

**UNIVERZITA KARLOVA**  
**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**  
Katedra genderových studií

**Mgr. Gabriela Langhammerová**

**Antifeminismus v současném učení římskokatolické církve**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: Mgr. Ľubica Kobová, M. A., PhD.

Praha 2020

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a s použitím pramenů a literatury řádně citovaných a uvedených v seznamu literatury. Práci jsem nevyužila k získání jiného nebo stejného titulu. Zároveň souhlasím s tím, že tato diplomová práce může být zveřejněna v elektronické knihovně FHS UK a může být využita i jako studijní text.

V Praze, dne 30. 7. 2020

.....  
Gabriela Langhammerová

## **Poděkování**

Na tomto místě chci poděkovat vedoucí práce Mgr. Ľubici Kobové, M. A., PhD., nejen za dodanou inspiraci, vědomosti a elán, ale také za její péči, práci a neúnavné úsilí, které mi při psaní této práce věnovala a jehož si nesmírně vážím.

Stejný dík patří Pavlovi a Albertovi, bez jejichž péče, lásky, podpory a pochopení by tato práce nikdy nemohla vzniknout.

## OBSAH

<b>1. ÚVOD</b>	<b>1</b>
<b>2. FEMINISTICKÉ POJETÍ GENDERU A GENDEROVÉHO ŘÁDU</b>	<b>3</b>
2.1 ESENCIALISTICKÉ A KONSTRUKTIVISTICKÉ POJETÍ GENDERU	3
2.2 GENDEROVÝ ŘÁD, JEHO PODOBY A ZPŮSOBY UTVÁŘENÍ	5
2.3 SYMBOLICKÝ ŘÁD A SYMBOLICKÉ NÁSILÍ	8
2.4 FORMOVÁNÍ ŽENSKÉ IDENTITY	10
2.5 PROBLEMATIKA MOCENSKÝCH VZTAHŮ	12
<b>3. FEMINISTICKÁ TEOLOGIE MARY DALY A JEJÍ VÝCHODISKA</b>	<b>15</b>
3.1 VÝVOJ FEMINISTICKÉ TEOLOGIE	15
3.2 VÝCHODISKA FEMINISTICKÉ TEOLOGIE MARY DALY	17
3.2.1 TEOLOGIE OSVOBOZENÍ	17
3.2.2 TEOLOGICKÉ MYŠLENÍ PAULA TILLICHA	21
3.3 RADIKÁLNĚFEMINISTICKÁ KRITIKA ŘÍMSKOKATOLICKÉ NAUKY V PODÁNÍ MARY DALY	22
3.3.1 KRITIKA UTVÁŘENÍ ŽENSKÉ IDENTITY V UČENÍ ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE	26
3.3.2 ANTIFEMINISMUS VE STRUKTURÁCH ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE	31
<b>4. GENDEROVÝ ŘÁD V POJETÍ ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE</b>	<b>34</b>
4.1 „KDO JE ŽENA“ V UČENÍ ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE?	35
4.2 TEORIE KOMPLEMENTARITY JAKO ZÁKLAD GENDEROVÉHO ŘÁDU ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE	43
4.3 KOOPTOVANÝ „FEMINISMUS“ PODLE VATIKÁNU	50
4.4 ANTIFEMINISMUS A „GENDEROVÁ IDEOLOGIE“	52
<b>5. SPOR O ISTANBULSKOU ÚMLUVU</b>	<b>56</b>
5.1 DEBATA O ISTANBULSKÉ ÚMLUVĚ	56
5.2 ISTANBULSKÁ ÚMLUVA JAKO KRITIKA STÁVAJÍCÍHO GENDEROVÉHO ŘÁDU	58
5.3 ZÁKLADNÍ PÍLÍŘE ISTANBULSKÉ ÚMLUVY	61
5.3.1 NEROVNOST	61
5.3.2 MOCENSKÉ VZTAHY	62
5.3.3 GENDER A GENDEROVĚ PODMÍNĚNÉ NÁSILÍ	66
5.3.4 ROVNOST A STEJNOST	68

<b>5.4 CÍRKEVNÍ OPOZICE VŮČI ISTANBULSKÉ ÚMLUVĚ</b>	<b>70</b>
<b>6. ZÁVĚR</b>	<b>78</b>
<b>7. SEZNAM LITERATURY</b>	<b>81</b>

## **Abstrakt**

Diplomová práce *Antifeminismus v současném učení římskokatolické církve* zkoumá mechanismy, které utvářejí identitu ženy v římskokatolickém učení. Ta je výchozím bodem pro následné vytvoření genderového řádu, tedy způsobu vztahu muže a ženy, ve kterém je žena muži podřízena. Pro podporu podřízeného postavení ženy implementovala římskokatolická teologie do svého učení teorii komplementarity. Tato nerovnost je základem pro genderově podmíněné násilí.

Feministické hnutí a feministická teologie s Mary Daly v čele přinesly v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století nové analytické nástroje k pochopení fungování společenských mechanismů, které vedou k podřízenosti ženy. Těmito nástroji jsou zejména feministická kritika a perspektiva, kritika mocenských vztahů a androcentrismu a principy vzniku ženské identity, tedy analýza toho, „kdo je žena.“

Istanbulská úmluva se svojí perspektivou, která odmítá nerovnost, prosazuje kritiku mocenských vztahů a označuje násilí na ženách jako genderově podmíněné, se tematicky i myšlenkově shoduje s metodami i cíli jak feministického hnutí tak demokratických principů. Zejména se s nimi shoduje v otázce genderově podmíněného násilí, které jsou Istanbulskou úmluvou shodně formulovány jako strukturální problém.

Římskokatolická církev přijetí Istanbulské úmluvy odmítá a boj proti jejímu přijetí zahrnuje do sporu o tzv. genderovou ideologii, kterou římskokatolická církev sama vytvořila a již je taky hlavní aktérkou. Genderový řád, který římskokatolická církev upevňuje a prosazuje, je ale řádem, který násilí na ženách umožňuje a normalizuje.

## **Klíčová slova**

Feminismus, feministická teologie, římskokatolická církev, identita, Mary Daly, Druhý vatikánský koncil, genderový řád, komplementarita, Istanbulská úmluva, genderově podmíněné násilí, antifeminismus, genderová ideologie

## **Abstract**

The diploma thesis *Antifeminism in Contemporary Teaching of the Roman Catholic Church* examines the mechanisms which shape the identity of women in Roman Catholic teachings. This is the starting point for the subsequent constitution of gender order, i.e. the way the relationship between man and woman is constructed, and in which woman is subordinated to man. To support the subordinate position of women, Roman Catholic theology implemented theory of complementarity into its teachings. This inequality provides an important underpinning of gender-based violence.

Feminist movement and feminist theology, such as that of Mary Daly brought new analytical tools in the 1960s and 1970s to understand the functioning of the social mechanisms that lead to women's subordination. These tools are, in particular, feminist critique and perspective, critique of power relations and of androcentrism, and a specifically feminist understanding of woman's identity.

The Istanbul Convention, with its perspective that rejects inequality, promotes criticism of power relations and describes violence against women as gender-based violence, is conceptually in accordance with the methods and goals of the feminist movement as well as with democratic principles. In particular, it agrees with them on the issue of gender-based violence, which is uniformly formulated by the Istanbul Convention as a structural issue.

The Roman Catholic Church refuses the ratification of the Istanbul Convention and considers the fight against it to be part of the controversy over "gender ideology". However, "gender ideology" is a product of its own making and the Roman Catholic Church is its main agent. Specific gender order purported and advocated by the Roman Catholic Church is a kind of order enabling, legitimizing and normalizing violence against women.

## **Keywords**

feminism, feminist theology, Roman Catholic Church, identity, Mary Daly, Second Vatican Council, gender order, complementarity, Istanbul Convention, gender-based violence, antifeminism, gender ideology

## 1. Úvod

Ve své diplomové práci se zaměřuji na mechanismy a strategie vyskytující se v učení římskokatolické církve týkající se vztahů mužů a žen. Římskokatolická církev jakožto významná společenská a duchovní instituce předává určitou představu genderového řádu vytvořenou na základě biblických výkladů a na ně navazujících teologických textů (tradice), a přispívá tak k jeho normativnímu celospolečenskému obrazu, který proniká i za rámec náboženství do kultury a společnosti jako takové. Tento obraz významným způsobem formuje další mocenské a politické kroky přispívající ke strukturální nerovnosti mužů a žen, respektive podřízenosti žen mužům s dodnes přetrvávajícími důsledky, jakými je například genderově podmíněné násilí a s ním těsně spjaté omezování tělesné autonomie žen.

Práce se zabývá analýzou genderového řádu tak, jak jej ustanovuje učení římskokatolické církve prostřednictvím svědectví příslušných církevních dokumentů s cílem zjistit, jakým způsobem se utváří obraz ženy podle učení římskokatolické církve, jaké strategie užívá k jeho vytvoření, jaký účel jím sleduje a jaké z něj plynou důsledky. Konceptualizace genderového řádu, tedy to, jakým způsobem byly v dějinách formovány a upravovány vztahy mezi muži a ženami, jaké formy tohoto chování byly považovány za žádoucí a pro koho, a které naopak ne, jsou pro tyto důsledky klíčové. Genderový řád se totiž odráží ve vztahu muže a ženy, respektive v pozicích obou z nich v něm, a jako vysvětlení toho, proč komponenty tohoto vztahu – muž a žena – ztělesňují opak jeden druhého.

Genderový řád v učení římskokatolické církve je utvářen na základě předpokladu bytostné jinakosti a z ní vyplývajících rozdílů, jež nejen že zakládají dělbu práce podle pohlaví v podobě rozdílných společenských rolí, ale přisuzují každému z nich naprosto odlišný způsob bytí, z čehož jako nejvýznamnější důsledek plyne ontologická druhost ženy. Z ní potom vyplývá podřízenost ženy muži, a tím rozložení mocenských vztahů nejen v rodině, ale v celé společnosti (Foucault, 2002), a také distribuce symbolického kapitálu, který se s předem utvořenými významy přímo váže na maskulinitu a femininitu (Bourdieu, 2000), a stává se tak její stálou a veřejnou reprezentací. Nejvýznamnějším důsledkem nerovnosti ve vztahu žen a mužů, a také důsledkem legitimizace této podřízenosti, je genderově podmíněné násilí.

Propojení diskuse feministické teologie v podání americké feministické teoložky Mary Daly na straně jedné, s antifeminismem na straně římskokatolické církve rámuji



problematikou ratifikace *Úmluvy Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí*, jinak známou jako *Istanbulská úmluva*, respektive analýzou debaty, která v souvislosti s tímto dokumentem v církevních kruzích vznikla. Zaměřím se zde na analýzu výchozích pozic jak zastánců, tak odpůrců Istanbulské úmluvy s cílem konceptualizovat zájmy obou táborů a důsledky, jež tyto zájmy s sebou nesou, a jež se dále přenáší na životy žen.

Domnívám se, že genderový řád tak, jak je nastolen a udržován prostřednictvím učení římskokatolické církve upevňuje a legitimizuje podřízené postavení žen vůči mužům, a to jak v církvi (odmítání svěcení žen), tak v běžném životě (nezrušitelnost svátosti manželství). Následkem upevňování tohoto genderového řádu je krácení lidských práv žen zejména v oblasti tělesné autonomie a péče o zdraví, jež se týká především reprodukčních práv (antikoncepce, interrupce), a zejména genderově podmíněného násilí. Dále se domnívám, že udržení tohoto statu quo i mimo církevní struktury je pro římskokatolickou církev životně důležité a že je hlavním důvodem pro odmítání přijetí Istanbulské úmluvy v České republice ze strany této církve.

V propojení feminismu, feministické teologie, římskokatolického učení a Istanbulské úmluvy se objevují tři klíčové aspekty, které jsou v různých kontextech utvářeny jiným způsobem, a tím také generují finální rozdíly, které se projevují v odlišné argumentaci týkající se genderového řádu. Konkrétně se jedná o nerovnost, mocenské vztahy a gender. Rozdíl ve vnímání každého z těchto tří zásadních termínů ukazuje jiný obraz muže a ženy, a také podobu jejich vztahu.

K tématu jsem přistoupila prostřednictvím výběru autorů zvolených na základě rešeršní úvahy, a v této práci se objeví jejich analýza, komparace, konceptualizace a kontextualizace s tím, že základním paradigmatickým východiskem je feministická perspektiva. Tato práce je prací interpretativní, jež se prostřednictvím zvolených, výše představených konceptů pokusí vytvořit obraz genderového řádu v římskokatolické církvi a místa, který v něm zastává žena. Skrze analýzu a interpretaci zvolených primárních i sekundárních textů se pokusím rozkrýt mechanismy a strategie, jež tento genderový řád vytvořily, mocenské vztahy, na kterých je založen, a důsledky, jež z něj plynou pro ženy i muže. Feministické teorie a feministická teologie nabízí kritiku obrazu ženy a ženství v učení římskokatolické církve a nabízí analýzu, která poukazuje na mechanismy, kterými byl tento obraz utvořen.

## **2. Feministické pojetí genderu a genderového řádu**

V této kapitole představím teoretická východiska práce, koncepty, o které se budu v práci argumentačně opírat.

### **2.1 Esencialistické a konstruktivistické pojetí genderu**

Teorie týkající se pohlaví a genderu zahrnují různé přístupy (Giddens, 2013: 555–556). V zásadě se vypořádávají se vztahy mezi biologickým pohlavím (mužským a ženským) a pojetím maskulinity a femininity jakožto společensky a kulturně utvářeného fenoménu označujícího souhrn vlastností, schopností, očekávání a chování a také to, jakým způsobem je (či není) maskulinita a femininita navázána na biologické pohlaví a v jakém je s ním vlastně vztahu.

Termín gender se vztahuje ke společenskému a kulturnímu pojetí maskulinity a femininity a v kontextu této práce k němu budu s ohledem na probírané téma přistupovat dvěma způsoby (Renzetti, Curran 2003: 21; Giddens, 2013: 554–555, 559). V tzv. esencialistickém pojetí je gender odvozován od biologického pohlaví a je s ním v zásadě ztotožněn (Giddens, 2013, 554). Kulturní, sociální a také psychologické rozdíly mezi muži a ženami jsou tak vysvětlovány rozdíly v biologickém pohlaví a s nimi spojenými hormony a také jsou z nich vyvozeny příslušné společenské role (Renzetti, Curran 2003: 23; Giddens, 2013: 555). Podle esencialistického způsobu nazírání na gender je maskulinita a femininita vrozenou daností, která je neměnná (stejně jako pohlaví biologické) a determinuje všechny oblasti lidského života. Biologické pohlaví a gender jsou zároveň určujícími faktory pro schopnosti a vlohy, které danému pohlaví přísluší, a ty jsou považovány za přirozené.

Esencialistické pojetí genderu zastává a takto s ním pracuje například strukturálně funkcionalistické paradigma, což je jedna ze sociologických koncepcí dominantní zejména v období kolem poloviny 20. století (Renzetti, Curran 2003: 23–24, Giddens, 2013: 566). Podle této teorie spočívají nejvýznamnější rozdíly mezi muži a ženami v tom, že muži jsou vyšší a silnější a že ženy mají schopnost rodit děti a kojit je. Na základě těchto rozdílů považuje strukturální funkcionalismus na ně navázané genderové role (ženská reprodukční, mužská živitelská a ochranná) za přirozené, tím pádem funkční a prospěšné pro celou společnost. Přijetí a dodržování těchto rolí je jednak důsledkem neúprosného biologického determinismu, jednak předpokladem správného a úspěšného fungování společnosti (proto funkcionalismus). Rozšíření a dopady tohoto přesvědčení o genderových rolích a jeho

důsledky jsou patrné dodnes. Podobným způsobem uvažuje a genderové role stejně odvozuje mj. teorie komplementarity (Case, 2016; Allen, 2006; Renzetti, Curran 2003: 27), jež je ústředním konceptem genderových rolí a genderového řádu římskokatolické církve, který bude vyložen dále.

Strukturálně funkcionalistické paradigma předkládá jako normativně žádoucí takový genderový řád, jehož kořeny lze nalézt zhruba v polovině 19. století, jež je charakteristické nástupem modernity, industrializace a kapitalismu, a také vzestupem měšťanské vrstvy. Francouzská revoluce v roce 1789 a následující sociální hnutí přinesla zrušení nevolnictví, změny občanských zákoníků napříč Evropou a s tím spojené přeznačení společenských poměrů i jejich hierarchie. Měšťanstvo se stalo základem a měřítkem těchto nově vytvořených poměrů, a proto model, který se uplatnil v měšťanských rodinách, získal podporu k tomu, aby se dále šířil.

Základem měšťanské rodiny je nukleární rodina, tedy žena, muž a jejich děti (Havelková, 2004: 170–171),<sup>1</sup> přičemž muž má za úkol pracovat v placeném zaměstnání a živit ženu – jeho polem působnosti je veřejná sféra –, zatímco ženě náleží péče o děti a o domácnost, což je sféra soukromá (tamtéž: 173). Protože žena v tomto modelu měšťanské rodiny nevydělává žádné peníze (ostatně jí to ani není umožněno, stejně jako získat vzdělání srovnatelné s muži – tamtéž: 174),<sup>2</sup> je považována za méněcennou a nesvéprávnou. Odepření občanských práv ženám, jako je právo na práci a vlastní výdělek, právo na vzdělání, nebo i nárok na svěřeni dětí do péče (tamtéž: 172)<sup>3</sup> mělo za následek vznik obrazu ženy jakožto poddajné, slabé, méně inteligentní, vhodné pouze k potvrzení společenského statusu muže prostřednictvím rození dětí (tamtéž). Tento obraz ženy je však důsledkem androcentrismu, jež tento genderový řád vytvořil, a který ženám upřel jakékoli možnosti realizace i přístup ke zdrojům, čímž si zajistil absolutní kontrolu nad jejich životy (tamtéž: 174). Základem společenské stratifikace již není příslušnost ke společenské vrstvě, ale příslušností k pohlaví. „Žena a muž jsou chápáni jako odlišné bytosti a je jim vyprojektován odlišný životní program.” (tamtéž: 172).

---

<sup>1</sup> Toto uspořádání rodiny je zcela nové, za feudalismu bylo obvyklé vícegenerační či komunitní bydlení; dělba práce nebyla striktně rozdělena podle pohlaví a muži i ženy pracovali společně; nefungovalo také důsledné rozdělení soukromé a veřejné sféry, to nastalo až v 19. století (Havelková, 2004: 172).

<sup>2</sup> V 19. století si žena mohla vydělat peníze celkem čtyřmi způsoby: jako dělnice v továrně, služka, kojná nebo prostitutka (Havelková, 2004: 172).

<sup>3</sup> V případě (zřídka) proběhnuvšího rozvodu žena přišla o děti, zůstaly muži; pokud žena s dětmi ovdověla, byl jí ustanoven spoluporučník.

Tato podoba úpravy vztahů mezi muži a ženami se velice podobá dnes oblíbenému a zejména v diskursu o stejnopohlavním manželství hojně používanému termínu „tradiční rodina“. Jak jsme mohli sledovat výše, tento typ rodiny se „tradije“ posledních dvě stě let, nejedná se o odvěkou, tedy statickou, neměnnou variantu rodinného života, ale dá se snadno dokázat, že se její obraz měnil stejně, jako se měnily společenské a kulturní podmínky. Dále je také možné vidět, že měšťanský typ rodiny nevznikl sám od sebe, ale že byl vytvořen uměle určitou specifickou skupinou lidí (měšťanských mužů) za účelem sledování vlastních společenských a ekonomických zájmů. Nejedná se tedy ani o přirozenou, samovolně a bez lidských zásahů utvořenou koncepci rodiny. Konečně je také z výše uvedeného patrné, že rodina vznikala na základě (či na pozadí) patriarchálního genderového řádu, který byl ve společnosti dominantní, a byla jeho přímou reflexí.

Opačný názor než esencialistické pojetí genderu zastává tzv. konstruktivistické pojetí, jež chápe gender jakožto sociální a kulturní konstrukt. Soustředí se tedy na to, jakým způsobem se utvářely podoby maskulinity a femininity v různých kulturách a společnostech, a gender tedy nechápe jako biologickou danost odvozenou od biologického pohlaví, jako je tomu v esencialistickém pojetí tohoto diskursu (Renzetti, Curran 2003: 29–30; Giddens, 2013: 555). Sleduje tedy to, jakým způsobem pojetí maskulinity a femininity ovlivňuje socializaci mužů a žen, jaké společenské role na základě této socializace získávají, a jaké jsou důsledky tohoto procesu, zejména jaké nerovnosti nevyhnutelně produkuje (Giddens, 2013: 565). Podnětem pro rozvinutí tohoto pojetí genderu byly i psychoanalytické teorie, které přišly s myšlenkou, že maskulinita a feminita nejsou vrozené kvality, ale že se získávají postupně během života a jsou formovány výchovou a učením (Renzetti, Curran 2003: 94).

Konstruktivistické pojetí genderu je důležitou součástí feministických teorií genderu, není však východiskem jediným. Problematika vztahu genderu a biologického pohlaví je stále předmětem teoretických debat a diskusí a jednotlivé feministické proudy či přístupy se v tomto ohledu od sebe mohou lišit, někdy i velmi výrazně (Renzetti, Curran 2003: 31). Tyto odlišnosti jsou výsledkem vývoje feministického hnutí a zároveň reflexí tohoto vývoje na pozadí společenských změn, které se za dobu trvání tohoto hnutí udály.

## **2.2 Genderový řád, jeho podoby a způsoby utváření**

Důsledkem esencialistického pojetí genderu je ustanovení pohlavně – genderového řádu. Za pohlavně-genderový řád považujeme institucionalizovaný (tedy společensky plně

normalizovaný a legitimizovaný) souhrn vzorců genderové diferenciacce, tedy to, jaké charakteristiky, chování a vztahy náleží jednotlivým mužům a ženám podle pohlaví. Instrukce, jako je rodina, školství, ekonomika, náboženství (církve), ale i móda, literatura a umění, tyto vzorce petrifikují a vědomě reprodukují (Renzetti, Curran 2003: 20).

Genderový řád je charakteristický dělbou práce podle pohlaví, v němž funkce, role a úkoly každého z nich se řídí pouze jím (Renzetti, Curran 2003: 21; srov. Bourdieu, 2000: 12). Přiřazuje mužům a ženám, jak prokazuje již zmiňovaný funkcionalistický přístup, pouze určité, jasně vymezené možnosti společenského fungování, a to právě na základě jejich fyziologických odlišností, z nichž ta nejvýznamnější spočívá v reprodukční oblasti. Ačkoli zároveň explicitně (zákonem) nezakazuje mužům ani ženám osvojení rolí v té genderové oblasti, která jim z biologického hlediska nepřísluší, disciplinuje ty jedince, kteří stanovený genderový řád překročí, prostřednictvím různých forem sociálního vyloučení, jakým je například označení takového jedince za devianta (tamtéž).

Genderový řád tak, jak je nastaven v dané společnosti a kultuře, je mimo jiné určitou formou sociální kontroly. Udržuje se prostřednictvím odměňování či naopak trestání těch projevů chování, jednání a udržování určitých společenských vztahů, které jsou v dané společnosti žádoucí, či naopak nežádoucí. Odměnou jsou zpravidla privilegia, tedy přístup ke zdrojům a větší možnost volby, trestem je pak jejich omezení. Asi nejvíce viditelným příkladem odměny a trestu za určitou formu chování a s ní spjatých důsledků je (ne)tolerance jiného typu sexuality, než je heterosexuální orientace. Lidé s heterosexuální orientací mohou v České republice uzavírat manželství se všemi jeho možnými výhodami, jež jim přináší ochranu a úlevy, ale stejnopohlavní páry stejnou možnost nemají. Manželství je privilegovaný selektivní svazek (Renzetti, Curran 2003: 228), který je dopřán pouze jediné vybrané formě mezipohlavního vztahu, ale je odepřen všem ostatním, a to na základě legislativních rozhodnutí učiněných v intencích společensky stanoveného kritéria. Tímto způsobem se legitimizuje maskulinní a femininní sexuální chování jako heteronormativní, jiné je naopak považováno za deviantní.

Otázkou, která se v kontextu přemýšlení o genderovém řádu objevuje, je ta, k čemu genderový řád slouží, komu prospívá a koho naopak omezuje; dále pak, kdo jej tvoří a jakým způsobem jej udržuje. Tyto otázky je samozřejmě nutné vztáhnout vždy na konkrétní společenskou a kulturní oblast či instituci. Jedná se zároveň o velmi rozsáhlou látku, a proto se v této práci budu snažit najít odpověď na ty z uvedených otázek, které se týkají toho, jakým způsobem je genderový řád ustanoven v římskokatolické církvi, jak se liší (či neliší)

od genderového řádu převládajícího v tzv. západní kapitalistické společnosti,<sup>4</sup> kam řadím i Českou republiku, a jak se vůči genderovému řádu vycházejícímu z biologického esencialismu vymezují feministické teorie a feministická teologie.

Genderový řád totiž určuje nejen podobu maskulinity a femininity, ale i podobu a formu interakcí mezi nimi, respektive to, jaké jejich jednotlivé projevy jsou žádoucí a jaké nikoli. Tyto interakce jsou regulovány, a výsledkem těchto regulací je například monogamie, pohlavní zdrženlivost – nejčastěji v podobě absence předmanželského sexu a zákazu mimomanželských styků, okolnosti a podněty k rozvedení manželství, problematizace interrupcí a již zmíněné neheterosexuální vztahy (Renzetti, Curran 2003: 229). Každý z těchto aspektů má svoji genderovou rovinu, tedy má jiné formy odměny i trestu, a to jak pro muže, tak pro ženy.

Takto vytvořený genderový řád s sebou nese celou řadu důsledků, jež ale dopadají jinak na muže a na ženy. Disciplinace za překročení genderového řádu častěji dopadají na ženy než na muže: ženám je kladen za vinu rozpad manželství, počet sexuálních partnerů či plánování rodičovství více než mužům. Dodržování tohoto řádu znamená omezení volby, protože v jeho důsledku se žena stává závislou na muži. Pokud se pokusí vzepřít, musí počítat s potížemi, nepochopením, nebo dokonce nepřijetím.

Společenské uspořádání, které zahrnuje genderový řád, v němž je muž a maskulinita normou, od níž se odvíjí vše ostatní, lze označit jako androcentrické, a je tak zdrojem genderové nerovnosti napříč společenským spektrem (Bourdieu, 2000: 13). Americká filosofka a teoretička feminismu Nancy Fraser definuje androcentrismus jako „institucionalizovaný kulturně hodnotový vzorec, který privilejuje maskulinně orientované charakteristiky, přičemž snižuje hodnotu všeho, co je kódováno jako ‚ženské‘, což znamená v první řadě – ale nikoli výlučně – ženy.“ (Fraserová, 2004: 41) Tento společenský vzorec tedy stanovuje muže jako univerzální společenskou normu a všechna opatření týkající se života, zdraví, práce, práva apod. se tvoří podle jeho představ a potřeb, ostatně byl také stovky let pouze muži utvářen. Androcentrický pohled na svět zcela automaticky privilejuje

---

<sup>4</sup> Tímto termínem budu v práci označovat euro-americkou část světa, jež je globálně charakterizována jako „západní svět“. Tento termín je problematický, protože rozděluje svět na dvě části, čímž vytváří binarity a dichotomie mezi nimi. Zvolila jsem jej jen v tomto určitém kontextu pouze pro nedostatek jiných všeobecně rozšířených termínů, kterými by se na úrovni akademické práce dalo souhrnně označit území charakteristické provázanou kulturou a dějinami, shodně ovlivněné křesťanským náboženstvím, a se stejným ekonomickým systémem, aniž by současně nedošlo k dělení na „my“ a „ti druhí“. Přitom míra odlišnosti v postojích a jednání na úrovni jednotlivých států při různých otázkách je vysoká i v těch oblastech, jež byly vyjmenovány v jedné skupině. Nepředpokládám tedy, ačkoli jsem zvolila paušalizující zastřešující termín, že všichni členové této skupiny budou za všech okolností jednat stejně, ze stejných pohnutek a se stejným výsledkem.

muže na úkor žen, a toto uspořádání považuje za přirozené. Činí tak mužské společenské role a činnost důležitější a respektovanější, než jsou ty ženské. Dělbá práce podle pohlaví, která se objevuje v mnoha kulturách a společnostech, je základem pro nerovné postavení mužů a žen, jejich moc, přístup ke zdrojům i společenský status (Giddens, 2013: 565).

Androcentrický genderový řád lze vysledovat v teoriích, v nichž je gender navázán na biologické pohlaví, nebo je s ním ztotožněn, jako u již zmíněné teorie strukturálního funkcionalismu, či u teorie komplementarity, která tvoří základ učení římskokatolické církve. Jedná se o řád, který považuje muže za středobod veškerého společenského, kulturního, hospodářského a dalšího dění, čímž zakládá hierarchii, v níž muž stojí jejím vrcholu, a ostatní je mu podřízeno. Genderové rozdíly jsou zejména ve výše zmíněných teoriích viditelnými aspekty zakládajícími sociální nerovnosti, které se odráží ve všech sférách společenského, veřejného i soukromého života (tamtéž).

Androcentrické společenské uspořádání je charakteristickým znakem patriarchy,<sup>5</sup> což je termín, kterým lze obecně označit takový pohlavně-genderový řád, jenž se realizuje v podobě nadvlády mužů nad ženami. Sylvia Walby definuje patriarchy jako systém sociálních struktur a praxe, v němž muži ovládají, utlačují a vykořisťují ženy (Walby, 1990: 20). Nejedná se ale o koncept založený primárně na kategoriích muž/žena určený biologickým pohlavím, ale jde o určitý soubor společenských praktik, kterými se uskutečňuje (a tím legitimizuje) takové uspořádání vztahů mezi muži a ženami, jež za všech okolností a ve všech sférách primárně privilejuje maskulinní hodnoty a potřeby.

Z patriarchálního uspořádání neprofitují všichni muži, a stejně tak z patriarchálního společenského řádu mohou za určitých podmínek těžit i některé ženy, což také vysvětluje jejich kooperaci a podporu tomuto řádu (Walby, 1990; srov. Havelková, 2004: 176). Patriarchální uspořádání společenských vztahů je charakteristické také pro římskokatolickou církev, jež jej sama vyznává a také podporuje, a to i ve společenském uspořádání, které leží mimo její vlastní struktury.

### **2.3 Symbolický řád a symbolické násilí**

Francouzský sociolog Pierre Bourdieu se ve svém díle *Nadvláda mužů* (Bourdieu, 2000) rovněž zabývá problematikou genderového řádu, přičemž vychází z toho, že

---

<sup>5</sup> Vznik termínu „patriarchy“ se datuje do období druhé vlny feminismu a jeho autorkou byla Kate Millet, v jejímž díle *Sexuální politika* (1970) se tento termín poprvé objevil, a kde byl také důkladně analyzován.

maskulinita a femininita jsou výsledkem utváření určitých předzjednaných schémat, která obsahují předem přidělené významy pro maskulinitu i femininitu. Tato schémata jsou produktem kultury, a jejich prostřednictvím specificky jinak uvažujeme jak o mužích tak i o ženách. Bourdieu označuje tato schémata jako *habitus* (Bourdieu, 2000: 12). Habitus ukazuje, že rozlišování mezi mužským a ženským je pouze vztahové, tedy zakládá se primárně na rozdílech mezi muži a ženami, které jsou ale arbitrární, utvořené kulturním a společenským výběrem, prostřednictvím předem vymezených oblastí činností, vlastností a zaměstnání. Zároveň se ale tyto rozdíly vlivem produkce a reprodukce maskulinního a femininního habitus zdají být objektivně existujícími, a proto přirozenými (tamtéž: 11). Jinak řečeno, maskulinní/femininní *habitus* je důsledkem produkce odlišností, nikoli pochopením jejich příčin. Předkládání těchto reprezentací jako přirozených je základem pro zajištění privilegovaného postavení pro maskulinní habitus a legitimizaci těchto nerovností v rámci dané kultury.

„Síla maskulinního řádu je zřejmá z faktu, že tento řád nepotřebuje žádné ospravedlňování; androcentrické vidění se vnucuje jako neutrální a nevyžaduje žádné legitimující diskursy.“ (tamtéž: 13). Maskulinita sama o sobě neobsahuje znaky, na základě kterých by se dalo konstatovat, že muži jsou kvalitativně lepší než ženy. Avšak symbolika, která se s mužským a ženským pojí, v tomto ohledu jednoznačně privileguje muže. A tento symbolický řád, jež je v jádru androcentrickým – je tedy řádem muže, jeho majetkem i královstvím – je také řádem patriarchálním, neboť kritéria, podle kterých se habitus utváří, určují muži. Patriarchální symbolika hraje velkou roli i ve struktuře římskokatolické církve, jak se ukáže později.

Dalším důsledkem implicitního androcentrismu symbolického řádu, který vyplývá z nutnosti neustálé sebelegitimizace tohoto řádu, je reprodukce praktik, které utužují nadřazenost maskulinního habitus a jeho předsudky vůči všemu ženskému. Ženy totiž v tomto řádu nemají jinou možnost než všechny tyto předsudky o sobě naplňovat, protože ho samy neutváří. Symbolický řád jejich bytí ani konání nepřipisuje žádnou kladnou vlastnost, to náleží pouze mužům (tamtéž: 32). Dopouští se tak aktu, který Bourdieu nazývá symbolické násilí. „K symbolickému násilí dochází tehdy, jestliže ovládaný nemůže jinak, než vládnoucího (a tedy nadvládu) uznávat, protože k reflektování jak jeho, tak sebe sama, přesněji řečeno k reflektování vztahu mezi sebou a *jím*, disponuje pouze nástroji poznání, které s ním má společné a které nejsou ničím jiným, než osvojenou formou vztahu nadvlády, a ukazují tento vztah jako přirozený (...).“ (Tamtéž: 34–35).



Symbolické násilí je tedy aktem, kdy jsou ženy nuceny přijmout symbolický řád spojený s femininním habitem, což jsou vesměs dehonestující hodnotové soudy o nich samých, podřadné činnosti, domácí práce a péče. Symbolické násilí nutí ženy si tyto činnosti a soudy osvojit a ztotožnit se s nimi, což se vesměs stále daří natolik, že se pak ony samy podílí na reprodukci symbolického řádu (tamtéž: 37). Tento druh násilí vzniká působením a reprodukcí společenských dispozic, kterými je neustále vytvářeno a udržováno, ačkoli zároveň vytváří dojem, že ženy mají přirozené dispozice k tomu, aby se mu podřídily. Symbolický řád je ve svém jádru misogynní, se ženou zachází jako s věcí, protože jako v každém androcentrickém (patriarchálním) uspořádání, i v rámci symbolického řádu je subjektem muž a žena je redukována na objekt (tamtéž: 40). Symbolický řád tak, jak je vytvořen v jazyce, jenž mohutně přispívá k jeho reprodukci a udržování, ani neumožňuje být subjektem nikomu jinému než muži.

Co se týká ekonomie biologické reprodukce (těhotenství, porod, kojení) je tato výsostně ženská činnost redukována na pasivní odpověď vůči aktivnímu počínu muže – ploditele. Proto je hodnocena níže a stejně jako další věci spojené s femininitou se řadí mezi prakticky neviditelné (tamtéž: 44). Na reprodukci symbolického řádu je totiž kladen mnohem větší důraz než na reprodukci biologickou, protože ta zajišťuje privilegované postavení a pomáhá udržovat nadvládu mužů nad ženami.

## 2.4 Formování ženské identity

Na sklonku první vlny feministického hnutí, přes uvedenou primární orientaci na volební právo, právo na vzdělání a právo vlastnit majetek, se začaly objevovat otázky týkající se identity ženy. Virginia Woolf se v eseji *Vlastní pokoj* zamýšlí nad tím, že být ženou vlastně znamená naplňovat popisy a představy vytvořené muži. Že ženy samy sebe nedefinují, nepodílí se samy na utváření své vlastní identity, protože nemají možnost k těmto tezím ani přispívat, ani je nějak ovlivnit, přitom ale svoji takto vytvořenou identitu přijímají, protože jim nic jiného nezbývá. A to navzdory tomu, že různé názory různých mužů na ženy se od sebe liší, a leckdy je jeden s druhým ve vyložené kontradikci (Woolf, 1998: 44–45). Tento rozpor provází obraz ženy až do dnešních dnů, kdy je střídavě líčena vesměs buď jako neschopná a nesamostatná (hloupá, poddajná, závislá), nebo naopak jako mazaná a vychytralá (protřelá, hříšná). Tento rozpor se ukazuje také v modelových obrazech ženství v římskokatolické církvi, kde figuruje žena jako Eva nebo jako Marie.

Na Woolf v mnoha ohledech (ačkoli nepřímě) navazuje a otázku identity dále rozvíjí francouzská filosofka Simone de Beauvoir zejména v díle *Druhé pohlaví* (1949). Beauvoir poukazuje na všeprostopující androcentrismus, jehož důsledkem je takový genderový řád, v němž subjektem, tedy tím, koho je možno myslet samostatně, kdo je určen jen sám sebou, nikoli vztahem k někomu jinému, je muž. Naopak objektem v tomto řádu, tou, již nelze myslet bez vztahu k muži, jako samostatně existující bytost, je žena (Beauvoir, 1967: 10). Žena je protějškem muže, jeho protikladem, je „to Druhé“ (tamtéž). Jak uvidíme v následujících kapitolách, stejným způsobem je pojato bytí ženy v rámci římskokatolické ontologie, jako druhotné, bytostně jiné než bytí muže.

Beauvoir také, stejně jako Woolf, podrobuje kritice obraz ženy, jež byl vytvořen muži pro muže. Prostřednictvím konceptu Druhého (objektu, ženy), jež je bytostně jiné než subjekt, kterým je muž, vznikly mýty o ženě, jichž je několik druhů. Beauvoir uvádí například statický mýtus, který je odrazem ideálu ženy, věčný a neměnný (Beauvoir, 1967: 133). Tento statický mýtus je podkladem pro mýtus Věčného ženství, dokončenou, jednou provždy utvořenou podobu toho, jak má vypadat každá žena za každých okolností. Nepřipouští žádné výjimky, či dokonce změny. „Předpokládat Ženu znamená předpokládat absolutní Druhé, bez vzájemnosti, které proti vši zkušenosti popírá, že je subjektem, někým podobným.“ (Beauvoir, 1967: 134). Druhost ženy stvrzuje její jinakost, diametrální odlišnost ve způsobu bytí od bytí muže, kterou není možné žádným způsobem překonat. Transcendence, tedy uskutečnění možností lidského života, je dána jen muži, údělem ženy zůstává bytí v imanenci (tamtéž: 110). Žena jako to Druhé není ničím jiným než bytím odvozeným od muže, jeho protikladem a tato ontologická druhost ženě upírá přístup ke stejným příležitostem, které mají muži.

Problém identity se dále rozvíjí i ve druhé vlně feminismu, jež proběhla v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století, a to nejvýrazněji v díle Betty Friedan *Ženská mystika* (1963), kde autorka popisuje „problém beze jména“, kterým shodně trpěly ženy, většinou středostavovské manželky a matky v domácnosti, žijící v domcích na předměstí (Friedan, 2002: 49). Jádro tohoto problému tkvělo v pocitu nespokojenosti se svým údělem: ženy se necítily šťastné, spokojené a hlavně naplněné prací v domácnosti a péčí o děti (a manžela). Zároveň ale byly z těchto pocitů zmatené, protože byly vychované v tom, že manžel, děti a domek na předměstí vybavený moderními elektrospotřebiči je přesně to, co si má každá žena přát, co je jejím největším snem a cílem (tamtéž: 50–55). Friedan také – stejně jako Beauvoir – rozkrývá mýtus ženství, jež byl vytvořen muži, mýtus o „všeobecně uznávaném modelu ženství“, podle nějž tkví naplnění života ženy v roli manželky a matky (tamtéž: 57).

Všechny feminismy také nejsou – z hlediska konstrukce genderu, jak byl definován dříve v této kapitole – založeny na programovém odmítání biologie jakožto určujícího faktoru výsledné podoby maskulinity a femininity. Pro některé feministické teorie (feminismus difference, lesbický feminismus či ekofeminismus) je esencialistické pojetí základní východisko. Každý z feministických proudů, ať už je v jeho podání gender konstruován esencialisticky, či je považován naopak za kulturní a společenský konstrukt, se však nějakým způsobem zabývá otázkou „kdo je žena“, tedy její identitou. Tento aspekt, jehož vývoj jsme měli možnost sledovat v této části v rámci rekapitulace hnutí za osvobození žen, je velmi důležitý pro další kapitoly, kde bude nadále rozvíjen.

## **2.5 Problematika mocenských vztahů**

Jedním ze stěžejních analytických rámců, prostřednictvím kterých lze nazírat na společnost, a jenž tak dává možnost rozkrýt mechanismy, na jehož základě se ustanovují určité vzorce, které se dále reprodukují, je problematika mocenských vztahů. Pro feminismus a feministické teorie je tato analýza zásadním klíčem k pochopení utváření společenských nerovností a k uchopení jejich důsledků. Kritika mocenských vztahů není feministickým objevem, je ale pro něj nesmírně důležitým a zároveň vhodným i plodným analytickým nástrojem.

Patrně nejvýznamnějším a nejzásadnějším teoretikem, analytikem a kritikem mocenských vztahů byl francouzský filosof Michel Foucault, který se ve svém díle zaměřil na zjištění, jakým způsobem se konstituuje člověk jakožto subjekt, jaké procesy se na tom podílí, a jaké důsledky se tímto způsobem produkují (Foucault, 2002: 312–313). Foucault vychází primárně z kritiky kantovské definice subjektu, jež charakterizuje člověka jakožto bytost obdařenou rozumem, svobodnou vůlí, sebereflexí a autonomií, která ale zároveň překonává původní descartovské statické pojetí subjektu, jež vidí subjekt jakožto univerzální a ahistorickou entitu. Připouští tak totiž – na rozdíl od Descartesa – možnost ustanovení subjektu tady a teď, přiznává mu jeho jedinečnou historii, čímž nabourává jeho univerzalismus, který konstituuje subjekt jakožto bezčasový (tamtéž: 314; srov. Foucault, 2019: 55).

Podle Foucaulta je subjekt výsledkem působení mocenských vztahů, které se podílejí na jeho utváření ve všech oblastech jeho možného výskytu a působení. Identita subjektu tedy není výsledkem zcela svobodného aktu volby za účelem uskutečnění jeho aspirací, ale procesem, kdy je subjekt podroben identifikaci na základě kategorií, které v dané oblasti již

existují ve formě jednotlivých diskursů, které jsou podrobeny specifickému řádu, a kde panují hierarchické vztahy, právě podle rozložení moci.

Tato analýza mocenských vztahů zásadně nabourává představu univerzality lidských práv (Bell, Offen, 1983: 19–21)<sup>6</sup> ve svém konečném důsledku, tedy myšlenky, že každý, kdo je prohlášen občanem (tedy subjektem) v demokratickém státním zřízení, požívá stejných práv a příležitostí, a že jsou pro každého stejně dostupné. Foucault poukazuje na to, že všeobecně přijímaný řád ustanovený na základě práv, jež jsou deklarována jakožto univerzální, je ve skutečnosti projevem vůle těch, kdo mají moc o něm rozhodovat, ačkoli je postulován jako neutrální. Takto vytvořený řád ovšem nemůže sloužit všem stejně, ačkoli je pro všechny platný a závazný. Jeho limity, meze a pravidla nejsou prostorem umožňujícím realizaci všech subjektů – občanů bez rozdílu, ale je naopak nástrojem selekce, procesu, který slouží k určení a zároveň oddělení mocných a bezmocných, normálního a deviantního, přirozeného a nepřirozeného (Foucault, 2019: 87).

V rámci takto vzniklých binarit (např. normální/nenormální, pozitivní/negativní, mužské/ženské), mezi kterými panuje distinkce, resp. opozice, se utvářejí kategorie, jež vzájemně propojují kvality stojící na jejich stejných stranách (tedy normální-pozitivní-mužské/nenormální-negativní-ženské; Allen, 2006: 98).<sup>7</sup> Tyto hodnoty, připsané subjektům na základě již existujícího řádu, který není ani univerzální, ani neutrální, jsou pak považovány za přirozené, a jejich identita je prezentována jejich prostřednictvím. Tvoří také jejich společenský habitus, symbolický řád, který nadále udává jejich jakost.<sup>8</sup>

Foucaultova koncepce tak nabourává představu přirozenosti, či přirozené spravedlnosti v podobě universalismu lidských práv, tedy teze, že v každém diskursu se jako dominantní ustanoví to, co je nejlepší, a to proto, že to je (objektivně) nejlepší samo o sobě (Foucault, 2019: 86).<sup>9</sup> Tato úvaha totiž zásadním způsobem opomíjí právě to, na co Foucault

---

<sup>6</sup> Myšlenka universalismu lidských práv byla zformulována v období osvícenství ve Francii a publikována v průběhu Francouzské revoluce na konci 18. století. Mezi nejvýznamnější lidskoprávní dokumenty doby patří *Deklarace práv člověka a občana* z roku 1789, jež byla základem pozdější první francouzské ústavy. Již v této době se však objevila její kritika, protože *Deklarace* byla kalibrována na muže a mužům určena, zcela však opomíjela ženský rozměr občanství. Olympe de Gouges ve své *Deklaraci práv ženy a občanky* z roku 1791 podrobila kritice právě tento aspekt, tedy pojetí muže jakožto normy, prvního a automatického příjemce práv, a také nerovnost mužů a žen, respektive podřízenost ženy muži, ze kterého plynou důsledky v podobě nepřiznání stejných privilegií oběma.

<sup>7</sup> Tento postup, jenž je veskrze intuitivní, podporuje hierarchii binárních opozic a pojmenovává je jako komplementární části, které tvoří harmonický celek, pokud jsou spolu v rovnováze. Na hierarchii binarit je postavena teorie komplementarity, o které práce pojednává dále (Allen, 2006: 98).

<sup>8</sup> Viz kap. 2.1.3., v níž se pojednává o symbolickém řádu vytvořeném na základě sociologického teorému Pierra Bourdieua.

<sup>9</sup> Foucault tuto tezi nazývá jako „mýtus o veřejném blahu“.

cílí, a sice, že o tom, co je dobré, rozhoduje orgán moci. V moderních demokraciích tuto moc vykonává stát a jím vytvořené instituce.

Foucault definuje moc následovně: „Zdá se mi, že moc je třeba chápat především jako mnohost vztahů sil, jež jsou imanentní oblasti, ve které působí a kterou konstituuje jejich vlastní organizace; jako hru, která tyto vztahy transformuje, posiluje a převrací prostřednictvím bojů a neustálého střetávání; jako podporu, kterou tyto vztahy sil nacházejí jeden v druhém, přičemž vytvářejí série či systémy, nebo naopak rozdíly či opozice, které je izolují; a konečně jako strategie, v nichž se realizují a jejichž obecná osnova či krystalizace ve formě institucí je ztělesněna ve státních aparátech, ve formulacích zákona, ve společenských hegemoniích.“ (Foucault, 1999: 108).

Podle tohoto uvedení je mocenských vztahů celá řada a prolínají se všemi oblastmi lidské činnosti. Moc však nepůsobí přímo, netvoří totiž jedinou jasnou strukturu, nemá jednu jedinou podobu ani místo působení, není reprezentována jedinou institucí, ale projevuje se různými způsoby v jednotlivých diskurzech, a to tak, že v daném diskursu moc vždy zaujímá dominantní, hegemonní pozici (Tamtéž: 110). Každý subjekt je tak ve chvíli, kdy se ocitne v dosahu diskursivního působení, podroben kategorizaci, je určen a popsán podle rozložení vztahů moci, které jsou v daném diskursu v okamžiku zařazení subjektu do něj platné.

Rozhodný moment v procesu utváření identity subjektu tedy nespočívá v subjektu samotném a jeho volbě, ale v působení mocenských struktur podle rozložení sil v daném diskursu, a podle kategorií, jež v daném diskursu existují. Subjekt nemá možnost se identifikovat jinak než prostřednictvím kategorií, které jsou k dispozici, ani nemá možnost se jejich prostřednictvím neidentifikovat. Proces identifikace subjektu je pasivní, je procesem jeho označení (Foucault, 2002: 312). Neslouží totiž subjektu samotnému, ale řádu, který jej prostřednictvím těchto kategorií identifikuje za účelem kontroly.

### 3. Feministická teologie Mary Daly a její východiska

V této části představím feministickou teologii jako jeden ze směrů feministického myšlení, který se zformoval ve 20. století. V této kapitole zhodnotím její východiska a směřování a uvedu hlavní představitelky. Zaměřím se přitom na dva patrně nejdůležitější myšlenkové systémy, které měly zásadní vliv na tvorbu Mary Daly, jejímuž životu, dílu a jeho analýze je ponejvíce věnována tato část práce. Mary Daly ve svém díle propojila feministickou perspektivu s analýzou římskokatolické teologie, na jejichž základě popsala mechanismy římskokatolické církve udržující ženy v druhořadém postavení, a to jak v církvi, tak i ve společnosti (zejména v rodině a v manželství), podrobně zmapovala jejich vznik a vývoj a formulovala jejich důsledky pro ženy. Mezi tyto důsledky patří hlavně formování identity, a udržování podřízenosti žen mužům, jehož dopadem je násilí na ženách, tedy násilí genderově podmíněné.

#### 3.1 Vývoj feministické teologie

Feministická teologie je jedním z myšlenkových proudů propojujících oblast teologie a feminismu, mezi kterými nachází styčné body, ale i mnoho zásadních neshod. Myšlenkově se feministická teologie formuje zejména během druhé vlny feminismu, tedy zhruba od šedesátých let 20. století, hlavně v USA (Macek, 2008: 93). Její počátky lze však vystopovat ještě dříve, dokonce až na konec 19. století, kdy se skupina severoamerických křesťanských žen (protestantek) pod vedením Elisabeth Cady Stanton pravidelně scházela ke studiu Bible. Produktem jejich setkávání se stala *The Woman's Bible*, která vyšla ve dvou dílech v letech 1895 a 1898, a která byla historicky prvním pokusem o reinterpetaci biblických textů z feministické perspektivy (Gibellini, 2011: 436).

Jak název tohoto směru napovídá, feministická teologie se snaží prostřednictvím feministické metodologie, tedy užitím genderu jakožto analytické kategorie, zjistit, jakým způsobem římskokatolické učení založené na Písmu a tradici<sup>10</sup> rámuje ženy, ženská těla,

---

<sup>10</sup> Písmo svaté Starého a Nového zákona (Bible) spolu s tradicí založenou na apoštolské posloupnosti, tedy na předávání evangelijní zvěsti v nepřerušené podobě od apoštolů přes biskupy, tvoří dva základní věroučné pilíře římskokatolického učení, které jsou ukotveny ve *Věroučné konstituci o Božím zjevení Dei Verbum*, 7: „Aby se však v církvi stále zachovalo evangelium celé a živé, zanechali apoštolové jako své nástupce biskupy a „postoupili jim své učitelské místo.“ Tato posvátná tradice a Písmo svaté obojího zákona jsou jako zrcadlo, ve kterém církev putující na zemi nazírá Boha, od něhož všechno přijímá. (...)“ (Pavel VI., 1965/2002 Dei..., 2.7)

ženskou existenci a identitu. Vypořádává se tak s křesťanskou tradicí, symboly a učením, které během dlouholetého vývoje vytvořily role, jež je jim určeno zastávat, a to jak ve světském životě, tak ve společenství církve.

Jedním ze základních úsilí feministického hnutí je emancipace, tedy zrovnoprávnění žen, a to nejen občanské, ale i společenské a kulturní. Kritická analýza křesťanského náboženství a římskokatolické tradice provedená z řad feministických teoložek vytvořila během svého vývoje ve druhé polovině 20. století poměrně širokospektrální reflexi obrazu ženství v katolickém učení, jejímž prostřednictvím poukazuje na to, s jakými aspekty tohoto ztvárnění nelze souhlasit, či se s nimi dokonce ztotožnit (Macek, 2008: 93). Poskytuje tak revizi obrazu ženství vytvořeného prostřednictvím římskokatolického učení, jenž zásadním způsobem ovlivňuje formování identity žen hlásících se k této denominaci.

Feministická teologie, stejně jako feministické hnutí celkově, se stala součástí širšího rámce boje za emancipaci příslušnic a příslušníků marginalizovaných skupin v římskokatolické církvi. Složky identity – a zároveň osy nerovnosti –, kterými jsou kromě genderu zejména rasa, třída a etnicita, korelují či kolidují s identitou křesťana/křesťanky, a to navíc dle příslušného vyznání v rámci určité křesťanské církve. Feministická teologie se formuje souběžně s teologií osvobození, která pochází z Latinské Ameriky, a severoamerickou tzv. černou teologií (Macek, 2008: 82)<sup>11</sup>, a to v období zhruba od poloviny šedesátých let 20. století do poloviny sedmdesátých let 20. století (Gibellini, 2011: 438).

Mezi nejvýznamnější představitelky feministické teologie patří mimo Mary Daly zejména angloamerické teoložky (římskokatolické i protestantské), jako například Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Johnson, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Sallie McFague a Ann Belford Ulanov. Mezi představitelky židovské feministické teologie se řadí Judith Plaskow, v oblasti kontinentální Evropy se lze setkat s dílem Elisabeth Moltmann-Wendel či Dorothee Sölle (Macek, 2008: 94–99; Kuschel, 2007: 114, 231, 307). V českém kontextu se feministické teologii věnuje Jana Opočenská,<sup>12</sup> či spolek RFK.<sup>13</sup>

Na tomto místě je také potřeba zdůraznit, že tematizace role ženy a obrazů ženství v rámci náboženství se objevuje napříč všemi církvemi, denominacemi a spiritualitami, a to

---

<sup>11</sup> Tento termín se přestává používat zhruba od nástupu nového milénia, ale lze se s ním ještě tu a tam setkat. Stále častěji se však prosazuje výraz afroamerická teologie (African American Theology). Název afroamerická teologie ale spíše reflektuje dějiny otroctví a analyzuje zkušenost útlaku, zatímco název „černá (černošská) teologie“ spíše než k rasistickým konotacím odkazuje ke společné zkušenosti jinakosti symbolizovanou barvou kůže. (Macek, 2008: 82)

<sup>12</sup> Opočenská, J. (1995). *Zpovzdálí se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. Praha: Kalich.

<sup>13</sup> Radikálně Feministický Kruh, křesťansko-feministické ekumenické uskupení. (RFK, n. d.)

nejen v křesťanství (Renzetti, Curran 2003: 429–454). O feministické teologii se tak dá bez nadsázky hovořit jakožto o globálním fenoménu, který se systematicky vyvíjí od poloviny 20. století a který má rozmanité podoby i strategie.

### **3.2 Východiska feministické teologie Mary Daly**

Jak již bylo uvedeno výše, feministická teologie je jedním z proudů hnutí v rámci teologického myšlení s podstatně širším záběrem, než poskytují tradiční teologické disciplíny, přesto však do ní spadají. Pro záměry této práce je důležité seznámit se s teologickými směry, které měly nesporný vliv na feministické a teologické myšlení Mary Daly. Tato kapitola pojedná o dvou zásadních východiscích, jež se objevují v jejím díle, a v nichž se protíná teologie a feminismus.

#### **3.2.1 Teologie osvobození**

Teologie osvobození je jedním z alternativních křesťanských římskokatolických teologických proudů (Gibellini, 2011: 266)<sup>14</sup> vzniklých na americkém kontinentu ve druhé polovině 20. století. V zásadě se jedná o reflexi zkušenosti útlaku a vykořisťování mužů i žen podpořenou Písmem a o reflexi možností osvobození zasazenou do oblasti Latinské Ameriky (Gutiérrez, 1973: ix). Kořeny teologie osvobození lze vystopovat až do 16. století, odkud pochází první zmínky o římskokatolických misionářích, kteří se postavili na stranu původních obyvatel proti koloniálním vykořisťovatelům (Gibellini, 2011: 366). Teologie osvobození latinskoamerické provenience se formovala během šedesátých a sedmdesátých let 20. století po boku feministické teologie i černé/afroamerické teologie, s nimiž vedla po celé toto období čilý dialog. První systematické dílo týkající se teologie osvobození stejnojmenného názvu – *Teologie osvobození* – peruánského teologa Gustava Gutiérreze vyšlo v roce 1971 (Gibellini, 2011: 367).

Ústředním motivem teologie osvobození je kritika koloniálního útlaku při dobývání amerického kontinentu započatého na konci 15. století. Tato kritika je směřována zejména k pojmu „závislost“, kterým latinskoameričtí teologové charakterizují výsledek koloniální expanze, a který zároveň symbolizuje zpasivnění, akt redukce subjektů na objekty (Gibellini,

---

<sup>14</sup> Stejně jako černá/afroamerická teologie či feministická teologie. Obě dvě se v některých pramenech označují také jako teologie osvobození (mn. č.) stejně jako ta latinskoamerická, protože shodně reflektují zkušenost útlaku a bezpráví, jen každá zvolila jinou hlavní perspektivu, v ostatních perspektivách se však setkávají. Jsou tak základem pro intersekcionalní analýzu křesťanského učení.



2011: 370).<sup>15</sup> Tento termín tak ilustruje koloniální počin, přístup, který na neevropskou kulturu a společnost pohlíží jako na něco zaostalého, primitivního, a proto horšího, něco, co je třeba kultivovat a ohýbat, aby se zdokonalilo a pohnulo kupředu, směrem k dobru. Tento pohyb vpřed je myšlen v rámci intencí evropské kultury a rozvoje, který se tak stává univerzálním měřítkem vyspělosti a zároveň normou, podle které se určuje odchylka a jinakost.

Ovšem tato „závislost“ vytvořená na základě evropské představy o vyspělosti, jež předkládá latinskoamerickou oblast jako nerozvinutou, není důsledkem její vlastní zaostalosti, ale naopak důsledkem rozvoje jiných zemí. Ty si osobují právo rozhodovat o jednotlivých pozicích účastníků na základě výsledků koloniálních expanzí, v němž je dobytelská země automaticky lepší než jí dobývané území (tamtéž). Stav závislosti je důsledkem, který vyplývá z tohoto ustanovení řádu světa, bez účasti druhé strany, a kterou nelze překonat pomalým a postupným procesem. Jedinou možností, jak vystoupit ze závislého vztahu, je osvobození, které zde není myšleno jako proces, ale jako zlom, moment oproštění se od koloniální rétoriky zaostalosti a závislosti (tamtéž: 371).

Toto osvobození se má dít na několika úrovních: jeho smyslem je zaměřit se na člověka jako na lidskou bytost, učinit lidskou existenci centrální hodnotou, a tak ji osvobodit od útlaku v podobě nespravedlnosti a zejména chudoby (tamtéž: 372). Teologie osvobození ze všeho nejvíce tematizuje právě chudobu a ty, kteří jsou jí nejvíce postiženi. Chudoba je tedy hlavní perspektivou, od níž se odvíjí její další zaměření, a sice na praktickou stránku v podobě služby potřebným (tamtéž: 373, 375).

Teologie osvobození se záhy po svém vzniku dostala do sporu s oficiální římskokatolickou doktrínou, ačkoli Mezinárodní teologická komise<sup>16</sup> v roce 1974 teologii osvobození v plném rozsahu uznala (tamtéž: 395). Kongregace pro nauku víry,<sup>17</sup> oficiální orgán Vatikánu k posouzení nových teologií či interpretací, se do teologie osvobození poměrně tvrdě pustila s tím, že teologie osvobození – podle Kongregace – zcela přijímá marxistickou nauku, analýzu a postoje, čímž teologické výroky politizuje, tedy ideologizuje (Gibellini, 2011: 395). Zároveň podezírala teologii osvobození z vytvoření paralelní církve

---

<sup>15</sup> Pojem závislost se objevuje v díle martinického spisovatele Franze Fanona, který svoji kritiku koloniální expanze zahrnul do knihy *Psanci této země* (1961; česky 2014). Kniha vyšla společně s předmluvou Jeana Paula Sarta.

<sup>16</sup> Mezinárodní teologická komise je poradním orgánem Svatého stolce, resp. Kongregace pro nauku víry, jehož úkolem je posuzování teologických nauk.

<sup>17</sup> Dříve známá pod názvem *inkvizice*.

(tamtéž: 396).<sup>18</sup> Tato obvinění ovšem odmítli všichni teologové, kteří stáli u zrodu teologie osvobození, s poukazem na to, že marxismus posloužil jen jako nástroj k vymezení pojmů a vztahů mezi nimi, ale základním nástrojem pro argumentaci i analýzu byly společenské vědy (tamtéž).

Nyní pár slov k oficiální římskokatolické doktríně vůči teologii osvobození, protože obdobná stanoviska a argumentaci jako k teologii osvobození zaujímá totiž římskokatolická hierarchie i ve vztahu k feministické teologii a feministickému hnutí. Její odpor je nasnadě: v rámci oficiální římskokatolické teologie se dá teologie osvobození považovat za subverzivní počín. Nelze ji klasifikovat jako heretickou, protože se v zásadních teologických (hermeneutických, systematických, biblických, metodologických, eklesiologických; tamtéž: 394)<sup>19</sup> aspektech neodchyluje od římskokatolického učení, naopak se mu zcela podřizuje, stejně jako věroučné autoritě Svatého stolce. Kongregace pro nauku víry teologii osvobození, ačkoli byla po teologické stránce uznána Mezinárodní teologickou komisí, podrobila tvrdé kritice, která je shrnuta v dokumentu *Instrukce k některým aspektům „teologie osvobození“ (Libertatis nuntius)*, kterou v roce 1984 vydala Kongregace pro nauku víry (tamtéž: 395). Nastává tedy zjevný rozpor mezi dvěma vysoce autoritativními orgány římskokatolické věrouky, který zůstal nevyřešen, který ale zároveň poznamenal teologii osvobození tím, že ji označil jako něco problematického.

Odlišnost tkví v důrazu na aspekty křesťanského života. Zatímco oficiální učení římskokatolické církve je orientováno na poslední soud a království Boží, tedy na spásu, na to, co bude po smrti všech a všeho, teologie osvobození se zaměřuje na člověka v jeho pozemském životě a působení, zdůrazňuje důležitost a potřebu péče o člověka v životě. Staví zájem o člověka a péči o něj na stejnou úroveň jako péči o lidskou duši a její osud po smrti těla, a činí tak tyto dva akty vzájemně rovnocennými (Gibellini, 368: 374–375).

Tímto akcentem podpořeným obrácením pozornosti od starostí věčných ke starostem časným se jinak vztah pěstovaný v římskokatolické církvi vedený od věřících směrem ke kléru, založený na poslušnosti (která se dá vykládat také jako závislost, protože jde o vztah nerovný s jasně vymezenými kompetencemi vedení a podřízenosti na obou stranách) stává

---

<sup>18</sup> Společenství vyznávající teologii osvobození samy sebe nazývají *Iglesia Popular*, církev lidu.

<sup>19</sup> Teologie osvobození byla posuzována odborníky z řad římskokatolické církve na základě analýzy těchto jednotlivých teologických disciplín. Hermeneutika a její metodologie určují, jakým způsobem daná církev interpretuje biblické texty; eklesiologie je nauka o církvi, její struktuře, úlohách a směřování; systematická teologie formuluje základy křesťanské víry a jejich reflexi, tvoří jádro křesťanské věrouky prostřednictvím definování jednotlivých nauk, jako je např. trinitologie (nauka o trojici), christologie (nauka o Ježíši Kristu), pneumatologie (nauka o Duchu svatém), aj.; biblická teologie zkoumá teologické, jazykové, literární a historické aspekty textů Bible.

v teologii osvobození vztahem recipročním. Stírá se ostrý předěl mezi laiky a kněžími, rozpouští se hierarchie a zrovnoprávňují se pozice, které jinak stojí proti sobě v ostré opozici, a jejich rozdíl tvoří ostrý předěl mezi lidským a božským. Tento přístup se velice liší od pojetí praxe římskokatolické církve, jež na hierarchii, přísné oddělování a jasně vymezené místo dle vytvořených kategorií klade primární důraz.

Dalším důvodem, proč teologie osvobození vyvolala negativní reakci Kongregace pro nauku víry, lze spatřit v možném výkladu záměrů této teologie. Ty totiž mohou vést ke zpochybnění praktik římskokatolického učení skrze zpochybnění legitimacy nároků, zejména na majetek a mocenský vliv (tamtéž: 389–391).<sup>20</sup> Římskokatolické náboženství totiž bylo součástí koloniální expanze, a tím pádem kultury, jež si činila nárok na území a majetek tamních obyvatel. Je tedy symbolem útlaku, marginalizace a nespravedlnosti, stejně jako další kulturní artefakty zavlčené konkvistadory a jejich následovníky na oba americké kontinenty během jejich dobývání. Římskokatolická církev sehrála v období koloniálních expanzí, které otevřeně podporovala, velikou roli, protože byla nositelem kultury dobyvatelů, s nimi nerozlučně spjata a jimi bezprostředně šířena. Považovala tedy za naprosto samozřejmé, že původní obyvatelstvo se přijetí nového náboženství bezvýhradně podrobí. Zpochybnit legitimitu koloniálních výbojů spojenou s misijní činností totiž znamená – v očích římskokatolické kurie – zpochybnit Boží záměr, který se uskutečňuje ztotožněním římskokatolické církve s Božím královstvím (tamtéž), což ale znamená zpochybnění legitimacy jejího mocenského vlivu.

Údajný marxismus, který je podle Kongregace pro nauku víry jádrem teologie osvobození, lze také interpretovat jako snahu o diskreditaci teologie osvobození jakožto legitimní podoby spirituality v rámci římskokatolické církve. Vzhledem k tomu, že spor o uznání teologie osvobození se odehrával v sedmdesátých letech 20. století, tedy v době normalizace a studené války mezi západem a východem, měla takto zvolená argumentace velkou váhu. Označit nějakou osobu či instituci za stoupence marxismu bylo validním strategickým tahem, který měl potenciál protivníka delegitimizovat, zejména pokud podnět pro něj vzešel z Kongregace pro nauku víry.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Teologie osvobození se řadí do tzv. pokoncilních eklesiologií, tedy teologických směrů ustanovených po II. vatikánském koncilu. Formulovala své poslání v reflexi aktuální společenské situace, již spatřuje v orientaci na chudobu a nespravedlnost teď a tady, což je v přímé opozici se závěry II. vatikánského koncilu (a tedy stanoviskem Papeže), které rozhodlo zaměřit se na dospělý, sekulární a na pokrok se orientující svět. Tyto závěry jsou formulovány v *Pastorální konstituci o církvi v dnešním světě Gaudium et Spes* (Pavel VI., 1965/2002 Gaudium...).

<sup>21</sup> Pod dokumentem *Libertatis Nuntius* je podepsán Joseph Ratzinger, tehdy kardinál, později papež Benedikt XVI.

### 3.2.2 Teologické myšlení Paula Tillicha

Teologie evangelického teologa a filosofa německého původu Paula Tillicha představuje další významnou inspiraci pro dílo Mary Daly, zejména v otázce ontologie a metodologie (Schneider, 2000: 56, 60). Důležité východisko spatřoval Tillich – stejně jako Daly – v otázce symbolů a ve způsobu, jakým jsou převáděny do jazyka. Jeho teologie spočívá v hledání smyslu a významu z teologického hlediska, a jeho aplikaci na lidskou existenci ve vztahu ke zkušenosti víry. „Slova nám nadále nezprostředkovávají smysl, který původně měla, a který by nám měla zprostředkovat.“ (Tillich, 1997: 47). Tillichova úvaha spočívá v tom, že je třeba si uvědomit, že symboly vznikají, formují se a vyvíjí v jazyce, takže se proměňuje nejen jejich sémantika, ale i symbolický řád, se kterým se nevyhnutelně pojí. Obojí se pak redefinuje během určitých, konkrétních, dějinných souvislostí – Tillich zmiňuje jako příklad období scholastiky –, kdy se významy symbolů ustanoví nanovo, podle aktuálního stavu jazyka i teologické nauky. Smysl symbolů tkví v jejich neustálé revizi a redefinici, jinak se mohou stát falešnými.

Tillich pracoval se symboly jakožto zástupci skutečných, existujících entit, které nejen že představují jejich význam, ale jsou navíc obdařeny určitou mocí: „Symbol reprezentuje něco, co sám není, co ale zastupuje, a na jehož moci a významu má podíl.“ (Tillich, 1997: 48). Primárním úkolem symbolů je svým prostřednictvím otevřít a zpřístupnit vrstvy skutečnosti, které by jinak zůstaly skryté, a kterými člověk znovu poznává své bytí (Tillich, 1997: 50). Metoda korelace, kterou ve své teologii používá, vychází z Tillichovy orientace na ontologii; struktura lidské existence je vztažena na strukturu křesťanského poselství (Tillich, 2009: 59), což Tillichovi umožňuje otázky vztažené na lidskou existenci zodpovídat prostřednictvím teologických výpovědí (Schneider, 2000: 58). Mary Daly tuto metodu (ačkoli ne vždy a všude) ve svém díle vztahuje na „bytí ženou“, tedy na možnosti její existence v rámci teologických struktur vymezených pro ni římskokatolickou církví.

Symboly jsou v Tillichově pojetí zástupci skutečností, které reprezentují, ale nejsou skutečnostmi samými. To, co je na symbolech skutečné a mocné, ve skutečnosti jim samotným nenáleží a není jejich bytostnou součástí, to může být jen a pouze individuální zkušenost víry. Tillich tak odmítá zbožšťování lidí i předmětů, a tedy i mechanismus, kterým k němu dochází, a který má základ v moci (Tillich, 1997: 51).<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Tillich označuje absolutizaci symbolů svatého, tj. ztotožnění symbolů se svatostí jako takovou (jako je například i kult svatých), dokonce za modloslužbu.

Práce Paula Tillicha je pro Mary Daly a feministickou teologii zajímavá z několika důvodů. Jednak poukazuje na to, že jazyk je nepřesným a nedostatečným zdrojem zápisu transcendentálních výpovědí, protože je zatížen hodnotovými soudy s předem vytvořenou hierarchií, stejně jako je jimi zatížen symbolický řád, který je s ním spjatý. Tuto kritiku Mary Daly rozvíjí dále ve svém díle a jedná se o téma, které je přítomno ve všech jejích pracích, a ze kterého vždy vychází (Daly, 1986: 192n; Daly, 1985: 8–11; Daly, 1984: 22–27).

Tillich dále uvádí, že vznik a vývoj symbolů jakožto reprezentantů transcendentální zkušenosti je dynamický, tedy mění se v čase (a s časem), podléhá změně a může i zaniknout. Bytí symbolů tedy není věčné a neměnné, s provždy danou podobou. Tato teze je v rozporu s pojetím římskokatolické teologie, jež se symboly pracuje jako s jedinými možnými, protože jsou automaticky správné a dobré tak, jak byly vytvořeny. Naznačení vývoje v konceptualizaci symbolů signalizuje možnost změny, ukazuje, že může být dynamická (tamtéž: 54). Totéž ve svém díle navrhuje a dále rozpracovává Daly.

Tillichova analýza dále skýtá prostor pro reflexi prostoru mezi tím, čím je člověk ve své podstatě, a čím je ve svém aktuálním bytí (tamtéž: 61). Tuto tezi lze interpretovat tak, že prostřednictvím reflexe svého bytí, jež se odehrává ve vztahu s druhými, člověk vždy znovu dochází k tomu, kým je. Identita každého člověka je tedy aktem, který se může vyvíjet a měnit (tamtéž: 58). A možnost transcendence, tedy uskutečnění možností v bytí implicitně obsažených, je dána všem bez rozdílu, tedy mužům i ženám.<sup>23</sup>

### **3.3 Radikálněfeministická kritika římskokatolické nauky v podání Mary Daly**

V této podkapitole blíže představím vybrané akcenty feministické teologie Mary Daly s ohledem na téma práce, přiblížím její život a dílo, a také proměny, kterými obojí uvedené prošlo, a to na pozadí a v kontextu změn společenských, které se udály ve druhé polovině 20. století.

Mary Daly (1928–2010) byla americká římskokatolická teoložka a jedna z nejvýznamnějších postav feministické teologie v období druhé vlny feminismu. Její díla představují dobovou radikálněfeministickou kritiku římskokatolické církve a poměrů v ní,

---

<sup>23</sup> Transcendence u Tillicha se liší od pojetí Beauvoir, které uvažuje transcendenci jako naplňování své svobody a její následné překračování ke svobodám dalším (Beauvoir, 1967: 23); transcendence u Beauvoir se uskutečňuje prací a tvorbou v lidském životě a světě, nikoli v přesahu, který poskytuje zkušenost víry, jak o něm hovoří Tillich.

zejména s ohledem na vztahy žen a mužů (tedy genderový řád). Daly kritizuje podřízenost žen mužům a na ní založené hierarchie vycházející z androcentrického ukotvení struktury této podřízenosti. Tato struktura ženy marginalizuje, vylučuje a přispívá ke *gynocidě*. Gynocida označuje specificky ženskou zkušenost, v tomto případě zkušenost genderově podmíněného násilí, které patriarchální struktura římskokatolické církve legitimizuje a udržuje v podobě podřízeného postavení žen vůči mužům, a to jak v církvi, tak mimo ni (Daly, 1984: 28), a to na základě obrazu ženství, který sama vytvořila.

Ostatně toto lze ilustrovat na vlastním příkladu Daly, když odjela studovat na Teologickou fakultu Univerzity Fribourg ve Švýcarsku, protože v šedesátých letech 20. století ženám v USA nebylo dovoleno studovat teologii v doktorském programu (Daly, 1985: 5–9).<sup>24</sup> Díky tomu byla přítomna v Evropě zrovna v době, kdy v Římě probíhal druhý vatikánský koncil (1962 – 1965).<sup>25</sup> Daly později popsala období probíhajícího koncilu na pozadí svých evropských studií v kapitole „*Winds of Change*“ (tamtéž: 118) své první knihy *The Church and the Second Sex (1968)*. Projevila zde naději ve změnu, jež pro ni osobně období konání koncilu znamenalo. Velkým příslibem bylo totiž vyjádření papeže Jana XXIII. v encyklice *Pacem in terris* (1963), kde píše o zapojení žen do veřejného života s tím, že lidské bytosti mají právo si svobodně vybrat svůj život podle vlastních představ a že muž a žena mají stejná práva a povinnosti, a to jak v oblasti světského života, tak v případě povolání do služby církve. Stejně tak volá po odstranění vztahů nadřazenosti a podřazenosti vedoucím k útlaku (Daly, 1985: 118–119). Odrazem těchto promluv je pak věta v *Pastorální konstituci o církvi v dnešním světě Gaudium et spes* (1965): „Ženy se dožadují právní i skutečné rovnoprávnosti s muži tam, kde jí dosud nedosáhly.“ (Pavel VI., 1965/2002 *Gaudium...*: část 9). Papež Jan XXIII. však během konání koncilu zemřel a novým papežem byl zvolen Pavel VI., který v otázce postavení žen v církvi a ve společnosti zastával odlišná stanoviska než jeho předchůdce. Pavel VI. potvrdil zákaz používání antikoncepce, přitom

---

<sup>24</sup> Zde také popisuje sociální izolaci, ve které se ocitla při vyučování s mužskými spolužáky, kteří studovali teologii za účelem dosažení kněžského svěcení. Ve snaze vyhnout se pokušení v podobě blízkosti ženského těla si na přednáškách sedali daleko od ní.

<sup>25</sup> Druhý vatikánský koncil byl svolán tehdejším papežem Janem XXIII. jako záležitost čistě římskokatolického vyznání (na rozdíl od tzv. ekumenických koncilů, kterých proběhlo v letech 325-870 celkem sedm za účasti zástupců křesťanských církví jak z východu, tak ze západu). Římskokatolická církev se prostřednictvím tohoto koncilu chtěla vypořádat s novým uspořádáním světa tak, aby v něm mohla nadále platně působit. Vzhledem k četným společenským změnám, které se v již sekulárně vzniklých státech udály, se očekávaly velké změny také v nasměrování římskokatolické církve směrem k modernizaci (například prostřednictvím přidání větší pravomoci apoštolátu laiků, kroky směrem k demokratizaci církevních struktur po hrůzných zkušenostech z vůle totalitních režimů, přiblížení se aktuálnímu životnímu reáliím současného člověka a na něj navázaná nová podoba kněžství), kterým se tato instituce v předcházejícím století urputně bránila (Petráček, 2016: 118-119).

Jan XXIII. ponechával v tomto ohledu debatu otevřenou. Stejně tak odmítl povolit rozvod (Daly, 1985: 122).

Povzbuzujícími indikátory naděje na změnu byly také události, které provázely průběh druhého vatikánského koncilu, a kterých se účastnila veřejnost. Jedním z nich bylo zamezení přístupu novinářky ke svatému přijímání (eucharistii) při mši probíhající během druhého zasedání koncilu, a to jen proto, že se jednalo o ženu. Další diskusi vyvolala petice, kterou koncilním účastníkům předaly významné švýcarské a německé teoložky, mezi kterými byly například Iris Müller, Gertrud Heinzemann, Ida Raming a Josefa Münch. Podle signatářek petice se v římskokatolickém učení ženská identita tvoří pod vlivem učení Tomáše Akvinského (v návaznosti na aristotelské učení a biblické interpretace) a obsahuje tak explicitní podřízenost ženy muži. Toto učení je ale podle signatářek petice zastaralé a neodpovídá obrazu ani požadavkům současného světa. Petice také obsahovala analýzu církevních dokumentů přinášející argumentaci za možnost světit ženy a také za zahrnutí žen do oslovení (bratři *a sestry*) při bohoslužbě. Petice vyvolala velké pozdvižení a debatu (tamtéž: 125). Zároveň se v tuto dobu začaly v římskokatolickém tisku objevovat články poukazující na nutnost aktualizovat postavení ženy, psané muži i ženami (tamtéž).

V akademické sféře se ohlas ženského hnutí projevil o něco později, a týkal se zejména odhalování antifeministických snah zakotvených v římskokatolické tradici. Toto odhalování bylo často doprovázeno snahou očistit teologii od těchto nařčení; nicméně také poukázalo na to, že v křesťanské tradici lze objevit snahy o nalezení původních základů, jež lze aplikovat i na dnešní dobu (tamtéž: 126). Akademické publikace měly nesmírný význam pro další debatu týkající se otázky bytí ženy v církvi a její identity. Z tohoto prostředí se rekrutovala například i Elisabeth Schüssler Fiorenza, významná feministická teoložka (tamtéž).<sup>26</sup> Jak je vidět z uvedených událostí, naděje na změnu byla přinejmenším oprávněná.

Mary Daly je považována za zakladatelku dvou proudů, které dodnes existují uvnitř feministické teologie (Berry, 2000: 27). Prvním je tzv. reformní feministická teologie, jež vychází z toho, že určité náboženské tradice a praktiky nejsou samy o sobě nástrojem útlaku žen, ale staly se jím vlivem patriarchální kultury. Cílem tohoto proudu je reforma náboženských institucí založená na odstranění sexismu. Druhým proudem je tzv. revoluční

---

<sup>26</sup> Právě Elisabeth Schüssler Fiorenza je jednou z prvních feministických teoložek, která ve svém díle použila feministickou perspektivu za účelem zdůraznění autentických základů křesťanství oproštěných od církevního útlaku. Tato perspektiva se objevuje v díle *Na její památku. Feministická teologická rekonstrukce počátků křesťanství* (1983), která je pokusem o rekonstrukci původní biblické christologie (Macek, 2008: 96).

feministická teologie, která považuje všechny zděděné instituce, zejména ty náboženské, za skrznaskrz prostoupené sexismem, a to za hranici jakékoli možné nápravy. Tyto struktury je tedy nutné odmítnout, opustit a vytvořit nové spirituální hnutí, které by navázalo na alternativní ženské tradice (například tradice moudrých žen, čarodějnic; Daly, 1984: 194–195) a vytvořilo symboliku, jež by reflektovala současnou ženskou zkušenost (Berry, 2000: 29).

V díle Mary Daly se propojují oba výše uvedené proudy, a ukazuje se také, jak se její pozice vyvíjela. Její prvotina, *The Church and the Second Sex* (1968), je pečlivou analýzou mechanismů útlaku žen v římskokatolickém učení, jejich vývoje a důsledků, kde ale Daly zároveň hájí potenciál římskokatolické církve své praktiky změnit, třeba usneseními právě probíhajícího druhého vatikánského koncilu (Daly, 1986: 192n). Již v následujícím díle *Beyond God the Father* (1973) ovšem opouští tuto smířlivou pozici, a na základě kritiky římskokatolického učení, jež zakládá společenské role na biologickém pohlaví a ukotvuje je v patriarchálních strukturách, přichází Daly k závěru, že tento stav se nedá žádným způsobem reformovat (Daly, 1986: 127). Symbolické završení procesu přechodu ze smířlivých do nezadržitelně radikálních pozic lze spatřit v díle *Gyn/Ecology* (1978), kde již Daly sama sebe označuje za *postkřesťanskou* autorku (Daly, 1984: xi).<sup>27</sup> Termínem postkřesťanství Daly míní stav dokonání vyprázdnění křesťanských myšlenek a hodnot, zejména pak rovnosti, ke kterému došlo vlivem jednostranného, patriarchálního a androcentrického zacházení s řadou původních křesťanských idejí. Zároveň s tím pak došlo k marginalizaci, umlčování a vymazávání toho, co mají lidé společné, a naopak k vytvoření, zveličení a zvýznamnění rozdílů, které mohly podpořit, a také podpořily, patriarchální hegemonii, a legitimizovaly ji (Daly, 1984: 39). Daly netvrdí jen to, že náboženství je patriarchální, ale že „samotný patriarchální řád je převažujícím náboženstvím celé planety, a jeho základním poselstvím je nekrofilie.“ (tamtéž) Římskokatolická církev jakožto instituce (Daly, 1986: xxi),<sup>28</sup> založená na rozdílech, jež jsou základem hierarchie, je tak od základu sexistická, antifeministická a misogynní.

Daly radikálně kritizuje způsob, jakým římskokatolická církev vytváří rozdíly mezi muži a ženami, dále způsob, jakým jsou rozdíly mezi ženami a muži interpretovány, a

---

<sup>27</sup> Zde reflektuje svoji pozici nejen z perspektivy ženy, ale přidává lesbický rozměr, jenž je v době vzniku díla v rámci římskokatolické církve zcela neslučitelný s heteronormativním učením této církve.

<sup>28</sup> Daly prošla v tomto ohledu také jistým vývojem, z původní reformátorky zaměřené pouze na Římskokatolickou církev se proměnila v radikální kritičku křesťanského náboženství jako takového, bez ohledu na denominaci.



zejména využití těchto rozdílů k ospravedlnění podřízenosti ženské pozice v rámci římskokatolického učení. Římskokatolické učení se podle Daly podílí na utužování genderového řádu, čímž dochází k jeho utužování v širším společenském kontextu, utužování, jehož nejvýznamnějším důsledkem je legitimizace násilí na ženách.<sup>29</sup>

Z rozmanitých témat, která Mary Daly zpracovává ve svých dílech, jsem pro potřeby této práce, respektive její interpretační a analytické části, vybrala průřezově dvě, jež považuji za nejzásadnější a nejzajímavější. Prvním je otázka, jakým způsobem učení římskokatolické církve konstituuje bytí subjektu, konkrétně ženy, podle jakého předobrazu ho utváří, a jaké z toho plynou důsledky. Za druhé zásadní téma považuji koncept antifeminismu, se kterým přichází Daly již od počátků své tvorby, a který je jejím nejzásadnějším argumentačním nástrojem. Antifeminismus je také pojmenováním určitých společenských tendencí, jež reagují na feministické hnutí. Ty jsou zároveň dodnes přítomny ve veřejné debatě, a jejichž protagonistou je i římskokatolická církev.

### 3.3.1 Kritika utváření ženské identity v učení římskokatolické církve

Co se týká ženské identity v podání učení římskokatolické církve, Mary Daly v první řadě zcela odmítá, že se jedná o něco, co by se utvářelo přirozeně, a dále odmítá další argument, jenž tento první rozvíjí, a tím je argument odvěkosti ženské přirozenosti, její neměnnosti a trvání od stvoření lidstva (Daly, 1985: 53–55). Mary Daly teoreticky vychází ze Simone de Beauvoir, zároveň však do jejích konceptů vnaší kritiku z pozice věřící katoličky. Přirozenost ženy, tedy možnosti uskutečnění jejího bytí, je pevně vázána na její biologické pohlaví a spojena s její schopností počít, odnosit a porodit děti. Možnosti seberealizace žen jsou v podání církevních otců<sup>30</sup> ve výsledku redukovány právě jen na tyto činnosti. Daly uvádí celou řadu důkazů těchto tvrzení v jednotlivých dílech církevních otců a jejich formulaci toho, kdo je žena. Například Jeroným tvrdil, že pokud by žena chtěla

---

<sup>29</sup> Daly později razila dokonce radikální gynocentrismus, a to až do takové míry, že dokonce odmítala přítomnost mužů na svých přednáškách, díky čemuž se dostala do sporu s vedením univerzity, a posléze přestala učit. Mann, M., McMahon, D. (1999). Mary Daly (1928- ). In D. Michaud (Ed.), *The Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*. Dostupné na: <http://people.bu.edu/wwildman/bce/daly.htm> (1. 7. 2020).

<sup>30</sup> Mezi církevní otce se řadí raně křesťanští teologové zabývající se křesťanskou teologií a literaturou v tzv. patristickém období církevních dějin, kterým se označuje doba otců-zakladatelů církve od jejich prvopočátků, a které zahrnuje období zhruba od 1. do 7. stol. n. l. Církevní otcové formulovali základy křesťanského učení a církevních nauk (Augustin) a vytvořili základní terminologii (Tertulián). Mezi církevní otce se řadí například Aurelius Augustin, Origenés, Justin Mučedník, Jan Zlatoústý, Řehoř Veliký, Ambrož z Milána, Klemens Alexandrijský, Tertulián, a mnoho dalších. Tyto postavy jsou zároveň velkými církevními autoritami. Učení církevních otců zformovalo názory na ženy na mnoho století dopředu, a to názory velmi rigidní, sexistické až misogynní. (Daly, 1985: 85).

sloužit v církvi, musela by se stát mužem, ale pokud má ženské tělo, je určena k rození dětí, a liší se od muže „jako se tělo liší od duše“; Augustin v ženě vůbec nespátroval jakýkoli potenciál, mimo schopnost rodit děti. Klemens Alexandrijský uznával, že žena a muž mají stejnou přirozenost, ale vyzdvihoval nadřazenost muže – tu ale vyznávali všichni církevní otcové bez rozdílu.

Mary Daly zakládá svoji kritiku postavení ženy v římskokatolické církvi na určení ženy jako „té druhé,“ jež je ontologickou definicí ženy vycházející z římskokatolické biblické antropologie. Ontologická druhost ženy má své kořeny v biblickém mýtu o stvoření člověka, jak je popsáno v Gn 1, 26–28 a Gn 2, 21–24, kde podle tzv. první zprávy v Gn 1, 26–28 jsou muž a žena stvořeni najednou ve stejnou chvíli, kdežto v Gn 2, 21–24 je nejprve stvořen muž, a potom žena z jeho žebra. Beauvoir stvořitelství komentuje takto: „Už její zrození [ženy] nebylo samostatné. Bůh ne zvolil sám od sebe možnost stvořit ji, aby byla sama sebou a aby ho za to sama chválila: určil ji muži. Dal ji Adamovi, aby ho uchránil samoty, a tak má ženy v manželovi svůj počátek i cíl, je jeho doplňkem v podobě nepodstatného. Je privilegovanou kořistí.“ (Beauvoir, 1967: 71).<sup>31</sup> Koncept druhosti má tedy zřejmou teoretickou inspiraci v díle Simone de Beauvoir a jejím díle *Druhé pohlaví* (1949), která se též odráží i v názvu první knihy Mary Daly *The Church and the Second Sex* (1968). Daly aplikuje koncepci druhosti na jednotlivé aspekty římskokatolického učení a s její pomocí analyzuje, jaké možnosti skýtá identita ženy jako „té Druhé“ (Beauvoir, 1967: 11) a z ní vyplývající možnost zkušenosti ženy v římskokatolické církvi.

Ženská schopnost rodit děti byla církevními otci posouzena jakožto znak, kterým se žena bytostně odlišuje od muže (Daly, 1985: 85). Biologická jinakost ženy se následně promítá do jejího společenského postavení, protože to, že bytí ženy je jiné, odlišné od muže, je zároveň znakem, že je méně hodnotné než bytí muže, a to hlavně proto, že plodnost byla vyhodnocena jako pasivní schopnost, kdežto těmi aktivními schopnostmi disponuje muž (Beauvoir, 1967: 74; Daly, 1985: 54). Jediná hodnota ženy v očích církevních otců tak spočívala v její schopnosti reprodukce, která byla ale vždy muži kontrolována a ovládána. Mezi statusem ženy a statusem otroka z hlediska požívání základních lidských práv nebyl po velmi dlouhou dobu vůbec žádný rozdíl (Daly, 1985: 87).<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Podrobnější analýza mýtu o stvoření následuje v další kapitole.

<sup>32</sup> Dozvuky otrokářství jsou dědictvím pozdní antiky, která se prolíná s počátky křesťanství; úděl otroků byl všeobecně dobře znám, mnoho prvních křesťanů se rekrutovalo právě z řad otroků a propuštěnců. Rané křesťanství a struktura prvních církví se formovaly v prostředí zřejmých a běžně přijímaných společenských nerovností. Křesťané ale (stejně jako například Židé) s institucí otroctví nebojovali, jejich osvobození spočívalo

Oddělení mužů od žen na základě biologických odlišností mělo dle Daly za následek odepření občanských práv a přístupu ke vzdělání ženám, přičemž jejich takto způsobená nevzdělanost a závislost na muži, která byla tímto způsobem vytvořena, se vykládala jako příčina tohoto uspořádání, ačkoli byla jeho důsledkem (tamtéž: 86). Vytvoření rozdílů a spolu s nimi distribuce významů v symbolickém řádu spojená s maskulinním či femininním habitem (Bourdieu, 2000) pak konstruuje kategorii „žena“. Ta je oficiálně vytvořena na základě biologického pohlaví, které má za úkol legitimovat přirozenost této kategorie, stejně jako proces (sebe)identifikace subjektu s touto kategorií. Podle Foucaulta (2002: 318) se však jedná o kategorii vytvořenou subjekty, kteří se s ní sami identifikovat nemusí. Protože byla vytvořena muži, je naplněna významy a charakteristikami toho, co muž (podle názoru mužů) není. Princip bytostné odlišnosti muže a ženy, jež je primárním a určujícím v konstituování nejen společenských rolí, ale i charakterových vlastností a fyzické podoby maskulinity a femininity, respektive toho, kdo je muž a kdo je žena, se zde utváří pouze na základě jediného androcentrického postoje a vidění světa. Zkušenost „té Druhé“ je učiněna apriori pasivní (Daly, 1985: 59).

Kategorie „žena“ tak není utvářena samotnými ženskými subjekty, protože ty neměly právo na své vlastní sebeurčení. Ženám je určeno zůstat v imanenci, protože transcendence náleží jen muži, jenž sám sebe klade jako první (Beauvoir, 1967: 69). Ženská identita je utvářena diskursem o tom, kdo je žena, co je náplní a smyslem její existence, a to prostřednictvím charakteristik odvozených od těch přiřazených mužům, jen s opačným znaménkem, vesměs záporným. Hlavním, dominantním a vlastně jediným hlasem, který tento diskurs vytvořil a po staletí udržoval v chodu a který i dnes jako jediný má nárok v rámci římskokatolické církve zaznít tak, aby byl slyšen a vyslyšen, je ten mužský.<sup>33</sup> Při argumentaci proti hlasu žen v církvi se často argumentuje biblickými citáty, např. 1 K 14, 33–35: „Jako ve všech obcích Božího lidu, ženy necht’ ve shromáždění mlčí. Nedovoluje se jim, aby mluvily; mají se podřizovat, jak to říká i Zákon. Chtějí-li se o něčem poučit, ať se doma zeptají svých mužů; ženě se nesluší mluvit ve shromáždění.“ Identifikovat se jako žena tedy znamená přijmout úděl, který znamená ontologickou druhost a zároveň podřízenost

---

ve víře a odevzdání se. Otroci však měli přístup ke vzdělání, někdy dokonce vykonávali kvalifikovaná povolání, ovšem bez nároku na ohodnocení. Někteří otroci byli vzdělanější než jejich páni. Pokorný, 1993: 95.  
<sup>33</sup> Podřízenost ženy muži a její mateřský úděl jako trest a pokuta za prvotní hřích se objevuje i v 1 Tm 2, 11–15: „Žena ať přijímá poučení mlčky a s veškerou podřízeností. Učit ženě nedovoluji. Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést. Vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení. Spasena bude jako matka, jestliže setrvá ve víře, lásce, svatosti a střízlivosti.“

muži, a být ženou znamená identifikovat se s opakem toho, co znamená být mužem. Jde o akt uskutečnění bytostné jinakosti a zároveň ontologické druhosti, jež je zároveň potvrzením a legitimizací mužského primátu (Beauvoir, 1967: 10). Ženský subjekt vzniká jako podřízený, a tedy apriori ovládaný, čímž také potvrzuje vládu subjektu mužského. Subjekt „žena“ je v dominantním diskursu vytvořeném muži přeměněn na objekt, jako takový opatřen vlastnostmi, charakteristikami a dovednostmi podle představ a přání mužů, a takto nabídnutý k sebeidentifikaci (Foucault, 2002; srov. Beauvoir, 1967: 10).<sup>34</sup>

Sankce určené ženám, jež se takto vytvořenému genderovému řádu chtěly vzepřít či vyhnout, jsou dobře známé: od veřejných výstrah a pokání na pranýři, až po mučení a upalování žen prohlášených za čarodějnice (Daly, 1986: 89).<sup>35</sup> Základem takto vytvořeného genderového řádu je totiž totální relativita<sup>36</sup> ženy, totiž že ženu nelze myslet jinak než ke vztahu k muži, a jako takovou ji popisovat a charakterizovat i uchopit a poznat jako lidskou bytost (Beauvoir, 1967:10). Její bytí, tedy to, kdo je žena, je redukováno na instrumentální formu: žena může existovat jako něčí matka, manželka, sestra, dcera, babička, ale sama o sobě a pro sebe, jako subjekt, bez vztahu odvozeného primárně od vztahu k muži, de facto neexistuje, její bytí vzniká a zaniká spolu s bytím muže, ke kterému je dle patriarchálního genderového řádu zrovna přiřazena. Bytí ženy bez muže není ani myslitelné, a proto nemá nárok na možnost existence samo o sobě, jen na takovou, kterou jí určí muž (Beauvoir, 1967: 134). Tak je bytí ženy postaveno jako opak bytí muže, a bytí ženy učiněno závislým na muži. Bytí ženy je stálým bytím v imanenci (tamtéž: 69), což znamená nemožnost naplnění potenciálu bytí podmíněné transcendencí, která je ženám odepřena. „Žena je určena k zachování druhu a udržování domova, to jest k imanenci.“ (Beauvoir, 1967: 230–231).

Jedním z důsledků vyplývajícím z bytostného oddělení muže a ženy, jež nastolilo a zároveň zdůvodnilo hierarchii mezi nimi, je ztotožnění muže (ne ženy) s člověkem a současné ztotožnění ženy s vinou. „Lidství je něco mužského a muž definuje ženu nikoli samu o sobě, nýbrž v poměru k sobě; nepovažuje ji za autonomní bytost.“ (Beauvoir, 1967:

---

<sup>34</sup> Stejně probíhá proces sebeidentifikace všech subjektů prostřednictvím existujících diskursů, a to i v případě diskursu o maskulinitě: tedy i muži jsou vtěsnáváni do předem existujících kategorií. Významný rozdíl však spočívá v tom, že kategorii „muž“ (stejně jako všechny ostatní) nevytvořil subjekt spadající do jiné kategorie než ten, který ji zároveň reprezentuje.

<sup>35</sup> Sankce a disciplinace za překročení genderového řádu vždy více a častěji dopadají na ženy. Genderový řád je nastaven nerovně, a proto vzniká tzv. dvojí metr, kdy chování, které je mužům tolerováno, je ve vztahu k ženám považováno za nepřipustné, a proto trestáno. Tento fakt je zapříčiněn nerovnou distribucí práv a privilegií, jež má za následek nejen podřízené postavení žen, ale i možnost jejich kontroly a disciplinace. Existují i záznamy o procesech s čaroději – muži; i ti jsou trestáni za překročení genderového řádu, za překročení vymezených aktivit v rámci jim určené kategorie maskulinity, jsou disciplinováni, protože představovali ohrožení dominantních mocenských struktur.

<sup>36</sup> Zde užívám termín *relativita* ve smyslu vztahovosti, vztahování se k něčemu. Pozn. aut.

10). Daly podotýká, že ontologická druhost ženy a její odpovědnost za prvotní hřích jsou mechanismy, které mají za úkol obhájit nespravedlivé nakládání se ženami a v této podřízenosti je udržovat. Žena je „to Druhé, to provinilé pohlaví.“ (Daly, 1985: 88–89).

Následkem tohoto uspořádání je pak v krajním případě genderově podmíněné násilí, které se projevuje v různých dobách a kulturách rozličnými způsoby, od domácího násilí v podobě bití a ponižování přes znásilnění až po extrémní akty v podobě znetvořování genitálií (ženská obřízka), obličejů (polévání kyselinou), či obzvláště bolestné formy usmrcování, jako je například ukamenování nebo upalování vdov společně se zemřelými manžely (Daly, 1984: 28). Pojetí ženy jako podřadné má za následek násilí na ženách, jeho institucionalizaci a legitimizaci, zatímco ztotožnění muže s člověkem je prvním krokem k tomu, aby bytí muže bylo v kněžském stavu posvěceno, ne-li dokonce zbožštěno, prostřednictvím identifikace mužského s božským. „Stručně řečeno, pokud Bůh je muž, pak muž je Bůh.“ (Daly, 1986: 38). Systematická, apriorní podřízenost žen vůči mužům se tak stává nástrojem k ospravedlnění nespravedlivého nakládání s nimi (tamtéž: 88).

Pokud je tedy Bůh identifikován s mužem, a žena je bytostně tím, čím muž (a už v žádném případě Bůh) není, je opakem nejen mužského, ale i božského. Daly zde opět navazuje na Beauvoir, zejména na její analýzu mýtů o ženách (zejména pak tzv. mýtus věčného ženství), jež jsou důsledkem vytvoření obrazu ženy muži (Beauvoir, 1967: 133, srov. Daly, 1986: 148n), a jež si vzájemně protirečí. Tak je žena na jednu stranu vykreslována jako méně inteligentní, vesměs pasivní, na straně druhé jako bytost smyslná a svůdná, jež je obdařena mocí okouzlit muže, a také je to žena, kdo je aktérkou a vůdčí osobou svedení k prvotnímu hříchu. Žena podle Beauvoir nabývá různých, vzájemně protichůdných poloh a podob, je Svůdnice i Anděl spásy, Kudlanka nábožná i Múza, Démon i Bohyně, Svěťice i Děvka, Život i Smrt (Beauvoir, 1967: 134–135). „Někdy se dokonce říká „sex“, a myslí se tím žena; ona je tělo a jeho rozkoš, a i nebezpečí (...).“ (Beauvoir, 1967: 72). Daly v této souvislosti spatřuje ve svalování viny na ženy hrůzu z pokušení ženského těla, které si církevní otcové odpírali, a tak vlastně ženu identifikovali se sexualitou a sexuálním aktem jako takovým. Podle této úvahy je pak strach ze sexu ztotožněn se strachem z ženy (Daly, 1986: 88).

Pokud je tedy žena redukována na objekt, ontologicky druhotnou bytost, určenou pouze vztahem k muži, je v podstatě redukována na své bytí v imanenci, vždy vázané na muže, děti a domácnost. Takovýto obraz ženy, jež ji jakožto objekt identifikuje s jejím pohlavím, z ní také činí plně sexuální objekt, bez jakéhokoli přesahu, transcendence. Mužská sexuální touha a její ovládnutí, jež byla častým námětem v dílech církevních otců a na ně

navazujících teologů, se od té chvíle vždy přičítala (a tyto tendence se čas od času objevují i dnes v otázce genderově podmíněného násilí) nástrahám ženského těla, nikoli neschopnosti ovládnout své pudy vůči někomu, koho si sami podrobili, a kterého považují za méněcennou bytost (Daly, 1985: 89). Moc ženské svůdnosti je výrazem tělesné žádostivosti plynoucí z objektivizace ženy a její sexualizace a důsledkem ztotožnění ženy s pohlavním aktem jako takovým (Beauvoir, 1967:10; Daly 1985: 89). Tento obraz v podstatě popisuje mechanismus, jemuž se dnes říká *obviňování oběti*,<sup>37</sup> kdy namísto pachatelů genderově podmíněného násilí je vina kladena oběti. Obviňování oběti odráží rozložení mocenských vztahů, které privilegují mužskou část populace natolik, že jim umožní nespravedlnost, násilí a křivdy páchané na ženách, zejména pak v oblasti sexuálního násilí, ospravedlnit, ponechat je bez trestu, a ještě z nich obvinít jejich oběti.

Všechny teze a argumenty uvedené v této části práce jsou analýzou určité tendence se všeobecnějšími rysy a širším záběrem, která se realizuje uvnitř římskokatolického učení, ale i mimo něj, a které Mary Daly (stejně jako Simone de Beauvoir) konceptualizuje a popisuje jako *antifeminismus* (Daly, 1985: 58; Beauvoir, 1967: 63).

### 3.3.2 Antifeminismus ve strukturách římskokatolické církve

Mary Daly kritizuje především způsob, jakým římskokatolická církev zachází s jádrem křesťanské zvěsti, tedy odkazem v podobě života a díla Ježíše Krista, jenž zastával rovnost všech lidí bez ohledu na věk, pohlaví, barvu pleti, zaměstnání či třídu, a vybízel k pomoci, soucitu a solidaritě se slabšími a utlačovanými. Daly se domnívá, že antifeminismus v římskokatolické církvi je důsledkem pokřivení tohoto ústředního motivu křesťanství a křesťanské víry, jež vyústil v sexismus, misogynii, gynecidu a pokřivení ženské identity (Daly, 1986: 79).

Termín *antifeminismus* Daly užívá pro konceptualizaci systémového strukturálního útlaku žen muži, jenž se objevuje v učení římskokatolické církve, který ale zároveň existuje i mimo církevní struktury a je jimi podporován. Antifeminismus není základem křesťanského náboženství, ani římskokatolické doktríny, ale jeho přítomnost v jednom či druhém znamená polarizaci obou směrů k sexismu a misogynii. Podle Daly problém totiž není v křesťanství jako takovém, ale v tom, že vlastně každá ideologie, jež se realizuje prostřednictvím patriarchálních struktur a uplatňuje genderový řád na základě rozdílů mezi muži a ženami (jenž podporuje mocensky), musí být v zásadě antifeministická – a to proto,

---

<sup>37</sup> Z anglického *victim blaming*.

že je androcentrická, tedy privileguje muže, a současně omezuje práva žen. Patriarchát je pozadí, na kterém se udržuje genderový řád, jenž je od základu nerovný, ale protože má dostatečnou mocenskou oporu, stává se dominantním, a ve společnosti se prosazuje jako jediný možný. Instrukce církve je pak jedním z nástrojů, jež tento model petrifikuje a reprodukuje. Beauvoir formuluje antifeminismus jako patriarchální nástroj, který systematicky snižuje schopnosti žen za současného popírání jejich nerovnosti s muži. „Antifeministé používají na základě dějin dvou navzájem si odporujících argumentů: 1. Postavení ženy nezabránilo rozvoji velkých ženských osobností. 2. Ženy nikdy nevytvořily nic velkého.“ (Beauvoir, 1967: 63).

Daly uvádí, že antifeminismus se ve strukturách římskokatolické církve realizuje prostřednictvím několika základních mechanismů. Jedním z nich je ospravedlňování nerovného postavení žen a mužů, které je postaveno na vytvořených obrazech ženství v podobě Evy a Marie. Eva je druhá co do stvoření, a tak je symbolem ženské slabosti, proradnosti a smyslnosti, Marie je jejím pravým opakem, neposkvrněnou pannou a zároveň matkou. Obojí však udržuje přesvědčení o „přirozené“ podřízenosti žen mužům (Daly, 1985: 61).

Dalším mechanismem antifeminismu je morální učení, které podle Daly plyne z výše uvedených ženských figurací, a které je dědictvím antické kultury a židovského náboženství, v nichž obou má žena podřadné postavení, je vždy definována vztahem k muži, protože na něm byla učiněna závislou, ekonomicky i společensky (Beauvoir, 1967: 72). Důsledkem této podřízenosti je pak dvojitá metr týkající se posuzování činů žen, které je vždy přísnější. Instrukce manželství v římskokatolickém učení podřízené postavení ženy udržuje a posiluje (Beauvoir, 1967: 342; Daly, 1985: 63). Beauvoir například tvrdí, že „U židů, mohamedánů i křesťanů je muž pánem z boží milosti; bázeň boží udusí v utlačené každou chuť ke vzpouře.“ (Beauvoir, 1967: 342).

Následkem prohlášení ženy za podřadnou je vyloučení žen z hierarchie. Všechno, k čemu se žena vztahuje jak v životě, tak v církvi, je mužského rodu. Žena tak nemá jinou možnost vztahování se k Bohu i k sobě samotné než skrze muže, a nakonec vždy jen k muži. Tento mechanismus, který v konečném důsledku přispívá ke zneviditelnění všech ženských subjektů, považuje Daly za nejvíce devastující pro ženy, protože nevratně mrzačí jejich identitu (Daly, 1985: 66). „Tím, že jsou *všechny* [římsko]katolické ženy vyloučeny z takové [kněžské] role, jsou zároveň udržovány v přesvědčení, že jejich přirozenost je nezvratně podřadná. Toto přesvědčení vede k ničivému zmrzačení.“ (tamtéž).

Daly konstatuje, že církev jako instituce s velkým společenským dosahem a účinkem na morálku (nejen) věřících nese velký díl odpovědnosti za udržování žen v podřízené pozici. Zároveň ale zdůrazňuje, že náboženství samo o sobě není příčinou útlaku, ale je jeho účinným nástrojem, zejména pokud je propojeno s patriarchálními strukturami, které jsou na hierarchii a nerovné distribuci moci založeny, a jež tuto nerovnost produkují i udržují (Daly, 1985: 69).<sup>38</sup>

Daly také vidí v polemice s Beauvoir, jejíž analýza a kritika náboženství vyšla z pozice ateistického existencialismu, v římskokatolickém učení prostor pro nápravu nerovného stavu v otázce postavení žen, a to ve třech bodech. Za první, Daly postuluje, že člověk je vždy sumou toho, co je, bez ohledu na to, čím mohl být, kdyby okolnosti a podmínky jeho bytí byly jiné. Daly se zde vymezuje vůči tvrzení Beauvoir, že naplněním možností lidské existence je možné pouze prostřednictvím transcendence, které je ženám odepřeno, a zůstává jim tak jen bytí v imanenci. Za druhé, žádná esence, tedy cosi jako základ lidské přirozenosti, není neměnná, ale vyvíjí se během lidského života. Zde zase Daly rozvíjí myšlenku Beauvoir o statickém mýtu a mýtu věčného ženství S. de Beauvoir, kterým argumentuje proti církevním otcům považujícím lidskou (a zejména ženskou) přirozenost za jednu provždy danou. A konečně, podle Daly (v souznění s Beauvoir) se člověk mužem nebo ženou nerodí, ale stává (Daly, 1985: 70).<sup>39</sup>

Radikální a nesmiřitelný postoj, který Daly nakonec zaujala ve své kariéře, byl odpovědí jak na druhou vlnu feminismu, tak na závěry druhého vatikánského koncilu, který římskokatolickou církev namísto kýženého kroku směrem k aktuálním potřebám lidí v jejich aktuálních situacích spíše nasměroval zpět k jejím vlastním zájmům a odhalil mechanismy udržování sterility církve v zásadních otázkách lidského života.<sup>40</sup> Zároveň poukázal na to, jak blízké jsou si v zásadě cíle, o které usiluje jak feminismus, tak křesťanství, tedy rovnost a odstranění útlaku. Zkoumání Daly ale také jasně ukázalo, že tyto cíle nejsou slučitelné s patriarchálními strukturami, ať už v církvi nebo mimo ni, které jsou na nerovnosti postavené.

---

<sup>38</sup> Daly navrhuje zcela odmítnout křesťanství a vrátit se k pramenům pohanské ženské spirituality, například k tradici moudrých žen – čarodějnic a mocných starověkých bohyní, jak již jednou v textu práce uvádím (Daly, 1984: 40-42).

<sup>39</sup> „Žena se ženou nerodí, ale stává.“ (Beauvoir, 1973: 301).

<sup>40</sup> Například systémové odmítání tělesnosti a pohrdání sexualitou, potlačování legitimní plurality uvnitř církve, nadřazenost struktury a institucionálního formátu církve nad její poslání, a také sebestřednost a vymezování proti legitimnímu domýšlení a prosazování křesťanských myšlenek mimo rámec církve (Petráček, 2016: 143-163).



## 4. Genderový řád v pojetí římskokatolické církve

Od začátku 19. století se římskokatolická církev potýká s emancipačním procesem, který započala industrializace a modernizace v Evropě i v USA, a který pokračoval přes obě světové války. V polovině šedesátých let 20. století, v době vzniku první knihy Mary Daly, tento proces vrcholí v podobě druhé vlny feminismu v USA a v Evropě. Jak ale ukazuje právě i případ druhého vatikánského koncilu, spíše než aby římskokatolická církev reagovala na měnící se svět a společnost pokusem o přiblížení se k nim prostřednictvím revize svého učení, obrátila se více k lidem a společenským otázkám, které nastolila obnova po událostech dvou hrůzných světových válek i vznik sekulárních států, a vztáhla se k nim z pozice své instituce a jejího poslání, provádí pravý opak, tedy obhajuje stávající stav jako jediný správný.

Důvodům k naději na změnu bylo přitom opravdu dostatek. Papež Jan XXIII., který koncil svolal, používal při jeho přípravách často heslo *aggiornamento* (aktualizace), které se stalo symbolem ducha druhého vatikánského koncilu a neslo v sobě příslib alespoň částečné možnosti reformy a vnitřní obnovy církevních struktur, a tedy také větší propustnost myšlenek, postojů a způsobů života sekulárního světa do církevního prostředí. Jan XXIII. na koncil svolal celou řadu vynikajících katolických teologů, z nichž mnozí byli do té doby v nemilosti Kongregace Svatého oficia kvůli svým teologickým názorům, včetně tehdy mladého a progresivního švýcarského teologa Hanse Künga. (Petráček, 2016: 129). Vše nasvědčovalo tomu, že druhý vatikánský koncil bude zlomovou událostí v dějinách církevních koncilů.

Velmi slibně působila encyklika vydaná papežem Janem XXIII. již v době konání koncilu (v roce 1963) s názvem *Pacem in terris*, která je adresovaná všem lidem dobré vůle (obyčejně jsou v oslovení jmenováni biskupové), v níž papež vyzývá k míru a ukončení zbrojení, k respektování lidských práv, svobody slova a tisku, a konstatuje, že ženy a muži by měli požívat stejných práv a povinností, a to jak v církvi, tak mimo ni (Petráček, 2016, 133; Daly, 1985: 118).

Dokumenty druhého vatikánského koncilu, které na něm byly schváleny, zejména *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes* a *Dekret o apoštolátu laiků Apostolicam actuositatem*,<sup>41</sup> které řešily nejpálčivější otázky týkající se vztahu církve a

---

<sup>41</sup> Oba tyto koncilní listy jsou kroky k dialogu s obecnstvem i mimo církve, deklarují vůli otevřít se světu a problémům, kterým lidé čelí v každodenním životě.

člověka, v sobě rozhodně měly potenciál ke změně. *Gaudium et spes* například deklaruje rovnost všech lidí a zároveň odsuzuje diskriminaci na základě pohlaví, rasy, barvy pleti, společenského postavení, jazyka a náboženství (Pavel VI., 1965/2002 *Gaudium...*). *Apostolicam actuositatem* výslovně zmiňuje potřebnost účasti žen v různých oborech církevního apoštolátu (Pavel VI. 1965/2002 *Apostolicam...*: 9).<sup>42</sup>

Mary Daly ve své analýze koncilních dokumentů v knize *The Church and the Second Sex* (1968) konstatuje, že konstituce například v otázce manželství překonává původní biologismus založený na reprodukci a blíží se více podobě intimního vztahu mezi mužem a ženou založenému na lásce, důvěře a vzájemném respektu. Velký pokrok také Daly spatřuje v tom, že konstituce neobsahuje ani explicitní formulování podřízenosti žen mužům, ani zákaz antikoncepce (Daly, 1985: 121). Daly zároveň kritizuje příliš volné formulace těchto myšlenek v obou dokumentech s tím, že se jedná o zásadní, dosud příliš neřešené pojmy, a to, že nebyly blíže vysvětleny, definovány a důsledněji zasazeny do konkrétních kontextů, zapříčinilo jejich pozvolné vyvanutí ze zřetele, a tím i z debaty.

#### 4.1 „Kdo je žena“ v učení římskokatolické církve?

Identita ženy a její formování v rámci učení římskokatolické církve má svoji tradici, kterou představím pomocí analýzy papežského listu *Mulieris dignitatem*. V záležitosti týkající se žen je nadále autoritativním dokumentem pro následující důležité římskokatolické dokumenty týkající se identity či postavení ženy – *List Jana Pavla II. ženám* (Jan Pavel II., 1995) a *List biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě* (Kongregace pro nauku víry, 2004). Tyto následující dokumenty na toto téma z něj myšlenkově i argumentačně vychází, a dle právničky Mary Anne Case (2016) zabývající se právní regulací sexuality a genderových vztahů představuje oficiální deklaraci antifeministických tendencí v římskokatolické církvi, které se v jejím učení objevovaly už delší dobu (Case, 2016: 12). Předtím, než se budu podrobněji zabývat papežským listem *Mulieris dignitatem* uvedu ještě i další dokumenty římskokatolické církve, které nějakým způsobem definují ženu, její identitu, poslání a vztah k mužům.

---

<sup>42</sup> Apoštolát laiků je úřad, který v římskokatolické církvi existuje od jejího založení, a který zahrnuje účast laiků, tedy věřících bez svěcení, na činnostech duchovních, včetně právě účasti, zastoupení a hlasu na koncilech. Jedná se tedy o revoluční dekret s demokratizačním potenciálem; až dosud byl mezi kněžími a laiky ostrý předěl v pravomocích, kdy laikům příslušela pouze pomocná a obranná funkce (Petráček, 2016: 118).

V roce 1930 papež Pius XI. vyhlásil encykliku *Casti connubii* (O křesťanském manželství). Tento text je apelem na světské zákony a společnost jako takovou, se zvláštním zřetelem na sezdané páry. Prostřednictvím konkrétně formulovaných a adresně míněných promluv cílí zejména na ženy (Bell, Offen 1983: 310). Účelem tohoto dokumentu je bezesporu zvýšení porodnosti kvůli celkovému poklesu populace následky první světové války a pandemie španělské chřipky, která následovala hned po ní. Encyklika důrazně připomíná, že smyslem manželství je prokreace, a jakékoli ovlivňování možnosti početí (antikoncepce), či pokus o zbavení se plodu (interrupce), bude přísně potrestán (Bell, Offen, 1983: 313).<sup>43</sup> Zároveň dokument postuluje poslušnost ženy muži a staví se proti emancipaci žen, když prohlašuje „Ti však učitelé bludu, kteří perem nebo slovem ztemňují jas manželské věrnosti a čistoty, snadno otřásají také důvěřivou a úctyhodnou poslušností manželky k muži. (...) [Emancipace je] *spíše zkáza ženskosti a mateřské důstojnosti a rozvrat celé rodiny*, protože to olupuje manžela o manželku, dívky o matku a domácnost a celou rodinu o stále bdělého strážce.“ (*Casti connubii*, 75 a 76).

Papež Pius XII. strukturálním změnám v církvi a rovnoprávnosti žen odolával stejně, jako jeho předchůdce. Za zásadní roli ženy považoval mateřství, a trval na tom, že muž má v manželství (ve vztahu k ženě) vůdčí roli (Daly, 1985: 113). Poprvé se zde objevuje argument, který se pak začíná objevovat i v listech Jana Pavla II. a Josepha Ratzingera o ženách a pro ženy, a sice postřeh o „zvláštní citlivosti (géniovi) ženy, která ji činí obzvláště platnou v oblastech života, pro které je vybavena svými delikátními city a mateřským instinktem.“ Jedná se o oblast práce v domácnosti a péče o děti, nemocné a seniory (Daly, 1985: 115). Tento rétorický obrat popisující a velebící roli ženy jakožto matky a manželky o „zvláštní citlivosti (géniovi) ženy“ se dále objevuje v *Mulieris dignitatem*: „Již od začátku Kristova poslání projevují ženy vůči němu a vůči jeho tajemství zvláštní citlivost, která odpovídá jednomu z typických rysů jejich ženství.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 16), v *Listu Jana Pavla II. ženám* – zde jako *génus ženy*: „Kéž se opravdu položí patřičný důraz na „génus ženy“, nejenom kvůli velkým a proslulým ženám minulosti či současnosti, nýbrž i kvůli těm prostým, které uplatňují své ženské nadání ve službě druhým v každodenním všedním životě.“ (Jan Pavel II., 1995: 10, 12), a také v *Listu biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě*: „V této perspektivě chápeme jako nezastupitelný úkol ženy ve všech oblastech života rodiny a společnosti, které se dotýkají mezilidských

---

<sup>43</sup> Například v katolické Francii byly již v roce 1920 stanoveny zákonné sankce za provedení i prodělání interrupce, a bylo zavedeno vyznamenání v podobě medaile pro matky s nejméně pěti dětmi (Bell, Offen, 1983: 308-309), což zajišťovalo příznivé společenské nastavení pro podporu této encykliky.

vztahů a péče o druhého. Zde se velmi jasně projevuje to, co Jan Pavel II. nazval ženským géníem.“ (Kongregace pro nauku víry, 2004: III., 13).

O papeži Janu XXIII. již bylo pojednáno v předchozí kapitole v souvislosti se svoláním Druhého vatikánského koncilu i o jím vydané revoluční encyklice *Pacem in terris* z roku 1963, která byla příslibem velkých změn, které však zůstaly nenaplněné. Nástupcem Jana XXIII. se stal Pavel VI., který svojí encyklikou *Humanae vitae* ([Předávání] lidského života) v podstatě navázal na úsilí papeže Pia XII., kdy potvrdil zákaz rozvodu i antikoncepce.

Papež Jan Pavel II. vydal mnoho dokumentů týkajících se rodiny, a také listů o ženách a přímo ženám adresovaných. Mimo *Mulieris dignitatem*, kterému je vzápětí věnována obsáhlejší analýza, jde o *List Jana Pavla II. ženám* z roku 1995, který byl vydán v době příprav na IV. světovou konferenci OSN o ženách v Pekingu. Tento list je zkrácenou a zkomprimovanou verzí *Mulieris dignitatem*, jež vzdává hold ženskosti a poslání ženy. Často jsou citována slova listu: „Díky tobě, ženo, jen za to, že jsi žena! S vnímavostí, která je vlastní Tvé ženskosti, obohacuješ chápání světa a přispíváš k plné opravdovosti lidských vztahů.“ (Jan Pavel II., 1995: 2).

Pro pochopení výstavby ženské identity, obrazu ženy a z nich vyplývajících důsledků pro učení římskokatolické církve jsem zvolila analýzu dokumentu *Mulieris dignitatem* neboli *O důstojnosti a povolání ženy*, což je apoštolský list vydaný papežem Janem Pavlem II., vydaný 15. srpna 1988. Vybrala jsem ho k podrobnější analýze, protože se jedná o nejdelší, nejobsáhlejší a nejpodrobnější dokument Svatého stolce, který se zabývá podstatou, identitou a posláním ženy, a zároveň pochází přímo od nejvyššího představitele římskokatolické církve.

Jedná se o druh dokumentu, který má z hlediska žánru povahu dopisu věřícím a z hlediska závaznosti svého obsahu se řadí k těm méně „přísným“ (nemá ani povahu encykliky, ani konstituce), je „stylem i povahou meditativní.“ ((Jan Pavel II., 1988/1992: 3). I tak je ale dopisem nejvyššího představitele římskokatolické církve, jenž z titulu rozhodnutí prvního vatikánského koncilu požívá statutu papežského primátu a papežské neomylnosti.<sup>44</sup> Ačkoli tedy není explicitně závazný svojí formou, je jistě závazný z hlediska pozice jeho autora, a to jak pro klérus, tak pro věřící. O jeho vlivu a vědomí účinku na (nejen) katolické publikum proto nemůže být sporu.

---

<sup>44</sup> První vatikánský koncil byl svolán roku 1868, probíhal v letech 1869-1870, kdy byl přerušeno, oficiálně byl ukončen až roku 1960; Dokumenty II. vatikánského koncilu, 2002: 12: „První vatikánský koncil... Prohlásil jej [papeže] za nejvyššího učitele církve, který je neomylný, když jako nejvyšší učitelská autorita vyhláší pravdy zjevené Bohem, aby je uznávala celá církev s naprostým souhlasem víry.“

Apoštolský dopis *Mulieris dignitatem* má podtitul *O důstojnosti a povolání ženy*, což jsou dva důležité pohledy, či chceme-li, roviny, prostřednictvím kterých lze na ženu nazírat, popisovat ji a definovat, „kdo je žena“. Oba tyto pojmy – důstojnost a povolání – prolínají celým, poměrně rozsáhlým textem dopisu a jsou ilustrovány na konkrétních biblických pasážích a teologických spisech, z nichž nejmladší jsou spisy Tomáše Akvinského (Jan Pavel II., 1988/1992: 3).<sup>45</sup> Ukazuje se zde také, jak velkou moc a slovo má v římskokatolické církvi věroučná tradice založená na velkých postavách dějin teologie, z nichž valná většina byla svatořečena, což do velké míry ztěžuje možnost kritického náhledu na jejich díla, historický a myšlenkový odstup, či dokonce jejich revizi.

Z hlediska „ženské otázky“ vidí papežský list u žen dvojí možnost existence dle dvou předobrazů, ústící ve dvojí povolání: žena jako Matka Boží (Theotokos; Jan Pavel II., 1988/1992: 3–5) a žena jakožto družka muže, tedy jeho manželka (Jan Pavel II., 1988/1992: 7–8). Tyto základní charakteristiky zakládají dvojí funkci ženy: manželky a matky, podle podobnosti a předobrazu dvou biblických žen, Evy a Marie (Jan Pavel II., 1988/1992: 9–11). Oslovení „Matka Boží“ je zde uváděno jakožto obecné, univerzální označení ženy, jako bezejmenné osoby (Jan Pavel II., 1988/1992: 3), jež lze interpretovat jako symbol univerzální ženské schopnosti přivést na svět potomka. V biblickém pojetí jde o vánoční zvěst narození Ježíše Krista z Panny Marie. *Mulieris dignitatem* vánoční zvěst interpretuje jako událost, v níž byla žena postavena do centra dění. Ve skutečnosti zde však žena vystupuje jako prostředník, přesněji jako prostředek k narození Syna Božího, a také jako objekt Boží vůle, neboť opravdovým centrem události je Ježíš. Důstojnost ženy odvozená z této roviny existence ženy je tedy bytí ženy jakožto matky, přičemž možnost přijít do tohoto stavu je v rukou muže.<sup>46</sup> Žena a její bytí zde je bytí objektu. Žena je pouhým nástrojem plození, nikoli jeho plnohodnotným, rovnocenným spoluaktérem. Bytí ženy je bytím imanentním.

Důležitým momentem určení podstaty a poslání ženy je její ontologická definice, respektive ontologická druhost, jež je v textu listu opakovaně zdůrazňována a dokládána. Žena je definována prostřednictvím svých biologických funkcí, jakožto rodička – matka a manželka, tedy jakožto bytí odvozené od muže, či jako to, čím je pro muže. „Proto „plnost milosti“, udělená Marii s ohledem na to, že se má stát „Theotokos“, označuje současně plnost

---

<sup>45</sup> Akvinského formulace o novém bytí v Kristu, jež je základem katolické antropologie, a které ukotvuje zásadní rovnost, ale zároveň bytostnou rozdílnost muže a ženy, je pojednána v kapitole o komplementaritě. Zde je Akvinský zmíněn kvůli zdůraznění nerovnosti mezi mužem a ženou.

<sup>46</sup> Pasivita ženy ve vztahu k muži a při plození byla pojednána v předchozí kapitole.

dokonalosti toho, „co je příznačné pro ženu“, „toho, co je ženské“. Zde v jistém smyslu nacházíme vrchol, pravzor osobní důstojnosti ženy.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 5). Plnost milosti se vztahuje k jejímu těhotenství, a tedy k její nadcházející mateřské roli, a k předpokládané roli manželky. Bytí ženy tedy není bytím subjektu, ale bytím definovaným jen vztahem k muži. Žena nevystupuje jako aktivní, samostatná bytost, obdařená agentností jakéhokoli druhu, je do světa a do života muže umístěna, což je odůvodněno biblickým imperativem manželství za účelem plození potomstva (Jan Pavel II., 1988/1992: 6).<sup>47</sup>

V Bibli je zpráva o stvoření světa a člověka zaznamenána na dvou místech a vykazuje jisté odlišnosti. Nejprve je v Gn 1, 27 psáno: „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.*“ V tomto duchu také list nejprve stvoření muže a ženy popisuje, jako akt, který je stvořil najednou a společně, tedy jako rovnocenné partnery. K jejich rovnocennému bytí odkazuje i plurál v druhé části verše: „...*jako muže a ženu JE stvořil.*“ (zvýraznění autorka). Tento výklad tedy směřuje k tomu, že k obrazu Božímu byli stvořeni oba, jak muž, tak žena. Užití množného čísla není ani mimoděčné, ani náhodné (Prudký, 2018: 122). Tato zpráva o stvoření světa poukazuje na jednotu i stejnou hodnotu obou. Papežský list tento popis stvoření interpretuje jako svěření „vlád[y] nad zemí lidskému pokolení, tedy mužům a ženám, kteří odvozují svou důstojnost a své povolání ze společného „počátku“.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 6) Stvoření muže a ženy je vrcholem Božího díla, aktem jeho dokonání, pomyslnou tečkou za tvořením.

Jiný popis stvoření člověka lze najít v Gn 2, 18–25<sup>48</sup>, ten však od prvního v mnohém odchyluje.<sup>49</sup> Podle tohoto příběhu o stvoření světa byl nejprve stvořen člověk, pak zvířata, která Bůh pojmenoval podle přání člověka, a pak byla stvořena žena z Adamova žebra. Tak je muž první co do stvoření, a žena tím pádem druhá: „V popisu Geneze 2, 18–25 je žena stvořena Bohem z „žebra“ muže a je postavena vedle muže jako „druhé já“, jako partnerka.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 6). Apoštolský list zdůrazňuje „zásadní rovnost mezi mužem a

---

<sup>47</sup> Srov. Gn 1, 28: „A Bůh jim požehnal a řekl jim: Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“

<sup>48</sup> I řekl Hospodin Bůh: „Není dobré, aby byl člověk sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou. Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř. Ale pro člověka se nenašla pomoc jemu rovná. I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žebra a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“ Proto opouští muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.

<sup>49</sup> V Bibli tedy existují dva příběhy o stvoření světa a člověka, někdy se také (nepřesně) označují jako první a druhá zpráva o stvoření. Jedná se ale o dva různé příběhy, ne o dvě na sebe navazující epizody, opakování či variaci. Každý z nich má jinou funkci, jiné stáří, jiného autora a jiný obsah (Prudký, 2018: 151).

ženou z hlediska lidství“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 6), ale vzápětí dodává „Žena je ve společném lidství druhé „já“, což sílu prvního tvrzení oslabuje, protože klade jako subjekt („já“, První) muže, a ženu jako „to druhé“. Ačkoli *Mulieris dignitatem* trvá na vzájemnosti bytí jednoho pro druhého v manželství, je to stále muž, jemuž byla Bohem dána pomoc, a to v podobě ženy, přičemž pomocí je zde myšlena pomoc pro akt prokreace. Jak vysvětluje výše zmíněný List biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě (2004), ... [člověk – Adam] prožívá zkušenost osamocení, jež přítomnost zvířat nedokáže ukonejšit. Potřebuje jemu odpovídající pomoc. Termín zde nepopisuje podřazenou úlohu, ale životní pomoc. Účelem je totiž umožnit, aby Adamův život neupadl do sterilního, a nakonec smrtelného zabývání se pouze sebou samým. Je nutné, aby vstoupil do vztahu s jiným stvořením, které by bylo na jeho úrovni. (...) Nepochybně jde o družku života, se kterou se může muž spojit jako s manželkou a stát se s ní „jedním tělem“ (Gn 2, 24).“ (Kongregace pro nauku víry, 2004: 6). Muž je ten, kdo byl stvořen k panování, žena potom jako dar muži, stejně jako všechno ostatní živé na zemi, na jejichž pojmenování se muž podílel jako spolutvůrce.

Označit ženu jako „druhé já“ znamená prohlásit její bytí za druhořadé, ze kterého pak vyplyne její podřízenost muži, a zároveň tuto podřízenost ospravedlnit touto druhostí, jež je ale zároveň tímto tvrzením vytvořena, protože bez toho by celý tento koncept nebyl platný. Stejný druh argumentace se objevuje ve všech dokumentech týkajících se ženy a muže – jde tedy o argumentaci z rozdílů vytvořených na základě nestejného statusu v řádu stvoření.<sup>50</sup> Z toho pak plyne univerzálnost a prvenství lidství muže co do stvoření, a to proto, že byl stvořen celý, sám a první. Od toho se dále odvíjí jeho primát v ostatních oblastech lidského života a konání. Tato univerzálnost (a na ní založená patriarchalita) má předobraz ve zvláštní genderovanosti boží lásky, kdy je představována jako „mužská láska manžela a otce“ a jako „ženská láska matky“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 8). Obojí je přitom dílem a záměrem Božím a aktivní, plodivá síla náleží jen a pouze Bohu, potažmo muži. Dualismus ve stvoření zakládá aktivitu muže a pasivitu ženy, což se odráží v jim přidělených společenských rolích, jež jsou pak prezentovány jako přirozené.

---

<sup>50</sup> Katolický výklad stvoření světa a člověka se opírá zejména o Gn 2,24 v překladu Jeronýmovy *Vulgaty*, kde ovšem došlo k posunům významů slov vlivem výběru jednoho určitého významu a nerespektováním jejich užití ve Starém zákoně, jenž dobře koreluje s genderovým řádem, v němž je žena podřízena muži. Tento výklad je však jedním z mnoha, a jak ukazují jiné výklady, ignoruje všechny ostatní možnosti, jež z textu plynou. Podle konkurenčního výkladu jednoho z předních současných českých biblických teologů Českobratrské církve evangelické je tato zpráva o stvoření naopak vyjádřením identity ženy jako stejnorodé bytosti, a nezakládá druhotnost ani ontologickou, ani z ní vyvozovanou druhotnost společenskou (Prudký, 2018: 181).

V textu apoštolského listu se objevuje celá řada motivů, obrazů a podobenství ilustrujících vztah muže a ženy, z nichž některá zdůrazňují jejich rovnost a rovnocennost (Jan Pavel II., 1988/1992: 7: muž a žena jako „jednota dvou“), ale mnohá z nich vykládají pravý opak (muž je hlavou ženy, apod.; Jan Pavel II., 1988/1992: 24).<sup>51</sup> Na tomto implicitním hierarchickém vztahu je také založena argumentace týkající se odmítání ordinace žen, jež je odvozena od svobodné volby apoštolů Ježíšem Kristem (Jan Pavel II., 1988/1992: 26) s tím, že Kristus jakožto hlava církve může být při svátosti eucharistie zpodobněn jen mužem (tamtéž). Existují však doklady o tom, že v prvním společenství shromážděným kolem Ježíše Krista byly také ženy, a to jak v roli příznivkyň, tak učednic (Markschies, 2005: 158). Problémem ovšem zůstává legitimita odepření tohoto nároku ženám, protože pokud tedy ženy byly účastny všech událostí odehrávajících se v lůně prvokřesťanské církve, jak *Mulieris dignitatem* hojně uvádí (Jan Pavel II., 1988/1992: 27), je přinejmenším zvláštní, že během prvních staletí, kdy se římskokatolická církev ustanovila jako instituce, se podařilo jakákoli další jména a vůbec ženy jako takové z církve zcela vymazat.<sup>52</sup>

Mary Daly při své kritice římskokatolické církve ohledně odmítání svěcení žen proto, že Ježíš si do své družiny dvanácti apoštolů vybral jen muže, argumentuje tím, že nelze určit, podle čeho Ježíš svoji volbu učinil. Také podotýká, že Ježíš nejen že si vybral samé muže, ale také samé Židy, přesto to neznamená, že jako kněží mohou sloužit pouze Židé (Daly, 1985: 199).

Totožnost lidství muže a ženy je v textu listu podpořena názvy muž – žena, které jsou v hebrejštině utvořeny od stejného základu (iš – iša, podobně jako v angličtině man – woman). Totožný je ale jen kořen slova, který zároveň znamená muž (iš), a také tvoří součást slova žena (iša), které je tak odvozeno od slova muž. To, co je v textu prezentováno jako totožnost, je ve skutečnosti derivát, odvození (Jan Pavel II., 1988/1992: 6). Za totožné jsou prohlášeny dvě různé věci, z nichž pak vychází učení o „rovnosti, leč rozdílnosti“ muže a ženy. Ve výsledku je to pak právě rozdílnost, která je více zdůrazňovaná na úkor rovnosti, a

---

<sup>51</sup> Ef 5,21–23: „V poddanosti Kristu se podřizujte jedni druhým: ženy svým mužům jako Pánu. Muž je totiž hlavou ženy.“ Tento biblický citát je v českém znění *Mulieris Dignitatem* z neznámého důvodu pozměněn: „Ženy ať jsou podřizeny svým mužům, jako kdyby to byl sám pán. Muž je totiž hlavou ženy.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 24).

<sup>52</sup> Jsou případy, kdy se ženská jména v kanonických textech prokazatelně přepsala jako mužská, a to za účelem odstranění nároku žen na možnost ordinace v církvi, jako například v *Listu Římanům*, kde se tímto způsobem z Iunie stal Iunius (Oeming, 2001: 154).



kteřá je zásadní pro vytvoření genderového řádu, tedy vztahu muže a ženy (podle Bible) v manželství, jenž má ale přesah do širších společenských oblastí (Case, 2016: 5).

Celý apoštolský list je protkán odpověďmi na otázku, co je to důstojnost ženy a za jakých podmínek ženě tato důstojnost náleží. Vzhledem k použitým figuracím (Eva – Marie) nabízí celkem tři varianty ženství, jež tím pádem považuje za důstojné: žena jako panna, matka či snoubenka (Jan Pavel II., 1988/1992: 22). Všechny mají svůj předobraz ve vztahu Krista a církve (římskokatolické), jež je tak vztahem dichotomním, založeným na binaritách (muž – žena, božské – lidské, vládnoucí – ovládané). V tomto diskursu žena nemá žádný vliv na své umístění ve světě, ale „je umístěna“.

Tyto podoby ženství jsou tedy těmi, které si z pohledu římskokatolické církve zaslouhují důstojnost, pokud jsou beze zbytku následovány a respektovány. Důstojnost ženy tedy není vlastností, kterou by žena automaticky disponovala z pozice lidství, jako jí disponuje muž, ale něčím, co je jí dáno pouze za určitých podmínek, a to pokud se vymezenému řádu podvolí. Pokud by se pokusila o vlastní cestu, protivila by se biblickému poselství, překročila by genderový řád, neboť žena „[m]á usilovat o svou důstojnost a své povolání na základě těchto zdrojů, podle bohatství svého ženství, které obdržela v den svého stvoření a které stále dědí jako výraz Božího obrazu a podoby, jež jsou jí vlastní. Pouze tak může být překonáno dědictví hříchu, které napovídají slova Písma svatého: po svém muži budeš dychtit a on Ti bude vládnout.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 10). Důstojnost ženy pochází od Boha jako „odměna“ za plnění Boží vůle (Jan Pavel II., 1988/1992: 30).

Ontologická druhost ženy je v narativu tohoto listu orámována prvotním hříchem majícím za následek pád člověka a jeho vyhnání z ráje, jenž se klade výhradně za vinu ženě, která svedena hadem pojedla ovoce ze stromu poznání, a na její popud pak i Adam (Gn 3, 1–7). Proto je také žena tou, která nese dvojí trest v podobě dvojího podrobení: nadále je podrobena nejen Bohu, ale i muži. Tak tedy je dokonáno ztotožnění člověka<sup>53</sup> s mužem, zakládající nadřazenost nejen jeho, ale celého mužského pokolení (kategorie *muž*) nad pokolením (kategorií, pohlavím) *žena*, jež s člověkem ztotožněno není, ani za něj není prohlášeno, její bytí je založeno jako odvozené s neustále se zdůrazňujícími rozdíly. Možnost vztahovat se k Bohu a ke světu má žena od tohoto momentu jen skrze muže. Tento příběh také, díky zmínce o nahotě, jíž jsou si první lidé náhle vědomi, a která deklaruje jejich nově nabyté poznání, získává rozměr sexualizační. Poznání nahoty jejich těl se pak totiž také

---

<sup>53</sup> Hebrejsky *Adam*, Gn, 2,5–5,2; je zároveň obecným názvem pro *člověka*, jež má ale v hebrejštině pravidla pro rozlišení. Záměna či ztotožnění jednoho s druhým vede k velkému posunu ve významu (Prudký, 2018: 182).

připisuje ženě. Žena je ta, díky které nevinný Adam začne být přitahován ženským tělem, bytostí smyslnou a oplývající tělesnou žádostivostí: „On [Adam] odpověděl: Uslyšel jsem v zahradě Tvůj hlas a bál jsem se. A protože jsem nahý, ukryl jsem se.“ (Gn 3, 10). Daly glosuje biblickou událost vyhnání z Ráje jako další čin, který jde ženě k tíži a zakládá její podřadnost ve vztahu k muži. Nejen, že Eva, první žena, byla stvořena z Adamova žebra, které kvůli ní obětoval, ale stala se příčinou jeho pádu a všech dalších mizérií, které se s nimi pojí, včetně vlády nad ženou: „Ženě řekl: „Velice rozmnožím Tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad Tebou bude vládnout.“ (Gn 3, 16, srov. Daly, 1986: 46).

Všechny zmiňované role ženy v učení římskokatolické církve v sobě implicitně obsahují varování, respektive disciplinaci a zákazy zejména v oblasti tělesné autonomie a sexuální svobody. Konkrétně se jedná o zákaz mimomanželského pohlavního styku, interrupce a antikoncepce (Jan Pavel II., 1988/1992: 14, 17–19). Zároveň text *Mulieris dignitatem* poukazuje na to, že ženám byla dána „zvláštní citlivost“ pro jejich úděl, tedy určité vlastnosti a schopnosti, kterými žena disponuje na rozdíl od muže, a které se týkají především rodičovství (Jan Pavel II., 1988/1992: 18). Veškeré myslitelné způsoby existence, které jsou ženě umožněny, jsou vázány na manželství. Na manželství je vázán dokonce i ten jeden jediný způsob existence, v němž je ženě dovoleno zřeknout se manželství a rození dětí – život řádových sester (Jan Pavel II., 1988/1992: 22), které jsou „nevěsty Kristovy.“ Ovšem i tam je žena sexualizována prostřednictvím zdůraznění jejího panenského stavu, který je stavem jednak tělesným, jednak stavem, kterým se vyznačuje ve vztahu k muži a jeho sexualitě, ne sama k sobě.

## **4.2 Teorie komplementarity jako základ genderového řádu římskokatolické církve**

Teorie komplementarity je jednou z teorií filosofické antropologie, odvětví filosofie zabývajícího se metafyzickou podstatou člověka, tedy tím, co konstituuje bytí a identitu člověka, a v jakém poměru a vztahu tyto složky vzájemně jsou. Tato teorie se ve společenských vědách objevuje na přelomu 19. a 20. století a její koncepce vychází z exaktních věd, konkrétně se poprvé objevuje ve fyzice a v biochemii.<sup>54</sup> Komplementarita

---

<sup>54</sup> Prvním autorem teze či ucelené teorie o komplementaritě, který kdy použil termín „komplementarita“ v souvislosti s vypracovanou, ucelenou koncepcí, byl dánský fyzik Niels Bohr, který se zabýval kvantovou mechanikou, zejména částicemi tvořícími atom. Je autorem filosofické interpretace kvantové teorie, která

obecně poukazuje na to, že zkoumaný celek se skládá z nějakých částí, které se navzájem doplňují či mají schopnost se navzájem doplnit.<sup>55</sup> Jsou tedy spolu ve vzájemném vztahu, v určitém poměru, vybalancované tak, že výsledný celek působí harmonicky a navenek neutrálně, jako například atom.

Komplementarita jako taková, tedy představa o tom, že jakýkoli celek je konstituován z nějakých částí, které výslednou existující věc, zvíře či člověka dělá tím, čím je, v závislosti na jejich poměru, sahá daleko do minulosti. Její přítomnost lze nalézt v mnoha ontologických představách a systémech již od starověku, typickými příklady jsou ontologické binarity jako např. tělo/duše (ty se vyskytují snad ve všech náboženských představách bez ohledu na to, zda jsou monoteistické, polyteistické či jiné), forma/látka (Aristotelés), nebo *res cogitans/res extensa* (Descartes). Avšak až do zhruba dvacátých let 20. století nelze hovořit o teorii komplementarity jakožto o oficiálně ustanovené koncepci či analytickém rámci. Vznik teorie komplementarity je navázán na vznik diskursu o komplementaritě, jenž se do společenských věd přesunul z věd přírodních (Case, 2016: 4). Termín *diskurs* pochází od Michela Foucaulta, který jeho zavedením umožnil uchopení dějin vědy (a vědy samotné) za současné kritiky kontinuity a tradice. Diskurs je podle Foucaulta určité pole, na kterém se vyvíjí veškeré příslušenství (předmět zkoumání, metoda, pojmosloví) spadající pod určitou oblast zájmu, tedy vědecké odvětví. Taková pole, ačkoli dějiny vědy neustále zdůrazňují jejich propojení (kontinuitu), jež je výsledkem důrazu na vývoj vpřed, vylepšování a současně upevňování jednotlivých poznatků a jejich propojení, jsou naopak diskontinuitní, vyvíjela se v každé době nezávisle na sobě, a každé poznání, jež s sebou nesou, bylo upraveno (posunuto a transformováno) podle potřeb, které aktuálně v dané době na daném poli panovaly (Foucault, 2016: 10–15).

Teorie komplementarity vztahující se k možnostem vztahu muže a ženy vychází z toho, že muž a žena jsou bytostně rozdílní, avšak oba mají stejnou hodnotu, a náleží jim tedy stejná úcta. Joseph Ratzinger (pozdější papež Benedikt XVI.) jako první prefekt Kongregace pro nauku víry a hlavní autor již zmiňovaného *Listu biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě* tuto ontologickou dualitu formuluje následovně:

---

zahrnuje tzv. Kodaňskou interpretaci, teorii komplementarity a princip odpovědi. Tyto debaty reflektující soudobou dominantní oblast zájmu fyziky se datují zhruba do roku 1920. Koncept komplementarity je důsledkem zájmu o problematiku vztahu celku a jeho jednotlivých částí, jež přesáhla rámce přírodních věd (Heisenberg, 1996 a 1966; Bokulich, 2014: nestránkované).

<sup>55</sup> Například párování bází v nukleových kyselinách (DNA, RNA). Viz Velký lékařský slovník on-line: <http://lekarske.slovníky.cz/pojem/komplementarita> (29. 5. 2020).

„Stejná osobní důstojnost se uskutečňuje jako fyzické, psychologické a ontologické doplnění a umožňuje harmonickou „unidualitas“ vztahu, kterou pouze hřích a „struktury hříchu“ vepsané do kultury učinily potenciálně konfliktní.“ (Kongregace pro nauku víry, 2004: 8). Toto pojetí vztahu muže a ženy poukazuje na to, že rozdíl v biologickém pohlaví je natolik signifikantní, že celoživotně determinuje možnosti, schopnosti, dovednosti a aspirace obou z nich (Allen, 2006: 87). Maskulinita a femininita je v rámci této teorie tedy konstituovaná na základě biologického pohlaví, kdy vytváří mužsko-ženský dualismus, který je pak určující pro další bytí, jež se odehrává buď v imanenci, nebo v transcendenci. Výsledný genderový řád utvořený podle zásad teorie komplementarity tak bude konvenovat teorii strukturálního funkcionalismu, podle nějž muži a ženy, ačkoli žijí spolu, konstituují dva naprosto odlišné, dichotomní světy, v nichž je každému předurčena jiná činnost a funkce.

Potřeba zdůraznění rozdílů a analogie těchto rozdílů s částmi, ze kterých se skládá člověk, provází lidskou společnost a kulturu v různých podobách od nepaměti, a objevuje se vždy o to naléhavěji, pokud se jednomu z komponentů nedostává náležitého ocenění, či pokud prostřednictvím nějakých mechanismů dojde ke zpochybnění rozdílů, a tím ke zpochybnění bytostné odlišnosti jednotlivých komponentů (Allen, 2006: 88). Jinými slovy, ti, kdo zastávají rovnost mužů a žen, zastávají rovněž jejich stejnou ontologickou podstatu, zatímco ti, kteří se zaměřují na rozdíly mezi nimi, zároveň prosazují nadvládu mužů, poněvadž ji – na základě genderových binarit a jim přisouzených vlastností – považují za přirozenou, a tedy správnou (Allen in: Case, 2016: 4).

Představu o bytostné rozdílnosti mezi mužem a ženou zformuloval již řecký filosof Aristotelés, jenž navíc tuto rozdílnost zpečetil tvrzením o „přirozené“ podřízenosti ženy muži. Podle něj je bytí muže dokonalejší než bytí ženy, což odvozuje od schopnosti zplodit nový život.<sup>56</sup> Proto muži náleží vláda a ženě přísluší se muži podříditi (Aristotelés, 2009: 1254b). Aristotelés tvrdí, že žena je vlastně „nepovedený muž“, a z této biologické (či fyziologické) odlišnosti dále vyvozuje rozdíly v povaze, kvalitách, schopnostech a aspiracích s tím, že muže (se vším všudy) ustanovuje jako normu a oprávněného vládce takto ustanoveného řádu. Toto činí na základě vlastních kritérií a zkušenosti muže, přičemž jej postuluje jako všeobecně platný a pravdivý (Aristotelés, 2000: I, 728a; 737a 28).<sup>57</sup> Velice

---

<sup>56</sup> Tato představa o aktivní úloze muže a zároveň pasivní roli ženy při plození ovlivnila na dlouhá staletí nejen lékařskou vědu, ale i celkový společenský obraz ženy. Takto formulovaná (údajná) pasivita se totiž přenesla na všechno, co se žen týkalo, a přispěla tak k redukci schopností ženy na oblast mateřství a péče o domácnost, a tím k udržování žen v podřízeném postavení (Beauvoir, 1967: 3)1.

<sup>57</sup>Srov. s Bourdieuhou maskulinním habitem, jenž ovládá symbolický řád ze své androcentrické pozice.

podobnou rétoriku zastává o dva tisíce let později i Sigmund Freud ve své psychoanalytické vývojové teorii, na níž navazuje např. Lacan se svou teorií osvojení jazyka a symbolického řádu (Renzetti, Curran 2003: 94–96; Morrisová, 2000: 115–119).

Aristotelská teze o přirozené podřízenosti ženy muži plynoucí z její nedokonalé biologie, jež konstituuje její po všech stránkách nedokonalé bytí jakožto osoby, se traduje dále, objevuje se v dílech církevních otců, Aurelia Augustina a konečně Tomáše Akvinského, jehož nová formulace bytí v Kristu (aniž by ovšem zároveň opustila aristotelskou tezi o ženě jakožto nepovedeném muži) znamenala ustanovení nových křesťanských filosofických a teologických základů pro zásadní rovnost, avšak zároveň významnou odlišnost muže a ženy (Allen, 2006: 89). Osvícenství, v duchu dědictví karteziánského dualismu, přichází s teorií frakční komplementarity, tedy s koncepcí, podle níž muži a ženě náleží určitá část (frakce) myšlenkových operací, přičemž ženě přisuzuje intuici a smyslovost, tedy částečný úsudek, zatímco muži rozum a racionalitu čili univerzální úsudek (Allen, 2006: 90).

Nejnovějšími podobami teorie komplementarity se dnes zabývají nejrůznější studie v oblasti medicíny. Především neurologie, která využívá nejnovějších poznatků, metod a technologií zejména ke zkoumání mozku mužů a žen ve snaze najít v nich zdroj rozdílů v jejich temperamentu a charakteru. V zásadě se zde vyskytují dva tábory vědců. První z nich se snaží dokázat, že odlišnosti ve stavbě mozku, poměru šedé a bílé hmoty, propojení hemisfér a podobně, jsou determinantem jejich odlišného chování, vlastností a aspirací žen a mužů. Tito vědci také tvrdí, že toho, co se u jednoho objevuje v malé až žádné míře, má naopak ten druhý dostatek, a to je důkazem toho, že biologicky jsou muži a ženy předurčeni k tomu, aby se doplňovali (Saini, 2018: 93–94). Interpretace tohoto kategorického oddělení je však často prezentována absolutně, tedy tak, že to, co jeden má, nemá vůbec ten druhý, a naopak. Dle Saini (tamtéž) ale tyto závěry nejsou legitimní ani validní, spíše výsledky zkoumání mozku znehodnocují. V androcentrickém uspořádání, jež vždy ty lepší a společensky více ceněné kvality automaticky přisuzuje maskulinním charakteristikám, slouží takto interpretované výzkumy jen k legitimizaci genderového řádu, ve kterém jsou muž i žena biologicky předurčeni ke své společenské roli, a dále tvrdí, že toto rozdělení rolí je přirozené, a že je tudíž nemožné, a vlastně i nežádoucí (protože nepřirozené) do něj jakkoli zasahovat, či se ho dokonce pokusit změnit.

Oproti tomu odpůrci tohoto přístupu z řad biologů tvrdí, že rozdíly mezi muži a ženami týkající se vlastností a chování nejsou vrozené, ale že jsou utvářeny společenskými vlivy. Komplementaritu proto považují za zastaralý a dávno překonaný koncept sloužící

k udržování povědomí o bytostné jinakosti mužů a žen, jehož následkem je jejich nerovné společenské postavení a oddělené role, a který může v některých kulturách sloužit dokonce jako nástroj k ovládnutí žen a mužů (tamtéž: 95–99).

Teorie komplementarity se pro své výše uvedené kvality – zdůvodnění rozdílů mezi muži a ženami za současného ohodnocení každého z nich a jejich prezentaci jako přirozených, (jež má, jak jsme viděli, i v dnešní době oporu v exaktních vědách) – stala důležitou součástí římskokatolického učení týkajícího se vztahu muže a ženy, a tak i základem pro genderový řád, jež tato církev ustavuje. Jak ale tvrdí Case, komplementarita neprovází římskokatolickou doktrínu od jejího počátku, ale byla převzata z jiných oblastí myšlení (Case, 2016: 4).

Pokud bychom hledali základy komplementarity v Bibli, tak v evangeliích pro ni oporu nenajdeme. Evangelijní svědectví o Ježíšovi naopak nabourávají představu o genderovém řádu založeném na komplementaritě, protože Ježíš hovořil ke všem, k ženám, dětem i otrokům, choval se k nim jako k sobě rovným, stejně jako vyzdvihoval význam všech lidí ve společenství bez rozdílu.<sup>58</sup> Také vykreslení charakterů jednotlivých postav v evangeliích neodpovídá typizovanému dualismu mužské – ženské na základě odlišných činností a chování (Case, 2016: 5). Ovšem ve Starém zákoně a v Pavlových a pavlovských listech najdeme příkladů pro nerovné vztahy mezi muži a ženami celou řadu, stejně jako jejich odůvodnění. Například v *Listu Koloským* se říká: „Ženy, podřizujte se svým mužům, jak se sluší na ty, kdo patří Pánu.“ (Ko 3, 18–19). Dále také v *Listu Efezským* se praví: „V poddanosti Kristu se podřizujte jedni druhým: ženy svým mužům jako Pánu, protože muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou církve.“ (Ef 5, 21–24), a v *Prvním listu Timoteovi*: „Učit ženě nedovolují. Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést. Vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení. Spasena bude jako matka, jestliže setrvá ve víře, lásce, svatosti a střízlivosti.“ (1 Tm 2, 12–15). Opravdové lidství se pak má realizovat ve spojení muže a ženy, čímž symbolicky završí bytí v Kristu, které překonává všechny rozdíly mezi lidmi. „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ (Gal 3, 28). Je příznačné, že Joseph Ratzinger tuto biblickou pasáž interpretuje tak, že nejde o vymazání rozlišení mezi mužem a ženou, ale že se jedná o překonání nepřátelství, rivality a násilí, které znetvořily vztahy mužů a žen (Case, 2016: 6).

---

<sup>58</sup> Mk 12, 31: „Miluj svého bližního jako sám sebe.“ V podobném duchu hovoří i *Mulieris dignitatem*, zejména v částech 12 a 13, kde zdůrazňuje Ježíšovo ohleduplné a uctivé chování k ženám.

Jak se uvádí v *Listu biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě*, koncipovaném Ratzingerem: „Apoštol zde nepopírá rozdílnost muže a ženy, o níž na jiném místě mluví jako o tom, co patří do Božího plánu. To, co chce říci, je především toto: soupeření, nepřátelství a násilí, které ničí vztah muže a ženy, jsou v Kristu překonatelné a překonané. V tomto smyslu je lépe než kdy jindy vyjádřena rozdílnost mezi mužem a ženou, kterou ostatně až do konce provází biblické zjevení.“ (Kongregace pro nauku víry, 2004: 12). Všechny dokumenty vydané ohledně teorie komplementarity jsou záležitostí posledních padesáti let, doby pontifikátu Jana Pavla II. a současně doby působení Josepha Ratzingera ve funkci prvního prefekta Kongregace pro nauku víry, jež pro ně připravovala podklady. To poukazuje na nedávnost implementace tohoto učení do římskokatolických nauk (Case, 2016:7).<sup>59</sup>

Komplementarita se v římskokatolickém učení odvozuje od stvoření, kdy byl člověk stvořen jako muž a jako žena,<sup>60</sup> jež zakládá dualitu mužské/ženské (Jan Pavel II, 1995: 7), kterým se jediné „plně uskutečňuje lidské.“ (tamtéž). Tato dualita je ale založena na „zásadní rovnosti mezi mužem a ženou z hlediska lidství“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 6). Vzniká zde tedy koncept zásadní rovnosti, ale bytostné rozdílnosti, který je zásadním pro další implikace týkající se vztahu muže a ženy. V *Listu ženám* při příležitosti 4. světové konference OSN o ženách Jan Pavel II. konkrétně uvádí: „Žena je doplněním muže, jako je muž doplněním ženy: žena a muž se navzájem doplňují. Ženství uskutečňuje „lidské“ stejně jako mužství, avšak rozdílným a doplňujícím způsobem.“ (Jan Pavel II., 1995: 7). Celé lidství se realizuje a projevuje v manželství (výhradně muže a ženy), a jeho prostřednictvím se uskutečňuje „společné lidství“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 6).<sup>61</sup> „Být člověkem znamená být povolán k mezosobnímu společenství. Text Gn 2,18–25 poukazuje na to, že manželství je první a do jisté míry základní rozměr tohoto povolání.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 7). Manželství je

---

<sup>59</sup> Jádrem teorie komplementarity spočívá na teologicko-filosofických základech vzniklých v prostředí mimo římskokatolickou církev. Přesněji, objevuje se v dílech Edith Stein, původně ortodoxní Židovky, která konvertovala ke katolicismu a vstoupila do kláštera, a Dietricha von Hildebranda, původně protestanta, později katolíka-konvertity. Oba byli studenty Edmunda Husserla. Hildebrandovo dílo „*Die Ehe*“ (Manželství) popisuje muže a ženu jako bytosti biologicky rozdílné, a z těchto odlišností dále vyvozuje rozdíly duševní. Stein odmítla dualismus těla a ducha jako možnost uskutečnění pravého lidství s tím, že k tomu je třeba účasti muže a ženy v manželství; samostatné bytí ženy podle ní není plně lidské (Allen, 2006: 92; Case, 2016: 7).

<sup>60</sup> Gn 1, 27, kde jsou muž a žena stvořeni současně a ze stejného základu, a Gn 2, 18–25, kde jsou muž a žena stvořeni zvlášť, žena až po muži a z jeho těla. Římskokatolický výklad dává přednost popisu stvoření podle Gn 2, 18–25, jak je patrné například z *Mulieris dignitatem* (1988/1992) a stejně argumentuje i v dalších dokumentech, jako je *List biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě* (2004: II 5,6) a *List Jana Pavla II. ženám* (1995: 7).

<sup>61</sup> „Biblický popis tedy mluví o ustanovení manželství Bohem ve spojitosti se stvořením muže a ženy jako o nezbytné podmínce předávání života novým generacím lidí.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 6).

předpokladem pro naplnění lidství, kde „na základě zásady, že v meziosobním společenství jeden je tu pro druhého, rozvíjí se a naplňuje v těchto dějinách integrace ‚mužských‘ a ‚ženských‘ prvků v Bohem chtěném lidství.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 7).

Na teorii komplementarity je však na první pohled viditelné, že tak, jak byla implementována do římskokatolického učení, cílí pouze na laiky, takže kněží a další církevní hodnostáři žijící celoživotně v celibátu nemají šanci uskutečnit své lidství skrze manželství. Zde se objevuje první osa nerovnosti, a sice jiná pravidla pro klérus a jiná pro věřící veřejnost (Case, 2016: 8). Dále se v učení o komplementaritě objevuje teze, že na vztahu muže a ženy je založena celospolečenská harmonie, tudíž jsou oba povinni dostát svému biologickému závazku, zejména pak ženy, protože mateřství je deklarováno jako přirozený úděl ženy (tamtéž: 9). Gender je tedy další osou nerovnosti vzešlé v důsledku aplikace teorie komplementarity, protože žena je tou, která je zodpovědná za harmonii ve společnosti, stejně jako za udržování „tradiční“ rodiny (tamtéž: 10). Muž žádnou povinnost týkající se péče o rodinu – podle teorie komplementarity – nemá biologicky danou.

Myšlenka komplementarity se zakládá na představě, že žena a muž tvoří každý určitou část celku, že jsou bytostně jiní, a tak se doplňují. Zatímco však muž je ztotožněn s člověkem, a je mu tak dáno samostatné a plnohodnotné bytí o sobě, o ženě se jako o samostatném subjektu vypovídat nedá, je vždy jen součástí. Pokud by totiž bytí muže samo o sobě, bez ženy, nebylo možné, nebyla by mužům dána možnost ordinace a církevní kariéry vůbec, poněvadž je spjata s celibátem, a ve výsledku by se církevní hodnosti staly hrubě neopodstatněnými. V teorii komplementarity se ale samostatné bytí muže předpokládá a z toho vyplývá, že samotné možnosti existence mužů a žen se diametrálně liší, čímž se zakládá apriorní nerovnost mezi nimi.

Komplementarita zdůrazňuje rozdíly, které ale zároveň sama vytváří na základě androcentrických a patriarchálně vyměřených kritérií. Tím ale zamezuje muži a ženě, aby jeden druhého poznali v jejich skutečně aktuálním bytí, zamezuje tomu, aby se vzájemně vnímali jako partneři, a způsobuje zásadní oddělení jejich životních zkušeností, díky kterému jim pak není umožněno se o ně dělit, ani je sdílet. Vznikají tak vlastně dvě zcela zásadně odlišné (protože již od počátku oddělené) životní zkušenosti, jež nemají šanci se protnout.

Teorie komplementarity je podkladem pro takový druh genderového řádu, který nedává stejné možnosti mužům a ženám, ale tuto základní strukturální nerovnost interpretuje prostřednictvím tvrzení, že muži byla dána vláda nad ženami podle řádu stvoření, tedy přirozeně. Tato apriorní podřízenost ženy, která ústí v její závislost na muži (již má pramalou



šanci jakkoli změnit), je úrodnou půdou pro násilí na ženách, jež je legitimizováno jak jmenováním muže hlavou ženy, tak uskutečňováním lidství prostřednictvím manželství. Pokud je muž – na rozdíl od ženy – automaticky zároveň člověkem, tak jedinou možností ženy, jak se člověkem stát, je vzít si muže, provdat se za něj. Zároveň s tím ale žena musí přijmout své podřízené postavení, jež spolu s manželstvím přichází. Toto je zároveň důsledek systémového a systematického neumožnění ženě identifikovat se sama jakožto subjekt, jde tedy o důsledek patriarchálního společenského uspořádání.

V otázce sexuálního násilí *Mulieris dignitatem* nejprve slovy Matoušova evangelia krátce hovoří k mužům: „Každý, kdo se dívá na ženu se žádostivostí, už s ní zcizoložil ve svém srdci.“ (Mt 5, 28). A v zápětí dodává: „Na základě věčné ‚jednoty dvou‘ závisí tato důstojnost [ženy] přímo na ženě samotné. Žena jako subjekt je zodpovědná sama za sebe a současně je její důstojnost dána muži jako úkol.“ (Jan Pavel II., 1988/1992: 14). V tomto citátu je celkem jasně vyjádřeno, že ženě je dána zodpovědnost nejen za její obraz v očích muže, ale i celé společnosti, a zároveň také za udržování tohoto řádu, což znamená přijmout svoji podřízenou roli v rodině i ve společnosti. Muži ale náleží veškerá privilegia k tomu, aby tyto úkoly mohl na ženě vymáhat podle svého přání, a zbavuje ho to jakékoli odpovědnosti za důsledky takového jednání. Přitom jsou tato mužská privilegia a zbavení se odpovědnosti vlastně o následkem sexualizace ženy. A je to kategorie žena jako taková, jíž jediné je dána odpovědnost za udržování tohoto genderového řádu, který ale ženy samy nevytvořily, ani se v něm nemohou realizovat podle vlastních představ. Zároveň se v rámování tohoto genderového řádu ukazuje, jak moc konvenuje se sekulárním strukturálně funkcionalistickým paradigmatem a měšťanským modelem rodiny, který římskokatolická církev v podobě termínu „tradiční rodina“ užívá k prosazování jí ustavovaného genderového řádu. To dělá na úkor jakýchkoli jiných možností lidského soužití, jež tak znehodnocuje.<sup>62</sup>

### 4.3 Kooptovaný „feminismus“ podle Vatikánu

Krátce zde představím pojetí feminismu tak, jak jej koncipuje oficiální římskokatolická doktrína, čím má tato doktrína na mysli to, jaké postavení ženy v církvi je pro ni přijatelné, na čem je založeno a co je jeho náplní. Římskokatolická teologie byla nucena postavit se k tomuto tématu a vyjádřit se k němu hlavně pod vlivem ženského hnutí

---

<sup>62</sup> K tomuto více dokument Papežské rady pro rodinu *Rodina, manželství a „fakticky existující soužití“* (Papežská rada pro rodinu, 2000/2001), který kritizuje jakékoli jiné rodinné uspořádání než takové, které je založeno na manželství muže a ženy.

v druhé polovině 20. století. Je také dobré uvést, že katolické autorky z řad věřících i kléru termínem „feminismus“ označují pouze jeho římskokatolickou mutaci, zatímco ženské osvobozené hnutí nazývají „sekulární feminismus“ (Alvaré, 2015: 30).

„Feminismus“ se v intencích římskokatolického učení zaměřuje s kategorií „žena“, a protože je tato konstruována na základě biologického pohlaví, tedy esencialisticky, splývá zároveň s kategorií „femininita.“<sup>63</sup> Základy této nauky lze spatřovat v *Listu Jana Pavla II. ženám* z roku 1995, který byl vydán nedlouho před 4. světovou konferencí OSN o ženách. Jde v něm o jasné vymezení se vůči konkurenčnímu feministickému hnutí s cílem apelovat na ženy z katolických pozic.

Hlavní akcent tohoto listu spočívá v zaměření se na úděl ženy, jenž tkví v jejím sebeobětování. Sebeobětování je v podání Jana Pavla II. zároveň kralováním, a naopak. Toto kralování a zároveň služba se uskutečňuje v *ad nauseam* zdůrazňované ženské roli matky a manželky, která má předobraz v biblické postavě panny Marie. „Protože byla bytím pro Syna, stává se také darem pro syny a dcery lidského rodu tím, že vyvolává hlubokou důvěru u toho, kdo se k ní obrací, aby se od ní dal vést na těžkých stezkách života ke svému konečnému, transcendentálnímu určení.“ (Jan Pavel II. 1995: 10). Bytí ženy se zde znovu formuluje jako bytí pro někoho jiného a také od někoho jiného odvozené, určené k plození potomstva a k péči.

Z tohoto listu také plynou zásadní implikace pro vytvoření obsahu pravého feminismu podle římskokatolické doktríny, jež je opřena o výše uvedené ztotožnění ženy se služebnicí. Feminismus ve své římskokatolické podobě je přijetím ženského údělu podle genderového řádu utvořeného podle zásad teorie komplementarity, přičemž náplní ženského údělu je služba. Římskokatolické učení zakládá poslání a povolání ženy podle biblického textu Lukášova evangelia: „Maria řekla: ‚Hle, jsem služebnice Páně; staň se mi podle tvého slova‘.“ (L 1, 38). Tato zpráva o automatickém, pasivním přijetí údělu, jež se objevuje jen v Lukášově evangeliu zakládá celou identitu ženy, tvoří to, kdo je žena. Oslavuje ženy, které se rozhodly zasvětit svůj život rodině a dětem, přičemž zároveň nepřímo obviňuje ženské osvobozené hnutí z podílu na tom, že se ženy méně zdržují doma a mají méně dětí (Alvaré, 2015: 30).

---

<sup>63</sup> Pokud by se dalo v rámci římskokatolického učení hovořit o termínu gender, což by jeho hlasatelé pochopitelně popřeli, dalo by se konstatovat, že římskokatolická doktrína užívá termín gender analyticky ploše, jak konstatuje Joan Wallach Scott (2006:40).

Katolický „feminismus“ je jasným vymezením se proti globálnímu feministickému hnutí druhé poloviny 20. století a realizuje se kooptací<sup>64</sup> původního názvu, nahrazením jeho obsahu římskokatolickou doktrínou a jeho asimilací do církevního učení, avšak s přeznačenými významy a naprosto protichůdnými cíli, které s hnutím za práva žen nemají nic společného. Tento „feminismus“ navíc Vatikán považuje za jediný a pravý (tamtéž). Římskokatolická církev se i tímto způsobem namísto narovnání vztahů mezi muži a ženami se ze všech sil snaží udržovat mechanismy vedoucí k zachování současného statusu quo, a to zejména v otázce genderového řádu. Kooptace termínu „feminismus“, přeznačení významů, vyprázdnění jeho smyslu, nahrazení obsahu vlastní ideologií, i jeho přijetí do římskokatolických struktur pod stejným názvem, svědčí o snaze o udržení moci, která je závislá na jejím soustředění v rukou mužů. Zároveň svědčí o tom, jaký neklid hnutí za osvobození žen v římskokatolické církvi vyvolalo, a stále vyvolává, jak se ukáže dále.

#### **4.4 Antifeminismus a „genderová ideologie“**

Termín „genderová ideologie“, který se v poslední době často (někdy i výhradně) stává dominantním pojmem v diskusi o genderu a genderovém řádu, je jedním z nástrojů římskokatolické církve pro delegitimizaci feminismu a LGBTQ studií. Termín samotný vznikl zhruba v polovině devadesátých let 20. století a jeho účelem posilování teorie komplementarity jakožto jediného možného genderového řádu – a zároveň společenského řádu (Garbagnoli, 2016: 187–189; Bracke, Paternotte 2016: 144–145). Tento termín je však uměle vytvořeným konstruktem, jenž nemá žádné opodstatnění ani oporu v příslušných odborných (genderových, sociologických ani jiných) studiích. Jinými slovy, „genderová ideologie“ existuje pouze v diskursu o genderové ideologii, jenž je vytvořen odpůrci genderových, feministických a LGBTQ teorií, a mimo tento diskurs nemá žádný obsah, je diskursem reakčním, antidiskursem. Za těchto podmínek jej lze označit zároveň jako diskurs antifeministický, protože se radikálně staví proti tomu, na co feminismus a feministické teorie v první řadě upozorňují: nerovnost, rozložení mocenských vztahů a genderově podmíněné násilí plynoucí z androcentricky normovaného společenského uspořádání.

---

<sup>64</sup> „V kooptačnom procese sa koncept samotný neodmietne, ale v politickom diskurze sa zmení jeho pôvodný význam a ten sa používa ďalej pre účel iný, než bol pôvodný. (...) Kooptácia pracuje proti mobilizácii a vytváraní tlaku zúčastnených strán a jednotlivcov tým, že používa pôvodný aj transformovaný koncept ako alibi.“ (Stratigaki, 2004: 36; cit. dle Kobová, 2010: 291).

Římskokatolická církev propaguje teorii komplementarity jako princip vztahu muže a ženy, podle které každý z nich disponuje jinými vlastnostmi a schopnostmi, a jejichž spojením v manželství se uskutečňuje lidství podle Božího plánu. Mary Anne Case (2016) se zamýšlí nad tím, k čemu je teorie, která upravuje vztahy mezi muži a ženami, dobrá instituci založené na celibátní kněžské hierarchii vyzdvihující tělesnou neposkvrněnost (panenství) a oddělující mužské a ženské kláštery, a proč se komplementarita neuplatňuje v církevní hierarchii prostřednictvím stejného počtu mužských a ženských duchovenských postů, když je duchovním zapovězena možnost uskutečnění plného lidství prostřednictvím manželství. Komplementarita mužům a ženám připisuje každému z nich určité atributy, které samy o sobě netvoří celé lidství. Pokud jsou muži a ženy od sebe tolik odlišní, není proto důležité, aby měli stejné zastoupení? (Case, 2016: 8). Zdůrazňování rozdílů mezi muži a ženami na základě biologického pohlaví s důrazem na mateřskou a pečovatelskou roli ženy a na manželství je v zásadě vymezením se vůči feministickým kruhům a s nimi sympatizujícím LGBTQ hnutím. Přijetí teorie komplementarity je odezvou na požadavky těchto hnutí, respektive počátkem tzv. antigenderové agendy (tamtéž: 12).

V souvislosti s bojem s „genderovou ideologií“ přichází římskokatolická církev s termínem „ideologická kolonizace“ (Garbagnoli, 2016: 191), který je v zásadě vztažen na termín gender jako takový. Podle učení římskokatolické církve gender, tak jak je užíván ve společenských vědách, ohrožuje řád stvoření světa podle Božího plánu, čímž zpochybňuje jak jeho legitimitu, tak jeho přirozenost, neměnnost a danost (tamtéž). „Genderová ideologie“ se tak stává prostředkem ke stmelení všech odpůrců těch, kdo kritizují tento genderový řád a upozorňují na útlak a bezpráví, které přináší (Bracke, Paternotte 2016: 145).<sup>65</sup> Hlavní problém tohoto pojmu tkví v jeho proliferaci s existujícím a podloženým termínem „genderová teorie.“ V současném diskursu o genderu a LGBTQ problematice se rozdíl mezi „genderovou ideologií“ a teoriemi, které užívají gender jako analytickou kategorii, neakcentuje, neuvádí na pravou míru, ale často se (v novinových i odborných člancích a v debatách) jednoduše zaměňují, čímž se nenápadně, ale přesto reálně, legitimizuje ten fakticky i obsahově nesprávný termín (Garbagnoli, 2016: 192).

Antifeminismus v římskokatolické církvi se projevuje také systematickým odmítáním kritiky mocenských vztahů, jež je pro feministické hnutí, ale i pro teologické směry představené na začátku tohoto oddílu (teologie osvobození, afroamerická teologie),

---

<sup>65</sup> Jedná se vesměs o názorové proudy tvořené patriarchální strukturou, jako jsou například příznivci kapitalismu/neoliberalismu, kteří jsou zároveň odpůrci marxismu, dále církev a církevní instituce a další konzervativní či nacionalistická uskupení.

důležitým analytickým nástrojem. Kritika mocenských vztahů pomáhá uchopit problematiku služby v církvi a služby lidem, a na jeho základě postaveném vztahování se jak k Bohu, tak k člověku (Česká biskupská konference, 2007: 59). Římskokatolická církev je instituce, která je založena na Bibli a na tradici, jež obě považuje za neproblematický zdroj pravdy (tamtéž: 20).<sup>66</sup>

Problematika mocenských vztahů v církvi, respektive problematika distribuce moci, rámuje celé církevní dějiny. V nich se ukazuje, že původní úřad duchovního, kterým je vedení obce věřících (tzv. pastýřský úřad), dosáhl autonomního postavení, a to natolik, že více než na vztahy mezi duchovenstvem a věřícími, se duchovní nadále zaměřili na vztahy v církvi. Prvotní hierarchie totiž byla již dána: věřící jsou poslušni svému pastýři, a tento vztah se stává prvním a zásadním vztahem formující se instituce (Foucault, 2007: 152). Jak se rozšiřovala římskokatolická církev, rostl i počet duchovních, a tím také hierarchie, jež jejím špičkám zaručovala moc nad značným počtem lidí. Mnoho z těchto lidí ještě navíc předem vyřadila z možnosti o moc soupeřit – laikům odepřela účast na spolurozhodování o dění v církvi, ženy vyloučila na základě pohlaví, a k mocenské nerovnováze také podstatně přispěl nedostatek přístupu ke vzdělání či prostředků k němu. Vztahy mezi jednotlivými duchovenskými autoritami jsou charakteristické vzestupem privilegií přímo úměrně k výši duchovenského statusu. Tato privilegia duchovní navíc uplatňovali jak směrem k nižšímu kléru, tak k věřícím. Jinými slovy, čím vyšší byl duchovenský status, tím větší moc měl v otázce rozhodování nejen o věřících, ale i o svých níže postavených kolezích. Náboženská moc pastýřského úřadu se definuje kontrolou a nadřazeností (tamtéž: 153). Moc, kterou duchovní disponují, si osobuje právo rozhodovat o těle, duši i chování těch, kdo jí podléhají (tamtéž: 122). V tomto světle je odmítání kritiky mocenských vztahů vcelku logické, protože bez nerovných mocenských vztahů by jakožto instituce církev těžko fungovala. Je totiž založená na hierarchii, jež je podmíněná podvolením se a přijetím nižšího statusu těch, kdo byli diskvalifikováni z možnosti ucházet se o jiné posty, než o ty, které jim byly přiděleny.

---

<sup>66</sup> Římskokatolická církev je věroučně zakotvena na tradici a Bibli (Písmu svatém), které považuje za zjevenou pravdu Boží. Právo vykládat Písmo, a tedy určovat, co je pravdivé, a v jakém znění, náleží v římskokatolické tradici pouze kléru. Jak uvádí *Věroučná konstituce o Božím zjevení Dei verbum* (Pavel VI., 1965/2002 Dei...), jako jedna ze čtyř konstitucí schválených na druhém vatikánském koncilu v části 10: „Posvátná tradice a Písmo svaté tvoří jediný posvátný poklad Božího slova, svěřený církvi. (...) Avšak úkol autenticky vykládat Boží slovo psané nebo ústně předávané je svěřen pouze živému učitelskému úřadu církve, který vykonává svou pravomoc ve jménu Ježíše Krista.“, a v části 11: „Co bylo Bohem zjeveno a je v Písmě svatém obsaženo a vyjádřeno, bylo zaznamenáno z vnuknutí Ducha svatého. (...) Protože tedy všechno, co tvrdí inspirovaní autoři neboli svatopisci, se musí považovat za tvrzení Ducha svatého, je třeba uznat, že knihy Písma svatého učí spolehlivě, věrně a bez omylu pravdu, kterou chtěl mít Bůh zaznamenánu v Písmě svatém pro naši spásu. Tak tedy „veškeré Písmo je vdechnuto Bohem a je dobré k poučování, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, aby byl Boží člověk důkladně vyzbrojený pro každé dobré dílo.“ (2 Ti 3,16–17 řec.).“

Přisvojení termínu feminismus, jak jsme mohli sledovat v předchozí podkapitole, není ničím jiným než ideologickou kolonizací, kterou římskokatolická církev v tomto případě provedla v plném rozsahu. Kolonizace je disciplínou, v níž římskokatolická církev dosáhla (a stále dosahuje) nesmírných úspěchů a získala tak svoji pozici v podobě, v jaké se nesmazatelně vryla do dějin lidstva, a v jaké ji známe dnes. Na ideologické kolonizaci je křesťanství založeno, na jeho šíření v podobě misie je kladen zvláštní důraz, a křest je (spolu s večeří Páně, eucharistií) nejvíce ceněnou svátostí. „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.“ (Mt 28,19). Další ze strategií římskokatolické církve, jež do velké míry kooperuje se strategií kolonizační a kterou také užívá již po staletí, je odmítání odpovědnosti za důsledky svého konání – jako například za spoluúčast na koloniální expanzi, sexuální zneužívání. Tyto a další důsledky konání (nebo také nekonání) církve se redukuje na individuální pochybení, a přenášení odpovědnosti za rozličné problémy týkající se světa a lidstva se přenáší na ty, kteří na ně upozorňují, a to i v případě, že se jedná o přímé oběti tohoto jednání (pro příklady tohoto přenosu odpovědnosti: Jan Pavel II., 1988/1992: 14; Kongregace pro nauku víry, 2004: 14). Základem této kolonizace, jež je společná jak římskokatolické církvi, tak dalším konzervativním institucím, je šíření a prosazování genderového řádu založeného na kritériu heterosexuality jako jediné možné podobě sexuálního vztahu a na komplementaritě, která vychází z daného, vymezeného obrazu maskulinních a femininních identit, založených na biologickém pohlaví.

## 5. Spor o Istanbulskou úmluvu

Předpokladem pro přijetí mezinárodní lidskoprávní úmluvy je určitá úroveň legislativy státu, která umožňuje úmluvou dané závazky plnit. Velmi důležitou součástí ratifikace úmluvy je ovšem také identifikace s jejím hodnotovým obsahem. Základní hodnotou Istanbulské úmluvy je prevence genderově podmíněného násilí a domácího násilí, které i v dnešní době představuje stále závažný problém. Ratifikace Istanbulské úmluvy je tedy nejen potvrzením vyspělosti právního řádu dané země, ale také znakem společenské vyspělosti, která všemi svými demokratickými prostředky usiluje o zachování lidských práv a svobod, a současně bojuje proti diskriminaci tak, aby dostala svému nejdůležitějšímu závazku, kterým je „svoboda a rovnost v důstojnosti a právech“ pro všechny její občany (Listina základních lidských práv a svobod: I, 1).

Istanbulská úmluva přistupuje k problematice násilí na ženách a domácího násilí kriticky, prostřednictvím analýzy jejich příčin. Za tyto příčiny označuje nerovnost, a na jejich základě vytvořené nerovné mocenské vztahy mezi muži a ženami. Pro pojmové uchopení této kritiky využívá Istanbulská úmluva termín gender a také feministickou perspektivu, která se nejvýrazněji projevuje kritikou mocenských vztahů (Úmluva..., 2011: preambule), kritikou symbolického řádu (Úmluva..., 2011: článek 12), a důrazem na rovnost mezi muži a ženami (Úmluva..., 2011: preambule, článek 4).

Prostřednictvím zkoumání opozičních postojů v debatě o přijetí Istanbulské úmluvy lze sledovat, jak římskokatolická církev (stejně jako další církve a stejně smýšlející instituce, organizace a sdružení) vlastně ve výsledku podporuje násilí na ženách. Tento závěr koresponduje s dosavadními zkoumáním této práce založené na interpretaci a analýze dokumentů římskokatolické církve a jejího učení, a je v souladu s učením římskokatolické církve o genderovém řádu v předcházejících kapitolách. Tento závěr také rozvíjí. Zatímco účelem Istanbulské úmluvy je nerovnosti odstraňovat, římskokatolické učení nerovnosti naopak vytváří.

### 5.1 Debata o Istanbulské úmluvě

Ještě před samotnou analýzou uvedu kontext debaty o Istanbulské úmluvě a její pozadí, představím její odpůrce, a také to, na jakých principech, obrazech a rétorice svoji argumentaci obě strany zakládají. Debata kolem Istanbulské úmluvy zaznamenala nebývalý ohlas nejen v řadách právníků a politiků, ale také široké veřejnosti, je jí věnován velký prostor v médiích a stává se součástí (nejen) politických postojů a programů (Fellegi, 2020:

297). Velký zájem veřejnosti je způsoben velkou vlnou odporu a kritiky, která zaplavila český mediální prostor, a to zejména proto, že kontext přijetí Istanbulské úmluvy je navázán na debatu o tzv. genderové ideologii, jinak také *antigenderu* (Kobová, 2019: 18). Jinými slovy, největším problémem pro přijetí Úmluvy je právě to, že je založena na genderové problematice a že v jejích jednotlivých ustanoveních figuruje slovo *gender* (Fellegi, 2020: 308–309).

Jak ukazují analýzy této debaty (Kobová, 2019; Bartoň, 2019; Fellegi, 2020), záběr odpůrců Istanbulské úmluvy dalece přesahuje rámec odbornosti vyměřený mezinárodním právem a zahraniční politikou (Bartoň, 2019: 34). Opozice vůči Istanbulské úmluvě, jež je tedy součástí širšího společenského odporu procházejícím napříč společnostmi, a jež je charakteristická odporem vůči genderu, není ani jednotná, ani se nejedná o ryze českou záležitost. Kritici genderu se rekrutují z rozmanitých oblastí, a to, co je spojuje, je odpor proti genderu a tomu, co nazývají genderovou ideologií, respektive proti tomu, co si oni odpůrci pod pojmem gender představují, a ještě přesněji je spojuje shoda na tom, že zavedením termínu *gender* dojde k destrukci společenského řádu a jejích hodnot tak, jak jsou doposud známé, zejména manželství a rodiny (Kobová, 2019: 20–21, 23–24; Fellegi, 2020: 306–307). Antigender je také fenoménem transnacionálním (Kobová, 2019: 18).

Kdo se tedy staví proti ratifikaci Istanbulské úmluvy, protože formuluje domácí násilí a násilí na ženách jako genderově podmíněné? Jde o různá uskupení a instituce, která se hlásí ke konzervativním hodnotám, jako jsou církve (s výjimkou Českobratrské církve evangelické a Církve československé husitské), křesťanské politické strany (KDU-ČSL), a občanské iniciativy (Tradiční rodina, Aliance pro rodinu, Hnutí pro život); (Fellegi, 2020: 302–303; Kobová, 2019: 18).

Odpůrci Istanbulské úmluvy užívají silná slova a vyhrocenou rétoriku, v níž popisují gender jako hrozbu, čímž působí na emoce svých posluchačů tím, že v nich vyvolají strach a tím i odpor k jeho domnělému původci. Drtivá většina promluv (spíše pomluv) z této strany sporu vykresluje Istanbulskou úmluvu jako totalitní nástroj, který slouží k odstranění rozdílů mezi muži a ženami, k prohloubení antagonismu mezi muži a ženami, či k ohrožení práv mužů (Kobová, 2019: 23; Fellegi, 2020: 304). Patrně nejikoničtější výstupem zůstává katastrofická vize světa, kde funguje gender, v kázání Petra Piřhy v katedrále svatého Víta, ve kterém gender zastává roli ne jednoho, ale všech čtyř jezdců apokalypsy.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> „Homosexuálové budou vládnout“. Skandální kázání nelze přejít, kritizuje projev kněze Halík. Lidovky.cz, 13.10.2018, „Vaše rodiny budou roztrženy a rozehnány, bude k tomu stačit, že dětem řeknete, že muž a žena



*Antigender* nebo také *spor o genderovou ideologii* v konečném důsledku zcela zastírá pravé důvody vedoucí ke vzniku Istanbulské úmluvy, a sice snahu o systémové a systematické řešení aktuálního, důležitého a naléhavého společenského problému, kterým přes všechna dosavadní úsilí domácí násilí a násilí na ženách stále je. Odmítání Istanbulské úmluvy je tak zároveň odmítáním požadavků na odstranění přetrvávajících nerovností, stejně jako odmítáním genderově podmíněného násilí jako systémového a strukturálního problému. „Jinými slovy, Istanbulská úmluva uznává, že genderová nerovnost zapříčiňuje násilí na ženách.“ (Kobová, 2019: 25) A to je také to, co je trnem v oku jejích odpůrců (tamtéž).

## 5.2 Istanbulská úmluva jako kritika stávajícího genderového řádu

*Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí* (2011), jinak také známá jako Istanbulská úmluva, je dokumentem členských států Rady Evropy, jíž je Česká republika plnohodnotným členem od roku 1993. Tato úmluva byla podepsána velvyslancem ČR při Radě Evropy v květnu 2016. Dosud však nebyla ratifikována, tedy její jednotlivá ustanovení nebyla k dnešnímu dni českou národní vládou postoupena k závazným legislativním (či jiným) opatřením.

Subjektem tohoto dokumentu je oběť násilí, domácího násilí či újmy způsobené osobě jakéhokoli pohlaví či dítěti, a jejím účelem je ochrana a zejména předcházení těmto událostem (Úmluva...: preambule, Hlava I). Úmluva se odvolává na předchozí mezinárodní ujednání, jejichž historie sahá až do roku 1950 (Úmluva..., 2011: preambule).<sup>68</sup> Vývoj a současný stav v oblasti domácího násilí a násilí na ženách poukazuje na její důležitost v lidskoprávní oblasti, a to již od počátku vzniku Rady Evropy OSN jakožto instituce vzniklé po druhé světové válce za účelem ochrany lidských práv se zřetelem na odstraňování nerovnosti, diskriminace a násilí napříč demografickými spektry všech zúčastněných

---

nejsou totéž. Vezmou vám děti a zatají vám, kam je zašantročili, kam je prodali, kde je vězní. Postačí k tomu křivé obvinění. Určení pohlaví vašich novorozenců podle pohledu do jejich klína bude zrušeno. O svém pohlaví rozhodne dítě samo, a proto budete povinni je vychovávat bezpohlavně a potažmo mu nebudete moci dát ani jméno.“ Dostupné na [https://www.lidovky.cz/domov/homosexualove-budou-vladnout-tenhle-skandal-nelze-prejit-kritizuje-projev-kneze-halik.A181012\\_094059\\_in\\_domov\\_jho](https://www.lidovky.cz/domov/homosexualove-budou-vladnout-tenhle-skandal-nelze-prejit-kritizuje-projev-kneze-halik.A181012_094059_in_domov_jho) (27.7.2020)

<sup>68</sup> Konkrétně Istanbulská úmluva navazuje na Úmluvu o ochraně lidských práv a základních svobod (ETS č. 5, 1950), doporučení Výboru ministrů členským státům Rady Evropy: Doporučení CM/Rec(2007)17 o standardech a mechanismech rovnosti pohlaví, Doporučení CH/Rec(2010)10 o roli žen a mužů při předcházení konfliktů a jejich řešení, Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (1966), Úmluvu OSN o odstranění všech forem diskriminace žen („CEDAW“, 1979), a na Ženevskou úmluvu (IV) s dodatky (1949, 1977) týkající se násilí na ženách a práv dítěte (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácím násilí, 2011: preambule).

národů, které se svým vstupem do této instituce zároveň zavázaly společně schválené dokumenty dodržovat a prosazovat je ve svých národních politikách.

Ujednání Istanbulské úmluvy zároveň předpokládá, že ochrana obětí v úmluvě specifikovaného násilí tak, jak ji jednotlivé členské země převedou do svých národních politik, bude v dané legislativě vystupovat jako primární nástroj pro řešení dotyčných situací, tedy že bude v hierarchii normativních právních aktů na nejvyšším místě. Členské státy se ratifikací této úmluvy zavazují přijmout veškerá opatření k tomu, aby oběti násilí byly (vy)slyšeny, aby byla přijata veškerá možná a účinná opatření k jejich ochraně, aby bylo veškeré násilí formulované v Istanbulské úmluvě považováno za trestné a právně vymahatelné, a aby byly podniknuty kroky k prevenci tohoto násilí ve všech bodech, které uvádí.

Preambule úmluvy výslovně odsuzuje veškeré formy násilí na ženách a domácí násilí s tím, že zároveň poukazuje na mechanismy, prostřednictvím kterých k tomuto násilí dochází. Jde hlavně o přetrvávající strukturální nerovnost mezi muži a ženami, kdy rovnost *de iure* a *de facto* vykazuje stále rozdíly.<sup>69</sup> Tato strukturální nerovnost je genderově podmíněná a je projevem nerovných mocenských vztahů, kdy ženám byla historicky upírána ta práva, kterými muži volně disponovali (Úmluva..., 2011: preambule: 2). Z tohoto nerovnoprávního vztahu také vyplynuly různé formy násilí sloužící jako nástroje na posílení a udržení této nerovnosti na méně (či vůbec) privilegovaných (či zcela deprivilegovaných) členech společnosti, kterými byly – a v mnoha zemích světa stále jsou – ženy, a za které jsou do určité míry považovány děti.

Úmluva tak poukazuje na to, že různá míra přiznání práv je nástrojem, jenž má moc učinit určitou skupinu či skupiny obyvatel zranitelnější vůči té, která na svých právech krácena není. Možnost plně disponovat občanskými právy oproti částečné či žádné přihrává určité skupině nejen moc činit rozhodnutí o svém vlastním životě, ale skrze legislativu a instituce rozhodovat o jiných a za jiné, a to i za ty, jejichž zkušenost neznají. Krácením práv přichází tito lidé o možnost obrany i o možnost volby. Upření možnosti volby jen na základě pohlaví/genderu, rasy, etnicity či náboženství je jednáním diskriminačním a svým způsobem násilným, je upřením určité, konkrétní svobody, což je v rozporu s Ústavou ČR, respektive Listinou základních lidských práv a svobod (Úmluva ..., 2011: Hlava I., čl. 3.1).

---

<sup>69</sup> Jedná se zejména o rozdíly v odměňování žen a mužů, které v ČR dosahují až 22% ve prospěch mužů, o genderovou segregaci na trhu práce (vertikální i horizontální), a dělbu práce v oblasti péče o domácnost a o děti. Zdroj: <https://www.rovnaodmena.cz/rovne-odmenovani/gender-pay-gap> (k 9. 3. 2020).

Neutěšenou situaci v oblasti genderově podmíněného násilí konstatuje Rada Evropy na základě studií Agentury EU pro základní práva, které prokazují trvalý rozšíření domácího násilí a násilí na ženách jak v České republice, tak i v celé Evropské unii. Podle výzkumů Agentury EU<sup>70</sup> zažilo fyzické či sexuální násilí ze strany svého partnera v ČR 32% žen, sexuální násilí 12% žen, nebezpečnému pronásledování čelilo 9% žen, a počet nahlášených znásilnění dosáhl 5% s tím, že skutečná čísla budou patrně mnohem vyšší (Úřad vlády, 2018: 4).

Mnoho žen však i v dnešní době tyto informace tají z obavy o bezpečnost vlastní či svých dětí i ze strachu z ponížení, nedůvěry a společenské ostrakizace. V České republice je každoročně oznámeno zhruba 600 případů znásilnění, přičemž se odhaduje, že se jedná o pouhou desetinu všech případů (Úřad vlády, 2018: 4; viz též *Violence Against Women...*: 152–156). Stejně neúplná jsou čísla u všech typů sexuálního násilí, což svědčí i o tom, jaké stigma s sebou nese pro jeho oběti, a to i v dnešní době, kdy hnutí #MeToo zaměřené na oběti sexuálního obtěžování je v plném proudu a díky němuž byla potrestána celá řada násilníků bezpochyby těžících ze své výhodné mocenské pozice, a tím i společenského postavení, jež s sebou nese větší důvěryhodnost veřejnosti a s tím spojenou automaticky předpokládanou bezúhonnost.

Podle výzkumu Světové zdravotnické organizace (WHO) z roku 2013 zažilo některou formu fyzického či sexuálního násilí ze strany partnera 35% žen na celém světě, znamená to tedy, že minimálně každá třetí žena má zkušenost s nějakou formou násilí, bez ohledu na to, ze které země či kultury pochází (Úřad vlády, 2018: 7; viz též WHO, 2013). Poukazem na tento status quo zároveň Istanbulská úmluva uznává, že ženská a dětská práva jsou také lidská práva, a že ženy a děti, které jsou nejčastějšími oběťmi genderově orientovaného a domácího násilí, na nich byly a jsou doposud kráceny. Dává tak jasně najevo, že si je tohoto stavu vědoma, a že i když byla podniknuta řada kroků k tomu, aby formy násilí uvedené v Istanbulské úmluvě byly ošetřeny, je třeba tuto otázku znovu otevírat a opakovaně řešit.

Jako důkazy pro tento stav uvádí úmluva znásilnění, nucené sňatky, zločiny ze „cti“, mrzačení genitálií, sexuální obtěžování a domácí násilí s konstatováním, že ženy a dívky jsou vystaveny vyššímu riziku genderově podmíněného násilí než muži, ale že oběťmi domácího násilí mohou být i muži a také děti jakožto svědci tohoto jednání, jež z nich činí rovněž oběti (Úmluva..., 2011: preambule). V úmluvě uvedená opatření se vztahují i na

---

<sup>70</sup> European Union Agency for Fundamental Rights, zkr. FRA (Úřad vlády, 2018: 14)

muže, vycházejí tedy z toho, že obětí sexuálního či domácího násilí se může stát každý, a každý, kdo se obětí uvedeného typu násilí stane, má nárok a právo na stejnou ochranu, bez ohledu na to, jedná-li se o muže, ženu či dítě (Úmluva..., 2011: preambule).

Za základní pilíře Istanbulske úmluvy se dají obecně považovat tři základní aspekty, které prolínají všemi oblastmi v úmluvě obsaženými, a tedy postihují příčiny, mechanismy, a okolnosti vzniku (produkce) a udržování (reprodukce) domácího násilí a násilí na ženách, a těmi jsou nerovnost, mocenské vztahy a gender. Všechny tyto tři aspekty jsou na sebe vzájemně navázané, jsou spolu v příčinném vztahu, vzájemně se doplňují a umocňují, což se ukazuje právě v různých formách násilí, viditelných zejména v oblasti domácího násilí a genderově podmíněného násilí. Všechny tři tyto aspekty lze zároveň považovat za intersekcionalní,<sup>71</sup> tedy pokud se v nějakém konkrétním příkladu protnou a sejde se jich více najednou, zkušenost násilí i možnosti následné péče se kvalitativně odlišují v závislosti na kulturním a sociálním pozadí (Crenshaw, 1991: 1245).

## **5.3 Základní pilíře Istanbulske úmluvy**

### **5.3.1 Nerovnost**

Jak již bylo řečeno, Istanbulska úmluva ve své preambuli vychází z uvědomění, že „násilí na ženách je projevem historicky nerovných mocenských vztahů mezi ženami a muži, které vedly k dominanci mužů nad ženami a k diskriminaci žen ze strany mužů, a bránily ženám v plném rozvoji.“ (Úmluva..., 2011: preambule). Toto konstatování svědčí o uvědomění si nerovné distribuce práv v dějinách lidstva s tím, že stranou krácenou na právech, jež se jiným dostávala, byly ženy, a to v důsledku androcentrického společenského uspořádání. Pokud je jediným a výhradním disponentem práv pouze určitá skupina, jako tomu bylo po velmi dlouhou dobu v dějinách v případě mužů, stává se tato skupina také rozhodným vzorkem pro další kroky, jež jsou na tato práva navázány, a to bez ohledu na to, zda pokrývají potřeby ostatních či zda s nimi dokonce nejsou v rozporu. To také souvisí se zastoupením a reprezentací těchto skupin v rozhodovacích pozicích (Scott, 2007: 57). Úmluva zároveň poukazuje na to, jak obtížné je prosadit změny v systému, který po velmi

---

<sup>71</sup> Intersekcionalní (z angl. intersection, křižovatka) perspektiva zohledňuje všechny osy nerovnosti (věk, pohlaví, barva pleti, etnicita, náboženství, aj.) a jejich interakci. Čím víc os se protne, tím více se od sebe liší jednotlivé zkušenosti útlaku. Tento termín se poprvé objevuje v *Combahee River Collective Statement* z roku 1974, které je manifestem eponymního černošského lesbického feministického spolku činného do roku 1980.

dlouhou dobu genderově podmíněný útlak a s ním spojené násilí normalizoval a legitimizoval.

Přiznáním plnoprávného statusu selektivně pouze polovině obyvatel (mužům), dochází k androcentrické orientaci nejen občanských práv jako takových, ale i následných politik a celospolečenského uvažování, ve kterém je muž dominantním subjektem, vzorem a zároveň normou, přičemž ostatní kategorie obyvatel jsou odvozeny od něj, jako „ti druzí“, a tedy jemu podřízení. Istanbulská úmluva na tento androcentrický pohled upozorňuje a jejím smyslem je tuto nerovnost, jejímž důsledkem je genderově podmíněné násilí, odstranit, tedy snaží se o narovnání stavu, který z hlediska distribuce základních práv není pro všechny spravedlivý.

Nerovnost mezi ženami je nespravedlnost a je zároveň jednou z příčin domácího násilí a násilí na ženách. V androcentrickém uspořádání dochází jednak k výhradní orientaci na potřeby a specifika mužů, jež mají za následek marginalizaci potřeb a specifík ostatních. Tato marginalizace má – zejména v případě žen, které tvoří 50% obyvatelstva, nehovoříme o žádné menšině – následky v oblasti zdraví, vzdělávání a trhu práce (Renzetti, Curran 2003: 478–484; Saini, 2018: 109).<sup>72</sup> Istanbulská úmluva v tomto ohledu hovoří o přijetí takových opatření, jež by nebyla diskriminační, tedy nezpůsobovala by nerovnost prostřednictvím odepření práv na základě pohlaví/genderu (Úmluva..., 2011: Hl. I., čl. 3,4).

Dalším důsledkem androcentrismu je – kromě preferování maskulinního nad femininním – stanovení muže a maskulinity jakožto normy, od které se pak odvíjí ostatní, tedy psané i nepsané normy založené na odměňování či trestání určitého chování, jež je ale také genderované. Dochází tak k nerovné distribuci nejen odměn, ale i trestů, a to tak, že často tato distribuce nejde k tíži pachatele, ale oběti.

Nerovnost je společenským mechanismem, který narušuje plnohodnotné občanství muže či ženy v demokratickém zřízení. Realizuje se prostřednictvím nespravedlivého jednání, jehož jednou z podob je i genderově podmíněné násilí.

### **5.3.2 Mocenské vztahy**

Jedna z nejvýznamnějších teoretiček genderu a zároveň historička Joan Wallach Scott definuje gender jednak jako způsob společenské organizace vztahu mezi pohlavími, jednak

---

<sup>72</sup> Vzhledem k androcentrickému pojetí lékařské vědy existuje jen málo studií, které by se zevrubně zabývaly specificky ženskými zdravotními problémy (jako je například endometrióza) či projevy srdečně cévních onemocnění (jako je například infarkt), jejichž příznaky se u mužů a žen významně liší. Tento stav je zapříčiněn i tím, že o zadání těchto výzkumných studií rozhodují zpravidla muži.

jako způsob organizace mocenských vztahů (Scott, 2007: 40). Toto uspořádání však není ani neutrální, ani objektivní, protože vzniká a vyvíjí se spolu s jazykem. Takto vzniklé významy totiž již v sobě obsahují hodnotové soudy a vytváří normativní definice maskulinity i femininity (tamtéž: 41).

Mimo to, kategorie genderu zahrnuje navzájem související faktory, které jej spoluutváří: jsou to kulturní symboly, které mají za následek rozmanité (a často nesourodé či dokonce odporující si) reprezentace ženy – typicky obraz ženy v římskokatolické církvi jako Evy nebo Marie. Dalším faktorem jsou normativní pojmy, které určují interpretaci významu symbolů. Ty mají za úkol udržet jejich výklad v pevných a hlavně neměnných mezích s tím, že v podstatě redukuje možnosti jejich interpretace na jediný možný výklad, který udržují v co nejstatičtější, a pokud možno neměnné, podobě. Tento proces se reprodukuje prostřednictvím institucí, jakými je vzdělávání, právo či církve, zpravidla sestávají z binárních opozic a jednoznačně vymezují výměr maskulinity a femininity (tamtéž: 57–58).<sup>73</sup>

Kategorie genderu nezahrnuje jen vztahy v rodině, ale zasahuje i další oblasti, do kterých se promítá, jako je výchova a vzdělávání, trh práce a nejrůznější instituce, zároveň má subjektivní podobu a identitu, není tedy univerzálním statickým obrazem či vzorem (tamtéž). Snaha co nejvíce unifikovat a prosazovat jediný možný způsob maskulinity či femininity pak působí jako bezčasová a vytváří dojem přirozenosti, ve skutečnosti je taková jen proto, že žádné další alternativy nepřipouští. Ukazuje se tak, že uskutečňování maskulinity a femininity se děje ruku v ruce s uskutečňováním mocenských vztahů, na kterých je založeno, a že prosazování kontroly a síly bylo (a je) součástí strategie přístupu k ženám (tamtéž: 62).

Základním znakem a zároveň principem demokratického právního státu je zásada, že veškerá státní moc se nesoustřeďuje do rukou jednoho člověka či instituce, ale že je rozdělena na zákonodárnou, výkonnou a soudní, a její složky jsou od sebe odděleny, jsou na sobě nezávislé. Jejich prostřednictvím se uskutečňuje veškerá státní moc (Ústava České republiky, Hlava I, čl. 2.1). Dělbá moci je mechanismem, jehož úkolem je garance nároku všech občanů na rovnost a rovný přístup k jejich právům a svobodám, přičemž jeho jednotlivé složky moci také kontrolují dodržování uvedeného rovného přístupu.

Státní moc se vykonává také prostřednictvím institucí, které nejsou přímými orgány moci, ale které uskutečnění vůle státu podporují na jednotlivých úrovních a jejichž činnost

---

<sup>73</sup> S kritikou církevních symbolů přichází Mary Daly a Paul Tillich, viz kapitola 3.

se promítá přímo do každodenního života občanů. Jedná se o instituce, kterými jsou rodina, škola, zdravotnictví, armáda, média, církve, aj. Instituce tedy zaštiťují moc státu, a touto mocí také zprostředkovaně disponují (Foucault, 2002: 322). Přesněji Foucault píše, že „[t]o, co definuje mocenský vztah, je ve skutečnosti způsob jednání, který na ostatní nepůsobí přímo a bezprostředně, nýbrž který působí na jejich vlastní jednání.“ (Foucault, 2002: 328). V tomto smyslu je podle Istanbulské úmluvy zapříčiněna nerovnost mezi muži a ženami.

Istanbulská úmluva zakotvuje ochranu práv obětí a prevenci násilí právě do jednotlivých institucí, které je mají zohlednit a začlenit do své agendy. Důležité je, že podle úmluvy se stát zavazuje k tomu, že „se zdrží zapojení do jakéhokoli násilného jednání vůči ženám a zajistí, aby státní orgány, úředníci, zástupci státu, instituce a další subjekty jednající jménem státu postupovali v souladu s touto povinností.“ (Úmluva..., 2011: článek 5.1).<sup>74</sup> Kromě orgánů státní moci a na ně navazujících institucí<sup>75</sup> se dotýká také výslovně institucí, jako jsou nevládní organizace občanské společnosti,<sup>76</sup> výzkum,<sup>77</sup> kultura a tradice,<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> A dále: „Smluvní strany přijmou legislativní a jiná opatření nezbytná k přijetí a provádění celostátního účinného a koordinovaného přístupu, zahrnujícího veškerá příslušná opatření k předcházení a potírání všech forem násilí spadající do působnosti této Úmluvy a k zajištění ucelené reakce na násilí na ženách.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 7.1.); „Smluvní strany zajistí, aby se podle přístupů uvedených v odstavci 1 stala těžištěm veškerých opatření práva oběti, a aby tato opatření byla prováděna prostřednictvím účinné spolupráce mezi všemi příslušnými orgány, institucemi a organizacemi.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 7.2).

<sup>75</sup> „V souladu s vnitrostátním právem přijmou smluvní strany legislativní nebo jiná opatření nezbytná k zavedení vhodných mechanismů pro účinnou spolupráci mezi všemi příslušnými státními orgány, včetně soudů, státních zastupitelství, donucovacích orgánů, místních a regionálních úřadů, stejně jako nevládních organizací a dalších příslušných organizací a subjektů, při poskytování této ochrany a podpory obětí a svědků všech forem násilí spadajících do působnosti této Úmluvy, včetně odkazu na obecné a speciální podpůrné služby upravené v článcích 20 a 22 této Úmluvy.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 18.2).

<sup>76</sup> „Smluvní strany budou uznávat, podněcovat a na všech úrovních podporovat činnost příslušných nevládních organizací a občanské společnosti, které působí v oblasti boje proti násilí na ženách, a zavedou účinnou spolupráci s těmito organizacemi.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 9).

<sup>77</sup> „Smluvní strany se budou snažit provádět v pravidelných intervalech průzkumy mezi obyvatelstvem za účelem vyhodnocení převažujících jevů a trendů všech forem násilí spadajících do působnosti této Úmluvy.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 11/2).

<sup>78</sup> „Smluvní strany přijmou nezbytná opatření k prosazování změn sociálních a kulturních vzorců chování žen a mužů za účelem vymýcení předsudků, obyčejů, tradic a veškerých dalších zvyklostí, které jsou založené na myšlence méněcennosti žen nebo stereotypním pojmání rolí žen a mužů.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 12/1).

vzdělávání,<sup>79</sup> soukromý sektor a média,<sup>80</sup> a také státních orgánů a na ně navazujících institucí.<sup>81</sup> V neposlední řadě jako kontrolní mechanismus zavádí expertní skupinu pro boj proti násilí na ženách a domácímu násilí (GREVIO; Úmluva..., 2011: článek 66) Istanbulská úmluva zavádí na tyto konkrétní místa, kde se realizuje moc, nástroje, s jejichž využitím je možné účinně bojovat s domácím i genderově podmíněným násilím.

Jak již bylo řečeno, moc prolíná všemi diskursivními poli a její rozložení tak určuje pozice zájmu a důležitosti, jež se dále odráží v určení ostatních kategorií. Rozložení mocenských vztahů určuje, jaké téma či názor je určující a který ne, co bude ležet v centru pozornosti, a co se naopak stane marginálním. Tímto způsobem dojde k vytvoření dominantní (či hegemonní) pozice v rámci daného diskursu, která nadále rozhoduje jak o kategoriích, které se v rámci tohoto diskursu tvoří, tak o jejich hierarchii.<sup>82</sup>

Michel Foucault při svém přemýšlení o dialektickém napětí mezi dynamikou dějinného vývoje v oblasti vědy a snahou o vytvoření statických, stabilních struktur poukazuje na rozpor, který musí nutně z tohoto postupu vzejít. Pokud se totiž myšlení v dějinách ukázalo být svojí povahou proměnlivé a diskontinuitní, jde přímo proti potřebě poznatky ustálit, kategorizovat a učinit z nich neměnné, věčné principy.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> „Smluvní strany učiní tam, kde je to vhodné, nezbytné kroky k využívání výukového materiálu o otázkách jako je rovnost mezi ženami a muži, genderové role bez stereotypů, vzájemná úcta, nenásilné řešení konfliktů v mezilidských vztazích, genderově podmíněné násilí na ženách a právo na osobní integritu, který by byl přizpůsoben měnící se úrovni vnímání žáků a zahrnut do formálních školních osnov na všech úrovních vzdělávacího systému.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 14.1).

<sup>80</sup> „Smluvní strany budou podporovat, aby se soukromý sektor, sektor informačních a komunikačních technologií a média, s náležitým ohledem na svobodu vyjadřování a jejich nezávislost, zapojily do vypracovávání a zavádění postupů a aby si stanovily pravidla a samoregulační standardy pro předcházení násilí na ženách a zvýšení úcty k jejich důstojnosti.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 17.1).

<sup>81</sup> „V souladu s vnitrostátním právem přijmou smluvní strany legislativní nebo jiná opatření nezbytná k zavedení vhodných mechanismů pro účinnou spolupráci mezi všemi příslušnými státními orgány, včetně soudů, státních zastupitelství, donucovacích orgánů, místních a regionálních úřadů, stejně jako nevládních organizací a dalších příslušných organizací a subjektů, při poskytování této ochrany a podpory obětí a svědků všech forem násilí spadajících do působnosti této Úmluvy, včetně odkazu na obecné a speciální podpůrné služby upravené v článcích 20 a 22 této Úmluvy.“ (Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: článek 18.2).

<sup>82</sup> Považuji za důležité na tomto místě podotknout, že výsledné kategorie, struktury a hierarchie mocenského diskursu nestojí ani na demokratických základech, tzn. nereflktují vůli všech lidí a jejich volbu, ani se nejedná o názor většiny, za které se často zaměňují. Jejich tvůrci jsou jen a pouze mocenské vztahy a mají na ně vliv jen ti, kteří jsou v těchto rámcích stoprocentně plnoprávní. Tato skupina ovšem v žádném případě netvoří většinu, ba naopak.

<sup>83</sup> „Lze tedy říci, že historie ve své tradiční formě memorovala dokumenty minulosti, transformovala je v dokumenty a nechávala promluvit stopy, které samy o sobě jsou často neverbální či říkají mlčky něco jiného, než o čem mluví; avšak dnes historie transformuje dokumenty v monumenty; tam, kde se dříve dešifrovaly stopy zanechané člověkem, kde šlo o proniknutí k tomu, čím kdysi byly, tam dnes historie pracuje s masou prvků, které mají být izolovány, seskupeny, vybrány z nich ty podstatné, uvedeny do vzájemných vztahů a uspořádány do souborů.“ (Foucault, 2016: 15–16).



Mocenský vliv, o kterém zde hovoříme, není výtvořem pouze jednoho člověka, ale jedná se o souhrn více faktorů, o moment, kdy se protnou důležité okolnosti a zájmy (zejména ekonomické a politické) nutné pro to, aby se určitý názor prosadil. Dominantní diskurs je tedy záležitost určité relativně malé skupiny s určitým viděním světa, která může – zcela logicky – hájit jen určitý způsob vidění světa, a to je ten, který jim přísluší. Pokud se stane hegemonním, normalizuje jednu jedinou možnost z mnoha, a současně marginalizuje ostatní perspektivy a možnosti, jež daná oblast zkoumání skýtá.<sup>84</sup> Jak uvádí americká feministická epistemoložka Sandra Harding: ten, kdo se zásadně podílí na formulování nějakého problému jakožto vědeckého, získává také důležitou pozici při utváření obrazu světa, jenž povstane z následného vědeckého bádání v této oblasti.<sup>85</sup> Tímto způsobem se utvoří dominantní proud v diskursu s tím, že ostatní jsou z této jeho povahy považovány za podřízené. Podobným způsobem se mocenský vliv a na jejich základě utvořené (hierarchické) vztahy uskutečňují v ostatních diskurzech (Foucault, 1999: 110–112).

Foucault poukazuje na to, že instituce používají mechanismy k zachování moci, a to stejným způsobem jako stát. Jednotlivé instituce jsou ztělesněním moci, moc v institucích krystalizuje (Foucault, 2002: 331). Instituce také mimo to mohou tvořit komplexní struktury, stejně jako stát, „jehož funkcí je vše obsáhnout, být instancí všeobecného dohledu, být principem regulace a do jisté míry také principem distribuce všech mocenských vztahů v daném sociálním celku.“ (tamtéž: 333). Zavedení zásad prevence a ochrany obětí domácího násilí a genderově podmíněného násilí do institucí je tak zásadním krokem pro posun k jeho vymýcení.

V propojení tohoto pohledu na utváření mocenských vztahů s maskulinním *habitem*, tedy předzjednaným schématem vlastností a dovedností, jež privilegují muže, jsou patrné základní mechanismy vedoucí k výsledné nerovnosti mužů a žen i jejich struktura, díky nimž tyto procesy vypadají jako přirozené a hodnotově neutrální. Analýza mocenských vztahů je proto důležitým klíčem k pochopení nerovností ve společenských vztazích a prvním krokem na cestě k jejich odstranění.

### 5.3.3 Gender a genderově podmíněné násilí

Termín „gender“, jak již bylo řečeno v druhé kapitole, v této práci užívám jako termín vztahující se ke společenskému a kulturnímu konceptu maskulinity a femininity tak, jak byl

---

<sup>84</sup> Kuhn, 1997: 60–61; srov. Scott, 2006: 58.

<sup>85</sup> Harding in: Saini, 2018: 13; „...kdo získá důležitou roli v tom, co je definováno jako vědecký problém, také získává důležitou roli v utváření obrazu světa, který z vědeckého bádání vzniká.“ Překlad: Marcela Linková

(a je) historicky utvářen prostřednictvím společenských a kulturních vlivů v běhu dějin. Gender zde tedy není považován ani zaměňován za biologické rozdíly mezi muži a ženami založené na biologickém pohlaví při narození. Důležité je, že rámování kategorie gender přispělo k někdy až radikální demarkaci osob, a tím ke vzniku dvou odlišných světů, jehož důsledkem je rozdílná socializace mužů a žen vedoucí k jiným společenským rolím (Giddens, 2013: 555).

Istanbulská úmluva definuje termín „gender“ jako „sociálně ustanovené role, chování, jednání a vlastnosti, které příslušná společnost pokládá za odpovídající pro ženy a muže.“ (Úmluva..., 2011: Hl. I., čl. 3c). Tímto vymezením se tak přibližuje k výše uvedené definici genderu jakožto sociálního a kulturního konstruktů, jež se v různých společnostech od sebe liší.

Definice toho, co to je násilí na ženách či genderově podmíněné násilí, se v agendě mezinárodních institucí zabývajících se lidskými právy objevuje již několik desítek let a její formulace se vyvíjí. Tento vývoj provázela debata o podstatě tohoto násilí, lépe řečeno spor mezi zastánci široké a úzké definice. Široce pojatá oblast genderově podmíněného násilí posuzuje jako násilí téměř veškerá porušení lidských práv žen, včetně chudoby a pornografie. Kritika však namítá, že kdyby každé porušení lidských práv žen bylo považováno za násilí, vytrácí se síla a závažnost toho typu násilí, jež ženy ohrožuje na zdraví nebo dokonce na životě, jako je znásilnění či týrání. Oproti tomu úzké pojetí násilí na ženách zastává názor, že k popisu nerovností mezi muži a ženami slouží termín diskriminace a že násilí na ženách je jen jedním z projevů porušení lidských práv žen (Heise, Pitanguy, Germain, 2001: 32).

Esencialistické pojetí genderu, o kterém bylo pojednáno výše v této práci, zakládá společenské role mužů a žen na určité zredukované představě o jejich schopnostech, dovednostech a chování, přičemž tato představa je založená na jejich biologickém pohlaví, čímž se vytváří dualita mužské – ženské. V důsledku tohoto dualismu rámovaného androcentrickým společenským uspořádáním, v němž je muž považován za normu a zároveň ústředního a automatického příjemce práv a nároků, pak vzniká nerovnováha, která ale na základě této výchozí androcentrické pozice (centrem je muž) vždy muže chrání. Svoji roli hraje gender i v případě dětí, jak je patrné třeba z důkazů infanticid novorozenců, či dokonce ještě nenarozených děvčátek, zejména v Číně a v Indii (Saini, 2018: 45–47).

Násilí páchané na ženách je specifické tím, že mnohé z jeho forem jsou společensky tolerované, a to právě proto, že jeho oběťmi jsou ženy. Cílem tohoto jednání je jejich udržení v podřízeném postavení, ve společenských pozicích a rolích, které neohrožují muže. O tom

svědčí i rozdílná socializace dětí obou pohlaví, jež k těmto rozdílným výsledkům vede (Heise, Pitanguy, Germain, 2001: 34). To, že je násilí na ženách a domácí násilí genderově podmíněnými fenomény, jak to uvádí Istanbulská úmluva, je proto velmi důležité zdůraznit.

Násilí na ženách považuje Istanbulská úmluva za násilí „ze své strukturální povahy násilím založeným na pohlaví a že násilí na ženách je klíčovým společenským mechanismem, nutícím ženy do podřízeného postavení vůči mužům.“ (Úmluva..., 2011: preambule). Tímto konstatováním úmluva deklaruje, že násilí na ženách není nahodilým a ojedinělým jevem, ale že jde o systematický, strukturální, dlouhodobě budovaný stav, jehož následkem je ustanovení androcentrického genderového řádu. Gender je zde klíčovým pojmem, který analyzuje tento typ násilí, odhaluje mechanismy, nerovnosti a mocenské vztahy, jež jsou jeho příčinou.

Systémovost a systematickosti, s jakou k násilí na ženách v dějinách docházelo a stále dochází, je procesem, který se svojí neustálou přítomností a opakováním stává v rukou androcentrického řádu zcela normálním, legitimním nástrojem k udržení podřízeného postavení žen. V tomto procesu spatřuje Rada Evropy velké nebezpečí a Istanbulská úmluva představuje jednu z klíčových snah poslední doby, jak těmto jevům předcházet a vypořádávat se s nimi.

Násilí na ženách, stejně jako každá jiná forma násilí či útlaku, má tendenci se normalizovat, pokud pomine společenská snaha proti němu systematicky vystupovat, upozorňovat na něj a bojovat s ním, a má proto potenciál stát se běžnou součástí soužití žen a mužů s tím, že jeho nepřijetí, nesouhlas či revolta proti němu znamená stigmatizaci a disciplinaci obětí, nikoli pachatelů.

Istanbulská úmluva upozorňuje na to, že genderově podmíněné násilí není individuálním projevem násilného chování, ale že je založeno na genderové nerovnosti, a tudíž má strukturální povahu, a že „druhořadé vnímání žen v naší společnosti, kdy je mužství vnímáno jako něco hodnotnějšího, vede k větší toleranci násilí na ženách.“ (Kobová, 2019: 25).

#### **5.3.4 Rovnost a stejnost**

V Preambuli Istanbulská úmluva výslovně konstatuje, že „klíčovým prvkem prevence násilí na ženách je zavedení rovnosti mezi ženami a muži, de iure a de facto.“ Tento výrok má v první rovině čtení význam jako konstatování, že rovnost mezi muži a ženami není samozřejmostí, ale že je potřeba ji zavádět, a to jak po stránce legislativní (de iure), tak po stránce týkající se jejího skutečného dodržování, to znamená naplnění požadavku

vymahatelnosti a sankcionovatelnosti v případě nedodržení této rovnosti v reálných životních situacích (de facto). Poukazuje tak na to, že ačkoli podle platných zákonů by si muži i ženy měli být rovni v posuzování míry účasti na odpovědnosti a společenské i trestní závažnosti násilných trestných činů, a tím i do výsledku, tedy trestu, prosazování těchto normativů ve skutečnosti se stále děje nerovně, a dochází zde tak ke zkreslení, jež má závažné důsledky jak na oběti těchto trestných činů, tak na tyto normy samotné (Dvořáčková, 2017: 102–105).

Analýzy a studie z posledních let ukazují, že se obětem sexuálního násilí často stále nedostává odpovídající satisfakce, a to jak po stránce pomoci v důsledku fyzické, psychické či ekonomické újmy, tak v otázce finančního odškodnění a také v otázce adekvátního potrestání pachatele. Také to, jakým způsobem celý nápravný proces probíhá, může způsobit další újmu v důsledku necitlivého zacházení, projevů nedůvěry, neposkytnutí potřebné pomoci či bagatelizování násilné zkušenosti, jež ale nese zase samotná oběť, nikoli pachatel, a kterými dochází k sekundární viktimizaci obětí (tamtéž: 85–87).

Násilí na ženách je důsledkem nerovnosti, kdy se střetávají biologické rozdíly mezi muži a ženami, a přeměňují se na nerovnost společenskou. Studie v této oblasti poukazují na to, že více než o akt vzešlý z nekontrolovatelného sexuálního pudu, který se stereotypně přisuzuje maskulinnímu chování, se jedná o akt moci a dominance jedné osoby nad druhou. Primárně se tedy nejedná o uspokojení sexuálního pudu, ale o získání kontroly, případně využití této kontroly k ponížení dotyčné osoby (tamtéž: 35, 36).

Dalším důsledkem nerovného zacházení s oběťmi násilí, respektive rezervy v jejich vymahatelnosti i sankcionovatelnosti, mají neblahý důsledek na společenské povědomí o sexuálním násilí, kterým se pak šíří pochyby o jejich potřebnosti, jako je tomu právě v případě Istanbulské úmluvy, stejně jako celá řada polopravd a mýtů (Úřad vlády, 2018). Tento postoj, kdy míra ochrany obětí se považuje za dostatečnou, ale přitom dostatečná rozhodně není, je nebezpečná, protože má prostředky k tomu, aby soustavnou snahu o zviditelňování násilí, zdůrazňování ochrany obětí a jejich potřeb umlčel. Tím by se odstavily veškeré možnosti, jež by mohly vést ke změnám, které by naopak násilí, násilníka i oběť pojmenovaly, a tím přeznačily dosud platné významy týkající se této oblasti. Istanbulská úmluva by mohla být důležitým nástrojem v tomto procesu.

Rovnost mužů a žen tak, jak je uvedena v úmluvě, však žádným způsobem neimplikuje to, že mezi ženami a muži nejsou žádné rozdíly, že jsou stejnými, totožnými bytostmi, ale že rozhodující rozlišující kategorií v oblasti přiznání či nepřiznání stejných práv je právě kategorie genderu/pohlaví. Proto je třeba tuto skupinu označit prostřednictvím této

analytické kategorie, a jako takto definovanou skupinu ji za stávajícího statu quo uvádět jako zranitelnou skupinu, kterou je třeba ochránit, což je právě to, oč se snaží celá řada mezinárodních organizací prostřednictvím nařízení, jakým je například právě i Istanbulská úmluva.<sup>86</sup>

#### 5.4 Církevní opozice vůči Istanbulské úmluvě

Tato podkapitola je věnována analýze debaty kolem ratifikace Istanbulské úmluvy, jež je v zásadě pomyslnou debatou mezi feministickými a antifeministickými pozicemi, kde první z nich jsou reprezentovány feministickými (genderovými) teoriemi a feministickou teologií, jejichž hodnoty a cíle shodně tematizuje úmluva, a antifeminismus je zastoupen římskokatolickou církví. Tuto debatu ilustruji na rozboru dokumentu s názvem *Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR*, který zástupci sedmi českých církví zaslali 7. června 2018 poslancům Poslanecké sněmovny České republiky a který deklaruje jejich odmítavé stanovisko k ratifikaci Istanbulské úmluvy. Dokument podepsali vrcholní představitelé sedmi církví, jmenovitě Církev římskokatolická, Církev řeckokatolická, Jednoty bratrské, Církev adventistů sedmého dne, Evangelické církve metodistické, Slezské církve evangelické a Církev bratrské. Z uvedeného výčtu je patrné, že nesouhlasný postoj k ratifikaci úmluvy založený na boji proti tzv. genderové ideologii, již Istanbulská úmluva pro církevní instituce představuje, není jen záležitostí římskokatolické církve, ale že je sdílen napříč různými denominacemi, z nichž některé nemají povinný celibát a dokonce světi ženy. Jejich spojení svědčí o ochotě spojit síly ne za účelem spolupráce, ale proti společnému ideologickému nepříteli.

V první řadě je důležité zjistit, kdo je subjektem tohoto textu, tedy o koho se to vlastně jedná, kdo tu promlouvá „jménem velké lidské rodiny ... jménem věřících žen a mužů a dětí.“ (Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: úvod). Tato formulace sugeruje, že subjektem jsou lidé patřící do společenství církve, ale dá se celkem snadno odhalit, že mluvčími jsou ve skutečnosti církevní hodnostáři, nikoli věřící. Subjektem tohoto manifestu nejsou lidé, jejichž jménem církev hovoří, ale zástupci církve jakožto reprezentanti církve samotné, ne lidé, ale nejvyšší představitelé sedmi církví s kardinálem Dominikem Dukou v čele. To mj. znamená, že v případě římskokatolické církve se jedná o

---

<sup>86</sup> „Tím, že stát ratifikuje určitou úmluvu, vyjadřuje zpravidla úmysl naplnovat její účel. V případě Istanbulské úmluvy je možné ratifikaci chápat jako vyjádření toho, že stát vnímá násilí na ženách a domácí násilí jako problém, který je třeba řešit intenzivněji než doposud.“ Bartoň, 2019: 40.

reprezentaci prostřednictvím vysoce postavené skupiny mužů, s vyloučením zastoupení žen a příslušníků LGBTQ identit. Jejich zkušenost na základě takového výběru lze jen stěží považovat za univerzální, nehledě na to, že obnáší celibát. Jménem všech věřících, mužů, žen i dětí tak hovoří ti, kteří nežijí ani ve společenství rodiny, ani v manželství. Těžko zde vidět možnost být hlasem všech.

Duchovenští zástupci si tak prostřednictvím principů pastýřské moci osobují nejen nárok na definování hodnot, jejich posouzení a společenskou důležitost, ale zároveň se prezentují jako ti, kteří tyto hodnoty zastávají a pečují o ně. Připomeňme si spolu s Foucaultem (2007: 148), v čem jsou pastýřská moc a pastorát specifické: „Pastýřská činnost začíná procesem, který je absolutně unikátní v historii jakékoli civilizace: jde o proces, kterým náboženství či náboženská komunita sama sebe ustanoví jako Církev, tedy jako instituci, která si klade nárok na vládu nad lidmi v jejich každodenním životě, aby je dovedla k věčnému životu v jiném světě, a toto všechno činí nejen v měřítku určité skupiny obývající město nebo stát, ale lidstva jako celku.“ Je to ale kolegium věřících, díky kterému klérus disponuje mocí, ale z povahy této moci věřícím nenáleží. Proto také může manifest užívat termíny jako „humanita“, „harmonie“, „úcta k lidské důstojnosti a svobodě“ (Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: úvod), a zároveň mlčet o všemožném porušování lidských práv, o křivdách a bezpráví, kterých se v dějinách dopouštěla zejména římskokatolická církev, protože její zástupci jsou těmi, kdo mají hlas.

Subjektem Istanbulské úmluvy jsou, jak již bylo řečeno, oběti genderově podmíněného násilí a domácího násilí, přičemž úmluva výslovně uvádí, že ženy a dívky jsou vystaveny vyššímu riziku násilí založeného na pohlaví, a výslovně uvádí také to, že násilím na ženách nemíní „jen“ násilí fyzické, ale i to symbolické, tedy diskriminaci, nerovné postavení žen a mužů projevující se v genderové segregaci na trhu práce, v rozdílech v odměňování žen a mužů, sekundární viktimizaci, společenskou stigmatizaci například z důvodu rozvodu, a redukováním jejich hodnoty prostřednictvím společenských rolí orientovaných pouze na reprodukci (Úmluva..., 2011: Preambule, Hlava I, čl. 1; Hlava IV, čl. 18.3).

Genderově orientované násilí je fenomén, který (zejména) římskokatolická církev zásadním způsobem odmítá. Přesněji odmítá, že by se jednalo o jev strukturální systémové povahy, stejně tak jako odmítá vlastní podíl na něm. Je zajímavé (a zároveň příznačné), že se ve vyjádření církví nikde neobjevuje definice toho, kdo je žena, ale jen kritika pojetí genderu v Istanbulské úmluvě (Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: II, III). Jak jsme měli možnost sledovat v předchozích kapitolách, římskokatolické učení má v tomto ohledu jasno. Přesto se zde ona tolik zdůrazňovaná „jednota, avšak jinakost“ (Jan

Pavel II., 1995: 7; Jan Pavel II., 1988/1992: 7; Kongregace pro nauku víry, 2004: 8), která není ničím jiným než ontologickou druhostí ženy, neobjevuje v tak explicitní podobě, v jaké se vyskytuje v církevních dokumentech.

Římskokatolická církev je hierarchická instituce; na poslušnosti úřadů a s nimi spojenými privilegii, na ní navázané poslušnosti spolu s principem spoluzávislosti, podložené pastýřskou mocí, stojí její struktury od začátku až do konce. To je také důvod, proč ona sama žádný z těchto komponentů nikdy nezpochybní, zpochybnění by totiž nevyhnutelně vedlo k narušení její struktury, a tím i principů existence. Kdyby přestala fungovat hierarchie, přestala by výše uvedená poslušnost fungovat, systém by se zhroutil. Hierarchie v sobě skrývá základní princip, který se pojí s existencí římskokatolické církve, a to je princip nerovnosti, který jediné a zásadně umožňuje vrcholným představitelům této instituce mít moc, vliv a udržet si je. Rovnost v otázce distribuce práv, vlastní hlas a možnost volby, jsou z těchto důvodů nežádoucí, zejména pokud se jedná o ženy, které tvoří polovinu lidstva. O možných zhoubných účincích na stávající genderový systém Beauvoir (1967: 350) píše, že „[j]akmile přestane být [žena] příživnicí, zhroutí se celý systém založený na její závislosti; mezi ní a světem už není potřeba mužského prostředníka.“ Tento výsledek ale dle římskokatolické hierarchie není možné připustit.

Vlastní využívání principu útlaku schovává římskokatolická církev za obavu z násilí, které přináší tzv. genderová ideologie. Mechanismy tohoto postupu byly popsány v předchozí kapitole, stejně jako jeho důsledky v podobě předkládání současného statu quo jakožto přirozeného a žádoucího, spojené s odmítáním odpovědnosti, a to i za situace, kdy římskokatolická církev čelí odhalování největších skandálů spojených se sexuálním zneužíváním žen a dětí duchovními v dějinách (BBC, 2010; Mačí, 2019). Zástupci církve i ve chvíli, kdy je prokázáno sexuální zneužívání přímo v jejich středu, kdy se ukazuje, jak rozšířeným a závažným problémem tento typ násilí je, a že se nevyhýbá ani církevním strukturám, přichází s deklarací tradice „zásady zvýšené ochrany žen v nebezpečných situacích a všech dalších forem rytířského chování vůči ženám.“ (Církve ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: III). Zde nejprve autoři mimoděk přiznávají, že ženy jsou vystaveny určitým nebezpečím proto, že jsou ženy, ale již neudělají další krok k tomu, aby ukázali, kdo pro ženy toto nebezpečí představuje, ani jak je před ním ochránit. Namísto toho přichází s etiketou, která prezentuje respekt k ženám prostřednictvím „rytířského chování“ a „úcty k nezastupitelnému biologickému poslání ženy předávat život.“ (tamtéž). Mary Wollstonecraft (1998: 23–24) již na konci 18. století (její *Obrana práv ženy* vyšla v roce 1792) dvorné chování mužů k ženám kritizovala s tím, že tyto „laskavosti“ jsou nevyžádané,

že jimi muži argumentují proto, aby ženám nemuseli vyhovět v tom, co si doopravdy přejí, a že etiketa ženy ponižuje a dělá z nich malé děti (Wollstonecraft, 1998: 23–24). Tento způsob chování mužů k ženám je navázán na mýtus věčného ženství spojený s bytím „té Druhé“, a který zde, v tomto manifestu, potvrzuje ženu jako bytost, která zůstává v imanenci (Beauvoir, 1967: 138).

Důstojnost, o níž také hovoří církevní představitelé, je také jedním z aspektů, o nichž hovoří samotná Istanbulská úmluva. Podle ní je ale důstojnost dána všem bez rozdílu, jako přirozená součást toho „být člověkem“, nepojí se s nějakým specifickým konáním, ani není vázaná na něčí hodnocení (Úmluva..., 2011: Hlava III, čl. 40). V rámci úmluvy je tedy důstojnost přirozeným atributem lidství, jež náleží každému člověku bez rozdílu, kdežto v římskokatolické církvi si ji žena musí zasloužit. Důstojnost ženy je odměnou za správné chování v rámci vymezeném kategorií femininity podle genderového řádu založeného na teorii komplementarity. Ukazuje se zde diametrálně odlišná konceptualizace: v rámci Istanbulské úmluvy je důstojnost automatickou součástí lidství, v řádu římskokatolické církve ne. To lze interpretovat i tak, že na důstojnost může žena pomýšlet pouze ve spojení s mužem (a to zejména pokud se chrání „nezastupitelné [...] biologické [...] poslání ženy předávat život“, Církve ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: III), protože jen tak má nárok na uznání lidství, ale ženě samotné, pokud žije bez muže, nenáleží.

Istanbulská úmluva vychází z demokratických principů – ostatně ochrana lidských práv a svobod je základem Rady Evropy, a jejich dodržování je předpokladem pro členství v této organizaci. Demokracie je, jak ostatně deklaruje úmluva na mnoha místech sama, nástrojem k ochraně práv a svobod všech občanů. Demokratické zřízení implicitně kritiku mocenských vztahů obsahuje, protože jednotlivé státní moci nesoustřeďuje v jedné instituci, ale naopak od sebe tyto moci odděluje a klade na ně požadavek nezávislosti. Zdrojem moci demokratického státu jsou lidé, kteří jsou si rovni, a tento předpoklad rovnosti za současné existence demokratických struktur implicitně obsahuje i kritiku mocenských vztahů. Demokracie je tak nástrojem k odkrývání nerovností, a současně opatřením na ochranu zranitelných členů společnosti.<sup>87</sup>

V dopisu církevních představitelů je požadavek na respektování „práva většiny“ (Církve ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: II.), kterou pisatelé považují za ohroženou. Ujednání Istanbulské úmluvy předkládají jako diskriminaci v opačném gardu

---

<sup>87</sup> Toto deklaruje i Ústava ČR (Hlava I.) a Listina základních lidských práv a svobod, jež je její součástí (Hlava I., čl. 3/3).



(tedy jako diskriminaci většiny), což ale není nic jiného než obrana proti možné ztrátě převahy v podobě odhalení mechanismů nerovnosti a zamezení jejich další reprodukci. Lidská práva a svobody, stejně jako zákaz diskriminace, nejsou *jen* právem většiny, jsou právem všech lidí, přičemž, jak je dáno Ústavou ČR, „rozhodování většiny dbá ochrany menšin“ (Ústava ČR, Hlava I., čl. 6). Církev ale nejsou postaveny na demokratických principech, ale naopak na podřízení se autoritě a rozhodovací moci.

Stejně tak nelze souhlasit s námitkou manifestu týkajícího se sankcí za „nerozpoznání genderové identity.“ (tamtéž). Sankce jsou v Istanbulské úmluvě stanoveny za prokazatelně způsobené násilí, nikoli za nerozpoznání genderové identity. Tento výrok odkrývá, že větší zájem, než na ochraně obětí, mají církevní zástupci na zachování statu quo, který neohrožuje privilegia, na nichž stojí mužská nadřazenost podpořená římskokatolickými dokumenty a tradicí, a která se realizuje také vně církevních struktur, jež umožňují jejich perpetuaci. Rozpoznání genderové identity je totiž důležité pouze v tom případě, pokud se od ní odvíjí společenská role a sociální status, tedy pokud nějakým způsobem rámuje celý lidský život a determinuje ho bez možnosti změny. Gender je v učení římskokatolické církve stěžejním třídícím ukazatelem, který určuje celý další život člověka. Ukazuje se zde opět důležitost zdůrazňování rozdílů, a i to, k čemu církvi slouží: k upevnění privilegované pozice těch, kterým tento status quo přináší mocenský vliv a kteří se z těchto důvodů budou vždy snažit o jeho zachování. Istanbulská úmluva se snaží o přesný opak, totiž o stírání nikoli (genderových a z nich vyplývajících společenských) rozdílů samotných, ale jejich neblahých důsledků, jež plynou právě z jejich vyzdvihování. V pojetí římskokatolické církve je biologické pohlaví/gender zásadním nástrojem společenské kontroly, a tento dopis to potvrzuje.

Mary Daly hovoří v souvislosti se společenskými rolemi založenými na biologickém pohlaví o „pohlavních kastách,“ (Daly, 1986: 2–6). Činí tak v návaznosti na Beauvoir (1967: 227), která tvrdí, že „[ž]eny nikdy nevytvořily kastu, která by s kastou mužů uzavírala smlouvu na základě rovnosti a dostávala protihodnotu toho, co dává. Z hlediska společnosti je muž samostatným a celistvým jedincem.“ Daly popisuje mechanismy, na jejichž základě pohlaví slouží jako faktor sociální stratifikace. Základem je pojetí ženy jako ontologicky druhotné, od něhož se dále odvíjí systém hierarchicky sestavených skupin, jejichž členové nemají rovný přístup ke zdrojům. Systém kast je udržován nejen nadvládou té nejvýše postavené kasty, ale také prostřednictvím komplicity s ní, jež probíhá se souhlasem samotných obětí tohoto systému, který je vymáhán prostřednictvím institucí. Je důležité, aby zůstal skrytý, a proto je zamlžován v zásadě třemi mechanismy. Nejběžněji je vnímán (a

také přijímán) jako systém společenských rolí, jejichž distribuce podle pohlaví je vyložena jako přirozená.<sup>88</sup> Dalším faktorem formujícím podobu pohlavních kast je dán pojetím bytí ženy jako odvozené od mužského, které je vždy první a nejdůležitější, což zakládá také shodně společenský status ženy, rovněž odvozený od muže. Tento koncept připoutává ženy k mužům a staví je proti jiným ženám, čímž se zasazuje o udržování patriarchálního společenského řádu. Důležitou roli také hrají různé ideologie zahrnující i ty náboženské, které mužům i ženám propůjčují neautentické (falešné) identity, přičemž se odvolávají na Boží plán (tamtéž: 132). Všechny uvedené mechanismy vedou k redukci bytí ženy jednak na výhradně odvozenou od muže, a jednak na její reprodukční roli, v každém případě ale na muži závislou, a tak mu podřízenou. Zařazení do pohlavní kasty znamená pro ženu bytí v imanenci (tamtéž: 134).

Dopis církevních představitelů je plný silných tvrzení a vyhrocených výroků, což se u takového dokumentu dá celkem očekávat. Zároveň však zároveň obsahuje celou řadu skutečností sotva odpovídajících, často na samotné hraně pravdy balancujících, formulací, jež jsou vyloženy přehnanou, až poplach šířící interpretací Istanbulské úmluvy. Například tvrzení, že „muži a chlapi jsou a priori vnímáni jako potencionální pachatelé násilí“ (Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: I.), který opírá o výrok úmluvy, ale hrubě jej dezinterpretuje. Z úmluvy dopis cituje jen polovinu. Text úmluvy ve skutečnosti apeluje na všechny členy společnosti, aby aktivně přispívali k předcházení násilí. „Smluvní strany přijmou nezbytná opatření, kterými budou podporovat všechny členy společnosti, především muže a chlapce, aby aktivně přispívali k předcházení všech forem násilí spadajících do působnosti této Úmluvy.“ (Úmluva..., 2011: Hlava III, čl. 12.4). Tento apel má celkem tři důvody, které římskokatolická církev odmítá uznat, a sice nerovné postavení žen a mužů, které normalizuje násilí na ženách jako běžný komunikační prostředek, k němuž jsou muži z titulu svého pohlaví automaticky oprávněni, dále mocenské vztahy, které zapříčinily ustanovení genderového řádu, které toto chování legalizovalo a institucionalizovalo v podobě manželství, a také to, že genderově podmíněné násilí je strukturálním jevem, vzniklým a udržovaným oběma předešlými mechanismy.

Istanbulská úmluva také v žádném případě nezakazuje postupy vedoucí ke smíru, jak tvrdí vyjádření církvi (Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018, I.), ale uvádí, že zakazuje, aby byly povinné. Úmluva tedy požaduje, aby se oběť domácího násilí

---

<sup>88</sup> Takto zakrývá nerovnost mužů a žen strukturálně funkcionalistické paradigma, ženám totiž přiznává status „rovnosti s rozdílností“ (Beauvoir, 1967: 17).

nemusela nejprve snažit smířit s osobou násilníka, protože tento postup oběť opětovně viktimizuje, navíc na ni klade odpovědnost za vyřešení situace (Úmluva..., 2011: Hlava III, čl. 48). Zde se ovšem dostává do přímého sporu snaha o ochranu oběti ze strany Istanbulské úmluvy<sup>89</sup> a způsob, kterým násilí v rodině řeší římskokatolické učení. Římskokatolická církev v podstatě nutí oběti, aby odpustily svému pachateli. Dělá to prostřednictvím biblických výkladů tematizujících podřízenost ženy muži v manželství, utrpení jako největší z křesťanských ctností, poslání ženy jakožto služebnice, či odpuštění těm, kteří se proti nám prohřešili (Heggen, 1996). Oběti (ženě) však ukládá odpovědnost jak za násilí samotné, tak za jeho řešení, přičemž zcela snímá odpovědnost z osoby násilníka. Tento postup nevyhnutelně vede k banalizaci násilí a snižování jeho závažnosti. Souhrnně vzato se podílí na jeho legitimizaci i reprodukci. Navíc tím jasně formuluje mínění, že násilí na ženě není násilí a že Istanbulská úmluva je pokusem o nastolení nadvlády žen nad muži, soubojem pohlaví za účelem vyvolat mezi nimi nenávist, pokusem o genderový puč. Římskokatolická církev odmítá tvrzení obsažené v preambuli úmluvy,<sup>90</sup> která jasně deklaruje, že se jedná o *narovnaní stavu*, který v Evropě panoval (a stále panuje) stovky let, který byl vůči ženám nespravedlivý, a krátil je na jejich základních lidských právech, ale že zároveň tato práva nebudou odňata těm, kteří je mají. Jinými slovy, římskokatolická církev odmítá kritiku mocenských vztahů a zejména důsledky, které z nich vyplývají, s tím, že současný stav, jež fakticky genderově podmíněné násilí umožňuje, prosazuje jako přirozený.

Z toho vyplývá i podpora genderového řádu podle zásad teorie komplementarity. Lze to spatřit například ve ztotožnění maskulinity a femininity s psychoanalytickými teoriemi 19. století, konkrétně jungiánskými archetypy: „Z běžné praxe víme, co psychologové vědecky zachytili, že muži a ženy se v konkrétních životních situacích projevují v rámci bohaté škály, symbolicky označované anima až animus.“ (Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR, 2018: II). Jak bylo již řečeno výše, psychoanalytické teorie, a tedy i teorie archetypů, jsou jedním z přístupů, jež ukotvují schopnosti a dovednosti mužů a žen podle pohlaví. Jedná se taktéž o přístup androcentrický, který v zásadě rozvíjí aristotelickou

---

<sup>89</sup> Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí na ženách a domácího násilí, 2011: Hlava IV, čl. 18.4, kde je garantována pomoc (ochrana, ekonomická podpora, kompenzace) obětem násilí bez ohledu na to, zda podají trestní oznámení, či ne. Břemena (zejména strach z pachatele, stud, obavy z nedůvěry), jež nyní brání obětem genderově podmíněného násilí tyto činy ohlašovat a jež jsou nyní na straně oběti, by na základě ustanovení Istanbulské úmluvy měl převzít stát, respektive existující instituce by je měly zohlednit ve své agendě.

<sup>90</sup> „...uvědomujete si, že klíčovým prvkem prevence násilí na ženách je zavedení rovnosti mezi ženami a muži de iure a de facto... (...) uvědomujete si, že násilí na ženách je projevem historicky nerovných mocenských vztahů mezi ženami a muži, které vedly k dominanci mužů nad ženami a k diskriminaci žen ze strany mužů, a bránily ženám v plném rozvoji...“ Preambule.

myšlenku o ženě jako nedokonalém muži. Pokud se zástupci církvi v otázce pojetí maskulinity a femininity odvolávají na teorii archetypů, plyne z toho, že zastávají také zásadní, bytostnou rozdílnost, a tak i apriorní nerovnost mužů a žen, zakládající podřízenost žen mužům.

## 6. Závěr

Tato práce je věnována analýze mechanismů a strategií, které se objevují v učení římskokatolické církve, a které zároveň legitimizují, udržují a reprodukují určitou, specifickou podobu genderového řádu, jež ale existuje a je podporována i mimo církevní struktury. Tak dochází k legitimizaci tohoto genderového řádu v podstatně širším dosahu, než má působnost duchovenských struktur. Základní charakteristikou tohoto genderového řádu je podřízenost ženy muži, a to jak v soukromí prostřednictvím instituce manželství, tak i v prostředí římskokatolické církve skrze neudělování svátosti svěcení ženám. Za cíl této práce jsem si stanovila odpověď na otázky, jakým způsobem učení římskokatolické církve tuto podřízenost ospravedlňuje, o co ji opírá, a jaké nástroje k tomu používá? Kdo je podle učení římskokatolické církve „žena,“ jak se konstruuje její existence, a jaké důsledky plynou z její pozice v genderovém řádu, a jak se římskokatolická církev k těmto důsledkům staví?

Na tyto otázky jsem hledala odpovědi celkem ve třech hlavních oblastech, které je tematizují, a to ve vybraných dokumentech římskokatolické církve, textech feministického hnutí a feministické teologie reprezentovaných zejména postavou a dílem Mary Daly, jež jsem dala do souvislosti s debatou kolem přijetí Istanbulské úmluvy, která ve velké míře rozvíjí právě myšlenky feminismu, jako je nerovnost, kritika mocenských vztahů a genderově podmíněné násilí. To je také jedním z důvodů, proč mnoho církevních zástupců nejen z řad římskokatolické církve tuto úmluvu odmítá, a její ustanovení demonizuje.

V druhé kapitole byly představeny teorie, které při aplikaci na uvedené texty prokázaly, že základem pro podřízené postavení ženy ve společnosti, v manželství i v církvi je patriarchální genderový řád, jenž je ze své podstaty androcentrický. Důsledkem androcentrismu je marginalizace ženy jakožto „nepovedeného muže“ či bytí od muže odvozeného, které má za následek upření základních občanských práv ženám, a zároveň normalizaci tohoto stavu a jeho prohlášení za přirozený. K tomuto obrazu také velkou mírou přispívá symbolický řád, jenž je přímo navázán na řád jazyka, tedy nejen na hodnotové významy jednotlivých slov, ale i na předzjednaná schémata vnímání, myšlení a jednání (Bourdieu, 2000: 12) v podobě maskulinního a femininního habitu, která ženám apriorně přisuzují horší charakteristiky, a tím i nižší hodnotu a společenský status. Diskursivní teorie zase poukazuje na to, že v androcentrickém řádu je za první, automaticky privilegovaný subjekt považován muž, další subjekty už vznikají jako podřízené, a takto vzniká i kategorie žena, z čehož plynou důsledky, které se projevují zejména při procesu identifikace (Foucault,

2002: 317). Analýza mechanismů, které ukazují podřadnost ženy, přichází spolu s ženským osvobozeneckým hnutím, hlavně v jeho druhé vlně v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století. V této době také vznikají první díla feministických teoložek, která se přímo věnují analýze mechanismů utváření ženské identity v instituci církve.

Na základě těchto teoretických východisek se ukazuje, že identita ženy byla (a je) určována prostřednictvím androcentrických kategorií, jazykových významů a symbolických struktur, a to jak v sekulární sféře, tak v rámci římskokatolických církevních institucí. Žena se tedy nemůže identifikovat jako subjekt, identita je naopak pasivním procesem jejího přijetí, podle esencialistického pojetí kategorie genderu. Římskokatolické učení vykresluje obraz ženy ve shodě s mýtem věčného ženství tak, jak jej vykládá Beauvoir (1967: 133), jako věčnou a neměnnou esenci určenou vztahem k muži a primárně určenou k prokreaci. Obraz ženy vytvořený v římskokatolickém učení je aktem symbolického násilí (Bourdieu, 2000: 34–35) a projevuje se v přiznání „důstojnosti“ pouze těm ženám, které se ztotožní s řádem, který je činí podřadnými, ontologicky druhými, apriori provinilými, určenými k rození dětí a k péči o domácnost, nemocné a seniory.

Mary Daly ve své radikálněfeministické kritice římskokatolického učení týkajícího se ženy vyšla teoreticky z díla Beauvoir, zejména z určení ženy jako „té Druhé,“ které zakládá bytí ženy jako odvozené od muže (Beauvoir, 1967: 10). Analýza obrazu ženy, kterou Daly provedla zejména v knize *The Church and the Second Sex* (1968), podává svědectví o mechanismech, jimiž bylo bytí ženy učiněno podřadným. Tato podřízenost žen byla pak vykládána jako přirozená, ačkoli byla prokazatelně vytvořena tím, že ženám nebyla přiznána stejná práva (volební právo, právo na vzdělání a na placenou práci) jako mužům.

Z identity ženy vytvořené na základě římskokatolického učení plynou důsledky, které se dále promítají do vztahů mužů a žen. Ženy jsou v římskokatolickém učení považovány za ontologicky, psychologicky i fyzicky podřadné (Kongregace pro nauku víry, 2004: 6), což zakládá jejich podřízené postavení vůči mužům. Tato základní nerovnost, která vzniká nejprve na rovině osobního vztahu a uskutečňuje se (nejen) prostřednictvím manželství, zakládá genderový řád, který tuto podřízenost ženy muži upevňuje a reprodukuje. Tento genderový řád se dále promítá do struktury celé společnosti, kde je reprodukován systematicky, zejména prostřednictvím jazyka a symbolického řádu. Z této nerovnosti zakotvené v genderovém řádu pak vyvstává důsledek v podobě nerovnoměrné distribuce mocenských vztahů, ne však již na úrovni vztahu muže a ženy, ale na úrovni celé společnosti. Násilí na ženách je proto nutné považovat za násilí genderově podmíněné, protože vychází z ustanoveného genderového řádu, v němž ženy zastávají podřízené postavení proto, že jsou

ženami. Násilí na ženách je proto nutné chápat jako důsledek tohoto genderového řádu, a jako důsledek jeho propagace a udržování prostřednictvím institucí. Římskokatolická církev je jednou z nejvlivnějších, nejmocnějších a nejschopnějších institucí, která tento genderový řád udržuje a podporuje a která přímo ovlivňuje podobu instituce manželství, kde se tento genderový řád dále reprodukuje. Podpora genderového řádu, který zakládá apriorní nerovnost mužů a žen, je tak zároveň podporou genderově podmíněného násilí.

Debata okolo ratifikace Istanbulské úmluvy vypovídá o pozicích, které její jednotlivé strany zastávají. Istanbulská úmluva ve shodě s myšlenkami feminismu a feministické teologie přichází s kritikou základních aspektů, které násilí na ženách umožňují a legitimizují, jako je nerovnost a nerovnoměrná distribuce mocenských vztahů. Úmluva tematizuje nerovnost a mocenské vztahy jako „důsledek historicky nerovných mocenských vztahů“ (Úmluva..., 2011: preambule) a označuje násilí na ženách jako genderově podmíněné. Římskokatolická církev přijetí Istanbulské úmluvy odmítá a boj proti jejímu přijetí zahrnuje do sporu o tzv. genderovou ideologii, kterou římskokatolická církev sama vytvořila a již je taky hlavní aktérkou. Genderový řád, který římskokatolická církev upevňuje a prosazuje, je ale řádem, který násilí na ženách umožňuje a normalizuje. Zároveň římskokatolická církev odmítá odpovědnost za toto násilí, a redukuje ho na rovinu individuální odpovědnosti, jejímž důsledkem je připisování viny oběti, nikoli pachateli násilí.

## 7. Seznam literatury

- Allen, Sr. P. (2006). "Man – Woman Complementarity: The Catholic Inspiration". *Logos*, 9 (3): 87–108.
- Alvaré, H. M. (2015). „Even Our Feminism Must Be Service.“ In Hasson, M. R. (Ed.). *Promise and Challenge: Catholic Women Reflect on Feminism, Complementarity, and the Church* (pp. 29–38). Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor.
- Aristoteles. (2000). *De generatione animalium [Generation of Animals]*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotelés. (2009). *Politika*. Praha: Rezek.
- BBC. (2010). "Catholic Church Sex Abuse Scandals Around the World." *BBC News*, rubrika zprávy, svět/Evropa. [online]. [cit. 2020-7-28]. Dostupné z <https://www.bbc.com/news/10407559>
- Bell, S. G., Offen, K. M. (Eds.). (1983). *Women, the Family and Freedom*. Stanford: Stanford University Press.
- Bartoň, D. (2019). „Jak (ne)uvažovat o násilí a Istanbulské úmluvě.“ *Jurisprudence* (2): 34–42.
- Beauvoir, S. (1967). *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Beauvoir, S. (1973). *Second Sex*. New York: Vintage Books.
- Berry, W. W. (2000). „Feminist Theology: The ‚Verbing‘ of Ultimate/Intimate Reality in Mary Daly.“ In Hoagland, S. L., Frye, M. (Eds.). *Feminists Interpretations of Mary Daly* (pp. 27–54). University Park, PA: Pennsylvania University Press.
- Bible: Písmo svaté starého a nového zákona*. (1996). Praha: Česká biblická společnost.
- Bracke, S., Paternotte, D. (2016). "Unpacking the Sin of Gender". *Religion & Gender*, 6(2). doi:10.18352/rg.10167.
- Bokulich, A. (2014). "Bohr's Correspondence Principle." In *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* [online]. [cit. 2020-5-29]. Dostupné z <https://plato.stanford.edu/entries/bohr-correspondence/>
- Bourdieu, P. (2000). *Nadvláda mužů*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Case, M. A. (2016). "The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender". *Religion & Gender*, (10)10. doi: 10.18352/rg.10124
- Církev ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy v ČR*. (2018). [online]. [cit. 2020-2-27]. Církev.cz. Dostupné z <https://www.cirkev.cz/cs/aktuality/180625cirkve-ke-schvalovani-tzv-istanbulske-umluvy-v-cr>



- Crenshaw, K. (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, 43(6): 1241–1299.
- Daly, M. (1984). *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*. London: Women's Press.
- Daly, M. (1985). *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press.
- Daly, M. (1986). *Beyond God the Father*. London: Women's Press.
- Dvořáčková, J. (2017). *Analýza existujících výzkumů v ČR v oblasti partnerského násilí*. Praha: Úřad vlády.
- Fellegi, Z. (2020). „Kdo se bojí Istanbulské úmluvy“. In K. Šimáčková, B. Havelková, P. Špondrová (Eds.). *Mužské právo: jsou právní pravidla neutrální?* (s. 297–330). Praha: Wolters Kluwer.
- Foucault, M. (1999). *Dějiny sexuality I.: vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- Foucault, M. (2002). „Subjekt a moc.“ In H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky* (s. 312–336). Praha: Herrmann a synové.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. London: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2016). *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- Foucault, M. (2019). *Historie šílenství v době klasicismu*. Praha: Herrmann a synové.
- Fraserová, N. (2004). Sociální spravedlnost ve věku politiky identity: přerozdělování, uznání a participace. In N. Fraserová, A. Honneth (Eds.), *Rozvíjení radikální imaginace: globální přerozdělování, uznání a reprezentace* (s. 19–141). Praha: FILOSOFIA – nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- Friedan, B. (2002). *Feminine Mystique*. Praha: Pragma.
- Garbagnoli, S. (2016). "Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device Against the Denaturalisation of the Sexual Order". *Religion & Gender*, 6(2). doi:10.18352/rg.10156.
- Gibellini, R. (2011). *Teologické směry XX. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Giddens, A. (2013). *Sociologie*. Praha: Argo.
- Gutiérrez, G. (1973). *A Theology of Liberation*. New York: Orbis Books.
- Havelková, H. (2004). „První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly.“ In L. Formánková, K. Rytířová (Ed.). *ABC feminismu* (s. 169–182). Brno: NESEHNUTÍ.
- Heggen, C. H. (1996). "Religious Beliefs and Abuse." In Kroeger, C. C., Beck, J. R. (Eds.). *Women, Abuse and the Bible: How Scripture Can Be Used to Hurt or to Heal* (pp. 16–27). Carlisle: Paternoster Press.

Heise, L., Pitanguy, J., Germain, A. (2001). „Definícia násilia páchaného na ženách.“ In Cviková, J., Juráňová, J. (Eds.). *Piata žena: aspekty násilia páchaného na ženách* (s. 32–36). Bratislava: Aspekt.

Heisenberg, W. (1966). *Fyzika a filosofie*. Praha: Svoboda.

Heisenberg, W. (1996). *Část a celek. Rozhovory o atomové fyzice*. Praha: Votobia.

Horák, J. (2018). „Homosexuálové budou vládnout.‘ Skandální kázání nelze přejít, kritizuje projev kněze Halík.“ *Lidovky.cz*, rubrika zprávy, domov. [online]. [cit. 2020-7-28]. Dostupné z [https://www.lidovky.cz/domov/homosexualove-budou-vladnout-tenhle-skandal-nelze-prejit-kritizuje-projev-kneze-halik.A181012\\_094059\\_In\\_domov\\_jho](https://www.lidovky.cz/domov/homosexualove-budou-vladnout-tenhle-skandal-nelze-prejit-kritizuje-projev-kneze-halik.A181012_094059_In_domov_jho)

Jan Pavel II. (1988/1992). *Mulieris dignitatem: apoštolský list papeže Jana Pavla II. O důstojnosti a povolání ženy u příležitosti Mariánského roku*. Praha: Zvon.

Jan Pavel II. (1995). *List Jana Pavla II. ženám*. Dostupné z <https://www.pastorace.cz/tematicke-texty/list-jana-pavla-ii-zenam-1995>

Kobová, L. (2019). „Co je antigender a proč se mu dnes daří?“ In M. Kos Mottlová (Ed.). *Nebezpečná genderová ideologie v České republice? Monitorovací zpráva Social Watch o genderové rovnosti 2019* (s. 18–24). Praha: Social Watch Česká republika.

Kongregace pro nauku víry. (2004). *List biskupům katolické církve o spolupráci mužů a žen v církvi a ve světě*. Praha: Česká biskupská konference.

Kuhn, T. (1997). *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH

Kuschel, K.-J. (Ed.). (2007). *Teologie 20. století (antologie)*. Praha: Vyšehrad.

*Listina základních lidských práv a svobod*. (1996). Horšovský Týn: Jiří Křiška.

Mann, M., McMahon, D. (1999). “Mary Daly (1928-).” In D. Michaud (Ed.), *The Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*. Dostupné z <http://people.bu.edu/wwildman/bce/daly.htm>

Oeming, M. (2001). *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha: Vyšehrad.

Macek, P. (2008). *Novější angloamerická teologie*. Praha: Kalich.

Mačí, J. (2019). „Mapa sexuálního zneužívání v katolické církvi. V Česku je 53 doložených obětí.“ *Seznam Zprávy*, rubrika zprávy, domov [online]. [cit. 2020-28-7]. Dostupné z <https://www.seznamzpravy.cz/clanek/mapa-sexualniho-zneuzivani-v-katolicke-cirkvi-v-cesku-je-53-dolozenych-obeti-69243>

Markschies, Ch. (2005). *Mezi dvěma světy: dějiny antického křesťanství*. Praha: Vyšehrad.

Morrisová, P. (2000). *Literatura a feminismus*. Brno: Host.

Opočenská, J. (1995). *Zpovzdáli se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. Praha: Kalich.

Papežská rada pro rodinu. (2001). *Rodina, manželství a „fakticky existující soužití.“* Praha: Sekretariát České biskupské konference.

Pavel VI. (1965/2002). „Apostolicam actuositatem“. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu* (s. 387–413). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Pavel VI. (1965/2002). „Dei Verbum“. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu* (s. 112–123). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Pavel VI. (1965/2002). „Gaudium et spes“. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu* (s. 183–265). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Pokorný, P. (1993). *Řecké dědictví v Orientu*. Praha: OIKOYMENH

Petráček, T. (2016). *Církev, tradice, reforma: odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad.

Prudký, M. (2018). *Genesis I: 1,1 – 6,8. Když na počátku Bůh řekl do tmy...* Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze.

Renzetti, C. M., Curran, D. J. (2003). *Ženy, muži a společnost*. Praha: Nakladatelství Karolinum.

RFK. (n. d.). „Hlavní stránka.“ [Facebooková stránka]. *Facebook* [online]. [cit. 2020-7-28] Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/RFK-1025323714261154/>

Saini, A. (2018). *Od přírody podřadné: jak se věda mylila v ženách*. Praha: Academia & Sociologický ústav AV ČR.

Scott, J. W. (2007). „Rod: užitočná kategória historickej analýzy“. In: Cviková, J., Juráňová, J., Kobová, Ľ. (Eds.). *Histórie žien: aspekty písania a čítania* (s. 40–71). Bratislava: Aspekt.

Schneider, L. C. (2000). „The Courage to See and to Sin: Mary Daly’s Elemental Transformation of Paul Tillich’s Ontology.“ In Hoagland, S. L., Frye, M. (Eds.). *Feminists Interpretations of Mary Daly* (pp. 55–75). University Park, PA: Pennsylvania University Press.

Tillich, P. (1997). *Lidské tázání po nepodmíněném*. Brno: 3K.

Tillich, P. (2009). *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius.

*Úmluva Rady Evropy o prevenci a potírání násilí vůči ženám a domácího násilí*. (2011). Istanbul: Rada Evropy. Dostupné z <https://rm.coe.int/1680462471>

*Ústava České republiky*. (1993). Ostrava: Grafie.

*Violence Against Women: An EU-wide Survey: Main Results Report*. (2014) [online]. [cit. 2020-7-30]. Dostupné z <https://fra.europa.eu/en/publication/2014/violence-against-women-eu-wide-survey-main-results-report>

Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell.

WHO. (2013). *Effects of Intimate Partner Violence and Non-Partner Sexual Violence* [online]. [cit. 2020-4-4]. Dostupné z <https://apps.who.int/iris/handle/10665/85239>

Wollstonecraft, M. (1998). „Obhajoba ženských práv.“ In Oates-Indruchová, L. (Ed.). *Dívčí válka s ideologií: klasické texty angloamerického feministického myšlení*, s. 22–26. Praha: SLON.

Woolf, V. (1998). „Vlastní pokoj.“ In Oates-Indruchová, L. (Ed.). *Dívčí válka s ideologií: klasické texty angloamerického feministického myšlení*, s. 41–53. Praha: SLON.