

násilie páchané na ženách v Biblii

magdalena teter

Násilie na ženách, a najmä násilie so sexuálnym pozadím nepatrí len do minulosti, ale je bežné aj v súčasnosti. Ukazuje sa, že tento jav je úzko spätý s postavením žien v patriarchálnej spoločnosti. Biblické texty vznikli v patriarchálnej spoločnosti, a práve preto sú fascinujúcim zdrojom pre výskum súvislostí medzi (sexuálnym) násilím páchaným na ženách a ich spoločenským statusom.

Biblia má veľmi dôležitú pozíciu v židovsko-kresťanskej kultúre. Ako kánonický text po tisícročia vplývala na západné spoločnosti, a dokonca aj dnes ju ortodoxné skupiny, najmä fundamentalistické, používajú na odôvodnenie svojho náboženského presvedčenia a správania. V tomto článku sa budem zaoberať hebrejskou Bibliou, teda tou časťou Biblie, ktorú kresťanstvo pokladá za Starý zákon.¹

V anglojazyčnej literatúre existuje množstvo prác feministických autorov o problematike žien v Biblii. (Formu mužského rodu som použila preto, lebo v západnom feministickom hnutí muži nie sú eliminovaní, a tak čerpám z prác Jamesa Bakera, Georga Brooka a Kevina Harris.) Tieto práce predstavujú diferencované vedecké pozície: napríklad apologetickú, ktorá sa usiluje legitimizovať vyšší status žien v Biblii², ďalej takú, ktorá demaskuje mizogýnnny charakter textu³, alebo pozíciu reprezentujúcu literárnu kritiku⁴ ap.⁵ Autori sa zvyčajne koncentrujú na jeden biblický príbeh a detailne ho analyzujú.⁶ V tejto práci okrem nadviazania na jednotlivé „teroristické“ príbehy naopak ide o špecifickú syntézu. Výsledkom bude analýza tých metafor, ktoré využívajú obrazy ponižovania žien a opisy násilností páchaných na ženách. Analýze podrobím nielen prípady neskrývaného znásilnenia, znásilňovania vojnových obetí a sexuálneho zneužívania otrokyň, ale aj prípady, kde ponižovanie žien vystupuje ako trest za ich účasť na sexuálnych aktoch. Ďalej preskúmam vzťah medzi jednotlivými prípadmi násilia páchaného na ženách a postavením žien v biblickej patriarchálnej spoločnosti. Zamyslím sa aj nad tým, ako určité biblické predstavy o ženách a násilnostiach páchaných na nich pretrvávajú aj v našej kultúre.

Kľúčová postava bude Boh a najmä jeho obraz vyplývajúci z biblického rozprávania o ženách. V tejto súvislosti bude zaujímavé venovať sa metaforám v *Knihách prorokov*, ktoré ženskú postavu používajú ako ilustráciu Božieho hnevu a súčasne vykresľujú aj obraz Boha.

Biblia kladie veľký dôraz na panenstvo a vernosť ženy (čo sa však nevzťahuje na muža – Biblia mlčí o panictve a cudzoložstvo sa týka jedine pomeru s vydatou ženou), a preto v nej možno nájsť veľa metafor spájajúcich v sebe obrazy žien s obrazmi násilností páchaných na nich. Boh je v nich zobrazený ako žiarlivý manžel/milenec, ktorý sa sám dopúšťa tohto násilia.⁷ Ak by sme tento motív sledovali ďalej, nakoniec by sme mohli konštatovať: ak bol človek stvorený na obraz Boží, potom sa Boh ako strojca ženského utrpenia stáva modelom pre celú spoločnosť. Počínanie samotného Boha teda odôvodňuje a ospravedlňuje mužské konanie.⁸ Nižšie uvedený fragment z *Knihy proroka Izaiáša* 13:13-16 ukazuje dôsledky Božieho hnevu za priestupky vykonané proti Jeho vôli:

„Preto otrasiem nebesami / a zem sa vyšinie zo svojho miesta / pre rozhorčenosť Pána zástupov... / Každý dopadnutý bude / prebodnutý / a každý dochytený padne mečom. / Pred ich očami rozdrvia im deti / vyplienia im domy a sprznia im ženy.“⁹

Druhý príklad násilia páchaného na ženách ako formy Božej spravodlivosti pochádza z *Knihy proroka Ozeáša* 14:1:

„Zhynie Samária, / pretože sa vzpierała svojmu Bohu pod mečom budú padať, / nemluviťatá im rozdrvia, rozpárajú im tarchavé.“

Mnohé biblické metafory používajú postavu „nevernej“ manželky, ktorá symbolizuje Izrael, a proti nej stojacu postavu žiarlivého manžela (Boha). Niekedy v postave ženy symbolizujúcej Izrael vystupuje prostitútka. Jeden z takýchto desivých príkladov sa nachádza v *Knihe proroka Ezechiela* 16:25-42. Neverná manželka/prostitútka je potrestaná ponižovaním a fyzickým násilím: *„... a zohavila si svoju krásu, núkala si sa každému, kto šiel okolo, a hromadila si svoje smilstvo (...) A smilnila si aj so synmi Asýrov, pretože si bola nenasýtná, smilnila si s nimi, no ani tak si sa nenasýtla. Hromadila si svoje smilstvo s kupeckou krajinou Chaldejcov, ale ani tým si sa nenasýtla. Ako ti len bujnelo srdce – hovorí Pán, Jahve – keď si robila toto všetko, skutky smilnej, nehanebnej ženy (...) A nebola si ako smilnica, žeby si bola zhrabovala mzdy, ale ako cudzoložná žena, ktorá si miesto manžela berie cudzích (...) Preto, neviestka, čuj slovo Pánovo! Toto hovorí Pán, Jahve: Pretože si rozrýpala svoj kov a vo svojej bujnosti si odhalovala svoju hanbu svo-*

ím milencom (...) preto určite zhromaždím všetkých tvojich milencov, s ktorými si sa zapodievala a všetkých, ktorých si milovala, i so všetkými, ktorých si nenávidela. Zhromažďím ich proti tebe dookola a odhalím im tvoju nahotu, takže uvidia všetku tvoju hanbu. I budem ťa súdiť, ako sa súdia cudzoložnice a tie, čo prelievajú krv a urobím z teba krv hnevu a žiarlivosti. Vydám ťa do ich ruky (...) zveľčú z teba šaty, zoberú ti ozdobné predmety a nechajú ťa holú a nahú. Privedú proti tebe zástup, ukameňujú ťa a zotnú svojimi mečmi. Domy ti vypália ohňom a zavedú proti tebe súd pred očami mnohých žien (...) Tak utíšim na tebe svoj hnev, potom odstúpi od teba moja žiarlivosť, upokojím sa a nebudem sa viac hnevať.“

Používanie takýchto metafor ospravedlňuje násilie páchané na ženách a pokladá ho za oprávnené. Napokon samotný Boh je opísaný ako jeho pôvodca. Metafora narábajúca s postavou prostitútky je v hebrejskej Biblii veľmi rozšírená a ženská postava je v nej vždy pokorená a potrestaná. Ale muži, ktorí využili prostitútkine služby, sú v Biblii málokeddy odsúdení. Dokonca aj Júda, „vodca“ jedného z dvanástich izraelských kmeňov, bez váhania využije sexuálnu ponuku ženy, ktorú pokladá za prostitútku.¹⁰ Táto záležitosť sa však komplikuje, pretože táto údajná prostitútky je vlastne jeho ovdovená nevesta Tamar, ktorá sa preobliekla za tzv. svätú prostitútku, aby mohla zaistiť kontinuáciu pokolenia.¹¹ Júdu za jeho čin nezavrhnú, naopak on sám prikáže Tamar upáliť, aby ju potrestal za jej „smilstvo“.¹²

Okrem metafor, ktoré v súvislosti so ženami využívajú koncepcie násilia, sa v Biblii nachádzajú tri príbehy brutálneho znásilnenia. Najkrutejší je príbeh v *Knihe sudcov* 19:1-3. Obeťou sa v ňom stane anonymná žena, levitova konkubína. Autori Biblie sa často zmieňujú o ženách bez udania ich mena. Ak v Biblii vystupuje žena pod svojím vlastným menom, tak má zväčša vysoký pôvod. Niektoré zo žien sú identifikované prostredníctvom svojich manželov alebo otcov. Najvýstižnejšie to vyjadrila Anne Michele Tapp: „V týchto príbehoch sú ženy anonymné. Nemajú identitu, sú vlastníctvom mužov. Mlčia. Ak prehovorí, tak iba v zhode so svojím osudom postaveným mimo zákona. Sú pasívne, rezignované a bezbranné. V konečnom dôsledku sú paradigmatom obeť (...) ženy žijú ako predmety, ktoré muži bijú, zneužívajú a obetovávajú.“¹³

Nuž takýto je príbeh levitovej konkubíny/manželky: keď konkubína opustila levitu (text sugeruje jej neveru) a odišla do domu svojho otca, levita sa vybral za ňou, „aby si ju naklonil srdečným prehováraním k návratu“. V dome ženinho otca strávili spolu niekoľko dní a potom sa vydali na cestu späť. Neskoro večer dorazili do mesta Gabaa na území Benjamíncov a istý starec ich pozval prenocovať do svojho domu. Keď „už boli v dobrej nálade“, muži z mesta obstáli dom a na pána domu vyvolávali: „Vyveď muža, čo prišiel do tvojho domu! Chceme s ním obcovať!“ Starec to však nechcel dopustiť a namiesto neho im ponúkol svoju dcéru, pannu, a levitovu konkubínu, nech tie „znásilnia a urobia s nimi, ako sa im ľúbi“: „Nie bratia moji! Nerobte nič zlé, keď prišiel ten človek do môjho domu! Nedopustíte sa predsa takej nehanebnosti! Mám však dcéru, pannu, a on zas vedľajšiu ženu. Môžem vám ich vyviešť. Tie znásilnite a urobte

s nimi, ako sa vám ľúbi. Ale na tomto mužovi sa nedopustíte takej hanebnosti!“¹⁴

Napriek tomu, že muži z mesta neprijali túto ponuku, levita im vyvedol svoju konkubínu a „oni ju zneužívali a ukájali si na nej svoje chuťky celú noc až do rána“¹⁵. Nadránom ju levita našiel ležať pred dvermi domu, kde spal. Text naznačuje, že levita na svoju spoločníčku nečakal a ani sa nesnažil zistiť, čo sa s ňou stalo: „Ráno jej pán vstal, otvoril dvere domu a keď vyšiel, aby sa vydal na cestu, jeho vedľajšia žena ležala pred dvermi domu s rukami na prahu!“¹⁶ Jeho prvé a jediné slová adresované žene a zaregistrované autorom *Knihy sudcov – Vstaň! Pôjdeme!* – boli iba chladným rozkazom. Ale žena na jeho slová neodpovedala a nie je jasné, či žila, alebo bola mŕtva. Levita naložil jej telo na osla. Keď prišiel do svojho domu, vzal nôž a jej telo rozsekal na dvanásť kusov a po jednom ich rozposlal každému z dvanástich izraelských kmeňov.

Ďalší opis udalostí sa týka stretnutia levitu s Izraelitmi. Levita zhromaždeným rozpráva vlastnú verziu udalosti v Gabae, verziu veľmi odlišnú od toho, čo je napísané v devätnástej kapitole *Knihy sudcov*: „So svojou vedľajšou ženou som prišiel do Benjamínovej Gabay, aby som (tam) prenocoval. Obyvatelia Gabay však povstali proti mne. V noci obstáli pred mojou domom. Mňa chceli zabiť a moju vedľajšiu ženu tak znásilnili, že zomrela. Chytil som svoju vedľajšiu ženu, rozsekal som ju a rozoslal som ju po celom území Izraelovho dedičného vlastníctva, lebo sa dopustili ohavného činu v Izraeli.“¹⁷

Levita nespomenul detaily, ktoré súviseli s jeho účinkovaním v tejto príhode. V jeho verzii bol čin Benjamíncov „ohavný“ (čo aj v skutočnosti bol), ale rovnako ohavné bolo aj jeho počínanie, veď uprostred noci vydal svoju ženu do rúk neznámych mužov len preto, aby sa on sám zachránil pred násilím! Levita nahovorí Izraelitov, aby sa pomstili obyvateľom Gabay, ale potrestaní nebudú iba skutoční zločinci. V tomto konflikte umierajú a sú znásilňované tisícky žien, „čo už patrili mužovi“, a tie, čo „ešte nikdy nepatrili mužovi“, budú pochytané a sexuálne zneužitú, čiže odsúdené na ďalšie násilnosti a poníženie. A mesto bude vypálené.¹⁸

Z tohto príbehu vyplýva niekoľko záverov. Po prvé, ponížiť muža je väčšia nehanebnosť než pokoriť, znásilniť a zavraždiť ženu. Muž má právo obrániť svoju „česť“ (ako levita) alebo „česť“ svojho mužského hosťa (ako je to v prípade starca) prostredníctvom obetovania žien (manželky alebo dcéry). Po druhé, tento príbeh konvenuje so vzorcom Božieho konania. Žena bola údajne neverná tak, ako bol Izrael neverný svojmu Bohu. Nevera, čiže neposlušnosť Pánovi, si zaslúži trest. Násilím zaplnené „proroctvá“ o Izraeli veľmi dobre zodpovedajú tomu, čo sa stalo levitovej konkubíne. Dopustila sa smilstva, a preto bola vydaná zástupu milencov, hoci to neboli jej skutoční milenci (ani v Ezechielovom proroctve to neboli praví milenci). Zneuctili ju, znásilnili a napokon rozkúskovali tak, „ako sa súdia cudzoložnice“.

Ťažko možno uveriť, že levita zahŕňal svoju manželku pozitívnym citom. Pravdepodobne si ju chcel „nakloniť k návratu“ nie z „lásky“, ale skôr preto, aby sa jej za údajnú neveru mohol pomstiť. Príbeh anonimnej ženy zrkadlí príbeh pomstychtivého muža, dotknutého ženinou svojvôľou, ktorou urazila svojho pána. Ak je táto interpretácia vierohodná,

tak by nás jeho chladné slová adresované svojej žene (či skôr jej mŕtvemu telu ležiacemu po skupinovom znásilnení na prahu domu, kde on spal) nemali prekvapovať.

Ale je tu ešte jedna otázka: prečo sa levita „obťažoval“ zvolať dvanásť izraelských kmeňov s úmyslom pomstiť sa obyvateľom Gabay? Odpoveď znie: znásilnenie a smrť anonymnej ženy boli iba zámienkou a pomsta väčšími súvisela s tým, že objektom znásilnenia mal byť práve levita.

Motív hostiteľa chrániaceho svojich mužských hostí na úkor žien sa v Biblii opakuje. Príbeh o levitovi a jeho konkubíne nezvyčajne pripomína históriu Sodomy z *Knihy Genezis*¹⁹. V rozprávaní o Sodome Lot bez rozpakov ponúka svoje dve dcéry (panny) sodomským mužom, ktorí chcú obcovať s dvoma Lotovými hosťami – Božími poslami. V tomto prípade Boh zasiahne a potrestá zločincov, a tým zabráni skupinovému znásilneniu mladých žien. Boží zásah a potrestanie vinníkov možno interpretovať ako pozitívnejšiu verziu histórie mesta Gabaa. A možno Boží zásah súvisí s prítomnosťou Božích poslov, a preto je vo „svetskej“ verzii Boh neprítomný/mlčiaci.

Príbeh anonymnej konkubíny sa dotýka aj ďalšieho problému patriarchálnej spoločnosti, a to zaobchádzania so ženami ako s vojnovou korisťou a znásilňovania žien v čase vojny. V Biblii je táto násilnosť opísaná ako oprávnený spôsob získania manželky alebo konkubíny. Vojny dávali a dávajú veľa možností, ako prinútiť ženy k manželstvu, a mnoho príležitostí aj na sexuálne utláčanie žien po porážke ich národa. *Kniha Deuteronomium* 21:10-14 opisuje a legalizuje používanie žien ako vojnových koristi na sexuálne účely: „Keď pôjdeš bojovať proti svojim nepriateľom a Pán, tvoj Boh, ich vydá do tvojich rúk a ty si privedieš zajatcov, ak uvidíš medzi zajatcami peknú ženu a budeš ju chcieť za manželku, voveď ju do svojho domu, nech si ostrihá vlasy a poobrezáva nechty, zoblečie odev, v ktorom bola zajatá a nech sedí v tvojom dome a mesiac oplakáva svojho otca a svoju matku. Potom k nej môžeš vojsť, spať s ňou a bude tvojou ženou. Ak by sa ti neskôr znepáčila, prepustiš ju ako voľnú a nebudeš ju môcť predať za peniaze, ani zle s ňou zaobchádzať, lebo si ju ponížil.“

Násilie a znásilnenie sú v starovekom Blízkom Východe prezentované ako odôvodnené spôsoby získania manželky.²⁰ Ak znásilnená žena nebola zasnúbená, znásilňovateľ mal právo vziať si ju za manželku, keď jej otcovi vyplatil adekvátnu sumu peňazí: „Ak sa niekto stretne s devou, pannou, ktorá nebude zasnúbená a násilne ju schytí a bude s ňou spať, ak vec predložia súdu, ten, čo s ňou spal, dá jej otcovi päťdesiat šeklov striebra a musí si ju vziať za manželku, lebo ju ponížil, a nebude ju môcť zapuďiť po celý čas svojho života.“²¹

Ženy sa však nikto nepýtal, či by po celý život chcela byť manželkou svojho znásilňovateľa, pretože násilníkovi bolo za trest uložené, že svoju manželku nebude môcť od seba odhŕňať. Žena sa tu vôbec neberie do úvahy – jej telo sa stalo objektom znásilnenia a celý jej život závisel od mužských rozhodnutí bez ohľadu na jej mienku.

Znásilnenie Diny, Jakubovej a Leinej dcéry²², dokonale ilustruje spôsoby poníženia ženy prostredníctvom znásilnenia. Dinu znásilnil Sichem, syn Hémora Hevejského, ktorý

po tomto čine poprosil svojho otca: „Uchádzaj sa za mňa o toto dievča, nech je mojou ženou.“²³ Ceňa za nevestu zahŕňala aj sľub obriezky všetkých hevejských mužov. Rekonvalescenciu novoobrezaných mužov Dinini bratia využili na pomstu za znásilnenie svojej sestry.²⁴ Tak ako anonymná žena zavraždená v Gabae aj Dina bola „pomštená“ na úkor iných mužov, žien a detí: „Ostrím meča zabili aj Hémora a jeho syna Sichema, potom vzali Dinu zo Sichemovho domu a odišli. Ostatní Jakubovi synovia sa vrhli na pobitých a vyrabovali mesto, pretože zneuctili ich sestru. Všetok ich majetok, všetky ich deti a ich ženy odvedli ako zajatcov a vyrabovali všetko, čo bolo v domoch.“²⁵

Zdá sa, že Biblia opisuje protektorské činy mužov, no muži ich vykonávajú vlastne post facto a ich „starostlivá opatera“ vedie k ďalšiemu prelievaniu krvi a utrpeniu žien. Pomstychtivé činy predstavujú mužské počínanie, ktoré sa k spravodlivosti veľmi nepribližuje. Pomsta zasahuje tých, čo nie sú zodpovední za prvotný zločin.

Biblický príbeh o znásilnení Tamary²⁶ takisto potvrdzuje akceptáciu znásilnenia ako prostriedku na ukoristenie si ženy a ako zámienky na „pomstu“. Podobne ako v predchádzajúcich prípadoch aj tu je reakcia na znásilnenie celkom neadekvátna. Rozprávač rozpráva príbeh o znásilnení Dávidovej dcéry Tamary, no nikdy ju nenazve priamo Dávidovou dcérou. Čitateľ sa to dozvie sprostredkovane: „Dávidov syn Absolón mal krásnu sestru menom Tamar a zamiloval sa do nej Dávidov syn Amnon.“²⁷

Skutočnosť, že sa priamy súvis Tamary s kráľom Dávidom jasne neuvádza, môže poukazovať na jej nižší status v patriarchálnej rodine kráľa Dávida. Amnon, Dávidov syn, sa zamiloval do Tamary a zaumienil si ju zviešť, ale „bola pannou, preto sa Amnonovi zdalo nemožným niečo jej urobiť“²⁸. Toto konštatovanie podčiarkuje hodnotu pripisovanú panenstvu. Okrem toho tento verš sugeruje, že sa akceptovalo zväzanie tej ženy, ktorá už patrila mužovi. Pre Amnona bolo Tamarino panenstvo praktickou i morálnou prekážkou (prinajmenšom na začiatku). Amnonovi sa snažil pomôcť jeho bratanec Jonadab, ktorý je zobrazený tak, aby sa zdôraznili jeho rodinné vzťahy s vládnuou vrstvou: „Amnon mal priateľa Jonadaba, syna Dávidovho brata Semu“²⁹. Jonadab Amnonovi poradil, aby predstieral chorobu a aby presvedčil svojho otca, že Tamar musí k nemu prísť a pred jeho očami mu pripraviť jedlo.

„Amnon si teda ľahol a predstieral chorobu. Keď ho kráľ prišiel pozrieť, povedal Amnon kráľovi: Nech príde, prosím, moja sestra Tamar a nech mi pred mojimi očami pripraví dva koláče, z jej ruky chcem jesť.“³⁰

Fokkelien van Dijk-Hemmes píše, že Amnon v rozhovore so svojím otcom, kráľom Dávidom, úmyselne vyslovil svoje zámery a možno ho aj nepriamo poprosil o dovoľenie.³¹ Interpretácie môžu byť rôzne, ale je evidentné, že kráľ Dávid Tamare jasne prikázal ísť do Amnonovho domu a prichystať bratovi jedlo. A Tamar poslušne splnila otcov príkaz. Keď pripravila jedlo, Amnon prikázal všetkým okrem Tamary odísť z izby.

„Keď mu však podávala jesť, chytil ju a vrazil jej: Pod', sestra moja, ľahni si ku mne. Ale ona mu povedala: Nie, brat môj, nezneucti ma! Ved' sa v Izraeli takéto nesmie robiť! Nedo-

pusť sa tej nehanebnosti! Kdeže ja potom pôjdem so svojou hanbou? A ty budeš v Izraeli ako nejaký nehanebník. Ale hovor s kráľom, on ma neodoprie tebe. Lenže nechcel ani počúvať na jej hlas a keďže bol mocnejší než ona, znásilnil ju a ležal s ňou.“³²

Tamar protestovala, ale Amnon ju aj napriek jej úpenlivým prosbám znásilnil. Tamarin protest poukazuje na jej druhoradé postavenie vo vtedajšej spoločnosti. Aby sa vyhla hanbe, ktorú by jej spoločnosť neskôr prisúdila, Tamar bola ochotná obcovať s Amnomom ako manželka – ak to kráľ dovolí. Znásilnenie by ovplyvnilo jej dobrú povesť. Keď stratí panenstvo, ako žena bude „zdevalvovaná“ a rodina i spoločnosť si ju prestanú vážiť. A práve to sa aj stalo.

Keď ju Amnon znásilnil, „náhle k nej pocítil veľký odpor. Odpor, ktorý k nej pocítoval bol väčší ako láska, ktorou ju miloval. Preto jej Amnon rozkázal: zober sa a choď.“³³ A keď ho Tamar zaprisahávala, aby ju takto neodvrhol, Amnon rozkázal svojmu sluhovi: „Vyžeň túto odo mňa von na ulicu a zapri za ňou dvere.“

Tamarin otec, kráľ Dávid, však Amnona za znásilnenie nepotrestal. Dokonca aj druhý Tamarin brat, jej opatrovník, Absolón nakázal Tamare mlčať: „V tom ju oslovil jej brat Absolón: Bol azda s tebou tvoj brat Amnon? Tak buď teraz ticho sestra. Je to tvoj brat, neber si túto vec k srdcu!“ Takáto výpoveď prezrádza úplnú absenciu súcitu s Tamar, jej pocitmi, s tým, čo prežila, s jej bezradnosťou. Mužské rodinné vzťahy sú dôležitejšie než jej tragédia. A preto je tu za činy druhých potrestaná a spoločensky eliminovaná práve Tamar. M. Bard a D. Sangrey uvádzajú, že znásilnenie je okrem „stavu zavraždeného“ najväčším zneuctením žien.³⁴ Veľmi mnoho znásilnených obetí ešte dlho po tomto brutálnom násilnom akte skutočne nedokáže nadobudnúť psychické a fyzické seba-vedomie.³⁵ V biblickej dobe malo panenstvo veľkú hodnotu a znásilnenie tu možno silnejšie vplývalo na obeť a na jej spoločenský život. Znásilnená žena bola neraz za svoje znásilnenie zhanobená (ak nie zabitá).³⁶

Znásilnenia anonymnej konkubíny, Diny alebo Tamary, sú príkladmi stereotypného ponímania znásilnenia, ktoré dodnes vystupuje v spoločenskom vedomí. Prvý z týchto stereotypov uznáva, že dôvodom znásilnenia je láska alebo sexuálna žiadostivosť. Dva z vyššie uvedených biblických príbehov (o Dine a Tamare) nepriamo naznačujú, že práve žiadostivosť, a nie násilnosť a túžba dominovať, káže mužom ženy znásilňovať. Druhý stereotyp sa týka krásy znásilnených obetí (Dina i Tamar sú opísané ako veľmi pekné ženy), čo subtilne ospravedlňuje a odôvodňuje mužskú žiadlivosť, a tým aj samotný akt znásilnenia. Krása ovplyvňuje mužov do takej miery, že strácajú nad sebou kontrolu. Biblia nesugeruje, že základnou motiváciou znásilňovateľa je násilnosť. Naopak, zdôrazňujú sa vonkajšie činitele: krásna obeť, jej správanie atď. Tento spôsob percepcie znásilnenia je v spoločnosti neustále prítomný.³⁷ Uvedené príklady i koby čiastočne obviňovali znásilnenú obeť napríklad z toho, že sa násilníkovi nepostavila na odpor. Takéto obvinenie sa nachádza v *Knihe Deuteronomium* 22:23-29. Na smrť sa odsudzuje nielen násilník, ale i znásilnená žena, lebo mu lostatočne neodporovala alebo nahlas nekričala o pomoc. V súčasnosti je obeť takisto často obviňovaná, že si ona sa-

ma zapríčinila znásilnenie, alebo že násilníkovi nekladla odpor. Podobne ako v Biblii aj v súčasnom chápaní znásilnenia sa znásilnenej obeti venuje viac negatívnej pozornosti než násilníkovi.

Biblia okrem evidentných prípadov znásilnenia opisuje aj také príklady násilia páchaného na ženách, ktoré vyplývajú z ponímania žien ako mužovho vlastníctva. Aby si muži zaistili vlastnú bezpečnosť, neraz na to obetujú ženy. Lotove dcéry, levitova konkubína alebo aj starcova dcéra z Gabay sú percipované výlučne ako predmety, s ktorými ich otcovia alebo manželia môžu obchodovať alebo disponovať a využívať ich na sexuálne účely.³⁸

Ale takto sa nezaobchádza len s biblickými dcérami či „neplnoprávnymi“ manželkami. Biblickí patriarchovia sa podobne správajú k svojim manželkám, matrónam Sára a Rebeke. Sára bola veľmi pekná žena a Abra(há)m sa bál, že by ho niekto, kto by po nej túžil, mohol zabiť.³⁹ Preto Sára prikázal predstierať, že je jeho sestra – vtedy ju totiž mohli „mať“ (znásilňovať a sexuálne využívať) aj iní muži. Abra(há)m, hrajúc úlohu kupliara svojej vlastnej manželky, si vlastne chcel zachrániť život a prípadne aj niečo získať z „poskytovania“ takého „pekného a rozkošného predmetu“⁴⁰. A skutočne: „S Abramom však kvôli nej (faraón) dobre zaobchádzal, mal ovce, dobytok, osly, otrokov a otrokyne, oslice a ťavy.“⁴¹

Izák, Sárin a Abra(há)mov syn, tiež kráčal v šľapajach svojho otca a pokúšal sa zaplietť svoju manželku do sexuálnych vzťahov s inými mužmi.⁴² Hoci sa Sárina nevesta Rebeka vyhla sexuálnemu zneužitiu (Sára sa tomu po prvýkrát nevyhla, a druhý raz v jej prospech zasiahol Boh), už samotný fakt, že muži vymýšľali plány, ako prinútiť svoje manželky k pohlavným stykom s druhými mužmi, slúži ako ďalší dôkaz utlačania žien.

V biblickej dobe otcovia často „poskytovali“ svoje dcéry iným mužom. Rozpráva o tom príbeh Jakuba a Labana. Jakub navštívil svojho strýka Labana a zamiloval sa do jeho dcéry Ráchel. Rozhodol sa, že sa s ňou ožení. Jakub a Laban sa dohodli na cene za Ráchel: Jakub musel u Labana slúžiť sedem rokov. Po siedmich odslúžených rokoch bola svadba. Ale Ráchel mala aj staršiu sestru Leu. Laban počas svadobnej noci prikázal Lei ísť k Jakubovi, aby s ňou obcovala: „Večer však zobral svoju dcéru Leu a voviedol ju k Jakubovi a on s ňou obcoval.“⁴³ Laban teda Ráchel ignoroval, pretože podľa neho: V našom kraji sa nerobí tak, aby sa mladšia vydala pred staršou.⁴⁴ Jakub dostal Ráchel až po dohode s Labanom a po odpracovaní sedemročnej služby. Laban zaobchádzal so svojimi dcérami ako s predmetmi. Neradí sa s nimi, ich hlasy nepočul. Skutočnosť, že Jakub nerozpoznal svoju snúbenicu, ktorú vraj miloval, nekomentujem. A možno to všetko bolo naaranžované s Leiným vedomím a súhlasom, eventuálne v súvislosti s tým, čo spoločnosť od ženy očakávala – jedinou potenciálnou životnou náplňou ženy bolo materstvo.⁴⁵

Biblické ponímanie životného zmyslu žien bolo úzko späté s materstvom, ktoré sa však často obracalo proti nim. Táto spoločenská požiadavka neraz viedla k utlačaniu žien druhými ženami. Sestry si šialene konkurovali v tom, ktorá svojmu mužovi porodí viac detí mužského pohlavia, preto-

že tieto mali väčšiu spoločenskú hodnotu než deti ženského pohlavia.⁴⁶ To je prípad Lei a Ráchel. Bohaté, ale neplodné biblické ženy mnohokrát ponúkajú svojim manželom otrokyne, sledujúc tým sexuálne a prokreatívne ciele (Sára a Hagar, Lea a Zelfa, Ráchel a Bala).⁴⁷ A manželia participujú na plánoch svojich manželiek. Ak zoberieme do úvahy realitu biblickej doby, nemôžeme sa čudovať, že manželky a manželia zaobchádzali s otrokyňami a slúžkami ako s predmetmi. Napokon otrokyne bolo možné dávať, brať alebo vyháňať (napríklad Hagar).⁴⁸ Ak si znepriatelili manžela/vlastníka, ten ich mohol vymeniť, ale nemohol ich predať. Vydatú ženu mohol manžel vyhnať alebo ponižiť: „Ak si muž vezme ženu a bude ju mať a ona sa mu potom pre niečo odporné znepáči, napíše jej priepustný list, dá jej ho do ruky a pošle ju z domu preč.“⁴⁹

Na ženy sa vzťahovali a platili pre ne iné normy než pre mužov. Svedčia o tom príklady prinášania zápalnej obety. V *Knihe Genezis 22* je uvedený známy príbeh obetovania Izáka, ku ktorému vlastne nedošlo, lebo Pánov anjel zasiahol a na zápalnú obetu poslal baránka. V *Knihe sudcov 11* nájdeme ďalší príbeh takejto obety. Jefte, otec mladej devy, vodca bojov s Amončanmi, sľubuje obetovať Bohu toho, „kto mu vyjde z dvier jeho domu v ústrety“, ak mu Boh vydá Amončanov. Jefte vojnu vyhral a keď sa vracal domov, v ústrety mu vyšla jeho jediná dcéra (ktorá tak ako väčšina biblických žien nemá meno a môžeme ju identifikovať prostredníctvom otcovho mena). Jefte s bolesťou, ale predsa obetuje svoju dcéru Bohu. A Boh v tomto prípade nezasaahuje, neposiela na zápalnú obetu baránka.

V biblickej spoločnosti bol status ženy zarážajúco nižší ako status muža. Pretože muži zaobchádzali so ženami ako so svojím vlastníctvom, ženy od nich záviseli, a tým boli aj viac vystavené mužským násilnostiam, ponižovaniu a utláčaniu.

Hoci spoločnosť pripisovala panenstvu veľkú váhu, o panictve mužov sa v Biblii vôbec nehovorí.⁵⁰ Žena bola neraz iba na základe manželovho svedectva o absencii jej panenstva počas svadobnej noci vystavená verejnej potupe alebo odsúdená na smrť. Kapitola 22:13-21 v *Knihe Deuteronomium* podrobne opisuje, ako treba „zúčtovať“ so ženou obvinenou z absencie panenstva: „Ak si muž vezme ženu a vojde k nej, ale potom sa mu znepáči, a preto hľadá zámienku, aby ju mohol zapudieť, roznáša o nej nehanebnosti a hovorí: keď som si túto vzal za manželku a keď som k nej vošiel, nenašiel som ju pannou! – nech ju jej otec a matka vezmú a privedú aj s dôkazom panenstva starším mesta v bráne a otec mladej ženy povie starším: svoju dcéru som dal tomuto za manželku, ale preto, že ju nenávidí, roznáša o nej nehanebnosti, keď tvrdí: Pri tvojej dcére nenašiel som panenstvo – nuž, hľa, dôkazy panenstva mojej dcéry, a rozvinú šaty pred starším mesta. Starší mesta dajú toho muža chytiť a zbiť ho. Potom ho odsúdia na peňažitú pokutu sto šeklov striebra, ktoré dá devinmu otcovi, lebo uviedol dô zlého chýru izraelskú pannu, a musí ju mať za manželku a nebude ju môcť prepustiť po celý čas svojho života. Ale ak bude pravda, čo jej vyčíta, a ak sa nenájdu dôkazy devinho panenstva, nech ju vyhodia z domu jej otca a mužovia toho mesta nech ju ukameňujú, nech zomrie, lebo sa dopustila nešlachetnos-

ti v Izraeli, keď smilnila v otcovskom dome, a tak odstrániš zlo zo svojho streda.“

Tento fragment poukazuje na niekoľko kľúčových aspektov týkajúcich sa panenstva v Biblii. Po prvé: podanie žaloby pre absenciu panenstva nebolo časovo ohraničené. Tento fakt, že neexistoval časový limit, značne umocňoval manželkin pocit neistoty, pretože jej život a pokoj závisel od manželových reakcií – od jeho túžby alebo averzie. Takisto verifikačný mechanizmus panenstva je veľmi problematický a neobjektívny. Krvavé škvrny na svadobnej bielizni nič nedokazujú, pretože o tom, či žena počas prvého koitu krváca, alebo nekrváca, rozhodujú jej fyziologické danosti. Ukameňovanie údajnej „nepanny“ je ďalším príkladom ospravedlnenia a právneho schválenia násilností páchaných na ženách. Ženu ukameňujú za jej neposlušnosť voči otcovi, „keď sa dopustila nešlachetnosti v Izraeli, keď smilnila v otcovskom dome“. Ak sa aj dokázala nevina obžalovanej, žena na tom nič nezískala, lebo odškodnenie dostal jej otec a ona musela aj naďalej žiť s mužom, ktorý ju verejne zhanobil a ktorý k nej momentálne neprechováva pozitívny cit. Onen manželov „trest“ za krivé obvinenie manželky vôbec nie je vnímaný ako manželkina tragédia. Žena znovu nemá právo prehovoriť, je len predmetom mužských negociácií a pertraktácií.

V Biblii sa súloží s vydatou ženou posudzuje ako „cudzoložstvo“. Žena i muž sú za tento akt rovnako obvinení a potrestaní. Ale ženatý muž môže udržiavať sexuálny pomer s nevydatou ženou a prostitútkou. A jeho manželka nemá právo zažalovať ho pre neveru. Mužská nevera v Biblii skutočne neexistuje. Ale muž mohol svoju manželku zažalovať pre pohlavné styky s inými mužmi, a to dokonca aj vtedy, keď išlo iba o jeho podozrenia. Už v dôsledku týchto podozrení sa žena musela podvoliť násilnostiam a verejnej potupe.⁵¹ Nakoniec treba spomenúť, že Biblia rozpráva aj o ženách, ktoré nie sú utláčané mužmi a svoju ženskosť a sexualitu využívajú na dosiahnutie svojich zámerov. Biblia prezentuje obrazy neposlušných dcér alebo manželiek⁵², ktoré pre mužov predstavujú hrozivé pasce: „Cudzinkine pery sú medom z plásta / a jej hrdlo je hladšie nad olej. / Lež koniec s ňou je / horkejší než palina / a ostrejší ako meč na dve strany brúsený.“⁵³

Najsľávnejší príbeh o žene, ktorá na základe svojich sexuálnych chůfok ničí mužov, je v *Knihe Genezis 39* a rozpráva o Putifarovej manželke a Jozefovi. Jozefa predali jeho bratia do otroctva faraónovmu dvoranovi Putifarovi. Keď Jozefov pán nebol doma, pánova manželka (ktorá znova nemá uvedené svoje vlastné meno) sa snažila Jozefa zviest. Jozef sa zdráhal, lebo „pán sa o nič vo svojom dome nebojí predomnou a zveril na mňa celý svoj majetok. Už ani sám nemá väčšej moci v tomto dome ako ja a nevyhradil si nič predomnou okrem teba, lebo ty si jeho žena.“⁵⁴ Ale odmietnutá Putifarova manželka sa sťažovala, že ju Jozef chcel znásilniť, a Jozefa uvrhli do žalára. Je to príbeh o vplyvnej žene, ktorá sexuálne obťažuje mladého muža a ktorá stojí spoločensky vyššie než on. Príbeh signalizuje, že vplyvné ženy, ktoré majú moc a ktoré motivuje sexuálna žiadostivosť, sú nebezpečné.⁵⁵ Tento príbeh predstavuje stereotyp pomstychtivej ženy. Okrem vplyvných žien takisto nemožno dô-

verovať ani cudzinkám.⁵⁶ Samsonovu smrť napríklad zapríčini Filištinka Dalila, ktorá, využívajúc svoju ženskosť, získala informácie o jeho sile.⁵⁷

Príbeh o Júdovej neveste Tamare z *Knihy Genesis* 38 taktiež možno chápať ako príklad ženy, ktorá svoju sexualitu využíva na dosiahnutie svojich zámerov. A hoci Júda ochotne využíva jej „služby“, posolstvo vyplývajúce z Tamarinho potrestania je jasné – žena musí byť poslušná, lebo inak si zaslúži trest – smrť.

V *Knihe Ester* kráľovná Vasti nevyhovela žiadostiam svojho manžela kráľa Asuera a svojou neposlušnosťou si spôsobila pád. Kráľ ju vymenil za poslušnú Ester.

Biblia ponúka širokú paletu príkladov utlačania žien: od neskrývaného znásilnenia až po zaobchádzanie so ženami ako so sexuálnymi predmetmi. Všetky príklady veľmi dobre ilustrujú nulový status žien v biblickej starovekej patriarchálnej spoločnosti. Manžel, brat alebo otec mohol so svojou manželkou, sestrou, dcérou alebo otrokyňou urobiť vlastne všetko, čo sa mu zachcelo. Muži mohli ženy „poskytovať“, vystavovať agresívnemu davu alebo odovzdávať ako predmety, aby sa uspokojili sexuálne potreby mužov. Králi zneužívali svoje posty: Kráľ Dávid prikázal vydatej žene Betsabe prísť a obcovať s ním, Asuer vyhnal neposlušnú Vasti a s poslušnou Esterou zaobchádzal ako s predmetom – mohla ho vidieť iba vtedy, keď mal na to chuť. Napokon – čo je možno v celých biblických dejinách najdôležitejšie – samotný Boh, na obraz ktorého bol stvorený človek, Boh ako model a vzor ľudského konania je utlačovateľom žien. Biblia sa pričínila o vznik mnohých silných stereotypov ženy a jej spätosti s mužmi, ktoré sú dodnes všeobecne prítomné v spoločnom vedomí. Jeden z týchto stereotypov vnucuje predstavu, že vplyvné ženy sú nebezpečné, a preto ženy nesmú mať prístup k moci – iba ak zostanú pod mužskou kontrolou. Ďalší stereotyp, ktorý existuje aj dnes, poukazuje na to, že hlavným dôvodom znásilnenia je pohlavná žiadostivosť, a nie násilnosť a túžba po dominácii. Zovňajšok ženy sa teda stáva činiteľom, ktorý vedie k znásilneniu, a tým vlastne na obeť padá vina za to, čo sa stalo. Podľa ďalšieho stereotypu, ktorý má aj dnes hlboký spoločenský dosah, treba neposlušné ženy považovať za zlé. Tým sa vlastne ospravedlňuje a odôvodňuje násilie, ktoré sa na nich vykonáva.

Biblia napriek tomu, že opisuje starovekú spoločenskú realitu, mala a má určujúci vplyv na židovsko-kresťanskú kultúru, a preto ju nemožno analyzovať iba z čisto historickej perspektívy. Útlak a násilie zobrazené v Biblii prekračuje svoje časové hranice i svoj prvotný kontext: utlačanie a násilienstvo sú prítomné aj v našej súčasnej spoločnosti. A hoci aj veľa literárnych diel obsahuje príklady sexuálneho útlatku žien⁵⁸, vplyv Biblie je neporovnateľný. Veď Biblia bola kánonizovaná a ustanovená za „sväté písmo“, zjavené od Boha.

Poznámky

- 1 Pojem *Starý zákon* implikuje ideologickú hodnotu: kresťanstvo ho zaviedlo preto, aby zdôraznilo, že v osobe Krista sa *Novým zákonom* zrušila platnosť *Starého zákona*. Tým nás tento pojem umiestňuje do teologického diskurzu a aby sme sa mu vyhli, nahradili sme ho termínom *hebrejská Biblia*. (Citáty z biblických starozákonných textov sú uvedené podľa prekladu in: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, Rím 1995, pozn. prekl.)
- 2 Berenner, Atalya: *The Israelite Woman*. JSOT Press 1995.
- 3 Harris, Kevin: *Sex, Ideology and Religion*. Brnes and Noble Books, New Jersey 1984.

- 4 Bal, Mieke: *Lethal Love*. Indiana University Press, Bloomington 1987.
- 5 Tribie, Phyllis: *Texts of Terror*. Fortress Press, Philadelphia 1984. Harris, K.: *Ideology and Religion*. New Jersey 1984. Weems, R.: *Just a Sister Away*. San Diego 1988. 6 Tribie, Ph.: *Texts of Terror*. Philadelphia 1984, section III „Commemorating the Dead: Sacrificed Women and Readings of Revenge“. In: *Anti-Convent: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*. Vyd. M. Bal.
- 7 V tejto súvislosti prekvapuje, že sa niektoré feministicky orientované biblistky usilujú dokázať ženskú povahu Boha.
- 8 Ak prijímame Voltairovu teóriu, že nie Boh stvoril človeka na svoj obraz, ale naopak človek (muž) si vytvoril svoj obraz Boha, tak potom je Božie konanie, opísané v Biblii, iba odrazom danej spoločenskej praxe. Čiže, utvorenie práve takej, a nie inej predstavy Boha bolo pokusom upevniť a zdôvodniť určité spoločenské správanie, a tým aj ponižujúci vzťah k ženám. Pozri Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, heslo *religion*.
- 9 Tento fragment sa nevzťahuje na Izrael. Patrí medzi tie časti, ktoré opisujú Božie rozsudky nad pohanskými národmi.
- 10 *Kniha Genesis* 38.
- 11 Tamar bola manželkou dvoch z troch Júdových synov. Obidvaja zomreli a nezanechali po sebe potomkov. Tamar ako bezdetná vdova (v patriarchálnej spoločnosti v istom zmysle bezcenná), neoslobodená od povinnosti levirátu, si musela vziať za manžela ďalšieho brata svojho zosnulého manžela, aby sa zabezpečila kontinuácia rodu. Ale Júda si smrť svojich synov dával do súvislosti s Tamarou, a preto ju nechcel vydať za najmladšieho syna. Tamar bola vzhľadom na spoločenské podmienky Júdovým vlastníctvom a on rozhodoval o jej osude.
- 12 Tamar nebola upálená, pretože sa vysvetlila motivácia jej *smilstva* – *smilstva* pre dobro patriarchálneho rodu.
- 13 Tapp, A.: *An Ideology of Expendability: Virgin Daughter Sacrifice in Genesis 19.1-11, Judges 11.30-39 and 19.22-26*. In: M. Bal (ed.) *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, 1989, s. 171.
- 14 *Kniha sudcov* 19:23
- 15 *Kniha sudcov* 19:25
- 16 *Kniha sudcov* 19:27
- 17 *Kniha sudcov* 20:4-6
- 18 *Kniha sudcov* 21:11-14
- 19 *Kniha Genesis* 19
- 20 Baker, R. James: *Women's Rights in Old Testament Times*, pp. 172
- 21 *Kniha Deuteronomium* 22:28-29
- 22 *Kniha Genesis* 34:1-31
- 23 *Kniha Genesis* 34:4
- 24 *Kniha Genesis* 34:26
- 25 *Kniha Genesis* 34:26-29
- 26 *Druhá kniha Samuelova* 13:1-38
- 27 *Druhá kniha Samuelova* 13:1
- 28 *Druhá kniha Samuelova* 13:2
- 29 *Druhá kniha Samuelova* 13:3
- 30 *Druhá kniha Samuelova* 13:6
- 31 Dijk-Hemmes, van F.: *Tamar and the Limits of Patriarchy: between Rape and Seduction*. In: *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, M. Bal (ed.), Bible and Literature Series, Sheffield 1989, s. 140-141.
- 32 *Druhá kniha Samuelova* 13:11-14
- 33 *Druhá kniha Samuelova* 13:15
- 34 Bard, M. – Sangrey, M.: *The Crime Victim's Book*. Basic Books, New York 1979, s. 19.
- 35 Allison, J. A. – Wrightsman, L. S.: *Rape: The Misunderstood Crime*. 1993, s. 147-148.
- 36 *Kniha deuteronomium* 22:23-29 hovorí, že ak k znásilneniu došlo v rámci mesta, znásilňovateľa i znásilnenú ženu treba odsúdiť na smrť – *dievča za to, že v meste nevolalo o pomoc*.
- 37 V konečnom dôsledku to vedie k utlačaniu žien, napríklad nanútením predpísaného spôsobu odievania, ktoré sa praktizuje v moslimských a hinduistických spoločnostiach, ale aj u ortodoxných Židov či kresťanov.
- 38 Harris, K.: *Sex, Ideology and Religion*. New Jersey 1984, s. 61-66.
- 39 *Kniha Genesis* 12 a 20
- 40 Harris, K.: *Sex, Ideology and Religion*. N.J. 1984, s. 65.
- 41 *Kniha Genesis* 12:16
- 42 *Kniha Genesis* 26
- 43 *Kniha Genesis* 29:23
- 44 *Kniha Genesis* 29:26
- 45 Viac o rolách žien ako matiek píše Tribie, Ph.: *Texts of terror*. Philadelphia 1984, s. 104.
- 46 Táto paradigma výrazne vystupuje v niektorých súčasných spoločnostiach (napr. v Indii) a v menšej miere je viditeľná aj v západných spoločnostiach, kde sa investuje viac do vzdelávania chlapcov než dievčat.
- 47 Toto správanie možno interpretovať aj tak, že sa ženy chceli oslobodiť od povinnosti žiť spolu so svojimi manželmi.
- 48 *Kniha Genesis* 16
- 49 *Kniha Deuteronomium* 24:1
- 50 Toto je ďalší príklad rozdielného postoja k ženám a mužom, prítomného aj v súčasnej spoločnosti.
- 51 *Kniha Numeri* 5.11-31 opisuje, ako postupovať pri „vyšetrovaní“ ženy obvinenej z cudzoložstva.
- 52 *Kniha prísloví* 31:10-31 – opis ideálnej ženy.
- 53 *Kniha prísloví* 5:3-4
- 54 *Kniha Genesis* 39:8-9
- 55 Toto chápanie sa zachovalo dodnes. Stačí si spomenúť na hollywoodsky film *Disclosure* s Demi Moore a Michaelom Douglasom.
- 56 *Knihy prorokov a Kniha prísloví* ukazujú, že cudzie ženy boli percipované ako nebezpečné, a preto sa im bolo treba vyhýbať.
- 57 *Kniha sudcov* 16. Samson si mal domyslieť, o čo Dalile ide, veď mu kladla veľmi priame otázky.
- 58 Napríklad v Homérových opisoch trójskej vojny.

Z poľštiny preložila Gabriela Začková
Teter, Magdalena: *Przemoc w stosunku do kobiet w Biblii*.
In: *Pełnym Głosem* č. 4, jeseň 1996.



feministická kritika křesťanstva

edyta krakowiecka

Katolícka cirkev zohrala obrovskú úlohu v upevňovaní patriarchálneho systému a ako taká sa často percipuje ako nevraživá k ženským liberálnym snahám. Rozhodne sa zaslúžila o vznik a popularizovanie tých tradičných názorov, ktoré ženu idealizujú, a zároveň ju ponizujú. Táto špecifická ambivalencia cirkvi je vyjadrená v úsilí katolíckej propagandy, ktorá na jednej strane vyzdvihuje ženu na piedestál, a na druhej strane jej upiera právo na sebarealizáciu a na aktívnu účasť v spoločenskom živote.¹

Inštitúcia cirkvi je definovaná ako nátlaková skupina, ktorá pomocou všetkých dostupných prostriedkov, takých ako masmédiá, politické, náboženské a spoločenské organizácie, nachádzajúcich sa v sfére jej vplyvu, zabraňuje realizovať zmeny, ktoré by sa postarali o zlepšenie situácie žien. V krajinách, kde má katolícka cirkev vysoké postavenie ako štátne alebo dominujúce náboženstvo, jej hierarchia vyvíja úsilie udržať tradične nízky status ženy a aktívne odporuje akýmkoľvek reformám, ktoré by zlepšili jej postavenie v rodine a spoločnosti.² V takej situácii neprekvapuje, že katolícka cirkev naráža na vytrvalú kritiku prevažnej väčšiny predstaviteľiek feministickej teológie, ktoré ju nazývajú poslednou baštou anachronizmu, vyžadujúceho od žien podriadenosť, poslušnosť a pasivitu. Tým katolícka cirkev ignoruje snahu polovice ľudstva o slobodnú sebarealizáciu. Ale nemožno tvrdiť, že cirkev vzdoruje všetkým reformám. Konštatovanie, že čím pokrokovejšia, je spoločnosť, tým pokrokovejšia je aj cirkev, je nepochybne správne: cirkev sa od „sveta“ ničomu priuča, nech je to akokoľvek pomalý proces. Treba však poznamenať, že hlavným elementom, ktorý sa pričínil o vznik ženského emancipačného hnutia, nebola katolícka ideológia, ale priemyselná revolúcia. Teológovia 18., 19. a 20. storočia veľmi aktívne prispeli k propagácii myšlienok legitimizujúcich tradične druhoradé postavenie žien. Duchovenstvo povzbudzovalo ženy do rozvíjania pasívnych vlastností, odrádzajúc ich od zápalistých intelektuálnych ambícií. Typickým príkladom takéhoto prístupu bola príručka od abbého Juillesa, ktorý v 19. storočí nabádal dievčatá, aby rozvíjali skromnosť, milosrdenstvo a čistotu, a „zabúdali“ na odvahu a ambicióznosť. Práve tak ich nahováral, aby sa kompletne oboznámili s cirkevnou náukou, ale odvracal ich od aspirácie na nejaké vedecké poznanie.³

Oficiálne stanovisko katolíckej cirkvi k emancipačnému hnutiu odhalilo prastarý konflikt medzi kresťanskou kon-

cepciou ženy, podľa ktorej aj ona bola takisto ako muž stvorená na obraz Boží, a presvedčením o jej podružnosti.⁴ Prvý pápež odporujúci ženskému hnutiu bol Lev XIII., ktorý nešetril úsilím udržať ženy v podriadenosti, opakujúc slová sv. Pavla, ktoré počas tisícročí citovali prívrženci zotročovania žien: „... podriadujte sa jedni druhým v bázni pred Kristom. Ženy svojim mužom ako Pánovi, lebo muž je hlavou ženy, ako je aj Kristus hlavou Cirkvi, on, spasiteľ tela. Ale ako je Cirkev podriadená Kristovi, tak aj ženy mužom vo všetkom.“ (List Efezanom 5. 21-24)

Jeden z hlavných postulátov raného ženského hnutia požadoval všeobecný prístup k vzdelaniu a zrušenie separátnych škôl a vyučovacích programov pre chlapcov a dievčatá. Pápež Pius XI. ako horlivý odporca koedukačnej myšlienky tvrdil, že žena a muž sa od seba líšia intelektuálnym potenciálom i schopnosťami a že tieto rozdiely treba udržiavať a prehlbovať, lebo sú „prirodzené“, čiže zhodné s Božím plánom. Koedukácia podľa pápeža hrozí sexuálnou nemravnosťou, a toto dokazuje, že postoje katolíckej cirkvi k problematike žien formovali a ovplyvňovali sexuálne fóbie.

Klérus nebol veľmi naklonený ani ďalšiemu postulátu emancipovaných žien, konkrétne ich právu na profesionálnu kariéru. Cirkevní hodnostári v tejto požiadavke videli ohrozenie rodinného života a tých, čo ju prezentovali, nazývali „falošnými prorokmi“. Nástup do zamestnania povolili iba vydatým ženám, a to jedine vtedy, keď ich ekonomická situácia v rodine nútila urobiť tento krok. Pius XII. im radil, aby počas pracovného voľna zdvojnásobili svoju vrúcnu lásku a starostlivosť o svojich milovaných a aby im čo najlepšie vynahradili vynútené odlúčenie.⁵ Naďalej však hlavným „zamestnaním“ ženy malo zostať materstvo, lebo, ako tvrdil Pius XII., „každá žena je predurčená stať sa matkou, a to vo fyzickom i spirituálnom zmysle“⁶, pretože „Boh stvoril jej telo a rovnako aj jej dušu s týmto zámerom“⁷, ba čo viac, „ozajstná žena je schopná úplne pochopiť problémy ľudského života jedine cez prizmu rodinného života“⁸.

Napriek stabilnej tendencii odpútať sa od stereotypov v súvislosti s tzv. „ženskou povahou“ príklady takejto stereotypizácie sa naďalej veľmi často vyskytujú nielen na pôde teológie, ale aj iných disciplín ako filozofia, psychoanalýza, literatúra a masová kultúra (reklama, ženské periodiká). V oblasti katolíckeho myslenia naďalej vznikajú práce založené na motíve „večnej ženskosti“ (*Eternal Feminine*)⁹. Ich

klasickou ukážkou je kniha *The Eternal Woman* od Gertrudy von le Fort, ktorá vyšla v Nemecku v roku 1934 v náklade stotisíc výtlačkov a neskôr bola preložená do francúzštiny, taliančiny, španielčiny, portugalciny a angličtiny. Ako tvrdí samotná autorka, nezaobrá sa v nej analýzou ženskej povahy z hľadiska psychologického, biologického, historického či sociologického, ale z jej symbolického aspektu. Takýto projekt bol hneď od začiatku odsúdený na neúspech, pretože táto symbolika pramení práve z týchto disciplín. Hlavné znaky „večnej ženy“ sú poddajnosť, pokora a podriadenosť. „Večná žena“ sa plne realizuje v úlohe matky a manželky, nie je naklonená nijakým zmenám a ovíja ju nimbus tajomnosti, lebo v skutočnosti nereprezentuje žiadnu konkrétnu osobu, ale predstavuje statický symbol. Básnik Claudel o takejto žene napísal, že *je to niekto, kto má na čele napísané: TAJOMSTVO*. Vyznávači školy „večnej ženskosti“ sú radikálnymi protivníkmi emancipačného hnutia. Zdôrazňujú, že toto hnutie je výsledkom „tragickej disonancie“ v ženskej povahe. Von le Fort narieka nad tými emancipovanými ženami, ktoré odmietajú vykonávať domáce práce, aj keď sú zdrojom „nesmiernej satisfakcie a predstavujú skutočné povolanie ženského plemena“¹⁰. Von le Fort nedôveruje ani technickému pokroku umožňujúcemu zmierniť pôrodné bolesti. Pôrod na klinike stráca svoj tajomný, mystický charakter. „Večná žena“ je popretím individua, ktoré túži po sebarealizácii a tvorivom expandovaní. Jediniec usilujúci sa o rozvoj vlastného potenciálu naráža na maskulinizačné námietky, čo sugeruje, že rozvoj je výlučne mužskou doménou. „Večná žena“ je opisovaná výhradne v kategóriách panny, snúbenice a matky, čiže v kontexte sexuálnych zväzkov. Autorom tejto školy nikdy nepríde na um, aby aj mužov redukovali na podobné kategórie panica, snúbenca a manžela. Niektorí zástancovia „večnej ženskosti“ idú vo svojich tézach ad absurdum a absolútne autoritatívne tvrdia, že „ženský mozog je celkovo horší a menej zložitý než mužský, čo vysvetľuje menšiu schopnosť dedukcie u žien“¹¹. „Večná žena“ sa v tomto prípade neriadi logikou, ale intuíciou a každá snaha o kontrolu emócií jej prináša označenie preintelektualizovanej a maskulinizovanej ženy. Z toho jasne vyplýva, že v neprirodzenom svete tejto teórie niet miesta pre rozvoj. Raz a navždy apriórne stanovené normy „ženskosti“ absolútne zaväzujú a všetky výnimky sú kvalifikované ako protikladné k pravej ženskej „povahe“. Kritika smeruje jedine proti tým jedincom, ktorí sa pokúšajú vyvrátiť nanútené pravidlá, no nikdy nie je nasmerovaná proti samotným teoretickým predpokladom. „Večná žena“ je symbol a rovnako ako ostatné symboly aj on má obrovskú moc – ľahko pochopiteľným spôsobom ukazuje určitú pravdu, no nemožno ho traktovať ako celú pravdu. Symboly, tak ako živé organizmy, vznikajú a zanikajú a ako hovoril teológ Paul Tillich, umierajú vtedy, keď sa okolnosti, ktoré prispeli k ich vzniku, zmenia. Symbolika „večnej ženskosti“ rozhodne postupne stráca popularitu a treba si len želať, aby nikdy nenastúpila jej renesancia. Situáciu žien v cirkvi najlepšie vyjadruje problematika kňazských vysviacok. Mnohí z tých, čo by ženám aj priznali právo na vykonávanie niektorých cirkevných povinností, absolútne nediskutujú o téme farárky. Tento problém je

jedným z hlavných postulátov predstaviteľiek feministickej teológie, pretože pokým cirkev bude odopierať ženám právo na vykonávanie tohto povolania jedine vzhľadom na ich pohlavie, tak bude neustále považovaná za sexistickú inštitúciu. Tým, že cirkev ženy vylučuje zo svojej hierarchie, potvrdzuje oprávnenosť názoru, že ženská povaha je menejcenná. Otázka farárov sa nerozlučne spája so spoločensko-politicko-ekonomickou emancipáciou. Švédsky teológ Krister Stendel konštatuje, že je absurdné, keď sa na jednej strane nerovnosť pohlaví delegalizuje, no na druhej strane sa táto nerovnosť schvaľuje na základe biblického odkazu.¹² Skutočnosť, že ženy vo viacerých protestantských cirkvách vykonávajú dušpastierske povinnosti, odhaľuje absurditu teologických argumentov vystupujúcich proti tomuto javu. Katolícka cirkev sa vzpiera zaviesť kňazské vysviacky žien, a tým vlastne dokazuje, že emancipácia je pozitívna iba pre „svet“, a nie pre ňu. Tak prekrúca jednu zo svojich dogiem o jednote ženy a muža v Kristovi. Ak je emancipácia pozitívny jav – a za taký ju cirkev oficiálne považuje –, potom problém vysviacok nemožno traktovať ako zvláštnu výnimku, veď ani text *Nového zákona* nedáva na to žiadne predpoklady. Odporcovia vstupu žien do cirkevnej hierarchie sa často odvolávajú na to, že Kristus si za apoštolov vybral mužov. Ale na základe čoho sa konštatuje, že zmysel jeho voľby bol práve takýto? Kristus si práve tak vybral iba Židov, čo však neznamená, že len oni sa môžu stať duchovnými. Toto stanovisko neberie do úvahy celú dimenziu Kristovho človečenstva: Kristus bol v prvom rade človek – Syn Boží, a až potom muž. Tí, ktorí používajú podobné argumenty, neprihliadajú na to, že Kristus žil a učil v konkrétnej historickej dobe, v konkrétnej kultúrnej atmosfére. Analogické reakcie vyvolávajú výhrady, že žena sa nemôže stať dušpastierkou, lebo Ježiš bol muž. Obdobná argumentácia sa dopúšťa doketického omylu, pretože v Kristovi vidí iba muža, a tí, čo takto argumentujú, vlastne dokazujú, že Kristovu náuku neovládajú a absolútne nechápu zmysel jeho misie.

V *Pastorálnej konštitúcii o cirkvi v súčasnom svete* sa píše: „Každý prejav spoločenskej alebo kultúrnej diskriminácie vzhľadom na pohlavie, rasu, farbu pleti, spoločenské postavenie, jazyk a náboženstvo musí byť vykorienený, lebo ako taký sa protiví Božej vôli. So zárukou musíme priznať, že platnosť ľudských práv ešte nie je na svete dostatočne rešpektovaná. Tak je to aj v prípade žien, ktorým sa upierajú práva na slobodnú voľbu životného partnera, vzdelanie, kariéru a na kultúrne vymoženosti, čiže práva, ktoré prináležia každému mužovi.“¹³ V súvislosti s týmto argumentom prekvapuje, ako urputne cirkev bojuje proti emancipačnému hnutiu vo svojom vlastnom lone. Ak oponenti vysviacok žien v diskusiách aj uznajú neadekvátnosť argumentov odvodených z *Nového zákona*, ťažisko diskusie prenášajú do oblasti sociológie a tvrdia, že nemožno zabúdať na to, že žijeme v daných spoločenských vzťahoch a niektoré reformy sa nedajú v danom čase a priestore realizovať. Pritom sa však zabúda, že v tomto storočí sa tieto spoločenské realie veľmi zmenili a že teraz žijeme v dobe, keď ženy získali prístup takmer k všetkým profesiám, vrátane funkcií v duchovenstve protestantskej cirkvi a legitimizovali sa vysokou úrovňou svojej kompetencie. Vzhľadom na ďalekosiahly

spoločenský vývin sa stanovisko cirkvi javí veľmi anachronické.

Problém kňazských vysviacok žien vyvoláva veľmi diferencované reakcie. Aj stúpenci interných cirkevných reforiem majú úplne odlišné názory. Jedna skupina podporuje nevyhnutnosť zmien, ale požiadavku kňazskej ordinácie žien považuje za príliš revolučnú a predčasnú. Druhá skupina sa nazdáva, že sa problém nerovnosti žien v oblasti náboženského života stratí, ak ženy budú môcť vstúpiť do cirkevnej hierarchie. Podľa predstaviteľiek feministickej teológie sú obidve tieto stanoviská nesprávne a prezrádzajú, že podstata problému nebola pochopená. Prvý postoj si nevšima fakt, že vysviacky žien sú v mnohých protestantských cirkvách skutočnosťou. To samozrejme neznamená, že takéto zmeny musia automaticky prebehnúť aj v iných cirkvách. Naznačuje to však, že problém reforiem v tejto oblasti existuje a že ostatné cirkvi musia k nemu zaujať stanovisko. Odporcovia vysviacok žien sa až prepriato koncentrujú na faktor psychického odporu proti spoločenským zmenám a ignorujú skutočnosť, že odpor ako taký bude existovať stále bez ohľadu na to, dokedy sa budú reformy odkladať. A okrem toho, keby takýto protest neexistoval, nebolo by ani spomínanej diskriminácie. Poniectorí tvrdia, že „spoločnosť ešte nie je pripravená“ akceptovať predstavu farárky. Ale neraz je to len projekcia individuálnych obáv. Iracionalitu takýchto názorov vyjadruje tendencia utvoriť víziu budúcej cirkvi ako úplne ovládnutej ženským duchovenstvom. Vo svojej predstave vidia celé légie žien, ktoré, len čo by dostali príležitosť, ako hordy mravcov zaútočia na posledné bašty mužskej dominácie a vyvolajú obrovský kultúrny šok. Je to však neoprávnená obava, pretože v otázke vysviacok nie je dôležitý počet osôb, ktoré si zvolili takúto životnú cestu, ale skôr samotný predpis odzrkadľujúci rodovú diskrimináciu.

Druhý z prezentovaných postojov vidí v práve žien na vykonávanie kňazských povinností liek proti sexistickému nielen pre cirkev, ale aj pre „svet“. Takýto prístup k problému zjednodušuje celú problematiku vzťahov medzi pohlaviami, ktorá je taká komplikovaná, že ju nemožno vyriešiť zo dňa na deň dokonca ani pomocou zázračného lieku.

Ťažko možno predvídať, ako bude cirkev vyzeráť v budúcnosti. Teraz žijeme v dobe veľkého spoločenského prevratu a mohlo by sa zdať, že viaceré spoločenské štruktúry, ktoré majú neustále dôvod existovať, sú iba pozostatkami predchádzajúcej etapy spoločenského vývoja a majú pred sebou len krátky život. Hoci sa už zasiali zrnká zmien, reformovaná a demokratizovaná cirkev je, bohužiaľ, očividne veľmi vzdialenou víziou budúcnosti. Samozrejme, niet nijakej Božej garancie, že transformácia cirkvi nastúpi automaticky, lebo ľudia majú právo voľby a jej dôsledkom je aj riziko omylov. Žiaľ, cirkev nemožno nazvať Božou avantgardou, „fermentom“ spoločenského progresu. Cirkev nielenže vytrvalo odmieta reformovať vlastné náboženské doktríny a praktiky, ale podľa možnosti blokuje aj tie zmeny, ktoré sa začali uskutočňovať v svetskom prostredí. Predstaviteľky feministickej teológie sa domnievajú, že ak sa táto situácia nezmení, kresťanstvo, a najmä katolícka cirkev budú naďalej považované za nepriateľa pokroku.

Poznámky

- 1 Daly, M.: *The Church and the Second Sex*. Boston, Beacon Press 1968, s. 53.
- 2 Tamže, s. 54.
- 3 Tamže, s. 107.
- 4 Tamže.
- 5 *Address do Newlyweds*, 25. 2. 1944.
- 6 *Address to Women of Catholic Action*, 21. 10. 1945.
- 7 Tamže.
- 8 Tamže.
- 9 Daly, M.: *The Church and the Second Sex*, op. cit., s. 147.
- 10 Fort, G. von le: *The Eternal Woman*. Bruce, Milwaukee 1962, s. 53.
- 11 Danniell, E. — Olivier, B.: *Woman is the Glory of Man*. The Newman Press, Westminster, Maryland 1966, s. 12.
- 12 Stendal, K.: *The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics*. Fortress Press, Filadelfia, Facet Books, Biblical Series 15 1966, s. 39.
- 13 *Pastoral Constitution on Church in the Modern World*, č. 29.

Z poľštiny preložila Gabriela Začková
Druhá kapitola z rozsiahlejšej práce
o feministickej teológii. Časť tejto práce vyšla v časopise
Pełnym Głosem č. 4, jeseň 1996.

Divadlo v medzičase

Divadlo v medzičase
je odborný štvrťročník venovaný
problematike domáceho i svetového
divadla s presahom do iných druhov
umenia.

Vydáva ho
Združenie divadelníkov na Slovensku,
Dunajská 36, 812 92 Bratislava.

Feministický kultúrny časopis *Aspekt*
pripravuje v spolupráci s redakciou
Divadla v medzičase spoločnú
prezentáciu najnovších čísel svojich
časopisov, sprevádzanú ukážkami z hier
súčasných slovenských autoriek.
Prezentácia sa uskutoční v divadle Stoka
25. júna 1997 o 19.⁰⁰ hod.
Srdečne pozývame!

ženy, svätice, bohyně, ženy, v ranom křesťanstve

elisabeth
schussler fiorenza

V minulom storočí patrili k najsilnejším argumentom proti ženskému hnutiu slová Biblie. Antifeministickí kazatelia a spisovatelia tvrdili, že zotročenie žien je dané božím príkazom zhora a je zjavené v textoch Biblie. Kedykoľvek ženy protestovali proti svojej politickej diskriminácii a občianskej degradácii alebo kedykoľvek uvádzali argumenty proti svojej nerovnosti v cirkvi, vždy ich odkázali na Bibliu: žena bola stvorená až po mužovi; priniesla svetu hriech a smrť; má byť teda vo všetkom závislá od svojho manžela. Žena nemôže dosiahnuť rovnosť s mužom, lebo je to proti božiemu zákonu a proti tomu, čo je zjavené v Biblii.

Námietky proti ženskej rovnosti sa však neobjavujú len v 19. storočí. Ešte aj dnes sa rozliční fundamentalistickí kazatelia odvolávajú na Bibliu. Katolícke charizmatické hnutie trvá na tom, že podriadenosť ženy a vodcovstvo muža sú božsky nariadené v *Novom zákone*. Tomuto problému sa dostalo novej publicity po tom, ako sa objavila kniha Marabel Morgan *The Total Woman*. Autorka v nej netvrdí len to, že podriadenosť žien je zjavená v Biblii, ale dokonca aj to, že ženy môžu dosiahnuť šťastie, len ak žijú podľa biblickej náuky o ženskom pokolení.

Lenže na autoritu Biblie sa odvolávajú aj tí a tie, čo podporujú zrovnoprávnenie žien. Po mnohé storočia bolo čítanie z Galaťanov 3:28 o tom, že v Kristovi „už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža a ženy“ predstavovalo „magnu chartu“ pre zrovnoprávnenie žien v kresťanskej komunite. (...)

Elisabeth Cady Stanton tvrdí: „Bibliu nemožno prijať alebo odmietnuť ako celok; jej učenia sú rozmanité a jej poučenia sa jedno od druhého veľmi líšia.“ Cirkev sa verbálne inšpiruje všetkými časťami Biblie, a tak z nej urobila fetiš. Každý text sa však má čítať a prijať alebo odmietnuť na základe neho samotného. Frances E. Willard v odpovedi na knihu *Woman's Bible* (1895 a 1898) uviedla jeden z najrozhodujúcejších feministických výrokov k tejto problematike: „Myslím si, že muži vtlačili tejto knihe svoje vlastné sebecké

teórie a že teológovia v minulosti nerozpoznali dostatočne progresívnu kvalitu jej zjavenia, a ani nerozlišovali adekvátne medzi záznamami v tejto knihe, ktoré sú históriou, a medzi princípmi etiky a náboženstva, ktoré sú do nej vpísané.“ (...)

Z diskusie o interpretácii historických textov jasne vyplynulo, že objektivistická historiografia bez hodnotových postojov neexistuje. Všetky interpretácie textov závisia od postulátov, predsudkov a od toho, aké otázky si kladú tí/tie, ktorí/ktoré sa pokúšajú o ich výklad. Keďže väčšina odborníkov na biblické texty, ako aj historikov sú muži, k štúdiu a výkladu *Nového zákona* zvyčajne pristupujú z mužského pohľadu. Učenci nielen že prekladajú texty *Nového zákona* do maskulinizovaného jazyka, ale ich aj vykladajú z patriarchálneho hľadiska. Už tým, že vyčleníme „miesto žien“ v Biblii ako zvláštny problém, priznávame našu vlastnú kultúrnu perspektívu, v ktorej sa považuje za samozrejmé, že mužská existencia je štandardným prejavom ľudskej existencie, a ktorá vníma a definuje ženu vždy ako to „iné“ vo vzťahu k mužovi. Z takéhoto pohľadu sa potom stáva špeciálnym problémom len rola žien, kým rola mužov, ale aj rola patriarchálnych, ekleziálnych a sexistických štruktúr spoločnosti zostáva nepovšimnutá. (...) Výklad textov *Nového zákona* a rekonštrukcia dejín raného kresťanstva trpí takýmto jednostranným nazeraním.

Vedci už mnohokrát dokázali, že cieľom biblických autorov nebolo zaznamenávať historické fakty alebo históriu v súčasnom slova zmysle, teda to, „čo sa skutočne udialo“, ale že podobne ako všetci starovekí autori chceli najmä upozorniť na zmysel a dôležitosť toho, čo sa stalo. Okrem toho písali evanjeliá pre kresťanov, ktorí žili v rovnakej dobe ako oni sami a vnášali do problematiky svoje vlastné otázky a problémy. Autori evanjelií vybrali z bohatého prúdu tradície o Ježišovi tie príhody a rozprávania, ktoré sa im javili dôležité pre ich vlastnú vieru a pre spoločenstvo ľudí, v ktorom žili. Ako sa to dialo, môžeme vidieť na spôsobe, akým

Matúš a Lukáš začlenili do svojich evanjeliových správ *Evanjelium Markovo*. Keďže autori *Nového zákona* selektovali tradičné materiály a zdroje zo svojho vlastného teologického pohľadu, musíme predpokladať, že mnohé slová a príbehy o Ježišovi a jeho prvých nasledovníkoch sa stratili. Autori *Nového zákona* žili v patriarchálnej kultúre, a tak je zrejme, že sa usilovali o to, aby bola kresťanská zvesť akceptovateľná pre Židov, rovnako ako aj pre pohanov tých čias. Zo štúdiá kresťanských apologetov a otcov z druhého storočia môžeme vidieť, že vzhľadom na svoje apologetické a misionárske záujmy zámerne bagatelizovali rolu žien v kresťanských spoločenstvách, aby neboli zosmiešňovaní ako tí, čo patria k zoženštenému náboženstvu. A napokon, raní kresťanskí autori písali proti ostatným skupinám kresťanov a proti iným smerom, napríklad proti gnostikom či montanistom, ktorí súhlasili s významnejšou úlohou žien v živote a v kazateľstve raného kresťanského spoločenstva. Ak vezmeme do úvahy všetky tieto vplyvy, ktorými boli autori *Nového zákona* ovplyvňovaní, vychádza nám z toho, že zrejme zaznamenali iba časť z pravdepodobnej bohatej tradície ženskej roly v pastorácii v období Ježišovo a v raných kresťanských komunitách. (...) Nemôžeme racionálne predpokladať, že sa nám podarí nájsť rozsiahlu dokumentáciu, ktorá by dokazovala rolu žien v ranom kresťanstve. Zo pár, aj keď významných stôp, ktoré sa zachovali, treba nielen vydolovať z predsudkov a jednostranností súčasných vykladačov *Bible* a zachytiť nanovo, ale treba ich aj namáhať hľadať v patriarchálnych zápisoch samotných autorov *Nového zákona*.

Ak študujeme texty *Nového zákona* z takejto perspektívy, sme šokovaní tým, ako veľa nám povedia o úlohe žien v ranom kresťanstve. Študenti a študentky, ako aj účastníci a účastníčky laických skupín, ktoré sa zaoberajú výkladom *Bible*, zväčša vôbec nikdy nepočuli o Márii Magdaléne alebo o Prisce a o ich úlohe v ranom kresťanskom hnutí. Ak sa k takýmto informáciám dostanú po prvý raz, sú prirodzene ohromení bohatosťou ženských tradícií v období *Nového zákona*.

Ježišovo hnutie

Výskumy sociokultúrnych podmienok počiatkov kresťanstva dokazujú, že nemožno nájsť ospravedlnenie na tvrdenie, že Ježiš ako Žid prvého storočia nemohol mať nasledovníčky-ženy. Okruh ľudí, ktorí sa sústreďovali okolo Ježiša, nepatrili k vplyvnej vrstve vtedajšej spoločnosti a náboženstva, bola to skupina outsiderov, čo súvisí aj s tým, že v tej dobe existovalo v rámci judaizmu mnoho siekt. Skupina okolo Ježiša neakceptovala hodnoty a neuznávala inštitúcie, ktoré patrili do židovskej spoločnosti a k židovskému prostrediu, ale často im protirečila. Ježiš a jeho učeníci a učeníčky napríklad nežili takým asketickým spôsobom života ako Ján Krstiteľ a jeho nasledovníci. Skupina okolo Ježiša odmietala zákony náboženskej čistoty a bola prífazlivá pre vyvrheľov spoločnosti, rovnako ako všetkých tých, ktorí boli z nejakých dôvodov ostrakizovaní z náboženského spoločenstva. Na rozdiel od spoločenstva v Kumráne alebo od

spoločenstva farizejov, Ježišovo hnutie v Palestíne nebolo exkluzívnou skupinou, ale naopak, skupinou širokou a otvorenou. Ježiš neprizýval do svojho spoločenstva spravodlivých, pobožných alebo vysoko vplyvných ľudí, ale takých, ktorí nepatrili nikam: vyberačov daní, hriešnikov a ženy. Sľuboval Kráľovstvo nebeské nie bohatým, vysoko postaveným a pobožným, ale chudobným, ľuďom bez prostriedkov a prostitútkam. Práve tento inkluzívny charakter Ježišovho poslania a jeho hnutia umožňoval ženám, aby sa stali jeho učeníčkami. Všetky štyri evanjeliá zaznamenávajú fakt, že ženy patrili medzi Ježišových nasledovníkov a že boli zo všetkých učeníkov najodvážnejšie (Mk. 14:60, 15:40).

Zahŕňajúci charakter Ježišovho hnutia neskôr umožnil všetkým Nežidom a všetkým národom, aby boli pozvané do kresťanského spoločenstva, ktoré prekročilo aj židovské, aj helenistické kultúrne a náboženské hranice. V tejto novej komunite sa zotrelí rozdiely vyplývajúce zo statusu v spoločnosti, a neexistovali ani fixné štruktúry, ani inštitucionalizované vedúce posty. Prví kresťania chápali sami seba ako eschatologickú komunitu a ako predstaviteľov „nového stvorenia“. Všetci prijali Ducha Svätého a všetci boli posilnení Duchom, aby hlásali božie skutky v Ježišovi Kristovi. Toto svedectvo kresťanov muselo byť podľa *Nového zákona* dokázané a overené prostredníctvom „pôsobenia v Duchu“ alebo prostredníctvom praxe agape lásky (hodov lásky – starokresťanský ceremoniál, pozn. prekl.). Láska, radosť, miernosť, trpezlivosť, láskavosť, dobrotá, viera, jemnosť, sebaovládanie, ako o tom píše Pavol v *Liste Galaťanom*: „Ak žijeme v Duchu, podľa Ducha aj konajme. Nepachtíme po márnej sláve, neodráždime sa navzájom, nezávidíme jeden druhému.“ (Gal. 5:25 – 26), neboli „feminínnymi“ cnosťami, ale „ovocím“ nového života v Duchu.

Prijatie krstu

Nové pochopenie samého seba v ranom kresťanstve je sformulované v *Liste Galaťanom* 3:28. V tejto novej komunite seberovných, naplnenej Duchom, sú všetky rozdiely rasy, náboženstva, triedy a pohlavia zrušené. Všetci sú si rovní a všetci sú jedno v Ježišovi Kristovi. Exegéti sa čoraz väčšmi zhodujú v názore, že *List Galaťanom* 3:28 predstavuje predpavlovské vyznanie viery, ktoré Pavol v *Liste Galaťanom* len cituje, aby týmto citátom ešte väčšmi podporil svoj vlastný názor, že v kresťanskom spoločenstve sa stierajú všetky rozdiely medzi Židmi a Nežidmi. (...) V helenistickej spoločnosti bolo dobre známou dogmou, že človek má byť vďačný za to, že sa narodil človekom a nie zvieraťom, že sa narodil ako muž a nie ako žena, ako Helén a nie ako barbar. Toto helénske vyznanie prevzal judaizmus, a tak si našlo cestu do liturgie, ktorá sa slávi v synagóge. Dospelý Žid mužského pohlavia tri razy za deň ďakoval Bohu, že ho nestvoril ako Nežida, ako ženu alebo ako otroka. V druhom storočí uvádza rabi Judah, že Žid má byť vďačný za to, že je mužom, lebo ako muž má oveľa viac možností plniť božie príkazy než žena, ktorá je kvôli svojim rodinným povinnostiam oslobodená od mnohých náboženských povinností. (...) Je dôležité poznamenať, že v *Liste Galaťanom* 3:28 sa



ešte nevelebí taký mužský štandard, ako je tomu v neskorších záznamoch gnosticov. Kým podľa rozličných gnostickejch textov sa má žena stať „mužskou“, má byť „ako muž“, aby sa mohla stať hodnou nasledovania Krista a jeho učeníčkou, aby skrátka mohla byť kresťankou, v *Liste Galatanom* 3:28 sa neuvádza mužskosť ako forma a štandard nového života v Duchu. Keďže termíny „Žid a Grék“ a „otrok a slobodný“ znamenajú zrušenie sociálnych a náboženských rozdielov v spoločenstve kresťanov, môžeme pokojne predpokladať, že aj dvojica „muž a žena“ sa môže chápať v rovnakom spoločensko-náboženskom význame. Toto nové sebapochopenie kresťanského spoločenstva dovoľovalo, aby sa vedenia v cirkvi ujali nielen Nežidia a otroci, ale aj ženy. Ženy v tomto spoločenstve neboli okrajovými postavami, ale zastávali posty apoštoliek, prorokýň a misionárov.

Ženy ako apoštolky a prorokyne

Vodcovstvo apoštolov bolo pre raných kresťanov najrozhodujúcejšie, ako tomu naznačujú aj nezhody Pavla s jeho oponentmi. Pavol neobmedzoval apoštolát len na dvanásť, keďže ani sám k nim nepatril. Podľa Pavla boli apoštolmi všetci kresťania, ktorí splnili dve podmienky: (1) mali byť očitými svedkami vzkriesenia a (2) mali byť poverení Pánom vykonávať misionársku prácu (*Prvý list Korintťanom* 9:4). Požiadavky Lukáša na apoštolát sú trochu odlišné. Ten tvrdí, že Judáša môžu nahradiť len tí, ktorí sprevádzali Ježiša počas jeho pôsobenia, a navyše boli svedkami vzkriesenia (*Skutky apoštolov* 1:21). Podľa všetkých štyroch evanjelií ženy spĺňali požiadavky, ktoré vyslovili Pavol aj Lukáš. Ženy sprevádzali Ježiša z Galiley do Jeruzalema a boli pri jeho smrti. Navyše, podľa všetkých historických dôkazov, ženy boli prvé, ktoré dosvedčili zmŕtvychvstanie. (...) Všetky štyri evanjeliá sa však usilujú znehodnotiť fakt, že ženy boli pri vzkriesení, a Lukáš ich aj jasne vylučuje tým, že dodáva „mužskosť“ ako doplnkovú kvalifikáciu potrebnú pre apoštolát. Keďže však v evanjeliách nezostávajú tieto ženy anonymné, ale sú označené menom, je zjavné, že v Palestíne v ranom kresťanskom hnutí museli hrať významnú úlohu. Ich vedúcou osobnosťou bola evidentne Mária z Magdaly. Všetky štyri evanjeliá jej meno uvádzajú úplne jednoznačne, kým mená ostatných žien sa v textoch menia. (...) Takto teda, podľa evanjeliovej tradície, boli ženy prvými apoštolstkými svedkyňami tých najzákladnejších udalostí raného kresťanského učenia: boli svedkyňami Ježišovho učenia, jeho utrpenia a smrti, jeho uloženia do hrobu a jeho zmŕtvychvstania. A nielen to, boli poslané, aby potvrdili správu o jeho vzkriesení. Nepredpojaté čítanie *Listu Rimanom* 16:7 je jedným z príkladov v *Novom zákone*, keď ženu nazývajú *apoštolkou*. Niet reálneho dôvodu chápať meno Junia ako skrátenú podobu mužského mena Junianus, pretože Junia bolo v tom čase veľmi rozšírené ženské meno. Andronicus a Junia sú misionárskou dvojicou, podobne ako Aquila a Prisca. Oba páry boli spolu s Pavlom vo väzení. Obrátili sa na kresťan-

stvo ešte pred Pavlom a patria k výnimočným postavám medzi „apoštolmi“.

V ranej kresťanskej komunite hrali veľmi významnú úlohu proroci. (...) Lukáš tvrdí, že duch prorokovania je daný rovnako ženám ako mužom (*Skutky apoštolov* 2:17). Špeciálne spomína štyri Filipove dcéry ako nové kresťanské prorokyne (*Skutky apoštolov* 21:9). Pavol považuje za samozrejmé, že ženy prorokujú a vykonávajú liturgiu: trvá len na tom, aby to robili „patričným spôsobom“ (*Prvý list Korintťanom* 11:2-16). Z *Apokalypsy* vieme, že koncom prvého storočia bola žena hlavou prorockej školy v spoločenstve v Tyatíre (*Zjavenie apoštola Jána* 2:20). Nepoznáme jej skutočné meno, pretože autor *Zjavenia* ju nazýval iba nactiutfhačným menom „Ježabel“. No nemohol poprieť, že jej autorita bola v spoločenstve stále veľmi veľká a že nebola na čele heretickej skupiny. Vyzerá to, že jej autorita a jej spoločenstvo bolo podobne veľké ako to, v ktorom pôsobil autor *Zjavenia*.

Vedúce postavenie žien v misiách raného kresťanstva

Súbor roztratených odkazov, ktoré sa týkajú účasti žien v ranom kresťanskom misijnom úsilí, dokazujú, že misionárska práca žien bola rovnako významná ako práca mužov, ako napríklad Barnabáša, Apollosa alebo Pavla. Medzi ženami boli bohaté a prominentné konvertitky (*Skutky apoštolov* 17:4, 12). Ako mecenášky mali rozhodujúci vplyv na misionársku prácu, ktorá bola podobná tej, akú vykonávali židovské alebo prozelytské ženy pri propagande judaizmu. Odkedy boli pokrstené, a to vo väčšine prípadov s celým svojím domom, bolo celkom zrejmé, že sa stávali vedúcimi osobnosťami v domácich cirkvách. V *Liste Filemonovi* Pavol pozdravuje Apfiu, „našu sestru“, ktorá bola spolu s Filemonom a Archippusom vedúcou osobnosťou v domácej cirkvi v Koloseu. Cirkve vo Filipe vznikla súbežne s pokrstením ženy – obchodníčky Lýdie z Tyatíru (*Skutky apoštolov* 16:14). Autor *Listu Kolosanom* hovorí o Nymfe z Laodicea a „cirkvi v jej dome“. Pavol dva razy posielal pozdravy misionárskej dvojici Prisce a Aquilovi a „cirkvi v ich dome“ (*Prvý list Korintťanom* 16:19, *List Rimanom* 16:5). Bol donútený napísať prvý list komunite v Korinte, aby sa dozvedel nejaké informácie o istých osobách z domu istej ženy menom Chloe (*Prvý list Korintťanom* 1:11).

Misionársku prácu žien neinicioval Pavol, ale dosvedčil, že ich práca sa vyrovnala tej jeho. Pavol spomína Máriu, Tiféniu, Tryfosu a Persis, lebo tvrdo „pracovali“ v Pánu (*List Rimanom* 16:6, 12). (...) V *Liste Filipanom* doslova hovorí, že Evodia a Syntycha „bojovali“ bok po boku s ním. (...) Pavol považuje pôsobenie oboch žien vo filipskom spoločenstve za také významné, že ich vzájomný rozkol by mohol byť vážnou hrozbou pre existenciu tohto spoločenstva. V *Liste Rimanom* 16 sa spomínajú dve z najvýznamnejších žien v cirkevných spoločenstvách z obdobia Pavla. Prvá, Féba, dostáva titul *diakonós* a *prostatis*. Vykladači písma sa mimoriadne snažia, aby znížili význam oboch týchto titulov,



pretože boli udelené žene. Kedykoľvek Pavol používa titul *diakonos* pre seba alebo iného muža vo vedúcom postavení, vedci ho prekladajú ako „duchovný vodca“ alebo „diakon“, kým v prípade Féby ho interpretujú ako „služobnica“ alebo „diakonka“. Ale *Prvý list Korinťanom* 3:5, 9 dokazuje, že Pavol používa tento titul ako zameniteľný s titulom *synergos* (misionársky spolupracovník). Féba ako spolumisionárka s Pavlom, podobne ako ostatní misionári, dostáva od Pavla list, v ktorom jej Pavol dáva rady. Druhý titul, ktorým oslovuje Fébu, *prostatis*, sa zvyčajne prekladá ako „pomocník“ alebo „mecenáška“, aj keď v literatúre tých čias mal tento titul aj konotáciu vedúceho dôstojníka, prezidenta, guvernéra alebo superintendanta. Sloveso utvorené od tohto podstatného mena je použité v *Prvom liste Solúnčanom* 5:12, a toto sloveso upozorňuje spoločenstvo, aby si vážili tých, „čo pracujú medzi vami, sú vaši predstavení v Pánovi a napomínajú vás“. V *Prvom liste Timotejovi* 3:4-5, 5:17 toto sloveso charakterizuje funkciu biskupa, diakona alebo starších. Z toho vyplýva, že Féba mala v spoločenstve Cenchrerei vedúce postavenie, bola to osoba, ktorá mala u mnohých ľudí, okrem iného aj u Pavla, veľkú autoritu.

Priska a jej manžel Aquila boli spolumisionármi Pavla, Barnabáša, Tita a Apollosa. Keďže jej meno sa štyri razy zo šiestich spomína pred menom jej manžela, je zjavné, že bola vedúcou osobnosťou. Pavol nazýva túto manželskú dvojicu svojimi spolupracovníkmi a zdôrazňuje, že nielen on, ale „všetky cirkevné zbory Ázie“ im ďakujú. Ich dom bol misionárskym centrom Korintu (*Prvý list Korinťanom* 16:19), Efezu (*Skutky apoštolov* 18:18) a Ríma (*List Rimanom* 16:5). (...)

Väčšina žien z obdobia raného kresťanstva sa celkom stratila. Tých pár odkazov, ktoré sa zachovali v *Novom zákone*, sú ako špička ľadovca, ktorá nám naznačuje, o čo všetko sme prišli. (...)

V pašijovom rozprávaní Markovho *Evanjelia* sú zobrazené tri výrazné postavy Kristových nasledovníkov: na jednej strane sú to dvaja z dvanástich – Judáš, ktorý zrádza Ježiša, a Peter, ktorý ho zapiera – a na druhej strane nemenovaná žena, ktorá ho pomáže. No kým príbehy o Judášovi a Petrovi sú vryté do pamäti kresťanov, príbeh onej ženy je prakticky zabudnutý. A hoci Ježiš v *Evanjeliu* Marka hovorí: „*Veru, hovorím vám: Kdekoľvek na svete sa bude ohlasovať evanjelium, bude sa na jej pamiatku hovoriť aj o tom, čo urobila.*“ (14:9), prorocký čin tejto ženy sa nevpísal do evanjeliového vzdelania kresťanov ako jeho súčasť. Dokonca aj jej meno sa nám stratilo. Kedykoľvek sa pri eucharistii číta toto evanjelium, pripomína sa z neho celkom iný príbeh, a to príbeh apoštola, ktorý zradil Ježiša. Meno zradcu sa zachovalo, kým na meno vernej učeníčky sa zabudlo, pretože to bola žena.

A hoci príbeh, v ktorom táto žena pomazala Ježiša, je prerozprávaný vo všetkých evanjeliách¹, je zrejmé, že ho pri ďalších redakciách evanjelií upravili tak, aby bol pre grécko-rímske patriarchálne publikum stráviteľnejší. Kým štvrté evanjelium – *Jánovo* hovorí o tejto žene ako o Márii z Betánie, ktorá preukázala svoju vernosť a lásku Ježišovi tým, že ho pomazala, Lukáš presúva ťažisko príbehu zo ženy-učieničky na ženu-hriešnicu. Nie je jasné, či Lukáš použil Mar-

v hľadání ženského dedičstva

elisabeth schussler fiorenza

kov text, alebo preniesol do svojho evanjelia celkom iný text, no tento exegetický spor ani nemá príliš veľký význam, pretože sme už navyknutí čítať príbeh *Markovho evanjelia* v svetle príbehu z *Lukášovho evanjelia*. V tomto procese sa z onej ženy stala veľká hriešnica, ktorej Ježiš odpustil.

Napriek rozdielnostiam všetky štyri evanjeliá opisujú ten istý základný príbeh: nejaká žena pomazala Ježiša. Táto príhoda vyvolala námietky, ktoré však Ježiš odmieta tým, že schvaľuje jej konanie. Ak by tento pôvodný príbeh bol iba prerozprávaním udalosti o pomazaní nôh hosťa, je nepravdepodobné, že by sa takéto bežné gesto uchovalo v tradícii a zaznamenalo ako natoľko dôležité. Je oveľa pravdepodobnejšie, že v pôvodnom príbehu oná žena pomazala Ježišovu



hlavu. Keďže prorok v *Starom zákone* pomazal hlavu židovského kráľa, pomazanie Ježišovej hlavy sa muselo okamžite pochopiť ako prorocké rozpoznanie Ježiša ako Pomazaného, ako Mesiáša, ako Krista. Podľa tradície to bola práve žena, ktorá takto, prostredníctvom svojho prorockého činu – pomazania – Ježiša označila za Mesiáša. Táto príhoda sa stala politicky nebezpečnou.²

V *Evanjeliu Marka* je tento príbeh vložený medzi výrok o tom, že vedúci predstavitelia Ježišovho národa ho chceli uväzniť, a medzi oznámenie o tom, že Judáš zapredal Ježiša za peniaze. Marek takto odpolitizáva príbeh pašii: najprv tým, že presúva vinu za smrť Ježiša z Rimanov na vysoko postavených Židov; a potom tým, že teologicky definuje Ježišovo mesiášstvo ako mesiášstvo utrpenia a smrti. Kým podľa Marka vedúce mužské apoštolské osobnosti nepochopili Ježišovo mesiášstvo utrpenia, odmietli ho, a nakoncom ho aj opustili, ženské učeníčky, ktoré nasledovali Ježiša z Galiley do Jeruzalema, sa zrazu v tomto pašiovom rozprávaní vynárajú ako pravdivé učeníčky. Práve ony sú skutočnými nasledovníčkami Ježiša (*akolouthen*), ktoré pochopili, že jeho poslaním nebola vláda ani kráľovský lesk a sláva, ale *diakonia*, „služba“ (*Evanjelium podľa Marka* 15:41). Takto práve ženy vystupujú ako skutočné kresťanské duchovné a svedkyne. Nemenovaná žena, ktorá označila Ježiša svojím prorockým činom-pomazaním v *Evanjeliu podľa Marka*, je paradigmou skutočnej učeníčky. Kým Peter bez toho, aby skutočne rozumel tomu, čo hovorí, vyznal: „ty si ten pomazaný“, oná žena tým, že Ježiša skutočne pomazala, pochopila a dala najavo, že Ježišovo mesiášstvo znamená vlastne utrpenie a smrť.

Tak v kresťanskej feministickej teológii, ako aj vo výklade *Biblie* prebieha proces uvedomovania si faktu, že kresťanskú zvesť nemožno hlásať, ak do nej nie sú zahrnuté aj ženy-učeníčky a to, čo pre kresťanstvo urobili. Prebieha tam proces, ktorý by mal vyvrcholiť vyhlásením večere v Betánii za kresťanské dedičstvo pre ženy, aby sa tak korigovali symboly a ritualizácia Poslednej večere, ktorá je čiste mužskou záležitosťou a je vlastne zradou pravého kresťanského učenia a duchovnej služby³. Alebo, povedané slovami maliarky Judy Chicago: „Všetky inštitúcie v našej kultúre nám stále prostredníctvom slov, skutkov, ba dokonca, čo je ešte horšie, prostredníctvom mlčania opakujú, že sme bezvýznamné. Ale našim dedičstvom je naša sila.“⁴

Pokúšam sa rekonštruovať rané kresťanské dejiny ako dejiny žien nielen preto, aby som prinavrátila príbehy žien do histórie raného kresťanstva, ale aby som aj znovuoživila tieto dejiny ako dejiny žien a mužov. Robím to nielen ako feministická historička, ale aj ako feministická teologička. *Biblia* nie je iba historickou písomnou zbierkou, ale aj Svätým Písmom, zvesťou pre dnešných kresťanov. A ako taká hovorí nielen o teológii, ale aj o angažovanosti mnohých žien dneška. Príbehy a história žien raného kresťanstva nie sú teologicky sformované do pojmov, a nie sú teda ani integrálnou súčasťou evanjelia, takže biblické texty a tradície, sformulované a kodifikované mužmi, budú voči ženám vždy opresívne.

Takáto rekonštrukcia ranej kresťanskej histórie ako histórie žien a rekonštrukcia biblickohistorickej teológie ako femi-

nistickej teológie predpokladá v prvom rade uskutočnenie historických a teologických kritických analýz, rovnako ako aj rozvoj feministickej biblickohistorickej hermeneutiky... No čo sa metodológie týka, bude potrebné prekročiť hranice kánonu z *Nového zákona*, pretože *Nový zákon* je produktom patristickej cirkvi (cirkvi, ktorá stojí na základoch starozákonných textov – pozn. prekl.), čiže je to teologický dokument „historických víťazov“. Obísť toto východisko len preto, že historickokritický prístup, ako aj hermeneutika sú „mužské“, a nie feministické, by pre ženy bolo medvedňou službou. Takýto prístup ešte väčšmi posilňuje mužsko-ženské stereotypy, a ak vychádzame z takéhoto východiska, nepodarí sa nám pomenovať jednotlivé opresívne predpoklady a androcentrické komponenty tohto učenia.

Rekonštrukcia ranej kresťanskej histórie z feministického hľadiska otvára zložité hermeneutické, textové a historické problémy. Pretože feminizmus rozpracoval rozdielne teoretické východiská a modely, do takejto rekonštrukcie musí patriť aj formulácia feministickej hermeneutiky alebo modelu, ktorý umožňuje rozpoznať a pomenovať útlak rovnako ako historické pôsobenie žien v ranom kresťanstve.

(...) Biblické texty nie sú verbálne inšpirovaným zjavením ani doktrínálnymi poučkami, ale historickými formuláciami v rámci kontextu istej náboženskej komunity. A hoci sa takýto pohľad na *Bibliu* musí dnes vyrovnávať s doslovným a formalistickým čítaním týchto textov, ako aj s textuálnym biblicizmom, je základným princípom akejkoľvek historickej rekonštrukcie. V dnešnom výskume spoločenského života v Izraeli v období raného kresťanstva sa vyvíjajú heuristické modely, ktoré obsahujú plnší sociálno-historický kontext biblických textov.

(...)

Poznámky

- 1 Pre podrobnejšiu diskusiu exegetickej literatúry pozri: Holst, Robert: *The Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method*. In: *Journal of Biblical literature* 95, 1976, s. 435 – 446.
- 2 ELLIOTT, J. K.: *The Anointing of Jesus*. In: *Expository Times* 85, 1974, s. 105 – 107.
- 3 Pozri aj Platt, Elizabeth E.: *The Ministry of Mary of Bethany*. In: *Theology Today* 34, 1977, s. 29 – 39.
- 4 CHICAGO, Judy: *The Dinner Party: A Symbol of Our Heritage*. Doubleday, Anchor Books, New York 1979. s. 246 – 249.

Určeno pouze pro studijní účely

sa podela predstava Boha ako Matky?

rozporuplné obrazy Boha v ranom kresťanstve

elaine h. pagels

Na rozdiel od mnohých svojich súčasníkov medzi božstvami starého Blízkeho Východu, Boh Izraela nezdieľa svoju moc so žiadnym ženským božstvom, nie je ani božským manželom ani milencom.¹ Zriedkakedy je charakterizovaný inak než mužskými epitetonmi: Kráľ, Pán, Majster, Sudca a Otec.² Vskutku, absencia ženskej symboliky boha vyčleňuje judaizmus, kresťanstvo a islam v zarážajúcom kontraste k ostatným svetovým náboženským tradíciami či už v Egypte, Babylónii, Grécku a Ríme, alebo Afrike, Polynézii, Indii a Severnej Amerike. Židovskí, kresťanskí a islamskí teológovia však na to majú vždy pohotovú odpoveď, a to, že o Bohu sa vôbec nemá rozmýšľať v termínoch sexuality. Lenže skutočný jazyk, ktorý denne používajú pri bohoslužbách a modlitbách, hovorí čosi celkom iné a dáva nám jasne najať, že o Bohu sa má premýšľať výlučne v *maskulítnych* termínoch. A hoci je pravdou, že katolíci uctievať Máriu ako Ježišovu matku, nemôžu ju uctievať ako božskú kvôli nej samotnej: ak je „matkou Boha“, nie je sama „Bohyňou“ na tej istej úrovni ako Boh Otec.

Samozrejme, kresťanstvo pridalo k židovskému chápaniu Boha trojičné termíny. A predsa, z troch božských „osôb“ dve – Otec a Syn – sú opísané v mužských pojmoch a tretia – Duch – naznačuje bezpohlavnosť gréckeho neutrálu *pneuma*. Toto nie je čisto subjektívny dojem. Ktokoľvek sa zaoberá raným štádiom kresťanstva, odborom nazývaným „patristikou“ (štúdium textov starokresťanských spisovateľov), čiže štúdiom „cirkevných otcov“, toho neprekvapí pasáž, ktorá patrí do nedávno objaveného tajného *Evanjelia Tomášovho*: „Šimon Peter im (učeník) povedal, „Nech je Mária spomedzi nás vylúčená, lebo je ženou, a nie je hodna Života.“ Ježiš povedal, „Ajhľa, vezmem Máriu a urobím z nej muža, aby mohla byť účastnou na živom duchu, a tak sa podobala vám mužom. Lebo pravdu vám hovorím, že každá žena, ktorá sa zmení na muža, vojde do Kráľovstva Nebeského.“³ Akokoľvek čudne to znie, je to len explicitné vyjadrenie toho, čo často počujeme v náboženskej rétorike: že muži tvoria legitímne telo cirkvi, kým ženy sa budú môcť na cirkevnej komunite aktívne zúčastňovať len vtedy, keď zahrnú svoju vlastnú identitu a asimilujú sa v identite mužov.

Ďalší výskum týchto textov, ku ktorým patrí aj toto evanjelium – napísané na papyrusoch a skryté v obrovských hlinených nádobách takmer pred 1600 rokmi –, ukázal, že sú to židovské a kresťanské gnostické spisy, voči ktorým sa podnikli isté útoky a boli zakázané ako „heretické“ už v roku 100 – 150 po Kristovi. Je veľmi zreteľné, čím sa líšia tieto „heterodoxné“ texty od tých, ktoré sa nazývajú „ortodoxnými“: oplývajú totiž ženskou symbolikou, ktorá sa vzťahuje najmä na Boha. A aj keď by možno niekto chcel predpokladať, že v týchto textoch sa ozývajú archaické pohanské tradície Matky Bohyne, je tomu presne naopak, lebo jazyk týchto textov je veľmi špecificky kresťanský a neomylnne sa vzťahuje na židovskú tradíciu. Z toho môžeme usúdiť, že niektorí gnostickí kresťania sa ešte radikálnejšie odchyľili od židovskej tradície než raní kresťania, ktorí vnímali Boha v „troch osobách“ alebo ako Trojicu. Na rozdiel od monistického a maskulínneho Boha opisujú totiž niektoré z týchto textov Boha ako dyadickú bytosť, v ktorej je oboje, aj mužský aj ženský prvok. Jeden súbor takýchto textov, ktorého autorstvo patrí k istej skupine učeníkov, sa napríklad odvoláva na tajnú tradíciu, ktorú udržiava a prechováva a ktorá údajne pochádza od Ježiša, ďalej sa šírila prostredníctvom Jakuba, a čo je príznačné, cez Máriu Magdalénu.⁴ Členovia tejto skupiny sa modlia tak k božskému Otcovi, ako aj k Matke: „*Od Teba, Otče, a prostredníctvom Teba, Matka, dvoch nesmrteľných mien, Rodičov božského bytia, a Teba, čo prebývaš v nebi, pokolenie úžasného mena.*“⁵ Iné texty naznačujú, že jej autori uvažovali o prirodzenosti stvorenia, ktorému jediný a maskulínny Boh povedal: „*Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby.*“ (Genezis 1:26) Keďže v knihe Genezis sa ďalej hovorí, že človek bol stvorený ako „*muž a žena*“ (1:27), niektorí z toho zrejme usúdili, že Boh, na obraz ktorého sme stvorení, musí mať aj mužskú, aj ženskú podobu – je teda aj Otcom, aj Matkou. Charakteristika božskej Matky v týchto prameňoch nie je jednoznačná, pretože samotné tieto texty sú mimoriadne rôznorodé. Napriek tomu sa tu objavujú tri základné charakteristiky. Po prvé, istý básnik a učiteľ Valentinus začína s premisou, že Boh je v podstate neopísateľný. Napriek tomu však ponúka riešenie, že božské si môžeme predstaviť ako Dyádu, ktorá sa skladá z dvoch prvkov: jeden nazýva Nevysloviteľný, Prameň, Prvotný Otec; a ďalšou je Milosť – Matka všetkých vecí.⁶ Aj keď môžeme spochybniť Valenti-



Učeno pouze pro studijní účely

novo dôvodenie, že Milosť je doplnkom toho, čo je Neopísateľné, spôsob stotožnenia sa onoho prvého s feminínnym a druhého s maskulínnym sa pravdepodobne odvodzuje od gramatického rodu gréckych slov. Nasledovníci Valentina túto ženskú silu, ktorú nazývajú aj „Milosť“ (v gréčtine ženské podstatné meno *charis*), vyzývajú na svojich vlastných oslavách kresťanskej eucharistie: nazývajú ju „božská, večná Milosť, Tá, ktorá bola pred všetkými vecami“⁷. Modlia sa k nej aj mimo eucharistie a prosia ju o ochranu ako Matku: „Ty, ktorá tróniš u Boha, večný mystický Pokoj.“⁸ Marek, učeník Valentina, zápalisto tvrdí, že „Keď Mojžiš začal svoju správu o stvorení, spomenul Matku všetkých vecí ako samotný prvopočiatok, keď povedal, Na počiatku Boh stvoril nebo a zem,“⁹ lebo slovo počiatok (v gréčtine ženské podstatné meno *arche*) sa vzťahuje na božskú Matku, prameň všetkých kozmických prvkov. Iní gnostickí autori vykladali tieto texty s opisom Boha odlišne. Niektorí zastávajú názor, že božské sa má chápať ako mužsko-ženské – ako „veľká mužsko-ženská sila“. Iní tvrdia, že tieto termíny sa majú chápať len ako metafora – lebo v skutočnosti božské nie je ani mužské, ani ženské. A tretia skupina tvrdí, že človek môže opísať Prameň všetkých vecí rovnako v pojmoch maskulínnych, ako aj feminínnych, záleží to len od aspektu, ktorý chce zdôrazniť.¹⁰ Zástancovia všetkých týchto rozmanitých pohľadov sa však zhodujú v tom, že božské treba chápať ako harmóniu a dynamický vzťah opozít – tento koncept by mohol byť príbuzný pohľadu *jin* a *jang*, no výrazne kontrastuje s ortodoxným judaizmom a s kresťanstvom.

Jestvuje ešte aj ďalšia charakteristika božskej Matky, ktorá ju opisuje ako Ducha Svätého. Napríklad istý prameň, *Tajná kniha Jánova*, rozpráva o tom, ako Ján, brat Jakubov, odišiel po ukrižovaní s „veľkým žiaľom“ a mal mystické videnie Trojice: „Keď som bol smutný... nebesá sa otvorili a celé stvorenie bolo ožiarené nadpozemským svetlom a vesmír sa zatriasol. Preľakol som sa... a ajhľa... zjavila sa mi jednota v troch podobách, a ja som užasol: ako môže mať jednota tri podoby?“ Na Jánovu otázku mu jeho videnie dalo odpoveď: „Povedalo mi, Ján, Ján, prečo pochybuješ a čoho sa bojíš?... Ja som Ten, ktorý je vždy s tebou: Som Otec; Som Matka; Som Syn.“¹¹ Jánov výklad Trojice ako Otca, Matky a Syna sa možno na prvý pohľad nezdá taký šokujúci, naopak, je oveľa prirodzenejší a spontánnejší. Kým grécka terminológia na vyjadrenie Trojice, ktorá zahŕňa aj gramatické neutrum (*pneuma*), prakticky požaduje, aby tretia „Osoba“ Trojice bola asexuálna, autor *Tajnej knihy* hľadá pre pomenovanie Ducha hebrejský termín – *ruah*, ktorý má ženský gramatický rod. Z toho logicky vyvodzuje, že táto feminínná „Osoba“ spojená s Otcom a Synom musí byť Matka! A vskutku, tento text ide v opise Ducha ako Matky ešte ďalej: „Obraz neviditeľného panenského dokonalého ducha... táto matka-otec (*matropater*) bola matkou všetkého, lebo jestvovala pred všetkými vecami.“¹² Tento autor teda mení text knihy *Genesis* 1:2 („*trna bola nad priepasťou a Duch Boží sa vznášal nad vodami*“¹³) a hovorí, „*vtedy sa Matka bola pohla*“¹³. Podobne aj tajné Evanjelium Hebrejom obsahuje Ježišovo oslovenie „*Mojej Matky, Ducha*“¹⁴. A v *Tomášovom Evanjelii* Ježiš stavia do protikladu svojich pozemských rodičov – Máriu a Jozefa – so svojím nebes-

kým skutočným Otcom a svojou božskou Matkou, Svätým Duchom. Autor vykladá záhadný výrok Ježiša z *Nového zákona* („*tí, čo neznenávidia svojho otca a matku, nie sú ma hodní*“) dodatkom: „*Nikto, kto nemiluje svojho otca a matku tak, ako ich ja milujem, nemôže byť mojím učeníkom; lebo moja pozemská matka mi dala smrť, ale moja skutočná Matka mi dala Život*“¹⁵. Ďalšie tajné gnostické evanjelium, *Filipovo evanjelium* hovorí, že každý, kto sa stane kresťanom, „*získa aj otca, aj matku*.“¹⁶ Autor má zjavne na mysli hebrejské slovo, ktoré označuje Ducha ako „*Matku mnohých*“¹⁷ a ktoré je gramaticky ženského rodu.

Ak tieto pramene naznačujú, že Duch je materským prvkom Trojice, *Filipovo evanjelium* ide ešte ďalej a ponúka radikálny návrh týkajúci sa doktríny, ktorá sa neskôr vyvinula ako narodenie z Panny. Tu sa Duch znovu oslavuje aj ako Matka, aj ako Panna, partnerka a manželka Nebeského Otca: „*Ak môžem vydať svedectvo o tajomstve, Otec všetkého sa spojil s Pannou, ktorá zostúpila dolu*“¹⁸ – čiže s Duchom Svätým. A pretože tento proces sa má chápať symbolicky a nie doslovne, Duch je Pannou! Autor vysvetľuje, že „*z tohto dôvodu, sa Kristus narodil z panny*“ – čiže z Ducha, zo svojej božskej Matky. A autor sa vysmieva tým „*doslovne chápuť*“ kresťanom, ktorí mylne vzťahujú narodenie z panny k Márii, Ježišovej pozemskej matke, ako keby ona mohla počať bez Jozefa: „*Títo ľudia nevedia, čo hovoria; lebo keď kedy žena počala so ženou?*“¹⁹ A autor naopak tvrdí, že panenský pôrod sa vzťahuje na tajomný zväzok dvoch božských síl, Otca, ktorý je Otcem Všetkého, a Ducha Svätého. Okrem nadpozemskej mystickej Milosti a Ducha Svätého ponúkajú niektorí gnostici ešte tretiu charakteristiku božskej Matky: stotožňujú ju s Múdroťou. Aj tu je grécke slovo pre múdrosť – *sophia* – ženského rodu a podobne ako slovo, ktoré označuje ducha, *ruah*, sa do hebrejčiny prekladá slovom ženského rodu – *hokmah*. Raní interpreti zvažovali význam niektorých biblických pasáží, napríklad Prísloví: „*Boh stvoril svet v múdrosti*.“ A skúmali, či Múdrosť mohla byť onou ženskou silou, v ktorej je Božie stvorenie „*počaté*“. V takýchto úryvkoch je v každom prípade Múdrosť chápaná v dvoch významoch: udeľuje ľuďom Ducha, vďaka ktorému oplývajú múdrosťou, a je tvorivou silou. Jeden gnostický zdroj ju nazýva „*prvou tvorkyňou vesmíru*“²⁰; iný hovorí, že Boh Otec sa s ňou rozprával, keď sa chystal „*stvorit človečenstvo na náš obraz*“²¹. Mystické dielo *Veľké vyhlásenie* vysvetľuje knihu *Genesis* takto: „*Jedna Sila, ktorá je hore aj dole, sila, ktorá sa sama tvorí, ktorá samu seba objavuje, svoja vlastná matka; svoj vlastný otec; svoja vlastná sestra; vlastný syn: Otec, Matka, jednota, Počiatok všetkých vecí*.“²² Ten istý autor vysvetľuje mystický význam Záhrady v Edene ako symbol maternice: „*Písmo nás učí, že práve toto myslel Izaiáš, keď hovoril, takto vraví tvoj Tvorca, Hospodín, ktorý ťa formoval od života matky a pomáha ti/já som ťa stvoril v lone tvojej matky*‘ (Izaiáš 44:2). Záhrada Eden je teda Mojžišov symbolický výraz na maternicu a Eden je placenta, ričky, ktoré prúdia z Edenu, sú pupočnou šnúrou, ktorá živí plod.“²³ Tento učiteľ tvrdí, že následne kniha *Exodus* symbolizuje vypudenie plodu z maternice a „*prekročenie Červeného mora sa vzťahuje ku krvi*“. Dodáva, že dôkazom správnosti takéhoto pohľadu je aj „*plač novo-*



narodeného“, spontánny krik chválospevu na „slávu prvého stvorenia, v ktorom sú všetky sily nad ním v harmonickom objatí“²⁴.

Zavedenie takéhoto symbolizmu do gnostických textov celkom jasne ponúka implikácie pre pochopenie ľudskej prirodzenosti. Napríklad *Správa o Stvorení* opisuje Prvopočiatok všetkého ako bytosť mužsko-ženskú, „bisexuálnu Silu“, a ďalej hovorí, že „všetko, čo povstalo, bolo stvorené z tejto Sily, teda všetko ľudské, tým že je jedno, je zároveň dvojm: je to stvorenie mužsko-ženské, ktoré v sebe obsahuje aj to ženské“²⁵. Toto sa vzťahuje na príbeh o Evinom „zrode“ z Adamovho rebra (takže Adam, ktorý je jedno, zrazu „zistiť, že je dvojm“, čiže androgýn, ktorý „obsahuje v sebe aj ženu“). No z poznania gnostických prameňov vyplýva, že táto druhá zmienka o stvorení v knihe *Genezis 2* – správa, ktorá obracia naruby biologický proces zrodzenia tým, že z neho tak účinne vylučuje tvorivú funkciu ženy a jej podiel na stvorení, nie je v gnostických prameňoch bežná. Ba čo viac, tieto pramene sa zväčša obracajú práve k prvej správe o stvorení v knihe *Genezis 1:26-27*. („Potom riekol Boh: Učiniť človeka na svoj obraz, podľa našej podoby (...) Tak stvoril Boh človeka na svoj obraz; na Boží obraz ho stvoril; ako muža a ženu ich stvoril.“) Rabíni v talmudských dobách poznali grécku verziu tejto časti, a to práve tú, ktorú navrhli rabimu Samuelovi bar Nahmanovi: „Keď Svätý Boží ... po prvý raz stvoril človeka, stvoril ho s dvoma tvármi, s oboma – mužskými aj ženskými genitáliami, štyrmi rukami a štyrmi nohami, každú na jednej strane.“²⁶ Niektorí židovskí učители (pravdepodobne ovplyvnení príbehom z Platónovho *Symposium*) tvrdili, že kniha *Genezis 1:26-27* hovorí o androgýnnom stvorení, a práve túto myšlienku si gnostici osvojili a ďalej rozvíjali. Marcus (autorka sa odvoláva na jeho modlitbu k Matke, ktorú uvádza na inom mieste – pozn. prekl.) nielen že z tejto myšlienky ďalej odvodzuje úvahu o tom, že Boh je dvojicou („Učiniť človeka ... podľa našej podoby“), ale uvádza, že „ľudské bytosti, ktoré boli stvorené podľa podoby Boha a na jeho obraz (Boha ako Otca a Matky), boli mužsko-ženské“²⁷. A jeho súčasník Teodotus vysvetľuje, že „výrok o tom, že Adam bol stvorený ako ‚muž a žena‘ znamená, že mužské a ženské prvky spolu tvoria ten najlepší výtvor Matky, Múdrosti“²⁸. Vidíme teda, že gnostické pramene, ktoré opisujú Boha rovnako maskulínnymi, ako aj feminínnymi termínmi, podávajú často opis ľudskej prirodzenosti ako dvojakej bytosti, ktorú tvoria dve rovnocenné časti: mužská a ženská.

Všetky citované texty, teda tajné evanjeliá, zjavenia a mystické učenia, patria k textom, ktoré neskôr zamietli a nezhodli ich do výberu 26 textov tvoriacich zbierku *Nového zákona*. V procese triedenia a posudzovania rozličnými kresťanskými spoločenstvami sa tieto texty a ďalšie záznamy, ktoré gnostické skupiny uchovávali v úcte, z kanonizovanej zbierky vylúčili ako „heterodoxné“, a to práve tými skupinami, ktoré sa nazývali „ortodoxní“ kresťania. Časom sa tento proces dovŕšil (pravdepodobne to bolo až okolo roku 200 po Kristovi) a prakticky vyústil do toho, že sa z „ortodoxnej“ kresťanskej tradície vytratili všetky ženské predstavy a obrazy Boha (spolu s akýmkoľvek náznakom na stvorenie androgýnnej ľudskej bytosti).

Čo je príčinou tohto totálneho odmietnutia? Samotní gnostici túto otázku kládli svojim „ortodoxným“ protivníkom a zvažovali ju aj medzi sebou. Niektorí dospeli k záveru, že sám Boh Izraela začal túto polemiku namierenú proti gnostickým učiteľom, ktorú potom jeho nasledovníci viedli v jeho mene. Tvrdili, že on bol iba druhotnou, čisto inštrumentálnou silou, ktorú božská Matka vytvorila ako správcu univerza, ale on nepochopil Múdrost, svoju vlastnú Matku: „Tvrdia, že stvoriteľ veril, že stvoril všetko sám, no v skutočnosti mu jeho stvoriteľskú silu dala Matka, Múdrost, ktorá mu dala aj svoje myšlienky. Lenže on zostal v nevedomosti a nevedomoval si, že používa myšlienky, ktoré pochádzajú od nej: bol ignorantský aj k svojej vlastnej Matke.“²⁹ Nasledovníci Valentína dokonca tvrdili, že Matka sama povzbudzovala Boha Izraela v tom, aby si myslel, že pri stvorení sveta konal sám od seba; no ako dodáva jeden z učiteľov: „Iba preto, že bol namyslený a neuznával svoju Matku, mohol o sebe vyhlásiť, ‚Ja som Boh a okrem mňa niet iného Boha.““³⁰ Iní mu pripisujú ešte skazonosnejšiu vlastnosť, a to žiarlivosť, okrem iných prameňov sa tento motív dá nájsť aj v Tajnej knihe Jána: „On povedal, ‚som žiarlivý Boh a vy nesmiete mať iného Boha okrem mňa‘, čo samo osebe svedčí, že nejaký iný boh už existoval. Pretože keby nebolo iného boha, na koho by tak žiarlil? A vtedy sa Matka stala veľmi smutnou.“³¹ Tretí gnostický učiteľ opisuje Pánov úľak, hrôzu a úzkosť, „keď zistil, že nie je Bohom všehomíru“. Postupne sa jeho úľak a strach nahradil pochybnosťami, a napokon uvítal učenie Múdrosti. Tento gnostický učiteľ prichádza k záveru: „Toto je zmysel výroku, ‚Strach Pána je počiatkom múdrosti.““³²

Všetko toto sú, pravdaže, vybájené výklady. Je veľmi zložitým problémom zistiť skutočnú historickú príčinu, prečo boli tieto gnostické diela potlačované, pretože tento problém nastoľuje oveľa závažnejšiu otázku, ako sa stalo (akými prostriedkami a podľa akých kritérií), že niektoré myšlienky, medzi nimi aj tie, o ktorých sme hovorili v citovaných textoch, boli určené ako heretické a iné ako ortodoxné, a to začiatkom tretieho storočia. A hoci výskum tohto problému je stále ešte iba vo svojich začiatkoch a táto otázka nie je ani zďaleka vyriešená, môžeme nájsť istý záchytný bod, ak si položíme otázku, či tieto tajné skupiny odvodzovali nejaké praktické spoločenské dôsledky zo svojej koncepcie Boha – a aj človečenstva –, ktorá obsahovala aj ženský prvok. Odpoveď znie áno a dôkaz možno nájsť v samotných ortodoxných textoch. Napríklad jeden z ortodoxných biskupov, Irinaeus, s hrôzou poznamenáva, že v skupinách heretikov sú v hojnej miere prítomné ženy – najmä v skupine Marcusa, kde sa modlia k Matke ako k Pokoju, Milosti a Múdrosti; ženy v kňazskej role slúžia eucharistii spolu s mužmi; ženy tiež vystupujú ako prorokyne, pričom vyhlasujú pred celou komunitou, čo im „Duch“ odhalil.³³ Otvorene si priznáva, že nemôže pochopiť, čo ich na skupine okolo Markusa tak priťahuje, a ponúka len jedinú vysvetlenie: že Markus je diabolsky úspešný zvodca, čarodejník, ktorý vie namiešať špeciálne afrodisiakum, aby „podviedol, zneužil a sprzil“ toto „množstvo bláznivých ženských!“³⁴ Je zložitá a pravdepodobne nemožné dokázať, či malo jeho podozrenie nejaký reálny základ. (...) Tertullian, ďalší „cirkevný otec“ sa vy-



znáva zo svojej nudokej túžby arzat ženy mimo cirkvi: „*Ie-to heretičky – aké sú len bezočivé! Nemajú nijakej skromnosti: sú natoľko trúfalé, že si dovoľujú vyučovať, zúčastňovať sa polemík, vyáňať diabla, liečiť, ba čo viac, aj krstiť!*“³⁵ Tertullian útočí ešte na inú ženu, „tú zmiju“ – učiteľku, ktorá viedla zhromaždenie v Severnej Afrike.³⁶ Marcion zasa pohoršovala svojich „ortodoxných“ súčasníkov tým, že menovala ženy do kňazských a biskupských postov na rovnakom základe ako mužov.³⁷ Učiteľka Marcillina cestovala tiež do Ríma, aby tam reprezentovala karpokratickú skupinu, do ktorej patrili okruh ezoterikov, ktorí o sebe vyhlasovali, že získali svoje tajné učenie od Márie, Salome a Marty.³⁸ Medzi montanistami (radikálna prorocká skupina) bola istá prorokyňa Filomena, mimoriadne cenená za to, že si najala muža-sekretára, ktorý prepisoval jej veštby.³⁹

Z ostatných tajných textov, ako napríklad *Evanjelium Márie Magdalény* a *Múdrost viery*, je jasné, že činnosť týchto vodkýň provokovala ortodoxné spoločenstvá, ktoré považovali Petra za svojho hovorcu, a bola z ich strany odmietaná. V *Evanjeliu Márie* sa hovorí o tom, ako sa Mária pokúšala povzbudiť učeníkov po ukrižovaní a chcela im porozprávať, čo jej Pán povedal súkromne. Peter, zúrivý z jej návrhu, sa jej pýtal: „*Vari sa Pán tajne rozprával so ženou namiesto toho, aby sa zhováral s nami? Či máme vari ísť teraz za ňou a učiť sa od nej? Vari ju miloval viac než nás?*“ Pohoršená jeho záchvatom zúrivosti, sa ho Mária opýtala: „*Čo si myslíš? Myslíš si vari, že som si to všetko vymyslela vo svojom srdci? Vari si myslíš, že klamem o našom Pánovi?*“ V tomto momente zasiahol Levi, ktorý sa pokúsil urovnať hádku: „*Peter, ty si vždy taký popudlivý. Stále máš nejaké námietky proti ženám, tak ako to robia naši nepriatelia. Iste že ju Pán veľmi dobre poznal a vskutku mal ju oveľa radšej než nás.*“ Potom on a ostatní pozvali Máriu, aby ich vyučovala tomu, čo vedela.⁴⁰ V *Múdrosti viery* je zaznamenaná ďalšia hádka medzi Petrom a Máriou. Peter sa sťažuje, že Mária vedie v rozhovore, a to až do takej miery, že berie Petrovi, ale aj jeho bratom, prvenstvo, ktoré im prináleží; žiada Ježiša, aby ju zahriakol – no Ježiš ho okamžite pokarhá. Neskôr sa však Mária pred Ježišom prizná, že si sotva dovolí pred ním hovoriť slobodne, lebo „*Peter ma zneisťuje: bojím sa ho, lebo nenávidí ženské pokolenie*“. Ježiš jej odpovedá, že ktoľvek dostane vnuknutie od Ducha, je ustanovený Bohom, aby hovoril, či je to muž, alebo žena.⁴¹

Ako vidno z týchto textov, ženy v tom období boli považované za rovnocenné s mužmi, požívali úctu ako prorokyne, účinkovali ako učiteľky, širiteľky evanjelia, liečiteľky, kňažky, ba dokonca biskupky. V niektorých týchto skupinách zohrávali vedúcu rolu a v ortodoxných cirkviach boli z týchto postavení *vylúčené* prinajmenšom okolo roku 150-200. Vystáva otázka: je teda možné, že uznanie ženského prvku v Bohu a rozpoznanie človečenstva ako ženskej a mužskej bytosti bolo potenciálne spoločensky výbušné, pretože tu bola možnosť, že ženy budú na rovnakých postoch ako muži, v pozíciách autorít a vedúcich osobností? Ak by toto bolo pravdou, mohlo by to viesť k záveru, že gnostické skupiny aj s ich koncepciou Boha a ľudskej prirodzenosti boli potlačené len preto, že mali pozitívny prístup k ženám. Takýto záver by však bol chybný – vyplýval by z urýchleného a

zjednodušeného prístupu k dôkazom. Ortodoxná kresťanská doktrína nemá ani zďaleka úplne negatívny prístup k ženám. (...) Aby sa tento pokus preskúmal dopodrobna, vyžadovalo by si to oveľa širšiu diskusiu, než je možno predstrieť na tomto mieste. Napriek tomu však dôkazový materiál naznačuje, že v ortodoxných a gnostických kruhoch sa objavili dve veľmi rozdielne koncepcie prístupu k sexualite. (...) V ortodoxnom prístupe sa Boh opisuje výlučne v mužských obrazoch a častejšie sa používa druhý príbeh o stvorení, ktorý opisuje Evu ako stvorenú z Adamovho rebra – pre jeho potreby. (...) Koncom druhého storočia sa ortodoxní kresťania dopracovali k tomu, že akceptovali nadvládu mužov nad ženami ako dobrú, ako Bohom daný poriadok vecí, ktorý má platiť nielen v mimocirkevnom živote, ale aj v cirkvi. (...) Pavol vo svojom liste neposlušnému spoločenstvu v Korinte pripomína Bohom danú reťaz autorít: „*Chcem, aby ste vedeli, že hlavou každého muža je Kristus, hlavou ženy muž a hlavou Krista Boh.*“ (*Prvý list Korintanom* 11:3) a zároveň cituje *Genezis 2*: „*Muž ... je obrazom a slávou Boha, no žena je slávou muža. Veď nie je muž zo ženy, ale žena z muža. Ani nebol muž stvorený pre ženu, ale žena pre muža.*“⁴² Tu sa pevne spojili tri prvky ortodoxného vzorca do jedného argumentu: opis Boha korešponduje s opisom ľudskej prirodzenosti, ktorá je smerodajná pre spoločenský model mužskej nadvlády.

Výraznou výnimkou z tohto ortodoxného modelu sú texty istého vysoko váženého „cirkevného otca“ Klementa z Alexandrie. Klement hovorí o sebe ako o ortodoxnom, hoci dobre pozná členov gnostických skupín a ich diela; niektorí vedci sa domnievajú, že aj on sám bol v začiatkoch gnostikom. Jeho práce ukazujú, ako sa všetky tri prvky, ktoré nazývame „gnostickým modelom“, účinne včlenili do „ortodoxného“ učenia. Po prvé, Klement charakterizuje Boha nielen v maskulinnej, ale aj vo feminínnej terminológii: „*Slovo je pre dieťa všetkým, je pre neho otcom, matkou, učiteľom aj dojkou... Výživa je mliekom z otca... a Slovo samotné zásobuje nás deti mliekom lásky, a iba tí, čo sajú mlieko z jeho prs, sú skutočne šťastní... Kvôli tomuto hľadanie je to isté, ako keď dieťa saje z prs; Otcove milujúce prsia sú plné mlieka pre tie deti, ktoré hľadajú Slovo.*“⁴³ Po druhé, pri opise ľudskej povahy trvá na tom, že „*muži a ženy sú rovnakí v dokonalosti a má sa im dostať rovnakého poučenia a potrestania. Lebo slovo ‚ľudskosť‘ je spoločné tak pre mužov, ako aj pre ženy; a pre nás ‚v Kristu niet nijakých mužov ani žien.*“⁴⁴ Dokonca aj keď zvažuje aktívnu účasť žien spolu s mužmi na kresťanskom spoločenstve, ponúka Klement – čo je v ortodoxnej tradícii výnimočné – zoznam žien, ktorých prítomnosť a služba je vítaná. Vypočítava starodávne príklady žien, napríklad Juditu, úkladnú vrahyňu, ktorá zničila židovských nepriateľov, kráľovnú Ester, ktorá zachránila svoj ľud pred vyhubením, ako aj ďalšie, ktoré zaujali rozhodný politický postoj. Hovorí o Arignole, historičke, o Themiste, epikurejskej filozofke, a mnohých ďalších ženách-filozofkách, medzi nimi aj o dvoch, ktoré študovali spolu s Platónom, a o jednej, ktorá sa učila u Sokrata. (...) Príklad Klementovho diela, ktorý vyučoval v Egypte ešte predtým, než sa prvky ortodoxie a herézy celkom oddelili (približne v rokoch 160 – 180 po Kristovi), ukazuje, ako

môžu byť gnostické princípy začlenené dokonca aj do ortodoxného kresťanského učenia, hoci väčšina spoločností na západe, ktoré viedol Rím, jeho príklad nenasledovala. Okolo roku 200 rímski kresťania schválili ako „kánón“ nepravý list Pavla Timotejovi, ktorý vykladá Pavlove názory: „Žena nech sa učí v tichosti a úplnej podriadenosti. Učiť žene nedovoľujem, ani vládnuť nad mužom, ale nech je tichá. Veď prvý bol stvorený Adam, až potom Eva. A nie Adam bol zvedený, ale žena sa dala zviest' a padla do hriechu.“⁴⁵ Ako si máme vysvetliť tento nezvratný vývin? Na to, aby sme zodpovedali túto otázku, by bol potrebný výskum, ktorý táto diskusia môže nanajvýš ak iniciovať. Prinajmenšom treba najprv preskúmať, prečo sa horlivé patriarchálne izraelské tradície dostali do rímskej cirkvi (ale aj ostatných spoločností) a boli tu tak ochotne prijaté. Ďalší výskum by mohol odokryť, ako sa sociálne a kultúrne sily spojili a vytlačili ženskú symboliku – a vôbec participáciu žien – zo západnej kresťanskej tradície. Ak by sa taký výskum uskutočnil, dejiny kresťanstva by už nebolo možné písať tým spôsobom ako dnes.

Poznámky

- 1 Keď je Boh Izraela v *Starom zákone* charakterizovaný ako manžel alebo ako milenec, jeho manželkou alebo snúbenicou je ľud Izraela (napríklad *Izaiáš* 50:1, 54:1-8; *Jeremiáš* 2:2-3, 20-25, 3:1-20; *Ozeáš* 1-4, 14) alebo izraelská krajina (*Izaiáš* 62:1-5).
- 2 Existuje viacero výnimiek z tohto pravidla: *Deuteronomium* 32:11; *Ozeáš* 11:1, *Izaiáš* 66:12, *Numeri* 11:12.
- 3 *Evanjelium podľa Tomáša*, ed. Guillaumont, A.; Puech H. Ch.; Quispel, G.; Till, W.; Yassah, Abd-al-Masih Londýn, Collins 1959, výročky 113-114.
- 4 Hippolytus, *Refutationis Omnium Haeresium*, ed: Dunker, L.; Schneidewin, F. Gottingen 1859.
- 5 Tamže 5.6.
- 6 Irenaus: *Adversus Haerese* ed. Harvey, W. W. Cambridge 1857, 1.11.1.
- 7 Tamže 1.13.2.
- 8 Tamže 1.13.6.
- 9 Tamže 1.18.2.
- 10 Tamže 1.11.5-21.1, 3 Ref. 6.29.
- 11 *Apocryphon Johannis*, ed. Giversen, S., Kodaň: *Prostant Apud Munksgaard* 1963, 47.20-48.14.
- 12 Tamže 52.34-53.6.
- 13 Tamže 61.13-14.
- 14 Origen, *Commentary on John*, 2.12; *Hom. On Jeremiah*, 15.4.
- 15 *The Gospel according to Thomas*, 101. Text v tejto časti je veľmi poškodený; pridžam sa tu rekonštrukcie, ktorú urobil G. MacRae z Harvard Divinity School.
- 16 *L'Evangile selon Philippe*, ed. Ménard, J. E., Leiden: Brill 1967, výrok 6.
- 17 Tamže, výrok 36.
- 18 Tamže, výrok 82.
- 19 Tamže, výrok 17.
- 20 *Extraits de Théodote*. Ed. Sagnard, F., *Sources chrétiennes* 23, Paríž 1948.
- 21 Irenaus, *Adversus Haereses*, 1.30.6.
- 22 Hippolytus, *Refutationis Omnium Haeresium*, 6.17.
- 23 Tamže 6.14.
- 24 Irenaus, *Adversus Haereses* 6.18.

- 25 Hippolytus, *Refutationis Omnium Haeresium* 6.18.
- 26 *Genesis Rabba* 8.1, aj 17.6, *Levitiuss Rabba* 14. K vynikajúcej diskusii o androgýnii pozri Meeks, W.: *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*. In: *History of Religions* 13/1974, s. 165 – 208.
- 27 Irenaus: *Adversus Haereses* 1.18.2.
- 28 *Extraits de Théodote* 21.1.
- 29 Hippolytus: *Refutationis Omnium Haeresium* 6.33.
- 30 Irenaus 1.5.4; Hippolytus 6.33.
- 31 *Apocryphon Johannis* 61.8-14.
- 32 Hippolytus 7.26.
- 33 Irenaus 1.13.7.
- 34 Tamže 1.13.2-5.
- 35 Tertullian: *De Praescriptione Haereticorum*. Ed: Oehler, E., Lipsius 1853 – 54, s. 41.
- 36 De Batismo 1. Ďakujem Cyrilovi Richardsonovi za to, že ma upozornil na túto pasáž a na ďalšiu, ktorá nasleduje.
- 37 Epiphanes: *De Baptismo* 42.5.
- 38 Irenaus 1.25.6.
- 39 Tertullian 6.30.
- 40 *Evanjelium podľa Márie*. In: *Codex Bezae Cantabrigiae*, BG, 8502, 1.7.1-1.19.5. Ed. a prel. MacRae, G. (zatiaľ nepublikovaný rukopis).
- 41 *Pistis Sophia*. Ed: Schmidt, Carl. Berlín, Akademie-Verlag 1925. 36 (57), 71 (161).
- 42 *Prvý list Korintánom*. 11:7-9. Pre porovnanie pozri: Scroggs, R.: *Paul and the Eschatological Woman*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 40/1972, s. 283 – 303; Scroggs, R.: *Paul and the Eschatological Woman: Revisited*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 42/1974, s. 532 – 537; Pagels, E.: *Paul and Women: A Response to Recent Discussion*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 42/1972, s. 538 – 549.
- 43 Clement Alexandrinus: *Paidegogos*. Ed: Stählin, O., Lipsko 1905, 1.6.
- 44 Tamže 1.4.
- 45 *Prvý list Timotejovi* 2:11 – 14.

Z angličtiny preložila a skrátila Jana Juráňová

Schussler Fiorenza, Elisabeth: *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. New York 1979. Krátené.

Schussler Fiorenza, Elisabeth: *The Weaving Visions. New Patterns in Feminist Spirituality*. Harper Collins Publishers, 10 East 53rd Street, New York 1989. Krátené.

Pagels, Elaine H.: *Woman Spirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. New York 1979. Krátené.

Ženy,
svätice,
bohyně,

