle, s. 5-6.

<sup>6</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, E.: *Bread Not Stone*, s. xviii – xix.

Vycházím z dostupné literatury. Využila jsem publikace uložené v knihovně Evangelické teologické fakulty, dále publikace, které se nalézají v Österreichische Nationalbibliothek ve Vídni. Několik knih jsem zakoupila na internetu. Z tohoto důvodu jsem neměla k dispozici veškerá díla obou autorek, jejich shromáždění by výrazně překročilo časové i finanční možnosti studentky kombinovaného studia připravující bakalářskou práci. Všechny texty byly publikovány v anglickém či německém jazyce. Práce ani jedné z teoložek doposud českému čtenáři v jeho mateřštině představeny nebyly. Zejména Elisabeth Schüssler Fiorenza však je velmi plodnou autorkou, dosud činnou. Pracovala jsem s jejími staršími díly: s první vydanou a průlomovou prací nazvanou *In Memory of Her*.<sup>7</sup> Na tuto publikaci navázala a myšlenkově ji dále rozvinula kniha *Bread Not Stone*.<sup>8</sup> O několik let později přišla E. Schüssler Fiorenza s dílem *But She Said*,<sup>9</sup> jež nabídlo zejména pasáže věnované postupu při výkladu některých biblických pasáží. Poslední monografií autorky, kterou jsem měla možnost studovat, byla kniha *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*.<sup>10</sup> Angloamerický způsob psaní knih se poněkud odlišuje od přístupu, na který jsme zvyklí v našem prostoru ovlivněném silně německou kulturou. Několik ústředních myšlenek se v knize v cyklech opakuje a pomalu rozvíjí, vše je důkladně vysvětleno. Většinou je odborná kniha srozumitelná i předem nepoučenému laikovi. Stejně postupuje ve svém textu a argumentaci také E. Schüssler Fiorenza. Své myšlenky navíc cyklicky nerozvíjí jen v rámci jedné knihy, ale částečně je opakuje a nabízí z jiného úhlu pohledu v následujících dílech. Přečtení „pouhých“ čtyř knih mi tak poskytlo poměrně přesný přehled o jejím teologickém uvažování v osmdesátých a devadesátých letech. Zda a kam se posunula dále, v tuto chvíli nevím. Soudě dle názvů svých dalších knih postupovala a postupuje stále stejným způsobem, z dalších knih jmenujme: *Discipleship of Equals*, *The Power of Naming*, *Sharing Her World*, *Wisdom Ways*, *The Power of the Word*, *The Transforming Vision* a konečně nejnověji *Changing Horizons*.<sup>11</sup> Z práce *Searching the Scriptures*,<sup>12</sup> jehož byla Schüssler Fiorenza editorkou jsem využila aspoň dílčí poznatky.

Studium textů Luisy Schottroff bylo značně náročnější. V jejím případě nemáme k dispozici kompaktní celek textů postupně doplňující a rozvíjející hlavní teze autorky. Naopak, jedná se spíše o kratší studie, tematicky velmi různorodé. Ucelenější výklad nalezneme v kapitole *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums* v publikaci autorek Luisy Schottroff, Silvie Schroer a Marie-Theres Wacker s názvem *Feministische Exegese*.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983. Název motivován Mk 14:9. Dále citováno jako *In Memory of Her*.

<sup>8</sup> TÁŽ: *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984. Název motivován Mt 7:9. Dále citováno jako *Bread Not Stone*.

<sup>9</sup> TÁŽ: *But She Said. Feminist Practises of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992. Název motivován Mk 7:28. Dále citováno jako *But She Said*.

<sup>10</sup> TÁŽ: *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM Press Ltd., 1995. Dále citováno jako *Jesus*.

<sup>11</sup> TÁŽ: *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1993; *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. New York: Orbis Books, 1996. *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*. Boston: Beacon Press, 1999. *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*. New York: Orbis Books, 2001; *The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2007; *Transforming Vision. Explorations in Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2011. *Changing Horizons. Explorations in Feminist Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

<sup>12</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.): *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2001.

<sup>13</sup> SCHOTTROFF, Luise: *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums*. In: Schottroff, Luise – Schroer Silvia – Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel*

V knize *Ihr aber, für wen haltet ihr mich?* autorek Renate Jost a Eveline Valtink jde o kapitolu s názvem *Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi: geerdete Christologie im Neuen Testament und in feministischer Spiritualität*.<sup>14</sup> Z dalších studií zmiňme *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*,<sup>15</sup> „... Du hast sie uns gleichgestellt“,<sup>16</sup> *Through German and Feminist Eyes: A Liberationist Reading of Luke 7.36-50*,<sup>17</sup> či u novozákonní teoložky spíše výjimečný text *The Creation Narrative: Genesis 1.1 – 2.4a*.<sup>18</sup>

Nevyhnula jsem se ani využití webových stránek a jiných textů dostupných na internetu, například oblíbené Wikipedie (ovšem německé a anglické verze). Vzhledem k tomu, že se zajímám o díla současných teoložek, neexistují zatím lepší zdroje biografických dat.

---

aus der Perspektive von Frauen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, s. 175 – 248. Dále citováno jako *Auf dem Weg*.

<sup>14</sup> TÁŽ: *Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi: geerdete Christologie im Neuen Testament und in feministischer Spiritualität*. In: Jost, Renate – Valtink, Eveline (Hg.): *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996, s. 103 – 123. Dále citováno jako *Kreuz*.

<sup>15</sup> TÁŽ: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. In: Schottroff, Luise – Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Kompodium Feministische Bibelauslegung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, s. 574 – 592. Citováno jako *Der erste Brief*.

<sup>16</sup> TÁŽ: „... Du hast sie uns gleichgestellt“. In: Füssel, Kuno – Segbers, Franz (Hg.): „... So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit. Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1995, s. 205 - 225. Citováno jako „...Du hast“.

<sup>17</sup> TÁŽ: *Through German and Feminist Eyes: A Liberationist Reading of Luke 7.36-50*. In: Brenner, Athalya (ed.): *The Feminist Companion to the Bible 10*. Sheffield Academic Press, 1996, s. 332 – 341. Dále citováno jako *Through German*.

<sup>18</sup> TÁŽ: *The Creation Narrative: Genesis 1.1 – 2.4a*. In: Brenner, Athalya (ed.): *A Feminist Companion to Genesis*. Sheffield Academic Press, 1997, s. 24 – 38. Dále citováno jako *The Creation Narrative*.

## 1. Elisabeth Schüssler Fiorenza

Elisabeth Schüssler Fiorenza je stále aktivní americkou katolickou teoložkou rumunského původu. Narodila se roku 1938 v Cenadu.

Po druhé světové válce odešla s rodinou přes Rakousko do Bavorska. Mezi léty 1958 a 1962 studovala na Univerzitě ve Würzburgu katolickou teologii. Promovala roku 1970 na Univerzitě v Münsteru. Od roku 1970 působí se Spojených Státech Amerických. Zde bylo její působiště nejprve na Univerzitě Notre-Dame. V letech 1984-1988 přesídlila na Episcopal Divinity School v Cambridge v Massachusetts. Roku 1988 získala post profesorky na Harvardské univerzitě. V roce 2001 se stala členkou Americké akademie věd a umění.

Je považována za jednu ze zakladatelek feministické biblické hermeneutiky. Feministickou teologii definuje jako kritickou teologii osvobození.<sup>19</sup> Pokouší se překonávat hierarchické, patriarchální a autoritářské představy v teologii.<sup>20</sup>

### 1. 1 Interpretací systém Elisabeth Schüssler Fiorenzy

Aby bylo možno představit výklad některých biblických textů hovořících o ženách v podání Elisabeth Schüssler Fiorenzy, je nejprve nutné seznámit se s klíčovými pojmy, které ve svých knihách definuje a rozvíjí a vysvětlit základní principy jejího teologického přístupu.

#### AUTORITA PÍSMO

Zásadní otázku pro kteroukoliv teoložku, která se má pokusit představit tzv. feministickou interpretaci Písma, představuje jeho autorita a legitimita. Může být Bible jako produkt patriarchální kultury Písmem svatým také pro ženy?<sup>21</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza na různých místech svých textů zdůrazňuje, že Bible, ono Písmo svaté, není božským zjevením, ale záznamem zjevení.<sup>22</sup> Feministické teoložky vnímají Bibli jako androcentrický výtvar patriarchální kultury.<sup>23</sup> K tomuto tvrzení je vede dnes již známý a nepopíratelný fakt, že Bible byla až příliš často používána k tomu, aby zastavila emancipaci žen, otroků, jinak podrobených lidí. Ženu měla udržet v Bohem určeném prostoru. Byla používána proti ženám, které protestovaly proti ekonomickému využívání, sexuálnímu násilí, druhořadému postavení.<sup>24</sup> Na druhou stranu ovšem poskytla Bible oporu mužům a ženám, kteří odmítli otroctví, chudobu a patriarchální sexismus jako protivící se Boží vůli. Pokud muži v devatenáctém století použili Bibli, aby ženám zamezili veřejně vystupovat a ve dvacátém století, aby zabránili jejich ordinaci, ženy zdůraznily jiné texty, které jejich nároky podpořily.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Elisabeth\\_Schüssler\\_Fiorenza](https://de.wikipedia.org/wiki/Elisabeth_Schüssler_Fiorenza) [cit. 10. března 2017].

<sup>20</sup> *Jesus*, s. 14, 196.

<sup>21</sup> Bread Not Stone, s. 8. Dále srov. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.): *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1993, s. 5 – 6.

<sup>22</sup> *Bread Not Stone*, s. 25. Navrhuje hovořit o příslušném biblickém textu ne jako o slovu Božím, ale o slovu Božím podle Pavla. Jen tak nebude zaměňováno slovo kazatele za slovo Boží. *Tamtéž*, s. 26

<sup>23</sup> *But She Said*, s. 147.

<sup>24</sup> *But She Said*, s. 136 – 137.

<sup>25</sup> *Bread Not Stone*, s. 8.

Feministky byly a mnohde ještě jsou ve vztahu k Bibli prezentovány jako ty, které dezinterpretují a mylně užívají Bibli, či dokonce ohýbají Boží slovo.<sup>26</sup> Takové hodnocení se opírá o občasně se vynořující požadavky stanovit „kánón v kánónu“, tj. nalézt texty mají představovat autoritativní esenci, která by biblicky obhájila rovná práva a zápas za svobodu podrobených.<sup>27</sup> Tento kánón v kánónu by měl být svého druhu evangelijní (tedy dobrou, osvobodivou) zprávou, skutečně vyjadřovat Slovo Boží.<sup>28</sup> Bibli by ospravedlnil a umožnil odmítnout obvinění, že Bible je zdrojem útlu. Hledání takovýchto dílčích textů sdílí feministická teologie s teologií osvobození. Mužští teologové osvobození zdůrazňují Boží osvobodivé jednání v dějinách, jako kánón v kánónu vidí tedy text Exodu.<sup>29</sup> Také feministické teoložky se pokoušejí najít podobné osvobodivé téma, tradici, text či princip jako hermeneutický klíč a autoritativní normu Bible.<sup>30</sup> Takový text by nejprve musel být přezkoušen, zda není deformován androcentrismem.<sup>31</sup>

Androcentrický jazyk a patriarchální zvyklosti jsou největším problémem pro použití Bible jako autoritativního zdroje pro ženy. Z ženského pohledu lze těžko vnímat osvobodivé biblické poselství, pokud použitý jazyk a redakční práce (zřejmě mužských) autorů vymazaly ženy z biblických textů i biblické historie. Pokud Bible hovoří mužským jazykem, ignoruje ženskou zkušenost, pak v důsledku udržuje druhořadé postavení žen ve společnosti i církvi. Legitimizuje podřízenost žen ve společnosti i v církvi, stvrzuje jejich druhořadý status, schvaluje mužskou nadvládu a násilí proti ženám, zejména těm ženám žijícím v patriarchálním manželství. To vede některé feministky k naprostému odmítnutí autority Bible.<sup>32</sup> Bible je sice evidentně nástrojem patriarchálního útlu, ale zároveň si nárokuje být Slovem Božím.<sup>33</sup> Jiné autorky Bibli více důvěřují a přiznávají jí autoritu, protože dosvědčuje Boží osvobodivé jednání vycházející z Božího stvoření.<sup>34</sup> Nástrojem k překonání těchto rozporů má být kritická feministická hermeneutika. Umožní se na základě důkladného zkoumání fundovaně rozhodnout a vybrat si mezi utlačujícími a osvobodivými tradicemi Bible, aniž by bylo nutné přijmout či zamítnout Bibli jako celek. Je třeba také zdůraznit, že Bible nemá dále fungovat jako nástroj autority, ale jako zdroj a posila v zápase žen za osvobození.<sup>35</sup> Vždyť Bible autorizuje a legitimizuje také ženy, které odmítly otroctví, rasismus, antisemitismus, vykořisťování, misogynismus jako nebiblické a protivící se Boží Vůli. Hermeneutika osvobození počítá se zakoušením Bible ženským způsobem,

---

<sup>26</sup> *Bread Not Stone*, s. 9.

<sup>27</sup> *But She Said*, s. 147.

<sup>28</sup> *Bread Not Stone*, s. 12.

<sup>29</sup> Také teologie osvobození však vnímá problematiku autorství i koncepci Bible. Gustavo Gutierrez to vyjádřil velmi pregnantně: Lidská historie byla napsána rukou bílého muže z vládnoucí třídy. Perspektiva poražených je však poněkud jiná. *In Memory of Her*, s. xix.

<sup>30</sup> *But She Said*, s. 147.

<sup>31</sup> *Bread Not Stone*, s. 13.

<sup>32</sup> *Bread Not Stone*, s. 9. „Postbiblické“ feministky zavrhnou Bibli. Biblické náboženství podle nich ignoruje ženskou zkušenost, hovoří o Bohu mužským jazykem, utvrzuje bezmocné postavení ženy legitimizací ženské společenské a církevní podřízenosti stejně jako mužskou dominanci a násilí proti ženám, hlavně těm zachyceným v patriarchálním manželství. Proto musí feministky opustit biblické náboženství a odmítnout autoritu Bible. Revizionistické interpretace jsou dle jejich názoru přinejlepším ztrátou času a v nejhorším dále legitimizují panující sexismus biblického náboženství. Feministická vize a praxe musejí být zakořeněny ve zkušenosti současné ženy a nepokoušet se odvozovat oprávnění z křesťanské minulosti a z Bible. *Bread Not Stone*, s. 84.

<sup>33</sup> *Bread Not Stone*, s. 10.

<sup>34</sup> *Bread Not Stone*, s. 13.

<sup>35</sup> *Bread Not Stone*, s. 14.

tj. jako prostředku k posílení a dodání odvahy v zápase za osvobození. Dodává, že pokud bychom přijali za své, že patriarchální texty jsou Slovem Božím, pak bychom deklarovali Boha jako Boha útlaku a odlišění.<sup>36</sup>

Schüssler Fiorenza má jasno v tom, že utlačující patriarchální texty a sexistické tradice si nemohou nárokovat autoritu božského zjevení. Naopak takové texty musí být odhaleny jako androcentrické vyjádření patriarchálních zájmů a struktur. Nejde jen o to, že v jádru dobré texty jsou pouze špatně vykládány. V současné podobě Bible se jednoduše vyskytují texty, které jednoduše jsou patriarchální.<sup>37</sup> Ovšem i texty z prvotního feministického hlediska neutrální či pozitivní mohou posilovat patriarchální struktury, pokud jsou zvěstovány a deklarovány tak, aby utvrzovaly patriarchální chování.<sup>38</sup>

## JAZYK

Patriarchální ráz textů je určován především použitým jazykem. Androcentrické teologicko-kulturní paradigma chápe muže jako zástupce a vyjádření lidství, ženu jako „jinou“.<sup>39</sup> Jazyk Bible je androcentrický,<sup>40</sup> podává své sdělení očima a ústy muže. V biblickém jazyce jsou ženy zahrnuty pod mužská podstatná jména a zájmena.<sup>41</sup> To ale znamená, že i když biblické texty hovoří v mužském rodě, hovoří o mužích i ženách, pokud tedy není přítomnost žen explicitně vyloučena. Je-li pravdivá teze, že „limity našeho jazyka jsou také limity našeho světa“, pak jazyk Bible ženy nejen marginalizuje, ale také je činí neviditelnými v naší židovsko-křesťanské civilizaci, v níž Bible hraje hlavní roli. Sexistický jazyk činí ženu závislou na muži, odvozenou od něj, charakterizuje ženu ve stereotypních rolích a obrazech, trivializuje příspěvek žen. Feminina užívá takto pojatý text výhradně tehdy, pokud hovoří o ženách, které byly výjimečné či nějak problematické.<sup>42</sup> Odděluje ženy od ostatních skupin lidí – jiné rasy, Židů, lidí třetího světa, jakoby ženy nebyly jejich součástí.<sup>43</sup> Ačkoliv ženy vědí, že ony jsou jaksi implicitně zahrnuty do tohoto společenství, nebylo jim přisouzeno právo deklarovat to veřejně za pomoci dostupných jazykových nástrojů. Elisabeth Schüssler Fiorenza hovoří o *generickém jazyce*. Jejimi pracemi jako červená nit prochází otázka, jaké důsledky má tento jazykový útlak pro životy žen, jejich sebeidentifikaci a sebe-pochopení, náboženské prožívání? Můžeme dnes stále používat patriarchální biblický jazyk o Bohu?<sup>44</sup> Nepřekvapivě se ukazuje, že muži čtou tento generický jazyk jako

<sup>36</sup> *Bread Not Stone*, s. xiii.

<sup>37</sup> *Bread Not Stone*, s. 18.

<sup>38</sup> Příkladem může být doporučení týrané ženě, aby vzala svůj kříž, trpěla jako Ježíš a zachránila své manželství. V tomto případě je jinak neutrální motiv použit k posílení patriarchálního útlaku. Stejně tak biblický příkaz k lásce a povolání ke službě může vést k vykořisťování žen, které jsou primárně charakterizovány jako altruistické a nezištně milující. *Bread Not Stone*, s. 18.

<sup>39</sup> *Bread Not Stone*, s. 16.

<sup>40</sup> *In Memory of Her*, s. xv.

<sup>41</sup> *Bread Not Stone*, s. 16. Podobně ale funguje i náš mateřský jazyk. Stovky žen mohou o sobě mluvit adekvátně v ženském rodě. Stačí však jeden přítomný muž, aby se (nejen) jazykově změnila perspektiva a úhel pohledu.

<sup>42</sup> Někdy maskulina i pro ženy, tj. zahrnují obě pohlaví – Ř 16:1 maskulinum pro Foibé, Tit 2:3 také maskulinum pro ženy. Tedy o ženách prorokyních hovoří všechny texty 1 Kor 11-14, nejen 1 Kor 11:2-16, kde hovoří výhradně o problému spjatém se ženami. Problém s překlady, každý překlad je už výkladem, je ovlivněn perspektivou překladatele, př. např. 1 Kor 11:3, lze interpretovat patriarchálně androcentricky. V Ř 16:7 zmíněna jména zmínění Andronikus a Junia – jako apoštolové, Junia je žena.<sup>42</sup> Stejně termíny uplatňovány pro ženu překládány a vykládány jinak, což je příklad Foibé – ač má stejný titul jako Pavel, je označovaná za služebnici.<sup>42</sup> *In Memory of Her*, s. 43-47.

<sup>43</sup> *Bread Not Stone*, s. 17.

<sup>44</sup> *Bread Not Stone*, s. 39.

mužský jazyk. I tento fakt dokládá, že jazyk utvrzuje předpoklad mužské nadřazenosti. Nadto je vůči ženám ofenzivní.<sup>45</sup> Většina raněkřesťanského ženského dědictví je ztracená, a musí být pracně dobývána z androcentrických raně křesťanských záznamů.<sup>46</sup> Textová i historická marginalizace žen je také vedlejším produktem patristického výběru a procesu kanonizace Písma.<sup>47</sup>

Biblické texty a tradice formulované muži zůstávají pro ženy utlačující.<sup>48</sup> Dosavadní biblické bádání a interpretace byly nedostatečné už jen proto, že zanedbávaly životy žen, jejich příspěvek a konstruovaly humanitu a historii jako mužskou záležitost.<sup>49</sup> Ač dominující proud biblické vědy považuje tuto otázku za marginální, z ženského pohledu je nutné rekonstruovat počátky křesťanství tak, aby ženy již nebyly skryté a neviditelné.<sup>50</sup> Co to znamená? Nejedná se jen převyprávění příběhů, ale také o reformulaci patriarchálních modliteb, vytvoření rituálů oslavujících naše předchůdkyně. Ženy mají nárok na uplatnění vlastního jazyka a vlastní imaginace.<sup>51</sup>

#### PATRIARCHÁT, KYRIARCHÁT

Nový pojem, který E. Schüssler Fiorenza přináší ve svých teologických interpretacích biblických textů, zní kyriarchát.<sup>52</sup> Představuje patriarchální systém, který však není omezen na nadvládu mužů nad ženami. Jedná se o komplexní systém nadvlády - nadřazenosti a podřazenosti, který se ovšem dotýká nejvíce žen.<sup>53</sup> Vládne panovník svým poddaným, pán svým otrokům, otec své rodině, manžel své manželce. Tento systém ve svém důsledku uvádí na některé ženy jeho několikanásobného poddanství.<sup>54</sup> Odkud pochází idea přirozené rozdílnosti mezi lidmi? Podle autorky jde o produkt kyriocentrické ideologie. Původ tohoto systému spatřuje Schüssler Fiorenza v Řecku, kde demokracie byla určena jen svobodným, majetným, vzdělaným mužům, pánům domácností. Písmo však na některých místech také obhajuje poddanství svobodných žen, manželek, mladých lidí, otroků. Rozdíly mezi lidmi jsou odůvodňovány jako Bohem dané, a tedy neměnné.<sup>55</sup> Domnívá se dokonce, že i klasické christologie mají kořeny v této imperiální kyriastické teologii.<sup>56</sup>

#### DOMÁCÍ ZÁKONÍKY

K nejproblematictějším textům Nového zákona, z perspektivy kritické feministické teologie, náleží tzv. Domácí zákoníky (*Household code*). Text, který se nalézá v epištolách Koloským (Kol

---

<sup>45</sup> *But She Said*, s. 201.

<sup>46</sup> *In Memory of Her*, s. 52.

<sup>47</sup> *In Memory of Her*, s. 53.

<sup>48</sup> *Tamtéž*, s. xv.

<sup>49</sup> *Tamtéž*, s. xvi.

<sup>50</sup> *Tamtéž*, s. xvi.

<sup>51</sup> *Bread Not Stone*, s. 21.

<sup>52</sup> WALZ, Heike: *The Beautiful Princess and the Village Girls: The Power of Difference in the Intercultural Relations of Feminist Theologians*. In: Schroer, Silvia – Bietenhard, Sophia (eds.): *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, s. 139.

<sup>53</sup> *Jesus*, s. 14, 196.

<sup>54</sup> Srov. REIHARTZ, Adele – WACKER, Marie Theres: *Some Reflections on Feminist Biblical Hermeneutics for Liberation*. In: Schroer, Silvia – Bietenhard, Sophia (eds.): *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, s. 39 – 40.

<sup>55</sup> *Jesus*, s. 15.

<sup>56</sup> *Tamtéž*, s. 19.



3:18-24) a Efezským (Ef 5:22 – 6:9) kodifikuje kyriarchální vztahy a dodává jim punc Bohem chtěného řádu.<sup>57</sup> Koneckonců samotná křesťanská komunita byla chápána jako Boží domácnost.<sup>58</sup>

Varianta domácího zákoníku v listu Koloským upravuje vztahy mezi manželkou a manželem, dětmi a otcem, otroky a pány. Soustředí se na vztah otroků a pánů.<sup>59</sup> Většina badatelů vnímá tento domácí zákoník jako pozdější křesťanskou adaptaci řecko-římského či židovsko-helénské filozoficko-teologického zákoníku.<sup>60</sup> Jeho znění evidentně vychází z řecko-římské tradice nadřazenosti mužů nad ženami.<sup>61</sup> Znění zachycené v listu Efezským trvá na rovnosti obřezaných a neobřezaných, rovnost otroků a svobodných vnímá jako eschatologickou.<sup>62</sup> Zaměřuje se na vztah muže a ženy v patriarchálním manželství. Kombinuje formu tradičního domácího řádu s Pavlovým teologickým motivem ženicha a nevěsty, poprvé použitým v prvním listu do Korinta (1Kor 11:3). Vztah mezi Kristem a církví je zde podán jako vzor vztahu muže k jeho ženě. Není rovnoprávný, ale církev jako nevěsta je zcela poddána a závislá na svém ženichu, Představuje vzor pro křesťanskou ženu, která má být poddaná a nerovnoprávná. Žena je muži poddána ve všem. Muž ji má milovat jako své tělo. Nábožensky je žena poddána Kristu jako svému Pánu. Patriarchální poddanství muži je tak interpretováno christologicky. Žena se má bát a respektovat svého muže.<sup>63</sup> Ač dává za příklad Krista a jeho lásku a klade tak důraz na lásku muže k ženě, přece podává povinnost ženy poddat se muži jako náboženskou povinnost. Autorovi se nepodařilo pokřesťanit společensky zažitý řád. Evangelium míru aplikoval na židy a nežidy, smazal jejich rozdílné postavení, postavení žen a otroků v domácnosti však nezměnil.<sup>64</sup> Jako svého druhu „antiteze“ s osvobodivou mocí je představována zvěst zachycená v Epištole Galatským (Gal 3:28). Sdělení, že v Kristu jsou překonány veškeré nerovnosti mezi lidmi, že vztahy nadvlády a poddanství byly zrušeny, má téměř revoluční charakter. Snad proto se vždy řešila a (nejen) ve feministické teologii stále řeší otázka poměru tohoto textu k oběma domácím zákoníkům. Objevují se názory, že se oba texty doplňují, i názory, že texty domácích zákoníků mají vyvažovat nepřiměřeně odvážné sdělení v listu Galatským.<sup>65</sup>

Další varianty zákoníků se nacházejí například v 1. Petrově (1Pt 2:11-3:12). Tento řád se věnuje jen otrokům a ženám, nezaměřuje se na vztah otec a dětí. Zdůrazňuje povinnosti poddaných v domácnosti. Kontextem je řecko-římská diskuze o *politeie*, která má tři části: stát, domácnost, manželství. Stejně tak členěn text 1 Petrovy. Křesťané jsou prezentováni jako nově narození, tedy osvobození od zla.<sup>66</sup> Cílem tohoto nařízení je také umírnit pnutí mezi pohany a křesťany. Dozvídáme se, že otroci a ženy musí být připraveni trpět, protože jsou křesťané. Nicméně mohou a mají udělat vše proto, aby co nejvíce zmírnili společenské napětí tím, že akceptují dobové zvyky a pohanský způsob života.<sup>67</sup> Podřízení ženy je také vnímáno jako způsob misie.

---

<sup>57</sup> *Bread Not Stone*, s. 71.

<sup>58</sup> *Tamtéž*, s. 72.

<sup>59</sup> *In Memory of Her*, s. 253.

<sup>60</sup> *Tamtéž*, s. 254.

<sup>61</sup> *Tamtéž*, s. 255.

<sup>62</sup> *Tamtéž*, s. 268.

<sup>63</sup> *Tamtéž*, s. 269.

<sup>64</sup> *Tamtéž*, s. 270.

<sup>65</sup> *Tamtéž*, s. 205.

<sup>66</sup> *Tamtéž*, s. 260.

<sup>67</sup> *Tamtéž*, s. 261.

Žena může získat muže pro Krista ne slovy, ale skutky.<sup>68</sup> Text ve svém kanonickém znění má politické konotace. Ve druhém století byli křesťané obviňováni, že rozvracejí tradiční pojetí domácnosti tím, že podporují ženy, otroky a mladé lidi. Konverze těchto lidí ke křesťanství mohla narušit patriarchální řád.<sup>69</sup> Křesťané přijímali ženy, otroky z pohanských domácností jako konvertity a členy. Rozuměli si jako nová eschatologická komunita, nové stvoření, nové lidství, v němž dosavadní společensko-politická rozdělení dle náboženství, třídy, otroctví, patriarchální manželství jsou zrušeny, protože všichni jsou si v Kristu rovni. To byla velice alternativní vize, která podkopávala řecko-římský patriarchální pořádek. Proto byla křesťanská zvěst tak atraktivní a přesvědčivá pro ženy a pro otroky, protože jim slibovala osvobození z patriarchálního řádu a dávala jim novou svobodu ve společenství rovnoprávných. Proto byli křesťané podezřelí jako političtí podvrtníci ohrožující společenský pořádek. Patriarchální instituce stály v popředí pohanských útoků proti křesťanům ve druhém a třetím století.<sup>70</sup> Pokyny v 1 Petrově mají předcházet těmto obviněním. Mají ukázat, že křesťané nejsou politickou hrozbou Římu, ale stabilizující složkou společnosti.<sup>71</sup>

Jiný je záměr pastorálních epištol. Jejich cílem je chránit a podporovat správné předávání tradice. Nevyhlašují církevní pořádek jako takový, ale dávají návod jak se chovat v Boží domácnosti – v církvi. Je nejasné, s kolika církvemi byli Timotej a Titus v kontaktu a zda se místní církve stále skládala z domácích sborů. Je ale jasné, že církev v jejich době už byla rozvrstvená dle přirozeného věku a dle rodové příslušnosti. Rodina byla stále chápána jako patriarchální domácnost.<sup>72</sup> Podřízení členové domácnosti – ženy, děti, otroci – museli chápat a přijímat svou podřízenost a poddat se hlavě domu. Žena musí být tichá a pokorná. Může působit ve sboru jako presbyterka či diakonka, ale nesmí učit ani mít pravomoc nad svým mužem, to by celý řád narušilo. Z podřízenosti budou tito členové křesťanských komunit profitovat, bude to výsledek jejich správného chování. Také samotná křesťanská komunita je členěna jako Boží domácnost dle věku a pohlaví. Úřad a vedení v církvi závisí na správném věku a pohlaví, ne v prvé řadě na jednotlivém obdarování.<sup>73</sup> Pro ženy je důsledkem zamítnutí možnosti zastávat biskupský úřad. Mohou učit, ale jen formou předávání zkušeností jiným ženám. Shrňme: V církvi mají stále svou úlohu muži i ženy. Je však definována a omezována dle vzoru řecko-římské domácnosti a společnosti.<sup>74</sup>

Rozdílné nahlížení na muže a ženy se odráží v definici postavení biskupů a vdov. Ač v mnohém podobné, zachycuje rozdílné společenské zařazení obou pohlaví. Biskup se musí v komunitě osvědčit. Musí být dobrým otcem rodiny, mít dobrou pověst, nesmí být čerstvým konvertitou. Vdova, která ztratila svého muže-pána, přišla o svého vládce, se stala společensky problematickou postavou. Očekávalo se, že měla pověst dobré matky rodiny, vychovala dobře své děti, byla ženou jednoho muže. U vdov se řešila jejich finanční podpora, podmínky, za kterých mohly být zapsány jako vdovy. Jen skutečná vdova, tj. která nemá rodinu ani majetek, mohla být podporována církví. Jednalo se zpravidla o starší ženu, u které už se neočekávaly myšlenky na

---

<sup>68</sup> *Tamtéž*, s. 262.

<sup>69</sup> *Tamtéž*, s. 263.

<sup>70</sup> *Tamtéž*, s. 265.

<sup>71</sup> *Tamtéž*, s. 266.

<sup>72</sup> *Tamtéž*, s. 288.

<sup>73</sup> *Tamtéž*, s. 289.

<sup>74</sup> *Tamtéž*, s. 290-291.

nový sňatek. Jen u takové vdovy byla záruka, že spoléhá jen a pouze na Boha, modlí se dnem i nocí.<sup>75</sup> Po biskupovi nebylo požadováno dodržování celibátu, po vdově ano.<sup>76</sup> Také sborové vdovství bylo zřejmě úřadem.<sup>77</sup> Pastorální epistoly lze v tomto kontextu vnímat jako svědectví o postupné partiarchializaci církve. Je v nich patrná snaha omezit počet žen, které jsou oficiálně považovány za sborové pracovnice a služebnice.

#### CÍRKEV ŽEN

Dalším klíčovým pojmem, se kterým Elisabeth Schüssler Fiorenza ve svých dílech pracuje, je církev žen (*Women Church, Church of wo/men, ekklesia of wo/men, ekklesia gynaiikon*). Představuje jakýsi ideál, ke kterému by měla směřovat nová interpretace Písma a v jejím důsledku nové porozumění hodnotě a postavení ženy, které povede k transformaci vztahů v Kristově církvi. Církev žen je zcela inkluzivní institucí, otevřenou Boží mateřskou náručí. *Ekklesia of wo/men* ze svého středu nemá vylučovat muže, ani nemá ženy integrovat do panujícího kyriálních systému církve. Je to hermeneutický pojem, který ukazuje a zrcadlí, že současná patriarchální církev vylučuje ženy. Je to idea zahrnující všechny bez výjimky, chce pro ně spravedlnost a dobrý život.<sup>78</sup> Je to politické antonymum patriarchátu.<sup>79</sup> Zatímco patriarchát je mužská pyramida gradující podřízeností a vykořisťováním, uplatňující různá kritéria (třída, rasa, země, náboženství muže, ke kterému žena patří), církev žen je komunita dialogu sobě rovných lidských bytostí, kde má své místo kritický úsudek a svoboda se stává skutečností. Představuje veřejný prostor pro shromáždění svobodných občanů, kteří jsou posilováni Duchem Svätým a inspirováni biblickou vizí spravedlnosti, svobody a spásy. Navzdory všem protivenstvím pokračuje v zápase za osvobození z patriarchálního útlaku ve společnosti i církvi.<sup>80</sup> Je to hnutí za osvobození. Hnutí usilující o plné lidství žen. Cílem je ženské náboženské sebepotvrzení, posílení a osvobození od patriarchálního odcizení, umenšování a zneužívání. Je to demokratické shromáždění svobodných občanů, kteří se spojili, aby rozhodovali své vlastní záležitosti.<sup>81</sup>

Církev žen existující v minulosti i současnosti, a ne pouze Bible a tradiční patriarchální církve, je místem Božího zjevení a milosti.<sup>82</sup> Duchovní autorita církve žen vychází ze zkušenosti Boží povzbuzující milosti a osvobozující přítomnosti uprostřed zápasu žen za spravedlnost, svobodu, plné lidství všech.<sup>83</sup> Feministky, které volají po exodu z biblického náboženství do zaslíbené země feministické komunity a spirituality Bohyně tak činí, protože zakusily násilí institucionalizované mužským náboženstvím a nechtějí je dále snášet ani tolerovat.<sup>84</sup>

---

<sup>75</sup> *Tamtéž*, s. 310.

<sup>76</sup> *Tamtéž*, s. 311.

<sup>77</sup> *Tamtéž*, s. 311.

<sup>78</sup> *Jesus*, s. 27.

<sup>79</sup> *But She Said*, s. 127.

<sup>80</sup> *Bread Not Stone*, s. xiv.

<sup>81</sup> *But She Said*, s. 150.

<sup>82</sup> *Bread Not Stone*, s. xv. V *But She Said*, s. 119 představuje E. Schüssler Fiorenza schéma své Církve žen. Představuje ji jako kruh. Ti, kteří v něm přebývají, jsou definováni pojmy: univerzální hlasovací právo; rovný přístup; respekt pro všechny; rovná práva; prosperita pro všechny; politická rovnost; ekonomická rovnost; společenská rovnost; náboženská rovnost; různorodost; inkluzivita; účast; sebeurčení; střídavé vedení. Je to demokratická vize, demokratický proces, demokratická praxe.

<sup>83</sup> *Bread Not Stone*, s. xvi.

<sup>84</sup> *But She Said*, s. 126.

## UČEDNICTVÍ SOBĚ ROVNÝCH

Předpokladem vytvoření církve žen je přijetí myšlenky učednictví sobě rovných (*Discipleship of equals*). Takový princip a na jeho základě žitá praxe by měly inspirovat ty ženy a muže, jež usilují o osvobození od patriarchálního útlaku.<sup>85</sup> Vychází z myšlenky, že zjevení se nachází ve společenství učedníků, sobě rovných, v minulosti i přítomnosti. Skrývá se také ve zkušenosti Boží milosti a přítomnosti mezi ženami bojujícími za osvobození od patriarchálního útlaku a odlištění.<sup>86</sup> Proto muži i ženy jsou svědky Božího zjevení na stejné kvalitativní úrovni.

## HERMENEUTICKÉ PŘÍSTUPY KRITICKÉ FEMINISTICKÉ TEOLOGIE

Elisabeth Schüssler Fiorenza usiluje o vyvinutí feministické biblické hermeneutiky, tj. teorie a metody či perspektivy pro porozumění a interpretaci Písma. Ženy vždy interpretovaly Bibli v teologických a spirituálních rámcích vymezených mužskými elitami. Zjistily sice, že Bible je používána jako zbraň proti nim, zároveň ale představuje zdroj posílení a odvahy, naděje a oddanosti v zápase za svobodu. Proto je nutné zřetelně určit a popsat jak utlačující potenciál, tak osvobodivou moc Bible.<sup>87</sup> Proto také feministická hermeneutika nemůže chápat Bibli jako božské zjevení, ale vidí v ní patriarchální vyjádření.<sup>88</sup> Biblický text nezaznamenává slova Boha, ale slova člověka-muže.<sup>89</sup> Bibli psali lidé, nejspíše muži. Konečnou realitu vyjadřuje mužskými pojmy, což ženy marginalizuje a činí neviditelnými. Z tohoto důvodu její texty dodnes fungují jako prostředek náboženského ospravedlnění a ideologické legitimizace patriarchátu.<sup>90</sup> Androcentrický, gramaticky maskulinní jazyk, symbolizuje a předurčuje naše vnímání konečné (poslední) reality. Bible byla zneužívána jako prostředek k zastavení emancipace žen a otroků. Patriarchální útoky byly (a stále jsou) prezentovány jako Slovo Boží. Zápas feministek za osvobození žen je pak prezentován jako bezbožný humanismus. Právě patriarchální charakter Písma umožnil zneužívání biblického poselství k tomuto účelu.<sup>91</sup>

Ženská náboženská studia usilují o vyjádření ženských náboženských problémů a plédují za ženskou přítomnost v biblických náboženstvích. Dále se snaží změnit otázky a přístupy vytýčené hlavním mužským proudem, a to tak, aby zahrnovaly také ženy a jiné upozadované osoby.<sup>92</sup>

Za účelem „přezkoušení“ biblických textů a získání pravdivé, osvobodivé zvěsti – *evangelia* – představuje Schüssler Fiorenza hermeneutické přístupy, které by kritická feministická teologie měla používat. Jedná se o čtyři strategie, jak číst biblický text: 1. ideologické podezření 2. historická rekonstrukce 3. teoretické zhodnocení 4. kreativní imaginace.<sup>93</sup> Usiluje, aby ženy směly pojmenovat svou vlastní náboženskou zkušenost a vyjádřit svou vlastní teologickou interpretaci. Úkolem feministické kritické hermeneutiky je zjistit a posoudit, zda a jak se Písmo může stát

---

<sup>85</sup> *Tamtéž*, s. 5.

<sup>86</sup> *Bread Not Stone*, s. xvii.

<sup>87</sup> *Tamtéž*, s. x.

<sup>88</sup> *Tamtéž*, s. x.

<sup>89</sup> *Tamtéž*, s. xi.

<sup>90</sup> *Tamtéž*, s. xi.

<sup>91</sup> *Tamtéž*, s. xii.

<sup>92</sup> *But She Said*, s. 20.

<sup>93</sup> *But She Said*, s. 52, *Bread Not Stone*, s. xx.

zmocňujícím, motivujícím zdrojem a posilující autoritou v zápase žen o spravedlnost, svobodu a solidaritu.<sup>94</sup>

Prvním z přístupů je hermeneutika podezření (*Hermeneutics of suspicion*).<sup>95</sup> Hermeneutika podezření vychází v předpokladu, že biblické texty a jejich interpretace jsou androcentrické a slouží patriarchálním funkcím.<sup>96</sup> Feministická kritická interpretace proto pátrá po ztracených tradicích a osvobozujících námětech v odkaze androcentrických biblických textů a jejich interpretace. Jde např. o mateřský jazyk o bohu ve Starém zákoně, ženské apoštolství a vůdcovství v Novém zákoně. Řeší způsob, jakým evangelista Lukáš bagatelizuje apoštolství žen či jak autor pastorálních epištol znovu zavádí patriarchální model biblické komunity.<sup>97</sup>

Hermeneutika podezření nehledá konspiraci biblických autorů a dobových interpretů. Obrací se nejprve k vlastnímu způsobu čtení. Snaží se odhalit a analyzovat nejen androcentrické předpoklady a patriarchální zájmy dobových interpretací textu a jeho historickou recepci, ale rovněž samotných textů. Androcentrický jazyk, vrytý do patriarchální kultury, náboženství a společnosti, je kanonizován, interpretován a veleben dlouhou řadou mužů. Zaměření i na současné interpretace odhaluje, že některé texty jsou jednoduše patriarchální. Nejsou špatně interpretované, proto mohou být použity k tomu, aby legitimizovaly podřízenost žen a jejich druhořadou roli v patriarchální společnosti i církvi.<sup>98</sup>

Hermeneutika vzpomínky (*Hermeneutics of Remembrance*) posunuje pozornost od biblických textů o ženách směrem k rekonstrukci historie žen.<sup>99</sup> Cílem toho všeho je znovu zapojit ženy a další opomíjené osoby do dějin jako jejich aktéry a zároveň představit biblické dějiny jako dějiny mužů a žen.<sup>100</sup>

Hermeneutika proklamace (*Hermeneutics of proclamation*) má za úkol trvat na tom, že texty, které popisují patriarchální vztahy panování a využívání, nesmí být schvalovány a ospravedlňovány. Je nutné jasně říci, že se nejedná o Slovo Boží, ale slovo člověka. Jinak křesťanský diskurz bude donekonečna pokračovat v obhajování patriarchálního útlaku. Hermeneutika proklamace obnovuje teologický význam Bible pro současné komunity víry.<sup>101</sup>

Hermeneutika osvobodivé vize a představivosti (*Hermeneutics of liberative vision and imagination*) se snaží o odlišný způsob aktualizace a dramatizace biblických textů.<sup>102</sup> Převypravuje biblické příběhy z odlišné perspektivy a zesiluje osvobodivé hlasy, které byly v biblických textech potlačeny. Pracuje na významu okrajových postav a jejich mlčení mění v promluvu. Jak by to asi bylo, kdyby jejich hlasy byly vyslyšeny?<sup>103</sup> Hermeneutika kreativní aktualizace (*Hermeneutics of creative actualization*) představuje církev žen jako obrazné vyjádření ženského biblického příběhu a

---

<sup>94</sup> *Bread Not Stone*, s. xxiii.

<sup>95</sup> *In Memory of Her*, s. xxiii.

<sup>96</sup> *Bread Not Stone*, s. 15.

<sup>97</sup> *Bread Not Stone*, s. 16. Srov. také L. SCHOTTROFF, *Kreuz*, s. 106.

<sup>98</sup> *Tamtéž*, s. xii.

<sup>99</sup> *Tamtéž*, s. 15.

<sup>100</sup> *But She Said*, s. 53.

<sup>101</sup> *Bread Not Stone*, s. 20.

<sup>102</sup> *But She Said*, s. 54.

<sup>103</sup> *Tamtéž*, s. 55.

jeho pokračující dějiny.<sup>104</sup> Je nutné si uvědomovat společensko-politické, ekonomické, kulturní a náboženské rozpory.

Jednou z možných, velmi kreativních, a také dosti rozporuplných feministických hermeneutických strategií, je připravit „Třetí zákon“ (*Third Testament*), který by kanonizoval ženskou zkušenost. (Ženská zkušenost a ženský pohled v Písmu zoufale chybí!) Zaznamenal by Boží přítomnosti na nové textové bázi.<sup>105</sup> Tento Třetí zákon by popisoval zakoušení Boží přítomnosti ženami. Ženám má být umožněno hovořit o svých zkušenostech agonie a pronásledování, záchranu, posílení a novém životě jako o místech Boží přítomnosti a o těchto zkušenostech spásy napsat nové příběhy. Stejně jako androcentrické texty Starého a Nového zákona reflektují mužskou zkušenost, tak by příběhy zakořeněné v ženské zkušenosti byly ustaveny v Třetí zákon. Ten by obdržel kanonický status. Elisabeth Schüssler Fiorenza jakkoliv souhlasí s tímto pohledem na věc, Třetí zákon sepsat nedoporučuje. Dle jejího názoru by to posílilo dualistické porozumění světu jako kanonicky dané. Alternativní cestu představuje nazírání na Bibli jako na historicko-církevní prototyp, namísto zakonzervování v pozici neměnného archetypu.<sup>106</sup>

#### ARCHETYP, PROTOTYP

Místo redukce Bible a jejího bohatství na abstraktní univerzální princip, nekonečně platnou normu nebo ontologicky neměnný archetyp, který se musí opakovat z generace na generaci, kritická hermeneutika osvobození vyzvedává celek Bible jako formativní kořenový model, jako historicko-církevní prototyp. Takové čtení zajistí chápání Bible jako příběhu s otevřeným koncem, který zasadí zkušenost do dějinného pohybu a umožní (jeho) transformaci. Biblické texty znovu píšou vztahy útlaku nejen proto, že jsou androcentrické. Mnoho z nich bylo formulováno už ve své originálním kontextu za účelem upevnit patriarchální společenskopolitické struktury formování náboženské identity.<sup>107</sup>

#### JAK MÁ VYPADAT FEMINISTICKÝ PŘÍSTUP K BIBLICKÝM TEXTŮM?

Úkolem feministické biblistiky je rekonstruovat dějiny ženy v raném křesťanství jako výzvu převládajícímu diskurzu historicko-náboženského patriarchátu. Cílem je také obnovit dějiny raného křesťanství ženám.<sup>108</sup> Nový Zákon dosvědčuje ženy jako Ježíšovy učednice i jako vůdčí síly nově vznikajících prvotních sborů. Křesťanství se dokonce ve druhém a třetím století muselo bránit nařčení, že je náboženstvím žen a nekulturních lidí.<sup>109</sup>

Za historické mlčení o ženách je zodpovědná androcentrická reakce. Dochovaly se proto zprávy jen o několika ženách.<sup>110</sup> Ženy v Bibli jsou jen velmi málo obecně známé a připomínané. Nový Zákon jmenovitě hovoří o 46 ženách. Představují vrchol ledovce. Tyto kusé zprávy zastírají skutečnost, že ženy hrály důležitou úlohu ve společnosti.<sup>111</sup> Androcentrické biblické učení a

---

<sup>104</sup> *Bread Not Stone*, s. 15.

<sup>105</sup> *But She Said*, s. 148.

<sup>106</sup> *Bread Not Stone*, s. 149.

<sup>107</sup> *But She Said*, s. 149.

<sup>108</sup> *In Memory of Her*, s. xx.

<sup>109</sup> *Tamtéž*, s. xx.

<sup>110</sup> *Tamtéž*, s. xvi.

<sup>111</sup> *Tamtéž*, s. 168.

liturgická anamnéza ovlivnily křesťanskou představivost.<sup>112</sup> Feministická teologie má za úkol ženy připomínat výběrem biblických perikop a liturgicky je oslavovat.<sup>113</sup> Feministické revizionistické bádání ukazuje, že mnohé biblické texty jako takové nejsou misogynické. Výrazně hůře vyznívají komentáře k Bibli, které marginalizují a deformují úlohu žen v Bibli. Biblické texty byly patriarchalizovány interprety, kteří projektovali své androcentrické kulturní důrazy do biblických textů.<sup>114</sup> Při zpřístupňování biblických textů současníkům po celém světě narážíme na problém překladů, které jsou opět androcentrické, marginalizující roli žen.<sup>115</sup> Problém spočívá i v gramatice, mužská podstatná jména a zájmena označují také ženy a používají se i pro skupiny osob, v nichž ženy převažují.<sup>116</sup>

Feministické čtení Bible předpokládá proměnu našeho patriarchálního porozumění Bohu,<sup>117</sup> Písmu a Církvi a proměnu sebeporozumění historicko-kritické vzdělanosti a teologických disciplín. Pro ženy tyto teoretické a metodologické diskuse bývaly mužskou záležitostí.<sup>118</sup> Ženy byly systematicky vylučovány z prostředí vzdělanosti a intelektuálních vlivů. Byl to důležitý symbol jejich bezmoci. V teologii to platí obzvláště, vždyť ženy teprve nedávno získaly přístup do tohoto prostoru. A pořád se ostýchají sdílet své náboženské zkušenosti a duchovní vhledy. *Teologie strachu* vysvětluje, jak byla ženám ukradena moc teologického pojmenovávání. Ženám bylo vysvětleno, že se mají vyhnout užívání složitých teologických pojmů, vždyť žena není dostatečně sofistikovaná, aby jim porozuměla.<sup>119</sup> Na rozdíl od klasické, mužské teologie, je feministická teologie vnímána jako ženská záležitost, jen doplňující (klasickou) mužskou vzdělanost. Není jí ovšem přiznán význam odlišné perspektivy a metoda pro teologii.<sup>120</sup> Od žen se neočekává, že přijdou s objevnými teoriemi, které od základu změní disciplínu, jíž se věnují. Ženské záležitosti nebyly uznány jako pozornosti hodné. Absence ženského intelektuálního hlasu je ovšem základním předpokladem pro přetrvávání patriarchální moci.<sup>121</sup>

Božská pravda a boží zjevení jsou přítomny také mezi ženami, neviditelnými členkami božího lidu. Adresáti a zvěstovatelé zjevení nejsou jen muži, ale také ženy. Je třeba přerušit teologické mlčení a církevní neviditelnost žen tak, aby Boží milost a pravda mohly být zjeveny v plnosti.<sup>122</sup>

Feminismus nepředstavuje jen teoretické nazírání světa pohledem a perspektivou ženy, ale ženské hnutí za změnu ve společnosti a církvi. Feministická teologie chce nalézt teologická pojmenování pro odcizení, strach, bolest a odlidštění, jež jsou plody patriarchálního sexismu a rasismu v církvi a společnosti. Zároveň usiluje o alternativní vizi osvobození objevováním ženské

---

<sup>112</sup> *But She Said*, s. 22.

<sup>113</sup> *Tamtéž*, s. 22.

<sup>114</sup> *Tamtéž*, s. 23.

<sup>115</sup> *Tamtéž*, s. 24.

<sup>116</sup> *But She Said*, s. 25.

<sup>117</sup> Srov. BIETENHARD, Sophia: *Freedom, Liberation and Context as Hermeneutical Tasks*. In: Schroer, Silvia – Bietenhard, Sophia (eds.): *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, s. 129 – 130.

<sup>118</sup> *Bread Not Stone*, s. xvii.

<sup>119</sup> *Tamtéž*, s. xviii.

<sup>120</sup> *Tamtéž*, s. xviii – xix.

<sup>121</sup> *Tamtéž*, s. xix – xx.

<sup>122</sup> *Tamtéž*, s. 1.

zkušenosti záchrany a spásy v zápase proti útlaku a znehodnocování.<sup>123</sup> Patriarchální sexismus a rasismus v různých podobách jsou strukturálním zlem.<sup>124</sup>

Za účelem rekonstrukce křesťanské historie z jiné perspektivy, jako historie církve žen či učednictví sobě rovných, musí feministická teologie a historiografie postupovat zcela jinak.<sup>125</sup> Cílem feministické historické rekonstrukce nemá být vydestilování faktů, ani pokus zrekonstruovat skutečnost. Ani nemá prokázat pravdivost uváděných faktů. Spíše má kritická emancipační historiografie otevírat historickou paměť, která byla v tradiční historiografii potlačena, aby prověřila vyloučení a rozhodnutí, které vytvářely naše historické povědomí o raných počátcích křesťanství. Dějiny raného křesťanství lze konceptualizovat jako zápas mezi dominantním patriarchálním diskurzem a diskurzem učednictví rovných.<sup>126</sup>

Čtenáři Bible si musejí uvědomit, že biblické texty nejsou ani zprávy o událostech ani přepisy faktů, ale spíše rétorické konstrukty, které tvarují dostupné informace dle svých náboženských a politických potřeb.<sup>127</sup> Svou roli hraje i způsob čtení Bible. Aktuálně naše čtení Bible spíše posiluje, než vyzývá ženskou zakotvenost v patriarchálních diskurzech, a to ženy odcizuje od sebe samotných.<sup>128</sup> Příběhy o Ježíšovi lze číst bez důrazu na jeho mužskou identitu. Teologické autority naopak mužství Ježíše zdůrazňují (římsko-katolická církev), což nejen posiluje ženskou kulturní patriarchální sebeidentifikaci, ale potvrzuje identitu křesťanství jako mužskou identitu. Je-li vyzdvihován Ježíš jako Syn Otce, zdvojuje se útlak žen. Znamená to, že být ženou vylučuje jak božskost, tak Boží synovství.<sup>129</sup>

Feministické úsilí o reinterpretaci Bible a změnu způsobu jejího čtení je formou zápasu proti kyriachálnímu systému.<sup>130</sup> Klíčovou otázkou pro ženské sebe-porozumění představuje výklad Ježíšova vztahu k ženám.<sup>131</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza zdůrazňuje, že studium vztahů mezi Ježíšem a ženami nemůže být postaveno jen na studiu textů o ženách a Ježíši nebo na výhradním zaměření na genderové vztahy. Musí konceptualizovat rané křesťanství a rané židovství takovým způsobem, že učiní ženy a přehlížené muže klíčovými figurami, které utvářely počátky křesťanství i judaismu. Feministická teologická reflexe má nadřadit soteriologické diskurzy nad christologické a socio-kulturní teologický rámec nad individuálně-antropologickým.<sup>132</sup> Otázky je třeba klást způsobem ne „Kdo zabil Ježíše?“, ale „Co zabilo Ježíše?“<sup>133</sup> Odpověď je nasnadě: Imperiální systém, pronásledování Božího ducha. Tento systém pronásledování byl kyriachální.<sup>134</sup>

Takovéto feministické čtení Bible povzbudí ženy a další marginalizované „neosoby“ k zápasu o svobodu, spravedlnost a dobrý život. Feministická biblistika nechť dekonstruuje převažující paradigmatata biblické interpretace a vytvoří je znovu v rámci kritické rétoriky, která biblické texty

---

<sup>123</sup> *Tamtéž*, s. 6.

<sup>124</sup> *Tamtéž*, s. 7. Bible může být použita oběma způsoby. Pro i proti útlaku. *Tamtéž*, s. 67.

<sup>125</sup> *But She Said*, s. 80.

<sup>126</sup> *But She Said*, s. 81.

<sup>127</sup> *Tamtéž*, s. 32.

<sup>128</sup> *Tamtéž*, s. 35.

<sup>129</sup> *Tamtéž*, s. 36, 200.

<sup>130</sup> *Jesus*, s. 62.

<sup>131</sup> *Tamtéž*, s. 83-86.

<sup>132</sup> *Tamtéž*, s. 88-89.

<sup>133</sup> *Tamtéž*, s. 92.

<sup>134</sup> *Tamtéž*, s. 110.



a tradici chápe jako živé a měnící se dědictví, které nejen že nelegitimuje patriarchální útlak, ale může podporovat emancipační úsilí komunit víry. V hermeneutickém středu takovéto biblické teologické interpretace ale nemůže být patriarchální církev. Centrem musí být církev žen. Církev žen jako praxe a vize učednictví sobě rovných, které inspiruje ty ženy a muže, jež usilují o osvobození od patriarchálního útlatku.<sup>135</sup> Feministky necht' rozvíjejí kritickou interpretaci osvobození nejen proto, aby udržely ženy v biblických náboženstvích, ale proto, že biblické texty ovlivňují všechny ženy v západní společnosti.<sup>136</sup>

Co to tedy znamená, číst text jako feministka? Číst to *jako* žena, *podobně jako* žena, *podobně jako* feministka? Znamená to číst z ženské perspektivy, z hlediska feministky nebo z hlediska, které preferuje ženy?<sup>137</sup> Některé feministky odmítají patriarchát jako ahistorický, zevšeobecnující koncept, jiné jej ovšem vidí jako koncept vysvětlující udržování mužské sexuální, společenské, politické a ideologické nadvlády nad ženami. Je to sociální struktura a ideologie, která mužům umožnila dominovat a zneužívat ženy po celou dobu dějin, pro niž máme historické prameny. Rozdělení na muže a ženy je kolébkou všech dalších dělení: na ekonomické třídy, kultury, rasy, náboženství, národnosti, věkové kategorie. Patriarchální systém znamenal nadvládu mužů nad ženami a vyloučení žen z politiky, kultury, historie, náboženství, úplné a stále přítomné vyloučení. Ovšem ženy nejsou jen objekty a oběti mužské vlády jsou také ochotnými spolupachatelkami, které touží žít pro mužské dobro.<sup>138</sup>

## 1. 2 Ukázka kritické feministické interpretace: Příběh Marty a Marie (Lk 10:38-42)<sup>139</sup>

*Stalo se, když šli dále, že vešel do jedné vesnice. Někáká žena jménem Marta jej přijala do svého domu. Měla sestru, která se jmenovala Marie. Ta se posadila k Pánovým nohám a poslouchala jeho slovo. Ale Marta měla plno práce s obsluhováním. Přistoupila k němu a řekla: „Pane, nezáleží ti na tom, že mě má sestra nechala sloužit samotnou? Řekni jí přece, at' mi pomůže!“ Pán jí odpověděl: „Marto, Marto, děláš si starosti a znepokojuješ se mnoha věcmi, jedno je však potřeba. Marie si vybrala dobrý díl, jenž jí nebude odňat.“*

### OTÁZKA INTERPRETACE

Jak interpretovat z feministického pohledu tento příběh zapsaný v Lukášově evangeliu? Podle E. Schüssler Fiorenzy je pro začátek vhodné vyjít z vlastní zkušenosti. Mnoho žen se identifikuje s Martinou situací. Ženy se prostě starají o muže, děti, domácnost. Dělají tohle vše automaticky, aniž by jim kdo poděkoval. Proto je pro ženu snadné identifikovat se s Martou a být naštvaná na Ježíše, že se tak nevděčně a nespravedlivě staví na stranu Marie. Protože je Ježíš nedotknutelnou, božskou postavou, potlačí ženy obvykle svůj vztek na Ježíšovo chování. Místo toho jej obrátí k Marii, která se nechová dle obvyklých představ. Aplikováno na společensko-církevní situaci, část společnosti i církve podporuje ten odpor žen, které cítí, že jejich práce a příspěvky nejsou ohodnocené. Vyjádřit svou zlost je však neženské. Jiné ženy se cítí vinny, že nejsou schopny dostat Martině ideálu dokonalé paní domácnosti a zábavné hostitelky.

<sup>135</sup> *But She Said*, s. 5.

<sup>136</sup> *Tamtéž*, s. 7.

<sup>137</sup> *Tamtéž*, s. 104.

<sup>138</sup> *But She Said*, s. 105.

<sup>139</sup> *But She Said*, s. 52-76

Tato šířeji sdílená ženská zkušenost rovnou vede feministickou interpretaci k aplikaci hermeneutiky podezření. Jak jsme uvedli výše, hermeneutika podezření se pokouší odkrýt osvobodivé či utlačující hodnoty a představy daného textu tím, že identifikuje androcentricko-patriarchální charakter a dynamiku textu a jeho interpretaci. Vzhledem k tomu, že biblické texty jsou napsány androcentrickým jazykem v rámci patriarchální kultury, hermeneutika podezření nepředpokládá, že příběh Marty a Marie bude mít z feministického hlediska osvobodivý náboj jen proto, že hovoří o ženách. Spíše se hned počátku ptá: kdo a kdy text ve stávající podobě vytvořil?

Problematické v tomto příběhu je vyjádření Ježíše z verše 41 a 42. Ty jsou totiž vlastní pointou příběhu. Dle Schüssler Fiorenzy příběh existoval již záhy ve dvou textových variantách. Ta delší snad řešila servírování jídla: *Marto, trápíš se a znepokojuješ kvůli mnoha věcem; stačí jich několik málo či jen jediná.*<sup>140</sup> Toto ne úplně srozumitelné znění by mohlo být vykládáno tak, že Ježíš s Martou snad řešil podobu večere, která už je téměř hotová. Druhé, kratší a upřednostňované čtení zní takto: *Marto, trápíš se a znepokojuješ kvůli mnoha věcem, jen jedna věc je potřebná.*<sup>141</sup> V tomto případě se Ježíšova slova týkají jednání obou protagonistů. Ježíšovo vysvětlení sděluje, že Marie si vybrala tu jedinou, správnou, věc. O jídlo zde patrně vůbec nejde. Výraz trápit se – *merimnan* – je stejný jako v Lk 12:22, 26, kde jsou instruováni učedníci, aby se zbytečně nestarali o své živobytí.

#### DOSAVADNÍ VÝKLADY

Jak byl tento příběh dříve interpretován? Jednou z možností byla *abstraktní interpretace*. Dvě sestry byly nahlíženy jako ztělesnění dvou principů. Kritika formy nahlédla tento příběh jako biografický aforismus, to jest vykonstruovanou ideální scénu, v níž mohl zaznít klíčový Ježíšův výrok. Marta v tomto náhledu reprezentuje úsilí o ospravedlnění ze skutků, Marie úsilí o ospravedlnění z víry. Další abstraktní dvojice, které by sestry mohly ztělesňovat, jsou: dávání almužny x modlitba, judaismus x křesťanství, synagoga x kostel, lidé zabývající se světskými starostmi x lidé naslouchající božímu slovu a hledající duchovní věci. Dle *tradiční interpretace* v podání sv. Augustina symbolizují Marta a Marie práci tohoto světa a úplnou blaženost, která nastává. Origenes zase použil příměr k aktivnímu a kontemplativnímu životu, či jinak k životu podle těla a životu z Ducha. *Moderní interpretace* zdůrazňuje význam Boží lásky nad a proti sociálnímu aktivismu, který zdůrazňuje význam lásky bližního, ale nevychází z Božího slova.<sup>142</sup> Všechny tyto interpretace mají jedno společné. Příběh odlidšťují a činí ženy jako takové neviditelné. Text má androcentrickou dynamiku, která používá ženské figury k tomu, aby přinesla jinou pointu, s ženami vlastně nesouvisející.

*Interpretace, které považují Martu a Marii za reálné osobnosti*, pracují s dualismem a polarizací dobrá žena x špatná žena. Tradiční katolické interpretace nabízely ženám dvě možnosti života: aktivní (reprezentuje jej Marta) a kontemplativní (zastoupen příkladem Marie). Ženy se tedy dělí na ty, které slouží Bohu, a na ty, které slouží mužům. Úkolem aktivních žen je domácnost, péče o muže a děti. Kontemplující ženy se nepotřebují starat o světské záležitosti. Tíše studují, modlí se, slouží Bohu. *Protestantské interpretace* se s tímto příběhem mnohem více natrápily. V protestantské společnosti místo řeholnice obsadila pastorova žena s ideálem asketického života a kultem rodinného života. Taková žena musela dostát svým povinnostem jako paní domu, ovšem

<sup>140</sup> *But She Said*, s. 57. Překlad autorka.

<sup>141</sup> *Tamtéž*. Překlad autorka.

<sup>142</sup> Srov. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 522.

uměřeně. Vedle povinností hostitelky nesměla zanedbávat ani naslouchání, studium a modlitby. Podle jiných, velmi rozšířených výkladů Ježíš nikterak nesnižuje Martino úsilí být dobrou hostitelkou, jen brání Mariino právo studovat od Něj a obhajuje tuto základní možnost pro všechny, kteří si přejí mu sloužit. Objasňuje tak, že základním úkolem ženy stejně jako muže je být Jeho učedníkem. Jen tak se člověk může stát správným hostitelem.

Také *apologetické feministické interpretace* nabízejí dualistické interpretace. Dle těchto výkladů Marie zavrhuje tradiční roli paní domu a rozhoduje se pro teologii. Takové výklady oslavují výslovné ospravedlnění Marie samotným Ježíšem. Opomíjejí ovšem androcentrické souvislosti příběhu v Lukášově pojetí. Marie je přirovnávána ke studentu či Ježíšovu učedníku, protože sedí u jeho nohou. Stejně, jako byl Pavel studentem u rabbiho Gamaliele (Sk 22:3), je Marie Ježíšovou učednicí, naslouchající jeho slovu. Pokud se podíváme na postavení a úkoly ženy v tehdejší době, je Mariina role velmi neobvyklá. Místo, aby posluhovala, studuje u rabbiho. Ježíš na rozdíl od jiných učitelů akceptoval ženy jako učednice studující Tóru, zavrhoval naopak úlohu ženy jako paní domu jako tu ženám vlastní. Tato interpretace však jen zdůrazňuje, že židovské ženy byly připoutány do kuchyně a vyloučeny ze studia Tóry, je v ní skryt protižidovský osten. Má poukázat na to, že křesťanství je na hony vzdáleno protižidovskému postoji, ale naopak ženy osvobozuje. *Feministická kritická hermeneutika* však takový výklad musí zavrhnout. Nelze hledat cestu ke snížení útlaku křesťanských žen tím, že se bude poukazovat na nedostatečnost židů a nedůstojné postavení židovských žen. Tato interpretace přehlíží, že i Marie a Martou byly židovky.

Další *interpretace hledají v příběhu psychologické a erotické motivy*. Dle těchto výkladů prokázala Marie Ježíšovi soucit na jeho cestě k utrpení v Jeruzalémě, jehož Marta nebyla schopná. Ježíš toto porozumění očekával, ač nebylo obvyklé, aby muži řešili otázky života a smrti se ženami a vůbec se nepředpokládalo, že by žena mohla být mužovou důvěrníci. Jiný podobný výklad vidí jádro příběhu v sourozenecké rivalitě či sexuální žárlivosti. Tyto interpretace ovšem přehlížejí fakt, že biblické příběhy se většinou nezajímají o psychické rozpoložení a emoce protagonistů. Přispívají k udržení patriarchálních stereotypů, když ženy líčí jako rivalky, emocionální podporu či objekt lásky muže, případně vše dohromady.

#### HERMENEUTIKA PODEZŘENÍ

Všechny tyto výklady jsou zkrátka androcentricky dualistické. Otázkou je, zda androcentrický dualismus vychází z tradičních či moderních interpretací, anebo je tato tendence už ukryta v samotném textu. O Marii a Martě se hovoří ještě v Janově evangeliu, v 11. a 12. kapitole (J 11:1-44 a J 12:1-11). Oproti Janovi Lukáš nejmenuje místo, kde sestry žijí - Betánii, nezmiňuje se ani o jejich bratrovi Lazarovi. Důvody tohoto mlčení neznáme. Každopádně ve vyprávěních Janova evangelia chybí dualistická opozice, tolik typická pro Lukášův text. Je to právě Lukášův text, který konstruuje tuto opozici mezi Martou a Marií. Schüssler Fiorenza zdůrazňuje, že právě proto někteří badatelé jako Bultmann identifikují perikopu jako aforismus. Aforismy často využívají protichůdné charaktery, aby tak lépe vykreslily pointu příběhu a čtenáři se s nimi mohli lépe identifikovat a napodobit jejich chování. Z toho je více než jasné, že Lukášův úmysl není pracovat s Marií a Martou jako individualitami, zajímají je jen jako reprezentantky dvou konkurenčních typů učednictví: diakonie-služba x naslouchání Slovu. Marie představuje pozitivní vzor, Marta zastupuje vzor negativní. Marie je učednicí, naslouchá, odpočívá, vnímá, je otevřená, pasivní. Jedná se o lepší volbu. Naproti tomu je Marta paní domu, mluví, jedná, diskutuje, je cílevědomá, činná. Tento model je odmítnut.

Celý příběh pojednává o třech hlavních aktérech – Marii, Martě a Pánu (Kyrios!). Na počátku Marta jedná s Ježíšem jako se sobě rovným. Vítá jej do svého domu. Marie se chová pasivně a podřízeně, sedá si k jeho nohám. Marta je zaměstnaná službou, Marie věnuje plnou pozornost slovům Pána. Už tato situace předjímá nadcházející konflikt. Martina řeč má dvě části, jedna se týká současnosti, další míří do budoucnosti. Nejprve padnou dvě obvinění, pak dva požadavky. Marta zdůrazněním svých potřeb kontrastuje s Mariinou pasivitou a soustředěností na Pána. Marta se obrací přímo k Pánu, k Marii jen nepřímo. Obrací se k Ježíšovi jako k autoritě a žádá jej, aby zasáhl v její prospěch a nařídil Marii pomoci jí v její práci. V tu chvíli se vzdává rovného postavení mezi ní a hostem a dostává se spíše do pozice prosícího dítěte ve vazbě k rodiči. Ježíš její požadavky zamítá, stojí na straně Marie. Schvaluje Mariin výběr a zpochybňuje Martino rozhodnutí pro službu, která není tou „jedinou potřebnou věcí.“ Toto vyústění je překvapivé. Vzhledem k emocionálnímu náboji příběhu bychom spíše očekávali, že se Pán zastane Marty. Ovšem Marta sama svým vystupováním sympatie čtenáře ztratí. Martina touha změnit situaci je odsouzena jako příliš starající se a všetečná. Marta jako nezávislá a přímočará žena je odmítnuta ve prospěch závislé Marie, která si vybrala postoj podřízené žákyně. V centru příběhu stojí Pán. Protože je charakterizován maskulinními termíny, je celý příběh kyriocentrický, to jest vytvořený optikou pána-vládce. Marie, která se dočká pozitivního hodnocení, je mlčící žena, zatímco Marta, která obhajuje své vlastní zájmy, je umlčena. Ti, kteří obhajují Mariinu výjimečnou roli jako učednice, opomíjejí, že Marie jen mlčí, ale nevyjadřuje se. Konečně text není deskriptivní, nepopisuje aktuální skutečnost, ale je preskriptivní, staví sestry proti sobě, aby vystavěl pointu.

#### HERMENEUTIKA VZPOMÍNKY

Hermeneutika vzpomínky se pokouší o protipohyb proti zakořenění androcentrického textu do života a zápasu žen v prvotní církvi. Snaží se rekonstruovat historii rané církve jako historii mužů a žen, jako připomínku a dědictví církve žen. Snaží se o odhalení hodnot vepsaných v textu, a také o odhalení patriarchálních či osvobodivých zájmů v rámci jeho historické kontextualizace. Pokud se diskutuje postavení žen v prvotní církvi, badatelé obvykle tvrdí, že ženy zaujímají v Lukášově dvojspise významné pozice.<sup>143</sup> Je to proto, že Lukášovy příběhy situují spíše do života historického Ježíše než do situace prvotní církve, ke které se Lukáš obrací. Takovýto interpretační posun jim umožňuje psychologizovat a historizovat charaktery v textu a zdůraznit například Mariin osobní vztah k Ježíšovi. Lukášovský příběh o Martě a Marii však byl zřejmě adresován do života prvotní církve, spíše než že by šlo o reálnou epizodu z Ježíšova života. Lingvisticky to je signalizováno užitím titulu *Kyrios*. Text se neodvolává na autoritu historického Ježíše, ale na autoritu vzkříšeného Pána. Tak můžeme identifikovat teologicko-pastorální zájmy autora. Hovoří se zde o historické situaci (do historické situace) misionářského hnutí prvotní církve, která se shromažďovala v domácích církvích. Podle Gerharda Theissen se Ježíšovské hnutí v té době skládalo z mužských misionářů a místních domácností, které apoštolskou misi podporovaly. Marta jako majitelka domu poskytovala zázemí těmto putujícím misionářům, jak je požadováno v Lk 9:1-6 a Lk 10:1-24. V našem příběhu je pohostinství Marty zavržováno ve prospěch naslouchání jejich slovům. Poskytování pohostinství ženskými majitelkami domů mužským kazatelům je degradováno. Lukášovým redakčním záměrem bylo možná snížit význam služby (diakonie) ženských učednic jejich podpory apoštolským mužským lídrům. Lukáš zřejmě přesně rozlišoval mezi dvanácti a jejich ženskými podporovatelkami. Dle pasáže v osmé kapitole (Lk 8:1-

---

<sup>143</sup> Stov. *Pokorný – Heckel, c. d.*, s. 549.

3) se jednalo o ženy, motivované tím, že je Ježíš uzdravil. Lukáš se snaží snížit význam žen nejenom tím, že podřizuje ženy okruhu dvanácti, ale ještě z nich dělá bohaté dobrodínky. Používá řecko-římský vztahový model patron-klient jako vzor pro svou konstrukci společenského světa Ježíše. Takový vztah je charakterizován nerovností ve statusu a moci, stejně jako výměnou a vzájemností. Patron má sociální a ekonomické zdroje. Klient poskytuje solidaritu a loajalitu. Patronova velkorysost může být proměněna v čest a moc. Tento systém poskytoval příležitost zejména bohatým lidem s nízkým společenským statusem, například svobodným ženám, aby dosáhly společenského postavení a moci. To ovšem ženy v křesťanské komunitě očekávat nemohly. Jediným dárce odplaty je Bůh sám. Text Lk 8:1-3 sugeruje, že ženské následovnice Ježíše mohou jemu a jeho učedníkům nejen sloužit, ale ještě mají být vděčné za poskytnutá dobrodíní, v tomto případě uzdravení.

Marta není v perikopě explicitně situována do kuchyně. Je prostě jen příliš mnoho zaměstnaná službou. To slovo *diakonia/diakonein* v Lukášově časech znamenalo vůdčí roli v církvi. Raná církev stála na cestujících misionářích a domácích církvích, představovali její charakteristické znaky – mobilitu a pohostinnost. Podle Pavla byli cestujícími kazateli muži i ženy, stejně jako muži i ženy stáli v čele domácích církví. Domácí církev nabízela prostor pro kázání slova i eucharistickou oslavu. Badatelé přistupují k rané církvi s patriarchálním zaujetím, pokud tvrdí, že služba žen se omezovala buď na přípravu jídla pro mužské kazatele a vykonávání domácích prací pro společná shromáždění, anebo že byla vázána jen k domu, tedy privátní sféře. V rané církvi pojem *diakonia* odkazuje k službě u eucharistického stolu v domácí církvi. Nebyla omezena jen na tuto službu, zahrnovala také vyhlášení slova.

Dále Elisabeth Schüssler Fiorenza srovnává text s pasáží ve Skutcích (Sk 6:1-6), kde také dochází k rozdělení úloh, kdo se bude modlit a kázat a kdo bude pověřen službou u eucharistického stolu. Lukáš tedy přesně odlišuje službu slova od služby u stolu. Pro každou službu vyčleňuje jinou skupinu lidí, v důsledku tedy podřizuje jedny druhým. V koncovém vyznění je jeho redakční záměr velmi podobný vyznění pastorálních epístol, kde se také rozlišuje mezi těmi, kdo „káží a učí“ a těmi, kdo „slouží“ (1 Tím 5:17, 1 Tím 3:8an.). Lukáš navíc zdůrazňuje, že služba Marty není ta jediná potřebná věc, proto musí být podřizována naslouchání slovu. To, že je Marie vykreslena jako pasivně naslouchající, odpovídá vypravěčově zájmu na bagatelizaci významu žen jako vedoucích osob v církvi. Lukášova literární strategie usiluje k příběhu o ženě postavit paralelní příběh o muži. To zpočátku bylo ve feministických textech reflektováno kladně jako podpora mužů i žen, kteří tvarovali misijní a katechetické hnutí. Platí to při popisu publika Lukášovských katechetických instrukcí, které sestávalo z mužů i žen. Ovšem i dále Lukáš potlačuje povědomí o tom, že to vedle mužů byly i ženy, které určovaly směr misijního hnutí, a to až tak, že v evangeliu neexistuje paralelní vyprávění k příběhu hlavního mužského učedníka Petra. Neexistuje příběh hlavní ženské učednice, kterou mohla být například Marta. Ženy a muži jsou sice paralelně líčeni jako objekty uzdravování a přijímání instrukcí, pokud se však jedná o Ježíšovo učednictví, jsou ženy podřizovány mužům. Tedy v Lukášově evangeliu mohou být sice ženy členkami, ale ne vůdčími osobnostmi Ježíšovského hnutí. Stejný obraz žen nabízí Skutky apoštolské. Veřejné promluvy ve Skutcích jsou určeny mužům, bratrům (celkem 11x). Skutky nepřinášejí ani jediný příběh o ženě, která káže slovo, vede shromáždění anebo domácí církev. Pastorální epístoly pak explicitně zakazují, aby ženy učily muže. Z pohledu kritické feministické teologie Lukáš selhává v tom, že nepřináší příběhy o kazatelkách, misionářkách, prorokyních, zakladatelkách domácích

církvi. Proto, konstatuje Schüssler Fiorenza, zatímco pastorální epístoly ženy umlčují, Skutky deformují jejich historické povědomí. Navíc Lukáš snižuje roli těch vůdčích žen v rané církvi, o kterých se zmiňuje, protože byly známy jeho publiku. Marie a Marta jsou toho příkladem.

Tato feministická kritická interpretace Lukášovských textů se setkala s výrazným nesouhlasem. Vyčítá se jí, že nevzala do úvahy plně kontext Lukášova evangelia a vůbec Lukášovu redakci, která je k ženám příznivá. Vyzdvihuje, že Marie je uvedena jako Ježíšova učednice navzdory dobovým odlišným nábožensko-kulturním očekáváním. Problematičnost textu však dle Elisabeth Schüssler Fiorenzy netkví ve vnímání Marie jako učednice, ale že Marie není vykreslena jako kazatelka slova. Tomu odpovídá i kontext. Desátá kapitola začíná vysláním sedmdesáti dvou učedníků, kteří se nemají starat o jídlo a pití, ale vzít si, co jim kdo dá tam, kde přijdou. Jen o několik veršů dále následuje příběh Marty a Marie, kde Ježíš je putujícím kazatelem přijatým do jejich domu. Pečlivě se rozlišuje mezi těmi, kdo jsou jako Ježíš poslání, aby šířili dobrou zprávu, a těmi ve společenství, kdo učedníky přijímají a naslouchají jejich poselství. Také příběh o milosrdném samaritánovi, který nastoluje otázku „Kdo je člověku bližním?“, a na počátku jedenácté kapitoly prosba učedníků, aby je Ježíš naučil modlit se, tvoří kontext vyprávění o Martě a Marii. Potvrzují, že Marie si vybrala správně. Zda příběhy o samaritánovi a Martě a Marii blíže souvisejí, je k diskusi. Nicméně oba jsou výkladem největších přikázání, oba učí členy komunity rozumět tomu, co to znamená pravé učednictví. Je to oslava těch, kteří slyší Boží slovo a zachovávají je (srov. Lk 11:28 a Lk 8:21).

#### JANOVSKÉ PARALELY

Srovnáme-li Lukášovu výpověď o Marii a Martě s Janovou, nalezneme dílčí rozdíly. Jan obě charakterizuje jako milované přítelkyně a pravé Ježíšovy učednice. Dle jeho podání Marta povolává svou sestru Marii (J 11:28-29) podobně jako Ondřej a Filip povolávají Petra a Natanaela. Vrcholem poselství evangelia je rozhovor Marty a Ježíše a Martino christologické vyznání. Je to právě Marta, která vyjadřuje mesiášskou víru janovské komunity. Její vyznání je paralelní k Petrovu (J 6:66-70), ovšem Marta už plně vyjadřuje, že Ježíš je spasitel, který přišel z nebes. Martino vyznání lze přirovnat k Petrovu vyznání zachycenému u synoptiků, zvláště u Matouše (Mt 16:15-19). Marta artikuluje vyznání víry ve svém společenství, Marie zase představuje správnou praxi učednictví. Marie má mnoho následovníků mezi těmi, kdo přišli a uvěřili v Ježíše (J 11:45). Ve dvanácté kapitole (J 12:1-8) je v centru dění Marie. Marta obsluhuje, což by mohla být paralela k Lk 10:40, ale služba u stolu v J 11 i 12 vyjadřuje plnost služby slova i u stolu. Navíc u Jana obě sestry nejsou popisovány jako konkurentky. Marie je naopak líčena jako protějšek Jidáše Iškariotského. Je portrétována jako pravá učednice Marie z Betánie. Proti ní stojí nevěrný učedník Jidáš Iškariotský, jeden z dvanácti. Hermeneutika vzpomínky ukazuje, že jak Lukáš, tak Jan sice potlačují, nicméně popisují zápas raně křesťanských žen proti patriarchálnímu omezování jejich vůdčí role a kazatelské služby na přelomu prvního století. Janovo evangelium naznačuje, že ženy si mohly předávat příběhy, které ženy vykreslovaly jako vůdčí osobnosti v Ježíšovském hnutí, aby tím legitimovaly svou vlastní službu a autoritu. Nicméně Lukášova rétorická konstrukce staví apoštolky jednu proti druhé a používá moc vzkříšeného Pána, aby omezil službu žen a jejich autoritu. Jeho záměrem je umlčet vůdčí ženské osobnosti, které podobně jako Marta mohly protestovat, a současně vychválit Mariino tiché a podřízené chování. Není divu, že ženy se spíše vždy ztotožňovaly s Martou. Není to tedy příkaz Pána, ale pisatele evangelia, který prosazuje takováto patriarchální omezení.

## HERMENEUTIKA OHODNOCENÍ A VYHLÁŠENÍ

Hermeneutika ohodnocení a vyhlášení musí kriticky posoudit hodnoty a představy, které text vyhláší, aby ženám pomohl pojmenovat jejich odcizení a útlak v rámci biblického náboženství. V tomto případě, pokud feministické čtení příběh obhajuje jako k ženám pozitivní, jen chrání jeho androcentrický dualismus a patriarchální předsudek vlastní samotnému textu. Text je patriarchální, protože posiluje společenskou a církevní polarizaci žen. Snižuje význam ženské práce, pokud zároveň trvá na tom, že domácí práce a pohostinnost jsou vlastními rolemi žen. Obviňuje ženy, že se zabírají příliš mnoha věcmi, ale zároveň od nich požaduje, aby hrály tuto dvojí hru a byly „super ženami“. Ženy musí být nejen dobré učednice, ale také dobré hostitelky. Nejen dobré služebnice (kazatelky), ale také dobré paní domu. Úkolem hermeneutiky zhodnocení je zabránit teologům, aby oděli tento text božskou autoritou a vyhlásili je slovem Božím. Naopak musí být jasně vyhlášeno jako slovo Lukášovo! Jako pokus udržet patriarchální pořádky ve jménu Boha nebo Krista.

To že, text Lk 10:38-42 nelze vyhlásit za osvobodivé a spasitelné slovo ale neznamená, že by v církvi tento příběh neměl být využit pro vyučování a kázání. Biblická studia a kázání však musí odhalit jeho utlačitelské funkce a důsledky. Ze srovnání s Janovým evangeliem vyplývá, že Lukášův text fungoval jako normativní fráze v ženském zápase proti postupující patriarchalizaci církve na přelomu prvního století. Takové srovnání může pomoci čtenářům prolomit podsunuté dualistické sdělení textu a ocenit obě protagonistky jako historické osobnosti a nezávislé apoštolky.

Hermeneutika vyhlášení musí posoudit sociopolitické kontexty, který předurčily naše dnešní porozumění textu. Již od antiky západní kultura oceňovala mlčení nejlepších z žen jako vhodný model ženského chování. Marie, mlčky naslouchající či láskyplně omývající Mistrovy nohy tak byla skvělým příkladem žádoucího chování ženských elit. Naproti tomu pro ženy z nižších tříd a pracující ženy mohl mít Mariin příklad odpočinku v dobré společnosti osvobodivý charakter. Mohl mít osvobodivý dopad na komunity, v nichž bylo ženě určeno jen pečovat o druhé a pracovat pro druhé, ať už v rodině, práci či církvi. Ovšem tento příklad by neměl sloužit k potlačení touhy zápasit o uspokojení v reálném životě proto, že se ženské emocionální potřeby naplní aspoň ve fantazii. Marta je vyzvednuta jako plnicí vzorně svou ženskou roli. Ženy jsou navíc vykreslovány jako ty, co se vzdají všeho pro Ježíše. Nesou tak dvojí břemeno. Ženy také cestovaly s Ježíšem jako učednice. Ovšem neměly jen učit. Bylo na nich i vaření a spravování oděvů. Nedarovaly jen své finanční prostředky, ale také svůj čas. Tak se to přece od věřících, obětavých členek církve očekává.

Feministická teologie zpochybnila omezení působení žen na práce a službu v domácnosti, nevypořádala se ovšem dostatečně s pojetím duchovní služby jako služby. Feministické pojetí kritizovalo odkázání žen a ostatních podřízených lidí k sebeobětování a nezištné službě ostatním. Pojem duchovního působení jako služby stále představuje výrazný symbol pro křesťanské feministky. Takové vyjádření není možné odmítnout, protože diakonie představuje klíčový pojem pro pochopení mise a duchovního působení Ježíše Krista. Je ale třeba rozlišovat mezi svobodně přijatou službou a vynucenou poslouhau. Nesvobodně přijatá služba není *diakonia*, ale otroctví. Dobrovolně přijatá služba je vyjádřením sebe sama. Implicitní bezmoc služby může být osvobodivá, jen pokud vyhází ze svobodné a vědomé volby. Tato svobodně zvolená služba nesmí být chápána jako sebe-popírající, sebe-potlačující a sebe-ignorující či sebe-obětující. Spíše

má jít o schopnost podívat se za sebe a vidět i potřeby druhých. Modelem diakonie je sám Ježíš, který nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život za mnohé (Mk 10:45). Chápeme-li službu jako stav bytí v lásce ke světu stejně jako Bůh miluje svět, pak služba v konečném významu znamená osvobození. Feministky ovšem poukazují na to, že těžko lze hovořit o svobodném rozhodnutí ke službě u lidí bezmocných a v patriarchální společnosti a církvi „bezpečných“. Pokud patriarchální systém dělí lidi na ty, kteří mají sloužit a na ty, kterým je slouženo a kteří mají nad ostatními moc, pak církevní vyhlášení o službě/služebnících nemůže mít osvobodivou moc. Je třeba změnit tuto kulturně-náboženskou služebnou (posluhovačskou) mentalitu.

Další strategií feministické teologie je redefinovat pojem duchovní služba. Je třeba kombinovat chápání pojmu služba jako svobodně zvolené skutečnosti a pochopení duchovní služby ne jako moci „nad někým“, ale moci „pro někoho“. Pak bude možné raně křesťanskému pochopení pojmu duchovní služba porozumět jako službě Bohu a budování křesťanského společenství. Jako model křesťanské duchovní služby je možné vzít též vtělení Ježíše Krista do role trpícího služebníka. V návaznosti na tento koncept je nutné také redefinovat samotný pojem moci. Chápání duchovní služby jako „moci pro někoho“ a ne „moci nad někým“ poněkud zastírá fakt, že patriarchálně strukturovaná církev stále rozumí moci v tom druhém významu, tedy jako moci „nad někým“. Lidé jsou proto hierarchicky rozdělováni dle dualismu moci: ordinovaní x neordinovaní, duchovní x laici, náboženský x světský, církev x svět. Pro ženy a další podřízené osoby tak dále zůstává vyhrazen ideál sebe-obětující služby. Pro ty, kdo mají reálnou moc, to představuje jen moralistický apel. Závislost, poslušnost, druhořadé občanství, bezmocnost, to vše zůstává skutečnou náplní pojmu služba a bude tomu tak, dokud společnost a církev budou produkovat služebnou třídu lidí. Pokud tedy máme definovat službu žen, musí feministická eklesiologie osvobození odmítnout službu jako ženy oslabující. Lukáš ani pozdější autoři si zřejmě neuvědomovali radikální paradox učednictví sobě rovných, když vyzývali bohaté a mocné k laskavé službě. Tím pádem nezpochybnili, ale upevnili jejich patriarchální status a privilegia. Postpavlovští autoři obhajovali proměnu křesťanského společenství na „Boží domácnost“, aby se tak lépe přizpůsobilo patriarchálním společenským strukturám. Omezení duchovní služby žen, oddělení služby slova od služby u stolu, služby veřejného vystupování a posluhování, šlo s výše uvedeným ruku v ruce. Náboženská autorita a moc už nebyly dále využívány pro blaho lidí, nebyly už více chápány jako „zmocňující“ moc, ale jako kontrolující moc. Jako patriarchální nadřízenost a podřízenost. Duchovní služba žen nesmí být více chápána jako „posluha“ či „čekání na někoho“. Duchovní služba by měla být chápána jako „rovnost ze spodu“, jako demokratické praktikování solidarity se všemi, kdo bojují o přežití, vlastní hodnotu a spravedlnost. Protože církev žen byla zastíněna realitou patriarchální církve, potřebujeme si znovu představit ženskou duchovní službu jako akt solidarity a spravedlnosti.

#### HERMENEUTIKA TVOŘIVÉ PŘEDSTAVIVOSTI

Tento přístup se pokouší formulovat alternativní osvobodivé interpretace, které nestaví na androcentrickém dualismu a patriarchálních funkcích textu. Pomáhají ženám vstoupit do biblického textu za pomoci historické imaginace, vypravěčského rozvedení, uměleckého znovuvytvoření a liturgické oslavy. Toto imaginativní přikrášení musí být ale také podrobena hermeneutice podezření. Kreativně převyprávět příběh Marty a Marie např. znamená dát si pozor a vyvarovat se automatickému zařazení Marty do kuchyně, kde připravuje jídlo pro Ježíše.



Pomůže nám to pochopit zápas žen v Lukášově době a také našemu vlastnímu zápasu proti patriarchálnímu podřízení, umlčování, útlaku... Podmínkou je teologická rekonceptualizace Bible. Ta by měla být chápána jako formativní prvotní model spíše než zakladatelský archetyp. V takovém chápání pak není kánon ani zakládajícím ustanovením, ani sadou norem definujících křesťanskou komunitu a identitu. Spíše jako formativní prototyp biblické víry a komunity nabízí Písmo paradigmatu zápasů a představ, které jsou otevřené proměnám skrze Ducha v každé nové společenskohistorické skutečnosti.

## 2. Luise Schottroff

Luise Schottroff byla německou evangelickou teoložkou. Narodila se roku 1934 v Berlíně, zemřela na počátku roku 2015 v Kasselu. Teologii studovala na Univerzitě v Göttingen, mimo jiné u prof. Oto Webera, promovala zde roku 1960. O devět let později se habilitovala v Mohuči. V sedmdesátých letech se její kariéra poněkud zamotala. Roku 1971 byla na Univerzitě Johanna Gutenbergera v Mohuči jmenována mimořádnou profesorkou. Roku 1973 se měla stát profesorkou řádnou, proti jejímu jmenování však vznesli protest tehdejší kolegové z univerzity. Naproti tomu se jí zastali studenti, mezi kterými byla velmi oblíbená. Rozhořel se spor se širším společenským dopadem, který se dotýkal fungování a směřování teologické fakulty na univerzitě v Mohuči. Luise Schottroff zde přesto působila jako mimořádná profesorka až do roku 1986.<sup>144</sup> Sama toto období vnímala jako dobu, kdy: *fakticky nemohla publikovat, byla záměrně výrazně diskriminovaná a upozadovaná.*<sup>145</sup>

Mezi léty 1986 a 1999 byla jejím pracovištěm Katedra Nového zákona na Univerzitě Kassel, kde působila jako profesorka biblistiky.<sup>146</sup> Po dobu svého působení zde spolupořádala letní školy zaměřené na různá témata v rámci feministické teologie. Tamtéž spoluzaložila Archiv feministické teologie osvobození. Od roku 2001 se pak přesunula na School of Religion Kalifornské univerzity v Berkeley. Roku 2007 jí byl udělen čestný doktorát na Univerzitě v Marburgu.

K tématům, kterým se profesně věnovala, náležely sociální teologie, křesťansko-židovský dialog, feministická teologie, feministická teologie osvobození v západní Evropě. Značně podporovala ženy jako badatelky, podporovala výzkum ženských témat, vedla řadu disertačních prací, hostovala na různých univerzitách. Širšímu německému publiku se představila na Deutschen Evangelischen Kirchentagen, kde společně s Dorotheou Sölle organizovaly různé diskuse a biblické workshopy. S dalších významných současných feministických teoložek, s nimiž spolupracovala, jmenujme právě Dorotheu Sölle, Christinu Schaumberger a Claudii Janssen.

Její manžel byl Willy Schottroff, profesor biblistiky na Univerzitě Johanna Wolfganga Götha ve Frankfurtu. Věnoval se rovněž sociální teologii, biblické archeologii, na svou ženu měl značný vliv.<sup>147</sup>

Luise Schottroff se jako překladatelka a redaktorka aktivně podílela na projektu *Bibel in gerechter Sprache* (Bible v neutrálním jazyce). Záměrem týmu biblistů, žen i mužů z Německa, Rakouska a Švýcarska bylo nabídnout nový, jazykových i teologických stereotypů oprostěný překlad z původních jazyků do němčiny, který reflektuje diskurz sociální i feministické teologie,<sup>148</sup> křesťansko-židovský dialog. Vyvolal rozporuplné reakce. Katolická církev jej odmítla, naopak při bohoslužbách se používá ve Vestfálské evangelické církvi, některé další evangelické církve jej připouštějí jako možnou variantu.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Luise\\_Schottroff](https://de.wikipedia.org/wiki/Luise_Schottroff), [cit. 3. března 2017].

<sup>145</sup> Tamtéž.

<sup>146</sup> SCHOTTROFF, Luise – WACKER, Marie-Theres(Hg.): *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*, Hrsgg. von Luise Schottroff u. Marie-Theres Wacker, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, s. 806

<sup>147</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Luise\\_Schottroff](https://de.wikipedia.org/wiki/Luise_Schottroff), [cit. 3. března 2017].

<sup>148</sup> Používá např. mužská i ženská substantiva tam, kde standardní překlady mají jen maskulinní tvary, navrhuje číst *tetragram* tak, aby se poukázalo také na ženskou složku božství.

[https://de.wikipedia.org/wiki/Bibel\\_in\\_gerechter\\_Sprache](https://de.wikipedia.org/wiki/Bibel_in_gerechter_Sprache) [cit. 20. března 2017].

<sup>149</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Bibel\\_in\\_gerechter\\_Sprache](https://de.wikipedia.org/wiki/Bibel_in_gerechter_Sprache) [cit. 21. března 2017].

## 2.1 Ženská otázka v Bibli očima Luisy Schottroff

Luisse Schottroff byla především novozákonní biblistkou, proto se její zájem soustředí na texty Nového zákona. Poukazovala na nové přístupy k interpretaci biblických textů i těžkosti jejich prosazování v prostoru *staré* Evropy.<sup>150</sup> Zabývala se otázkou původu patriarchálního systému, který byl vlastní společnosti na přelomu letopočtů.

Kořeny patriarchátu spatřovala v římské tradici. Otec zde figuroval jako hlava rodiny, rodina a manželství tvořily základ státu. Ženě připadla role matky, o otci dítěte nesměly panovat sebemenší pochyby.<sup>151</sup> Patriarchální právo a vědomí definovalo ženy skrze vlastnictví jejich sexuality. Pánem neprovdané dívky byl otec, pánem provdané ženy její manžel.<sup>152</sup> Vdova byla v tomto systému žena „bez muže“, tedy svobodná. Rozvedené a nesezdané ženy byly také svobodné, protože žádný muž neměl dispoziční právo nad jejich sexualitou.<sup>153</sup> To vše je nutné vzít v úvahu v kontextu sociální a ekonomické stránky věci.<sup>154</sup>

Panovala přirozená nerovnost mezi ovládajícími a ovládanými. Vláda měla být v rukou těch přirozeně nejlepších, vykonávaná k největšímu prospěchu těch nejslabších. Případná vláda žen v tomto společenském klimatu byla považována za krajně neblahou.<sup>155</sup>

Luisse Schottroff, inspirovaná myšlenkami Ciceronovými, rozlišuje různé druhy patriarchátu: patriarchát římský a patriarchát židokřesťanský. Shodným rysem je klíčová úloha vztahu otec-syn, představa Boha jako milujícího a pečujícího otce a vyžadování podřízenosti ženy muži (srov. 1 Kor 11).<sup>156</sup> Podstatné jsou ovšem i rozdíly v obou pojetích. Bůh v roli otce zastihuje dosavadní představy. Pojetí otcovství v lidském smyslu je dalece překonáno. Důsledkem je, že patriarchální moc je hlavně rodiny odňata. Popírá se analogie mezi Bohem Otcem a lidským otcem. Hlavní funkce rodiny nespočívá ve vytvoření ekonomické jednotky jako tomu bylo v Římě, mnohem důležitější je práce pro evangelium, šíření slova Božího. Významnou úlohu v procesu šíření náboženství hraje dům. Poskytuje zázemí pro společná setkávání věřících. Na rozdíl od veřejných prostorů nebyly soukromé domy pod takovou kontrolou. Novozákonní texty, ač je jejich myšlení patriarchální, přece popřávají sluchu i „obyčejným“ lidem, kteří nepatří mezi elity. Ženy zde vystupují jako podporovatelky a pečovatelky svých blízkých, ovšem často také jako nezávislé, samostatně jednající a myslící lidské bytosti.<sup>157</sup>

Přesto/právě proto bylo rané křesťanství pro ženy velmi přitažlivé, zejména pro ty, které se nechtěly vázat. Ideálem byla hlásaná i uskutečňovaná zdrženlivost a rozvoj nehierarchických forem soužití.<sup>158</sup> Nejsou doklady o tom, že by vdané ženy vystupovaly proti nezávislým ženám,

---

<sup>150</sup> *Auf dem Weg*, s. 227.

<sup>151</sup> Proto například znásilnění nebylo hodnoceno jako provinění vůči napadené ženě, ale jako zásah do práv manžela či otce. Viz J. OPOČENSKÁ, *c. d.*, s. 34-35.

<sup>152</sup> V novozákonních textech je zřetelným znakem tohoto systému identifikace žen jako dcery/matky/ sestry/manželky nějakého muže. *Auf dem Weg*, s. 186.

<sup>153</sup> Luisse Schottroff se domnívala, že patriarchální teologie utiskuje v křesťanské tradici nejen ženy, děti, sexualitu, ostatní náboženství, ale vlastně samotné biblické texty a tím i lidi, kteří jsou v těchto textech zmíněni. Tradice výkladu a etické normy zaměřené na nadvládu žijí déle než křesťanská víra. *Auf dem Weg*, s. 238 – 239.

<sup>154</sup> *Auf dem Weg*, s. 186.

<sup>155</sup> J. OPOČENSKÁ, *c. d.*, s. 35.

<sup>156</sup> *Tamtéž*, s. 35.

<sup>157</sup> *Tamtéž*, s. 36.

<sup>158</sup> *Auf dem Weg*, s. 188.

v novozákonních textech se ale objevují náznaky toho, že vzdělané ženy vystupovaly proti ženám v domácnosti (Lk 10:38-42).<sup>159</sup>

Při seriózním studiu novozákonních textů z feministické perspektivy, tedy pokud bereme Nový zákon jako pramen pro dějiny žen, je nezbytné rozlišovat jednotlivé texty a autorské záměry. Matouš má jinou teologii než Marek, Marek jinou než předmarkovská tradice apod. Avšak je nutné mít na paměti, při veškerých rozdílnostech, homogenitu raně křesťanského hnutí.<sup>160</sup> Z feministického hlediska byl kanonizační proces novozákonních textů aktem patriarchální nadvlády.<sup>161</sup> Ostatně tradiční vyprávění o dějinách byla (a jsou) převážně androcentricky zaměřená. Osudy žen a dětí bývaly opomíjeny. Feministická historiografie má za úkol proniknout za hradbu mlčení androcentricky koncipovaných pramenů a jejich stejně orientovaných výkladů. Doposud opomíjené ženy a děti musejí být na prvním místě.<sup>162</sup> Feministická teologie zápasí nejen za osvobození žen, ale také právě za osvobození všech *jiných*, k nimž patří i děti, členové minoritních skupin.<sup>163</sup> Feministické autorky pracují v tomto případě s pojmem „exegeze mlčení“. Ženy by se měly stát tématem historického bádání, stejně jako již dříve byla věnovaná pozornost méně významným společenským skupinám (třídám).<sup>164</sup> V tomto ohledu se nabízí například spolupráce s badateli teologie osvobození. Jako zásadní vnímala Luise Schottroff také zaměření pozornosti na dosud opomíjené skupiny žen, prostitutky a lesby. Zmínky o nich prozrazují odpor k ženám. Pokud by chování žen odpovídalo očekáváním, snad se jim mohla androcentrická historiografie vyhnout. Pokud ovšem vybočovaly z řady, umlčet je bylo mnohem složitější.<sup>165</sup> Ony reprezentovaly ohnisko odporu proti konvencím.<sup>166</sup> Ani feministická historiografie není samozřejmě nestranná. Vychází z ženského hnutí a soustředí se na zápas o osvobození v nejširším slova smyslu. To konvenuje teologické představě spravedlnosti, která je orientována na životy opomíjených. Církev jako instituce je tradičně pojímána jako patriarchální. Ovšem zápas žen za osvobození není vykonstruovaným pojmem, má své historické kořeny.<sup>167</sup> Feministická teologie není jen o psaní dějin žen v raném křesťanství, ale musí brát zřetel na teologické vyznění novozákonních textů.<sup>168</sup> Bible samotná nemluví řečí „bezkontextní“ dogmatiky zaměřující se na to, jak to *je* a *má být* (*kontextlos-sein-sollenden Dogmatik*), i když se to stále znovu ve vládnoucí teologii takto chápe. Mluví řečí hořekování, vzkříšení a velebení Boha.<sup>169</sup>

#### FEMINISTICKÉ CHÁPÁNÍ TEOLOGIE NOVÉHO ZÁKONA A JEHO KRITIKA

Luise Schottroff ve svých textech podrobně analyzuje a kriticky hodnotí klasické teologické koncepty. Jedním z nich je ústřední křesťanské téma: teologie kříže, resp. teologie oběti. Ač standardně prezentovaná jako nejvyšší důkaz Boží lásky k lidem, feministickým teoložkám připadá jako krvežíznivá<sup>170</sup> a posilující patriarchální společenský systém. Zdůrazněna je pokora až

---

<sup>159</sup> *Tamtéž*, s. 188.

<sup>160</sup> *Tamtéž*, s. 190-191.

<sup>161</sup> *Tamtéž*, s. 175.

<sup>162</sup> ... *Du hast sie*, s. 205.

<sup>163</sup> *Kreuz*, s. 108.

<sup>164</sup> *Auf dem Weg*, s. 176.

<sup>165</sup> *Tamtéž*, s. 186.

<sup>166</sup> *Tamtéž*, s. 177.

<sup>167</sup> *Tamtéž*, s. 178.

<sup>168</sup> *Tamtéž*, s. 212.

<sup>169</sup> *Kreuz*, s. 106.

<sup>170</sup> *Auf dem Weg*, s. 212.

vnitřní rezignace, která utvrzuje stávající, ženám nepřátelské nastavení. Naproti tomu L. Schottroff přistupuje *ke kříži* jako žena, vnáší do své teologie emoce, hluboké prožívání. Dle jejího názoru lze spasení a osvobození zažít jen dějinným a emocionálním spojením s mrtvými, vzpomínáním jejich zápasů a životy.<sup>171</sup>

V návaznosti na nábožensko-dějinnou diskusi probíhající od dvacátých let dvacátého století, se křesťanské feministiky pokusily o pro žensky orientovanou christologii. V postavě Ježíše viděly ztělesnění Boží moudrosti.<sup>172</sup> Tato christologie byla vnímána jako osvobozující. Otázkou zůstává smysl a přínos takové interpretace. Slovy L. Schottroff: Stojí Ježíš coby zhmotněná moudrost jako protiklad k Ježíši na kříži v novozákonní christologii kříže? Nejde spíše o projekci oprávněného odporu proti pozdější utlačovatelské christologii Nového zákona?<sup>173</sup>

Problematizováno je také tradiční Pavlovo učení o hříchu. Také ono v důsledku upevňovalo poddané postavení žen, bylo zaměřeno proti nim. Hřích, potažmo všechno zlo a utrpení, přišly na svět skrze sexuální aktivitu mýtické ženy. Eva byla svedenou svědkyní, která si začala se Satanem. Tímto způsobem byly ženy definovány skrze svou sexualitu a ženská sexualita byla proto vnímána jako nebezpečná a ničivá. Eva byla prohlášena za vtělení hříchu, hřích a sexualita byly ztotožněny. U Pavla je exemplárním příkladem hříšníka „Žid“. Hřích je paušálně snesen na všechny lidi, čímž se legitimizuje mužské dominantní chování. Rovněž emancipace je chápána jako hřích.<sup>174</sup> Feministická teologie má čelit takovýmto androcentrickým interpretacím. Musí se ptát, co se v novozákonních textech, v tomto případě v listu Římanům, o hříchu skutečně říká. Zda-li nevypovídá spíše o rezignaci a bezmoci lidí, kteří nevědí, co je Boží vůle, ale nechali se připravit o praxi Boží vůle. Je to všeobecná analýza lidského odcizení, ovšem pronášená fakticky z pohledu dospělého židovského muže.<sup>175</sup>

Obecně lze konstatovat, že se v Novém zákoně vyskytují texty jednoznačně zaměřené proti ženám (např. 1Tm 2:12-16 či 1Kor 11:14-36 i další), ale i texty, ve kterých stojí ženy v centru dění a ukazují cestu k osvobození (Lk 1, J 4). Ženám nepřátelský obraz je záležitostí raně křesťanské tradice, je specifickým způsobem provázán s antijudaismem. Židovská tradice byla interpretována jako k ženám nepřátelská. Výsledný obraz ukazuje křesťanství jako náboženství ženy vyzdvihující a stojící tak v protikladu k židovství, které ženy utlačuje. Křesťanský judaismus prosvítá mimo jiné v pasážích, které ukazují na osvobození žen (např. Ga 3:28). Ač diskuze o této otázce pokračují a nelze popřít, že v judaismu existuje k ženám nepřátelská tradice, tímto způsobem nelze legitimovat křesťanský antijudaismus.<sup>176</sup> Feministický výklad novozákonních textů náleží k relativně novým přístupům, podobně jako například společensko-dějinný výklad, hlubinně psychologický výklad, aj. Do značné míry se překrývají, není jasné, co který přístup může přinést. Co je ovšem možné konstatovat, že ženy a děti a další podrobené skupiny tyto přístupy zohledňují jen málo, pokud vůbec. Jsou androcentrické už jen proto, že musejí spolupracovat s dalšími disciplínami, vycházejí z androcentrického dějepisectví. Feministická teologie

---

<sup>171</sup> *Tamtéž*, s. 214.

<sup>172</sup> S touto myšlenkou pracuje a poměrně široce ji rozvíjí také Elisabeht Schüssler Fiorenza, zejména ve své knize *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*.

<sup>173</sup> *Auf dem Weg*, s. 215.

<sup>174</sup> *Tamtéž*, s. 221.

<sup>175</sup> *Auf dem Weg*, s. 222.

<sup>176</sup> *Tamtéž*, s. 219.

samozřejmě pracuje historicko-kriticky, ovšem dějepiscectví i hermeneutiku se snaží uchopit vlastním způsobem odlišným od dominujícího směru.<sup>177</sup> L. Schottroff doporučovala i další postupy. Doporučila provést analýzu dominující patriarchální vědy. Doporučila dále oprostít se strachu z nebiblických pramenů.<sup>178</sup> Doporučila vést celosvětovou diskusi napříč kontinenty.<sup>179</sup>

Máme-li shrnout hlavní teze: Všechny zmínky o ženách musí feministická teologie kriticky analyzovat. Představa křesťanského náboženství jako něčeho nového, odpoutaného od židovství, je historicky falešná. Neodpovídá historii a přináší devaluaci židovské tradice.<sup>180</sup>

## 2.2 Ženy v Novém zákoně

Jak L. Schottroff konstatuje, zmínek o ženách v Novém zákoně není vůbec málo. Často však je o nich pojednáváno z mužského pohledu a jazykem mužů. Najdeme zde mnoho předpisů určujících, jak ženy žily či měly žít, ale i náznaky toho, jak chtěly žít.<sup>181</sup> Velkým tématem vždy byl a je Ježíšův vztah k ženám.<sup>182</sup> Vždy se diskutovaly otázky mužské či ženské identity osob, které dle novozákonních svědectví hrály v prvotní církvi příliš velkou úlohu na to, aby jim bylo umožněno být ženou. Příkladem budiž veleapoštolka Junia.<sup>183</sup>

Co se tedy z Nového zákona dozvídáme o životě žen? Ženy žily nejen v domácnosti, ale pohybovaly se volně také ve veřejném prostoru, sdružovaly se, cestovaly. Novozákonní texty je zachycují při nejrůznějších příležitostech: při práci (Mt 24:41), při vzájemné sousedské výpomoci (Lk 15:9), na ulicích (1Tm 5:13, Lk 8:1-3 aj.), při bohoslužbách (1Kor 11:5). Ženy tedy žily ve společenství, byly duchovně činné (Ř 16).<sup>184</sup> Jsou známy jako aktivní podporovatelky Ježíše a jeho učedníků (Lk 8:1-3).<sup>185</sup>

### PRVNÍ PŘÍBĚH Z LUKÁŠOVA EVANGELIA, LK 7:36-50

L. Schottroff vychází v první části z německých komentářů vydaných po roce 1945. Podle těchto komentářů je žena v podobenství proměněná prostitutka, litující svého života jako *děvka*. Je zdůrazněn erotický aspekt jejího přístupu k Ježíšovi. Teprve Ježíš mění význam jejich gest, které - dle klíše doby - byly erotické. Jen slzy indikují pravý význam jejího skutku.<sup>186</sup> Dle těchto výkladů je žena kající hříšnicí, vděčná a milující Ježíše, skrze nějž byla zachráněna od hamby a viny. Reprezentuje hříšníky, kterým bylo bezpodmínečně odpuštěno díky Kristovu evangeliu.<sup>187</sup> Některé z pozdějších výkladů (Bovon) už byly ovlivněny feministickými teologickými diskusemi, nicméně na feministické práce neodkazují. V osobě prostitutky se dle Bovona odráží povolání pohanů. Nechápe ji explicitně jako hříšnici, ale její gesta svědčí o úsilí o odpuštění. Otázkou

---

<sup>177</sup> *Tamtéž*, s. 230.

<sup>178</sup> *Tamtéž*, s. 232.

<sup>179</sup> *Tamtéž*, s. 236.

<sup>180</sup> *Tamtéž*, s. 219.

<sup>181</sup> *Tamtéž*, s. 180.

<sup>182</sup> *Tamtéž*, s. 216.

<sup>183</sup> *Tamtéž*, s. 223-224.

<sup>184</sup> *Auf dem Weg*, s. 180-181.

<sup>185</sup> *Tamtéž*, s. 182.

<sup>186</sup> *Through German*, s. 332.

<sup>187</sup> *Tamtéž*, s. 335.

zůstává, zda pokání předchází odpuštění, anebo naopak? Dle tohoto nazírání je pokání skutkem přinášejícím odpuštění. Farizeus je nazírán v ostrém kontrastu k ženě, jejíž láska je modelová. Farizeus je slepý. Takovýto výklad má zřetelné protižidovské ostny. Překonání hříchu zde není o aplikaci pravidel písma. Je asi záměrem redaktora textu, že tam vložil protižidovský osten. Ježíš je konstruován primárně jako literární figura, Pán církve a podobných ustanovení.<sup>188</sup> Bovon setrvává na starší protižidovské pozici. Co se týče žen, drží se sexistické exegetické tradice morální diskvalifikace prostitutek.<sup>189</sup> Tento výklad měl velký vliv Bible i na skupiny, které Bibli neznají. V Německu ovlivnil třeba neonacisty nesnášející židy, cizince a ženy. Mnoho feministických teoložek v Německu zpočátku automaticky převzalo protižidovskou rétoriku.<sup>190</sup> V této souvislosti je nutné kritizovat také protižidovskou feministickou teologii. Anti-semitismus, sexismus, rasismus, militarismus, zneužívání přírody spolu úzce souvisejí a je na jejich vzájemnou souvislost nutné upozorňovat, teoreticky (skrže koncept patriarchy – Schüssler Fiorenza), tak prakticky skrže práci ženského hnutí. Antijudaismus a sexismus jsou stále dominantním rysem hlavního proudu teologie, zejména v akademickém kontextu. Pořád je aktuální otázka, zda ženy najdou práci, uplatnění v akademickém prostředí, v církvi. V Německu dle L. Schottroff kritika křesťanského antijudaismu a křesťanského sexismu a zavržení Božího zásadního rozhodnutí pro chudé znamenají vyloučení z akademické kariéry.<sup>191</sup>

Tradiční výklady tohoto textu ženu nevnímají jako kající děvku, ani jako ženu, ale jako hříšnici před Bohem. Zastupuje ospravedlnění z víry (*iustificatio impii*) a povolání církve z pohanů. Farizeus zastupuje judaismus zákona, který se od křesťanství odlišuje v této otázce bezpodmínečného odpuštění. Rozdíl mezi farizeem a Ježíšem je popsán jako překvapivá složka vyprávění nebo v nové věci, kterou Ježíš přináší. Rozdíl mezi křesťanstvím a judaismem je mezi právem a evangeliem, které jsou vnímány jako alternativy. Judaismus práva je zrušen Kristem. Ježíš je skvělý diskutér a vyhlášovatel nové reality, evangelia Boží nepodmíněné milosti. Interpreti perikopy se vždy ztotožňovali s Ježíšem. Také vyhlášovali nepodmíněné odpuštění Boží. Ale co ztotožnění s hříšníky? Ježíš zde funguje jako prototyp člověka církve.<sup>192</sup>

L. Schottroff přichází s vlastní, feministickou, do značné míry provokativní interpretací: Ano, žena je *děvka*, ale ne kající se *děvka*. Vnímá ekonomickou realitu žen, které musely prodávat své tělo, aby přežily. V tomto textu je *děvka* prezentována jako velmi milující lidská bytost, která ve svém životě jako *děvka* dávala lásku v plné míře a nyní je její život tak těžký, že své zoufalství vyjadřuje slzami. Ježíš v ní nevidí jen prostitutku, ale také ženu schopnou dávat lásku. Má společenské stigma, ale jako velmi milující bytost před Ježíšem stigmatizovaná není. Ježíš akceptuje tyto ženy jako „nejmenší“ mezi ženami, jejichž důstojnost je znásilňována a jejichž životní příležitosti jsou minimální. K prostituci jsou dnes stále nuceny tisíce žen, proto Schottroff odmítá nahlížet na prostituci jako na morální problém, jak to tak chodí v křesťanské tradici a odmítá křesťanskou ideu, že prostitute může být překonána lítostí jejich provozovatelek. Farizeje Šimona má za reprezentanta nesprávného přístupu k *děvkám* a nejubožejším mezi lidmi obecně.<sup>193</sup> Ježíš vystupuje jako židovský prorok, který ostatní židy konfrontuje s Boží vůlí v prorocké řeči.

<sup>188</sup> *Tamtéž*, s. 336.

<sup>189</sup> *Tamtéž*, s. 337.

<sup>190</sup> *Tamtéž*, s. 338.

<sup>191</sup> *Tamtéž*, s. 339.

<sup>192</sup> *Through German*, s. 333.

<sup>193</sup> *Tamtéž*, s. 334.

Hlavním tématem příběhu je milosrdenství a respekt v zacházení s děvčkami, ne zákon a určitě ne rozdělení mezi zákon a evangelium.

Lukášovskou perikopu je možné vnímat jako znamení naděje pro feministickou teologii sexuality a citlivosti: rozdělení žen na ctihodné normální ženy a *děvky*, diskriminace *děvek*, to vše jsou nástroje dominance. Ženy jsou záměrně oddělovány, okrádány o svou erotiku. Ženská erotika je považována za něco nečistého, či něco, co je vyhrazeno pro manželské lože.<sup>194</sup> Erotičnost však není jen o tělesném kontaktu, je také o sdílení bolesti, je o hluboké jednotě, která vyvěrá z mnohostrannosti takového sdílení. Je správné připustit, že Lukáš popisuje erotickou scénu. V tomto vyprávění jsou jedinými aktéry žena a Bůh. Zbytek je komentář. Žena Ježíšovi říká o své úctě k němu, své bolesti a své schopnosti milovat bez hranic. Ježíš tento dar na různých úrovních přijímá. Interpretace tohoto vyprávění jako příběhu kající se *děvky* fungovala v kontextu útlaku žen: ženy se rozdělily na slušné a *děvky*, tlak proti ženské smyslnosti byl a je dokonalý. Vyprávění ale s touto interpretací nikdy neladilo. Ježíš se ve skutečnosti nedistancoval od ženina erotického jednání ani od její skutečné existence jako prostitutky. Naopak, nazval lásku této ženy Božskou láskou (v. 47). Obecný kulturní rámec vnímal děvku jako hříšnici, protože se provinila proti všeobecnému řádu čistoty. V Ježíšových očích byla ale velmi milující osobou. Nerozlišovala mezi láskou k němu, ke svým zákazníkům, k Bohu. Pro Ježíše tato žena milovala v plném slova smyslu. I když byla zneužívána. Ježíš explicitně nezmiňuje patriarchální zneužívání žen a lásky.<sup>195</sup> Je ale zřejmé, že o tom ví a je proti tomu. Podporuje ženu v jejím nářku za osvobození a její sílu milovat. V. 47 hovoří o lásce ve vzájemnosti a poctivosti, tedy bez dominance a sexuálního zneužívání. V. 47 hovoří o schopnosti žen milovat navzdory patriarchální moci, která lásku nemůže zničit. I v rámci patriarchátu odolává a zůstává osvobozující cestou k lásce ve spravedlnosti: pro vdovy, *děvky*, všechny lidi.<sup>196</sup>

#### DRUHÝ PŘÍBĚH Z LUKÁŠOVA EVANGELIA, LK 15:8-10

Podobenství o ztracené drachmě v Lukášově evangeliu jako podobenství o ženách spolu s podobenstvím o ovci jako podobenství o mužích (Lk 15:4-7) je nutno číst a vnímat v jednom celku, jsou totiž vyprávěny rovnocenně. Jejich srovnání ukazuje, že obsahově vykazují vlastní akcenty. Pastýř i žena, oba hledají ztracené. Oba jednají pod tlakem, oba jsou chudí, pro ženu představuje ztracený peníz část z celého rozpočtu domácnosti. Nejedná se tedy o žádný romantický obrázek, ale o drsný příběh ze života. Jen mužovo úsilí je snad vypsáno do větších podrobností.<sup>197</sup>

Jak moc velkou částku představovala pro ženu jedna drachma? I ženy mohly vydělávat finanční prostředky. Podmínky pro mzdy žen a dívek se ovšem přece jen lišily od odměňování mužů. Neexistovalo žádné disposiční právo ohledně peněz a pochopitelně vydělávaly méně než muži.<sup>198</sup> Odměna pro ženy je neměla samostatně uživit, jen jim postačovala pro nasycení. Pracovaly hlavně v zemědělství a textilním hospodářství. Odhadem lze dojít k částce dvě stě drachem za rok

---

<sup>194</sup> *Taméž*, s. 339.

<sup>195</sup> *Taméž*, s. 340.

<sup>196</sup> *Taméž*, s. 341.

<sup>197</sup> ... *Du hast*, s. 216.

<sup>198</sup> *Taméž*, s. 219.



jako jakémusi životnímu minimu pro přežití člověka. Ztráta jedné drachmy tedy znamenala ztrátu peněz určených na obživu během jednoho až dvou dnů.<sup>199</sup>

Otázka, *jaký typ peněz to byl*, který žena měla, byla v dějinách výkladu této pasáže položena málokdy, pokud vůbec. Další otázkou je, zda z hlediska teologického obsahu podobenství má vůbec smysl řešit, že aktérkou podobenství je žena, nikoliv muž. V teologickém smyslu podobenství žena v novém výkladu už nehraje z důvodu srovnávací teorie žádnou roli.<sup>200</sup> Má pak podobenství vlastní cenu pro srovnání žen vedle toho se zapomenutou ovcí? L. Schottroff dlouho pokládala podobenství za nevýznamné. Srovnání hrálo v nových dějinách výkladu jen marginální roli.<sup>201</sup>

U řeckých a římských spisovatelů je popsáno jako barbarské (jeden ze znaků barbarů), pokud ženy musejí vykonávat namáhavé polní práce coby pracovnice za denní mzdu, a aby o onu mzdu nepřišly, dokonce zaměstnávat své děti. Nebyla to však v žádném případě jen záležitost okrajů tehdejší římské říše, ale dělo se tak běžně na celém jejím území.<sup>202</sup> To jen nerealistický patriarchální pohled vysvětloval tvrdou ženskou polní práci jako exotickou výjimku. Víme, že žena by bývala svoji denní mzdu ztratila, kdyby byla předčasně přestala pracovat. Z různých vyprávění víme, že ženy někdy pracovaly i během nemoci, jen aby o svou mzdu nepřišly.<sup>203</sup> Lukášovský příběh, zachycený v 15. kapitole tedy není žádným exotickým příběhem, nýbrž každodenní realitou popisující závislost žen na penězích. Podobenství vypráví také o solidaritě. Solidarita skupiny žen v sousedství pomůže ženě vyřešit její problém.

Podobenství o ztracené drachmě, jakkoliv stručnému a na první pohled nenápadnému, lze rozumět jako překvapujícím příběhu, dokumentu rovnosti v androcentrické a patriarchální souvislosti si zaslouží více než jen to, jak byl dosud přijímán.<sup>204</sup>

#### PRVNÍ LIST KORINSTKÝM, ÚTLAK NEBO OSVOBOZENÍ?

Otázkou, kterou L. Schottroff celkem podrobně řeší, je primárně postavení žen v církvi v Korintě a Pavlův přístup k ženám. Jaký vlastně je? Typickou ukázkou Pavlovy argumentace nabízí příklad smilníka z 5. kapitoly 1 Epištoly Korintským. Syn žije se svou nevlastní matkou. Korint'áné takového člověka trpí ve svém středu. Zřejmě ten vztah byl společensky únosný. Pro celé vyprávění je typické, že v Pavlově výkladu a výpadu proti takovéto praxi je žena zmíněna jen jednou, jinak se vždy hovoří o muži. Pavlův výklad je velmi androcentrický. Žena není hodna ani otevřené kritiky svého chování, snad za ně není ani zodpovědná.<sup>205</sup>

Hned v další kapitole se tématem Pavla stávají prostitutky. Styk s nimi pokládá Pavel za smilstvo. Nejedná se ale o nevěru (cizoložství), protože muž může vlastní manželství narušit jen s vdanou ženou. Pavel se tu drží židovské sexuální etiky. Styk s prostitutkou však podle Pavla náboženským problémem. Porušuje svatost pokřtěného, a tím svatost Kristovu, se kterou je každý pokřtěný svázán.<sup>206</sup>

---

<sup>199</sup> *Tamtéž*, s. 220.

<sup>200</sup> *Tamtéž*, s. 223.

<sup>201</sup> *Tamtéž*, s. 224.

<sup>202</sup> *Tamtéž*, s. 224.

<sup>203</sup> *Tamtéž*, s. 224.

<sup>204</sup> ... *Du hast*, s. 224-225.

<sup>205</sup> *Der erste Brief*, s. 579 a 580,

<sup>206</sup> *Tamtéž*, s. 580.

Také v 7. kapitole řeší Pavel koexistenci muže a ženy, respektive možnosti jejich odděleného fungování. Představuje různé způsoby života a činí tak znovu způsobem velmi androcentrickým.<sup>207</sup> Jeho na první pohled rovnostářská rétorika v textu není ovšem zapříčiněna Pavlovým rovnostářským postojem k ženám a mužům a neznamena tedy porušení androcentrického náhledu na problematiku. Nevzdává se pohledu výsostně náboženského, kdy jednotlivé strategie mají přinést plody zejména v duchovním životě.<sup>208</sup> Pro ženy mohl být přitažlivý způsob života, který je vytáhl „ze světa“ a patriarchálního manželství. Tento obraz, známý především z apokryfních textů, se v 1 Kor 7 potvrzuje. Důležitou úlohu hrály i ekonomické důvody.<sup>209</sup>

V dalších kapitolách se dozvídáme o působení žen a jejich významu v křesťanských misiích. Ženy zde vystupují jako apoštolky a prorokyně.<sup>210</sup> Diskutabilní jsou zejména kapitoly 11 – 14. Například ve 14. kapitole Pavel pléduje za vyloučení žen s různými charismaty z úkonů prováděných na veřejnosti. L. Schottroff Pavlův přístup glosuje jako absurdní a zdůrazňuje, že v té době již v Korintě žily ženy, které bojovaly za svá práva, a že existovaly i jiné tradice výkladu dějin stvoření než ta, kterou uplatňoval Pavel.<sup>211</sup> Apoštol se snažil usilovně a zcela pragmaticky shromáždit všechny argumenty proti veřejnému praktikování osvobozování se žen ve společenství. Z jeho výkladu je patrné, že modlení se a věštění s nepokrytou hlavou byl znak tohoto osvobozování se.<sup>212</sup> Jeho argumenty pro podřízení se žen ve společnosti se zaměřovaly na to, že ženy mají mít při modlení pokrývku hlavy na znamení podřízenosti mužům. Proto prý mají ženy vlasy dlouhé a muži krátké (v. 14). Rozlišování v oděvu a účesu má pro Pavla základní teologický význam.<sup>213</sup> Argumentuje, že žena není z Boha, ale z muže. Na druhou stranu některé verše (1 Kor 11:11-12) hovoří o ženách pozitivně, ale panství mužů nad ženami to nemění. Genesis Pavel vykládá židovsky, připojuje ale i Ga 3:28 a rovnost ducha v Kristu, z čehož by mělo vyplývat, že ženy nebyly podle Boží vůle podřízeny mužům ani, že nebyly tvory II. kategorie.<sup>214</sup> I z dalšího textu (1 Kor 12 – 14) plyne, že ženy i muži dostali od Boha duchovní dary.<sup>215</sup> Skoro se zdá, že neexistovaly žádné nerovnosti mezi pohlavími: Pavlem zdůrazňovaná proctví jsou záležitostí žen (1 Kor 11:5), stejně jako glosolálie.<sup>216</sup>

S neakceptovatelným textem 1 Kor 14,34-35 se Schottroff vyrovnává důrazně: rozhodujícím argumentem pro ni je fakt, že pasáž 1 Kor 14,34-35 nepochází od sv. Pavla a byla přidána až později. Zákaz čtení žen na veřejnosti neměl žádnou židovskou paralelu, a už vůbec žádnou u řecko-římských autorů. Jeden příklad čtení jedné ženy v synagoze je v Lk 13,13. Proto shledává překvapivým, že se autorství textu přisuzuje Pavlovi, který celou dobovou diskusi ohledně tématu

---

<sup>207</sup> *Tamtéž*.

<sup>208</sup> *Tamtéž*, s. 581.

<sup>209</sup> *Tamtéž*, s. 581-583.

<sup>210</sup> *Tamtéž*, s. 583-584.

<sup>211</sup> *Tamtéž*, s. 585.

<sup>212</sup> *Tamtéž*, s. 585.

<sup>213</sup> *Der erste Brief*, s. 585.

<sup>214</sup> *Tamtéž*, s. 586.

<sup>215</sup> *Tamtéž*, s. 587.

<sup>216</sup> *Tamtéž*, s. 588.

dopodrobna znal. V konkrétním případě 1 Kor 12-14 to znamená, že veškeré veřejné projevy charismatu mají být ženám zakázány.<sup>217</sup>

### 2. 3 Feministický výklad zprávy o stvoření, Genesis 1:1-2:4a. Hlas pro dnešní dny.

Na úvod své interpretace základního starozákonního textu Luise Schottroff připomíná, že úvodní kapitoly knihy Genesis mají odlišné autory. Kapitola 1, která byla předmětem jejího zájmu, je novější, ukazuje na řešení jiných teologických problémů. Vyprávění vzniklo v době Babylónského zajetí, což zásadním způsobem ovlivnilo jeho ráz. Argumenty, které byly odvozovány z těchto textů a používány vůči ženám, z nich samotných vycházely jen málokdy. Spíše byly a jsou výsledkem dlouhých a komplikovaných dějin interpretace.<sup>218</sup>

Bůh stvořil zemi tak, že urovnal chaos. Nemusel porazit žádné nepřátele.<sup>219</sup> Klíčovou roli přitom hrál Duch Boží. Hebrejské slovo *ruah* není maskulinum ani neutrum, ale femininum. Od časů zajetí symbolizoval Babylon už napořád pro židy každou supermoc, která utlačovala jejich lid. Tento termín se vyskytoval také v novozákonní společnosti, zde výraz Babylon symbolizoval krutou nadvládu Římanů. Příběh o stvoření v podobě, v jaké jej čteme v 1. kapitole knihy Genesis, byl určen deportovaným židovským rolníkům a řemeslníkům.<sup>220</sup> Proto představoval Stvořitele jako pečlivého řemeslníka, suverénního panovníka... Bohu stačilo jen promluvit. Jeho slovo mělo tvořivou moc. Tento suverénní panovník do Stvoření také vložil své ruce, oddělil světlo a tmu. Jako majitel svého díla pojmenoval své stvoření.<sup>221</sup> Tak to bylo na počátku.

Dnešní stav stvoření je agónie, viditelná všude. Země je otrávená, lesy umírají, čistá voda mizí. Příčinou je stoupající průmyslová produkce. Peníze vydělávají hlavně produkty, které nikdo nepotřebuje – zbraně. Všichni znají příčinu, ale nikdo nevěří, že zkázu stvoření může zastavit jednání vlád. Zkáza skončí katastrofou pro všechny, anebo ...?<sup>222</sup>

Zpráva o Stvoření je velmi optimistická, vyvolává naděje do budoucnosti. Je v příkrém rozporu s tím, co kolem sebe vidíme. Ti, co byli deportováni do Babylona, žili v těžkých podmínkách, když si tento příběh poprvé vyprávěli. Jejich realitou byla chudoba a cizí země, byli využíváni a zneužíváni, přepracováni a jejich duše byly smutné. Byli vazaly v cizí zemi na neohraňčeně dlouhou dobu, jejich domov byl ztracen.<sup>223</sup> Jejich hodnota se rovnala práci, kterou byli schopni vykonat. V této chvíli si vyprávěli příběh o stvoření, příběh o jejich Bohu, příběh o všem, co měli a ztratili a co bylo vydrancováno. Posilovalo je to v jejich naději. Stvoření je zde stále, i dnes. Je poškozené a ohrožené, ale pořád jej můžeme vidět.<sup>224</sup> Bohatství stvoření utěšovalo chudé v cizí zemi, v Babylonu. Hovořili o Bohu, jeho královské moci, stvoření života jen slovem, jeho schopnosti stvořit život ve vší rozmanitosti a pestrosti. Navzdory exilu velebili svého Boha. Text vyjadřuje obdiv, nadšení a důvěru k tomuto jejich Bohu (a našemu Bohu!). Zmar způsobili

<sup>217</sup> *Tamtéž*, s. 589.

<sup>218</sup> SCHÜNGEL- STRAUMANN, Helen: *On the Creation of Man and Woman in Genesis 1 – 3: The History and Reception of the Texts Reconsidered*. In: Brenner, Athalya (ed.): *A Feminist Companion to Genesis*. Sheffield Academic Press, 1997, s. 53.

<sup>219</sup> *The Creation Narrative*, s. 24.

<sup>220</sup> *Tamtéž*, s. 25.

<sup>221</sup> *Tamtéž*, s. 26.

<sup>222</sup> *Tamtéž*, s. 27.

<sup>223</sup> *Tamtéž*.

<sup>224</sup> *Tamtéž*, s. 28.

lidé, minulí i současní.<sup>225</sup> Velebit Boží dobré stvoření bychom měli zvláště nyní, když víme, co lidé udělali vodě, vzduchu, zvířatům a stromům. Bůh nám dal srdce, abychom protestovali proti nespravedlnosti a zneužívání.<sup>226</sup>

Je naprosto zřejmé, jak západní industriální společnost přečetla zprávu o stvoření člověka k Božímu obrazu. V jejích očích jde o koncept dobytí a podřízení stvoření, koncept dominance. Zvířata a cizí národy jsou lovná zvíř, přicházejí kapitalističtí páni. Už v Ježíšových časech diskutovali rabíni, zda by nebylo bývalo lepší, pokud by člověk nebyl stvořen. (A se shodli nakonec, že bylo.) Ale pokud už byl člověk stvořen, měl by reflektovat své dřívější skutky a pečlivě zvážit své další kroky. To, jak se správně vypořádat se stvořením, je změnit naše každodenní životy.<sup>227</sup> Můžeme žít jako „páni“, anebo jako Boží obrazy. Ve správě o stvoření se píše, že Bůh je králem stvoření a ženy i muži mají být královskými dětmi schopnými podílet se na Božím stvoření. Ženy i muži byli na zemi stvořeni jako obraz Boží. Vyprávění o stvoření je vlastně reflexí vztahu lidského rodu k Bohu.

Rozpor mezi krvežízivostí lidstva, touhou po moci a stvoření lidí jako obrazů Božích byl smírně vyřešen konceptem stvoření lidstva v dějinách křesťanské církve. Už od času Ireneje se říká, že lidstvo ztratilo část podobnosti s Bohem. Pravdivý obraz Boha byl ztracen, může být obnoven vírou v Krista. Biblická tradice má jiný koncept – zdůrazňuje vztah lidí k Bohu v kontextu jejich individuality jako praktickou záležitost.<sup>228</sup> Sebeujistění a důvěra v Boha, které přicházejí k nám jako Božím obrazům, nás osvobozují od nutkání být co největší.<sup>229</sup> Dle rabínů je podobnost Bohu mnohem základnějším principem v Tóře než deset přikázání.<sup>230</sup> Žijeme jako obrazy Boží nebo jako „páni“? Bůh nám dal moc ke spravedlnosti a srdce, jež může milovat. Hřích nemůže zničit Boží dary. Jak vyznali první křesťané – Bůh zlomil moc smrti Kristovým vzkříšením. Proto otázka, jak žít jako obrazy Boží, jak napodobovat Boha, je praktická otázka.<sup>231</sup> Můžeme například naslouchat hlasům obětí, těch, kteří trpí. Můžeme otevřeně čelit intrikám průmyslu a těch, kteří rozhodují. Naivita křesťanů, předpokládajících nejlepší úmysly ve prospěch druhých a chtějících být otevření ke všemu, se stala skoro zločinem.

Dnešní místní církve a sbory by neměly pomíjet feministickou teologií, ale měly by vstoupit do dialogu s ženami a feministickými skupinami.<sup>232</sup> Proč se hovoří ve zprávě o stvoření o mužích a ženách? Pro židy v babylonském exilu představovaly děti budoucnost, naději na osvobození. Pokud byl boží lid utlačován, považoval plodnost za boží požehnání. Ve zprávě o stvoření jsou muž a žena stejné obrazy Boží. Ovšem dějiny interpretace tohoto příběhu do tohoto textu přimíchaly spoustu protiženských *nesmyslů*, žel také zásluhou apoštola Pavla. V 1 Kor 11:7 argumentuje, že muž je nadřazen ženě, že jen muž je obrazem Božím, že žena nemá přímý vztah k Bohu, ale vztahuje se jen k muži. Tato interpretace napáchala v dějinách mnoho škod. Ženám přinesla mnohá utrpení. Zavdala příčinu k domněnce, že patriarchální manželství s jeho faktickou nerovností bylo pevně ustanovené, i když to není přímo řečeno. Další protiženská interpretace vyrůstá z nové exegeze příběhu o pádu. Pád je primárně přičítán Evě,

---

<sup>225</sup> *Tamtéž*, s. 29.

<sup>226</sup> *Tamtéž*, s. 30.

<sup>227</sup> *Tamtéž*, s. 30.

<sup>228</sup> *Tamtéž*, s. 31.

<sup>229</sup> *Tamtéž*, s. 32.

<sup>230</sup> *Tamtéž*, s. 33.

<sup>231</sup> *Tamtéž*, s. 34.

<sup>232</sup> *Tamtéž*, s. 35.

proto její podřízení muži a její porodní bolesti jsou vnímány jako božský řád.<sup>233</sup> Podle 3. kapitoly knihy Genesis je bída muže i ženy vnímaná jako porušení pořádku, ubohá skutečnost, která odporuje původnímu záměru Stvořitele, který spojil muže a ženu v rovnosti a spravedlnosti.

Ženy nejsou jen oběťmi nadvlády, ale jistě jsou obětmi. Feministická vize je vize spravedlnosti mezi lidmi. Všichni lidé byli stvořeni rovni k obrazu Božímu.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> *Tamtéž*, s. 36.

<sup>234</sup> *Tamtéž*, s. 37.

## Závěr

V textu práce jsem představila dvě výrazné představitelky feministické teologie posledních čtyřiceti let. Obě dnes již náležejí k legendám svého oboru, byť Elisbeth Schüssler Fiorenza dále bádá a publikuje. Byla to právě ona, kdo ve své revoluční práci *In Memory of Her* koncepčně uchopila otázku feministické kritiky a feministického čtení Bible. Postupně vytvořila propracovaný teoretický systém, který výrazně pozměnil staletí fixované výklady biblických textů, obrátil pozornost k novým důrazům. Nedávno zemřelá biblistka Luise Schottroff velmi aktivně rozebírala jednotlivé, především novozákonní biblické texty a snažila se v nich nalézt umlčený hlas žen. Její texty se vyznačují podrobným rozbořením dosavadních přístupů, prací s mimobiblickými prameny, podrobným rozbořením společensko-kulturního pozadí každé výpovědi.

Obě badatelky se v základních bodech shodují. Uvědomují si, že text Bible v dochované podobě, je výsledkem dlouhodobého procesu vzniku, úprav, redakcí a interpretací a že reflektuje dobu svého vzniku i potřeby společnosti. Ve svém celku je tedy patriarchální a androcentrický. Na svět se dívá z pohledu muže. Z pohledu muže existuje realita vlastního „já“, reality „mně podobných já“ a reality jiné, cizí, tvořící okolní svět, k nimž náleží i žena. Právě z tohoto důvodu problematizuje a vyvrací zejména E. Schüssler Fiorenza koncept Bible jako slova Božího. Toto vnímání bylo kořenem podřízení a ponížení ženy v křesťanské kultuře. Boží vůle byla ztotožněná s vůlí vládnoucího muže. Upozadění jiných – žen, dětí, otroků, členů minoritních skupin bylo prezentováno jako Boží řád. Feministická teologie, stejně jako Teologie osvobození v Latinské Americe prioritu mužského pohledu nadvlády odmítly. Dle jejich názoru je nyní čas poskytnout prostor dosud umlčovaným. Má-li Bible zůstat Písmem svatým, nárokuje-li si univerzalitu a chtěla opravdu zprostředkovat *evangelium* o nekonečné Boží lásce ke všem lidem, k Božím stvořením, je nezbytné inkorporovat do biblických interpretací také pohled marginalizovaných – žen, dětí, otroků, společensky stigmatizovaných lidí.

Problémem zůstává ono velké mlčení. Chybí-li písemné doklady, jakákoliv rekonstrukce se opírá mnohdy o dohady a přání nových interpretů. Každá malá zmínka může (občas i musí) být nafouknuta do pozice zásadního objevu. Ač sama feministická teologii velmi držím prsty a doufám, že bude schopná dojít k závěrům, které naruší dosavadní patriarchální nafoukanost stále převažující v etablovaných církvích, přece vnímám argumentační slabost v mnohých pasážích obou autorek. Je to zatím nedořešený uzavřený kruh. Tam, kde *nic není*, se přání stává *matkou* myšlenky. Z pohledu dnešní vědy, rovněž stále patriarchální, jak obě upozorňují, pak není nic snazšího, než *jedním fouknutím*, celou konstrukci shodit či aspoň zesměšnit. Snad proto vzbuzuje slovo feminismus v české společnosti spíše opovržení a blahosklonný úsměšek. Na druhou stranu nelze popřít, že mnohé argumenty obhajující druhořadé postavení žen v církvi, ve společnosti, ve vědě jsou nadále neobhajitelné. Věda sama je patriarchální konstrukt, který používá metody vlastní mužskému myšlení. Ač ženský emocionální přístup je z tohoto úhlu pohledu vnímám jako neracionální, tudíž nevědecký, bude zapotřebí popřát mu sluchu. Muži i ženy jsou lidé, Boží stvoření žijící ve vzájemných vztazích a pokoušející se navázat či udržovat vztah k Bohu. Vztahování k Bohu, k druhému člověku, dává lidskému životu smysl. Ne souhrn poznatků, které do sebe musejí přesně zapadat. Za přehnaným důrazem na racionalitu se možná skrývá strach ze života, který je nepředvídatelný a který nelze mít pod kontrolou. V tom tkví samotný princip nadvlády.

Protože předložená bakalářská práce některé otázky pojednala jen velmi stručně a na základě několika dostupných, zejména starších textů z osmdesátých a devadesátých let minulého století, nereflektuje nejnovější vývoj feministické teologie. Vývoj bádání postupuje mimořádně rychle. Mnohé povzdechy, například nad naprostou ignorancí dominantního proudu teologie vůči feministickému pohledu, jsou dnes již překonány. To, co bylo považováno ještě před dvaceti lety za téměř *kecířskou* myšlenku, dnes rozvíjejí i běžní teologové. Například kritické exegetické přístupy pokládají textům otázky tak, aby odhalily dobu vzniku, záměry redaktora, místo textu v životě komunity, dobovou podmíněnost reálií, teologický záměr textu. Tato metoda se stala běžnou součástí vzdělávání bohoslovců. Racionální, vysoce intelektuální, učenecký přístup, na který jsou zvláště protestanté velmi pyšní, zůstává palčivým problémem současné církve.<sup>235</sup> Stále pomíjí ženskou náboženskou zkušenost, která je zejména emocionální, což je v příkrém rozporu s jeho podstatou. Zde vidím kořen současné nedobré situace některých českých církví. Příliš oceňujeme a vyzdvihujeme individualismus. Uplatňujeme sice etiku povinností, kterou ale zároveň provází strach ze skutečného zájmu, strach navazovat mezilidské vztahy, které jsou z podstaty věci iracionální. Jsou vykočením z přesně definovaného, uspořádaného prostoru systému pravidel a předpisů (jež samy o sobě nejsou zlé) do neznáma. Vyžadují opuštění bezpečného přístavu, sebevydání. Tímto způsobem já osobně rozumím Ježíšovu požadavku zhmotněnému v jeho životě i smrti, potvrzeném jeho zmrtvýchvstáním. O tom je celá víra v Boha.

Toto poselství prochází jako červená nit i dílem obou našich autorek, Elisabeth Schüssler Fiorenzy a Luisy Schottroff. To je ten ženský princip, který se v dějinách pravidelně objevuje na scéně a který býval záměrně umlčován. I muži snad již dnes pochopili, že je potřebný, ale uchopili jej zatím jen tím svým způsobem. Měl by dostat šanci působit samostatně, byť hrozí, že se (aspoň) zdánlivě vymkne kontrole, že třeba některé pokročilejší badatelky vezmou za svou ideu zmíněnou E. Schüssler Fiorenzou a sepíší Třetí zákon.

---

<sup>235</sup> Srov. Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone*, s. 117, 137-138.

## Seznam použitých zdrojů

- OPOČENSKÁ**, Jana: *Zpovzdálí se dívaly také ženy*. Praha: Kalich 1995.
- POKORNÝ**, Petr – **HECKEL**, Ulrich: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- SÖLLE**, Dorothee – **SCHOTTROFF**, Luise: *Die Erde gehört Gott. Ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1995.
- SCHOTTROFF**, Luise – **SCHROER**, Silvia – **WACKER**, Marie-Theres: *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- SCHOTTROFF**, Luise: „*Habgierig sein – das Heisst den Götzen dienen. Kritik an der Habsucht als theologische Analyse*“. In: Füssel, Kuno – Segbers, Franz (Hg.): „... So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit. Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1995, s. 168 – 178.
- SCHOTTROFF**, Luise: „... *Du hast sie uns gleichgestellt*“. In: Füssel, Kuno – Segbers, Franz (Hg.): „... So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit. Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1995, s. 205 - 225.
- SCHOTTROFF**, Luise: *Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi. Geerdete Christologie im Neuen Testament und in feministischer Spiritualität*. In: Jost, Renate – Valtink, Eveline (Hg.): *Ihr aber für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*. Chr. Kaiser/Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996, s. 103 – 123.
- SCHOTTROFF**, Luise: *Through German and Feminist Eyes: A Liberationist Reading of Luke 7.36-50*. In: Brenner, Athalya (ed.): *The Feminist Companion to the Bible 10*. Sheffield Academic Press, 1996, s. 332 – 341.
- SCHOTTROFF**, Luise: *The Creation Narrative: Genesis 1.1 – 2.4a*. In: Brenner, Athalya (ed.): *A Feminist Companion to Genesis*. Sheffield Academic Press, 1997, s. 24 – 38.
- SCHOTTROFF**, Luise: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. In: Schottroff, Luise – Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*. Chr. Kaiser/Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999<sup>2</sup>, s. 574 – 592.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN**, Helen: *On the Creation of Man and Woman in Genesis 1 – 3: The History and Reception of the Texts Reconsidered*. In: Brenner, Athalya (ed.): *A Feminist Companion to Genesis*. Sheffield Academic Press, 1997, s. 53 – 76.
- SCHÜSSLER FIORENZA**, Elisabeth: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
- SCHÜSSLER FIORENZA**, Elisabeth: *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984.
- SCHÜSSLER FIORENZA**, Elisabeth: *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992.
- SCHÜSSLER FIORENZA**, Elisabeth: *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM Press Ltd., 1995.
- SCHÜSSLER FIORENZA**, Elisabeth (ed.): *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2001.
- SCHROER**, Silvia – **BIETENHARD**, Sophia (eds.): *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. London: Sheffield Academic Press, 2003.