

10. GENDER A SPIRITUALITA

Není pochyb, že náboženství nebo náboženská učení hrají v životě většiny lidí důležitou úlohu. Uvědomme si například, že jen ve Spojených státech je v současné době více než 1300 různých náboženských vyznání, sekt a kultů; 69 % obyvatelstva je členy církve nebo synagogy a asi 96 % se hlásí k víře v osobního boha (Bedell, 1996; Princeton Religion Research Center, 1996; U. S. Department of Commerce, Bureau of the Census, 1997). Západní náboženské koncepce se sice od těch, jež vyznávají lidé v jiných částech světa, významně liší, přesto se zdá, že bez ohledu na specifickou náplň jednotlivých učení je náboženství kulturní universon. Každá známá společnost má nějakou formu náboženství; archeologové objevili předměty, jež jsou považovány za náboženské artefakty a jež se datují až do nejstaršího období jeskynních lidí (Renzetti a Curran, 1998).

Proč je náboženství tak přitažlivé? Odpověď spočívá ve skutečnosti, že všechna náboženství, přes obrovské rozdíly mezi nimi, odpovídají na určité lidské potřeby. Za prvé, prakticky každý člověk se snaží porozumět účelu své existence stejně jako událostem ve svém životě a kolem něho, které se zdají nevysvětlitelné. Náboženství nabízí některé odpovědi na tyto hádanky a dává tak lidské existenci smysl a poněkud zmírňuje psychický neklid způsobený životními nejistotami. Za druhé, náboženství poskytuje svým následovníkům pocit sounáležitosti, poněvadž se většinou nepraktikuje o samotě, ale spíše, jak to charakterizoval sociální teoretik Emile Durkheim, ve „společenství věřících“. A konečně, náboženství propůjčuje společenskému životu řád, neboť svým stoupencům ukládá systém norem chování. Tyto normy zahrnují příkazy i zákazy, jak mají věřící jednat a jak se chovat k druhým. Důležité však je, že náboženství příznačně většinou stanoví odlišná pravidla a často i odlišné rituály pro muže a pro ženy. Tyto odlišnosti budou stát v této kapitole v centru naší pozornosti.

Je zřejmé, že vzhledem k jejich nesmírnému počtu je nemožné, abychom prozkoumali genderově podmíněná učení všech náboženství. Místo toho svou rozpravu omezíme na tři z hlavních náboženských tradic v dnešním světě: judaismus, křesťanství a islám. V průběhu této rozpravy ukážeme, že přes často silnější náboženskou zbožnost žen byly v minulosti hlavní náboženské tradice zcela patriarchální, pokud jde o vyšší duchovní status a privilegia mužů, a běžně legitimizovaly podřízenost žen stejně jako různých rasových a etnických skupin a příslušníků jiných náboženství. I když náboženství přispělo k ujařmení žen a jiných menšin, náboženské principy také inspirovaly mnohé ženy k tomu, aby pracovaly pro společenské

změny a duchovní osvobození. Proto by tato kapitola nebyla úplná, kdyby nevěnovala pozornost úsilí náboženských feministek i nefeministek ovlivnit jak náboženské postoje a praktiky, tak i sociální politiku a sociální uspořádání. Začněme obecnými otázkami vztahu mezi genderem a náboženstvím.

10.1 GENDER A RELIGIOZITA

Sociologie používá termín **religiozita** k popisu míry oddanosti jedince nebo skupiny určitému náboženskému věroučnému systému. Na začátku této kapitoly jsme se zmínili, že ve Spojených státech se 69 % osob hlásí k členství v některé církvi nebo v synagoze. Členství v církvi i míra oddanosti vůči danému náboženství (tedy religiozita jedince) se však v jednotlivých společenských skupinách liší. Podíváme-li se např. na Tabulku 10.1, zjistíme, že většina lidí, bez ohledu na pohlaví nebo rasu, nějakou náboženskou sebeidentifikaci pocítuje.

TABULKA 10.1. Náboženská sebeidentifikace podle pohlaví, rasy/etnicity a věku, Spojené státy

	Náboženská sebeidentifikace (%)			
	Protestanti	Katolíci	Židé	Jiní
Pohlaví*				
Muži	56	27	2	1
Ženy	60	26	2	2
Rasa/etnicita				
Bělošské obyvatelstvo	58	27	2	2
Černošské obyvatelstvo	73	11	**	**
Obyvatelstvo hispánského původu	24	63	2	2
Věk				
Méně než 30 let	45	32	1	2
30–49 let	57	26	2	1
50–64 let	64	26	2	1
65 let a výše	69	22	2	1

* Tyto údaje platí o jedincích, kteří udávají členství v církvi/synagoze. Členkami je více žen (73 %) než mužů (64 %).

** Méně než 0,05 %.

Pramen: Princeton Religion Research Center, 1996, s. 41–42.

Doplňkový výzkum ukazuje, že mezi těmi, kteří se nehlásí k žádnému konkrétnímu náboženství, převažují muži nad ženami v poměru téměř 2:1 (Gallup a Castelli, 1989; U. S. Department of Commerce, Bureau of the Census, 1990). Rasa a etnicita jsou v souvislosti s náboženskou sebeidentifikací také důležitými faktory. Jak ukazuje Tabulka 10.1, černošské obyvatelstvo hlásí se k protestantismu početně převažuje nad bělošským i hispánským, zatímco hispánské katolické obyvatelstvo početně převažuje nad bělošskými i černošskými katolíky.

Náboženská sebeidentifikace je jen jedním ze způsobů, jak lze měřit religiozitu, a někteří sociologové se domnívají, že není tím nejlepším, neboť sama identifikace s určitým náboženstvím nezbytně neznamená, že ta či ona osoba toto náboženství *praktikuje*. Tabulka 10.2 na straně 421 uvádí rozdíly mezi ženami a muži na několika dalších ukazatelích religiozity, které sociologie běžně používá. Vidíme zde, že do kostela nebo synagogy vlastně chodí více žen než mužů, že více žen než mužů považuje náboženství za velmi důležité ve svém životě a že podstatně více žen než mužů věří, že náboženství dokáže poskytnout odpověď na všechny dnešní problémy nebo aspoň na většinu z nich. Jiné studie udávají, že se ženy také častěji modlí a častěji čtou pravidelně bibli (Miller a Hoffman, 1995). Stručně řečeno, zdá se, že ženy jsou religióznější než muži. Doplňkový výzkum navíc ukazuje, že vezmeme-li v potaz i faktor rasy a etnicity, zjistíme zvláště vysokou míru religiozity u žen jiné barvy pleti než bílé. V některých černošských církvích tvoří např. ženy mezi sedmdesáti a devadesáti procenty shromáždění (Gallup a Castelli, 1989; Gilkes, 1985; Grant, 1986).

Na vysvětlení rozdílů v religiozitě podle pohlaví bylo předloženo několik teorií. Jedno vysvětlení např. staví na tom, že ženy jsou submisivnější, pasivnější, poslušnější a mají větší pečovatelské sklony než muži, což jsou rysy, které se pojí s vysokým stupněm religiozity. Zastánci této teorie se však neshodnou nejméně ve dvou významných bodech. Jednou oblastí neshod jsou otázky, zda jsou tyto rysy „přirozené“ nebo dané výchovou (viz kapitola 3). Druhou oblastí polemik je povaha vztahu mezi rysy osobnosti a religiozitou: předcházejí tyto „femininní“ rysy vysokou míru náboženství a tím ji snad způsobují, anebo naopak religiozita vede lidi k větší submisivnosti, pasivitě, poslušnosti a pečovatelskému, a to bez ohledu na jejich pohlaví? Existuje výzkum, který ukazuje, že muži, kteří těmto charakteristikám odpovídají, jsou skutečně, stejně jako ženy, religióznější než ti, kteří těmto charakteristikám neodpovídají. Nicméně ani tento výzkum nedává odpověď na otáz-

TABULKA 10.2 Srovnání religiozity podle pohlaví

Návštěvnost kostela	
Otázka:	Byl/a jste za posledních sedm dní v kostele?
<i>Ženy:</i>	47 % ano
<i>Muži:</i>	37 % ano
Význam náboženství	
Otázka:	Za jak důležité byste označil/a náboženství ve svém životě: velmi důležité, dost důležité, nebo nepříliš důležité?
<i>Ženy:</i>	66 % velmi důležité 26 % dost důležité 8 % nepříliš důležité
<i>Muži:</i>	49 % velmi důležité 33 % dost důležité 17 % nepříliš důležité
Víra v posmrtný život	
Otázka:	Věříte v nebe?
<i>Ženy:</i>	93 %
<i>Muži:</i>	86 %
Víra v náboženství jako odpověď na současné problémy	
Otázka:	Věříte, že náboženství dokáže poskytnout odpověď na všechny dnešní problémy nebo aspoň na jejich většinu, anebo že je náboženství v zásadě staromódní a překonané?
<i>Ženy:</i>	65 % dokáže poskytnout odpověď na většinu dnešních problémů 17 % je staromódní/překonané 18 % žádný/jiný názor
<i>Muži:</i>	56 % dokáže poskytnout odpověď na většinu dnešních problémů 25 % je staromódní/překonané 19 % žádný názor

Pramen: Princeton Religion Research Center, 1996.

ku časové posloupnosti, tj. co je prvotní, zda rysy osobnosti, nebo vysoký stupeň religiozity (Thompson, 1991).

Druhá teorie rozdílů v religiozitě mezi pohlavími se zaměřuje na dělbu práce, zejména na primární zodpovědnost ženy za blaho rodiny a péči o děti. Jedna verze této teorie tvrdí, že náboženské činnosti, jako je chození do kostela, se považují za pokračování domácích povinností, a proto je vykonávají spíše ženy. Druhá

verze této teorie vychází z tvrzení, že ženy mají na náboženské aktivity prostě víc času. Studie, které každou z verzí této teorie zkoumaly, došly k rozporným výsledkům (Cornwall, 1989). Důkladnější výzkum je zjevně nutný; a to nejen proto, aby objasnil rozdíly podle pohlaví, ale také proto, aby přesně určil původ těchto rozdílů (viz Miller a Hoffman, 1995).

I když ženy jako skupina projevují vyšší míru religiozity než muži, existují důkazy pro to, že alespoň podle některých ukazatelů, jako je např. chození do kostela, se stupeň religiozity žen v posledních letech snižuje (McDonald, 1996). Někteří analytici považují toto snížení za částečný odraz rostoucího počtu žen, které tvrdí, že se tradičním náboženstvím odcizily, protože tato náboženství ovládají muži a protože si tato náboženství představují boha jako muže. Jedním z našich záměrů v této kapitole je zhodnotit toto nařčení. Začneme Komentářem 10.1 na straně 423 a různými představami o bohu. Jak tento komentář ukazuje, v západních náboženstvích si většina lidí představuje boha jako muže. Jsou však doklady o tom, že v předchozích historických obdobích a v jiných kulturách existovaly představy boha jako ženy či androgyna. Prozkoumejme tedy stručně některé z těchto pramenů.

10.2 BOHYNĚ A ČARODĚJNICE

Aštarta, Anat, Anáhitá, Ašera, Aštóret, Athtar a Au jsou jména, která zná dnes už jen málokdo a přitom před tisíci lety bylo těm, kteří je vyznávali, každé z nich důvěrně známé. Je to jen několik ukázek pojmenování Velké bohyně, známé též jako Královna nebes a Božská pramáti, v různých jazycích a dialektech. Archeologové objevili svědectví jejího kultu mezi pozůstatky kultur tak různorodých národů, jako byli starověcí Babylóňané a předkřesťanští Keltové, na místech tak odlehklých, jako je severní Irák a jižní Francie, a datující se až do doby 25 000 let př. n. l. (Carmody, 1989; Gadon, 1989; Stone, 1976). Např. na nalezištích, která se považují za „nejstarší obydlí na zemi vytvořená člověkem“, patřící aurignacským lovcům mamutů (starší doba kamenná), objevili archeologové kamenné, hliněné a kostěné figurky žen, o nichž se domnívají, že byly modlami „kultu velké matky“ (Stone, 1976, s. 13). Podobně i na nalezištích pozdějších kultur, jako byla kultura Catal Hüyük, která kolem r. 6000 př. n. l. osidlovala část dnešního Turecka, odkryli badatelé sochy žen zobrazených v různých životních stadiích a podobách, což je vedlo k závěru, že jedním z hlavních božstev byla bohyně, která byla spojována s tvořivostí, plodností, smrtí a regenerací (Carmody, 1989; Stone, 1976).

Při interpretacích archeologických nálezů musíme být ovšem opatrní, neboť tyto artefakty samy o sobě existenci rozšířených a zkvétajících kultů ženských božstev nedokazují. Je však důležité, že vypodobnění bohyň se hojně vyskytují na nalezištích po celém světě, zejména v některých z nejzachovalejších starých evropských jeskyň (Carmody, 1989).

Komentář 10.1

Představa boha

Jak vypadá bůh? Vaše odpověď na tuto otázku závisí do značné míry na tom, která kultura je ve vaší společnosti dominantní. Většina západních křesťanů a židů si Boha představuje jako muže bělocha. Představovat si ho v duchu jako černocho nebo ženu připadá některým pošetilé, některým heretické. Navzdory skutečnosti, že Ježíš pocházel ze Středního východu, takže měl pravděpodobně tmavou pleť, tmavé vlasy i oči, je ve Spojených státech a jiných západních společnostech přiznačně zobrazován jako běloch a často je i světlovlasý. Pokusy vykreslit ho jinak zpravidla narážejí na tvrdý odpor. Když např. v r. 1996 vyhlásil režisér jedné šest set let staré náboženské hry, inscenované v Kanadě, že roli Boha bude hrát žena, odsoudili to náboženští vůdci jako „pohanské“ (McDonald, 1996). Mnozí bělošští křesťané se vůči myšlence černošského Ježíše stavějí natolik nepřátelsky, že když v r. 1997 oznámilo Katolické středisko dramatických umění v New Jersey, že v každoroční velikonoční hře bude tentokrát hrát Ježíše černocho, dostalo záplavu stížností. Je ironií, že týž herec také právě vystupoval v sousedním divadle jako Lucifer. Uvedl, že proti tomu, aby hrál černocho dábla, nenamítal nikdo nic (McQuiston, 1997). V r. 1998 vyprovokovala hra „Corpus Christi“, která Ježíše vykresluje jako gaye, tolik nenávislných dopisů, že divadla instalovala detektory kovu k odhalení diváků, kteří s sebou měli zbraň (Brantley, 1998).

V mnohých afroamerických kostelech se však přesto setkáváme se sochami a portréty Ježíše jako černocho. Značný počet církevních vyznání také revidoval své modlitební knihy i posvátné texty, aby byly genderově neutrálnější, takže nyní hovoří o Bohu nejen jako o Otci, ale nazývají ho i „Všesvatým Stvořitelstvem“ a „Onou, jež přebývá uvnitř“ (McDonald, 1996). Některé ženy, které se začaly modlit k Bohu personifikovanému jako žena, uvádějí spoustu pozitivních psychologických účinků včetně silnějšího pocitu náboženské sounáležitosti a zvýšené sebedůvěry (McDonald, 1996; Saussy, 1991; Steinfels, 1994). Jak ale ukazuje následující tabulka, zůstává počet lidí, kteří si Boha představují jako ženu, stále nízký (Roof a Roof, 1984).

Genderově podmíněné podoby Boha

Otázka: Kterou z následujících podob si spojíte s Bohem?
(Můžete vybrat více než jednu.)

Podoba	procento dotázaných, kteří si Boha představují tímto způsobem
Pán	48,3
Otec	46,8
Soudce	36,5
Vykupitel	36,2
Stvořitel	29,5
Přítel	26,6
Král	20,6
Léčitel	8,3
Milénec	7,3
Osvoboditel	5,5
Matka	3,2
Partner	2,6

Pramen: National Opinion Research Center, *General Social Survey*, 1989, s. 156–159.

Bohyně, jež jsme zatím popsaly, byly spojovány s plodností a byly příznačně zývány jako matka. Badatelé, kteří studovali společnosti uctívající bohyni, upozornili na to, že tento kult je svědectvím, že tyto společnosti připisovaly mateřství vysokou hodnotu. Podle názoru odborníků se i ve společnostech, které uctívaly také mužská božstva, věřilo, že ženská božstva disponují stejnou, ba často i větší mocí než mužská božstva, a připisovaly se jim role a rysy jako moudrost a odvaha, jež byly teprve později klasifikovány jako maskulinní. „Předkřesťanští Keltové např. uctívali Cerridwen jako bohyni Inteligence a Vědění. Řecká Déméter a egyptská Isis byly zákonodárkyně, moudré rádkyně a vykonavatelky spravedlnosti. Egypt také uctíval Maat, bohyni Kosmického řádu, zatímco mezopotamská Ištar byla prorokyně, Paní, která vidí budoucnost, Duchovní rádkyně lidí“ (Carmody, 1989, s. 20). V Indii, Irsku a Sumeru se věřilo, že bohyně vynalezly abecedu, jazyk a písmo (Carmody, 1989).

Důkazů o uctívání bohyní je tedy spousta a jsou přesvědčivé, méně jasné však je, proč a jak je začala nahrazovat božstva mužská nebo otcovská. Ve snaze tuto změnu vysvětlit vycházejí někteří teoretici z faktorů, které možná daly původně vznik matriarchálním náboženstvím. O matriarchálních náboženstvích se předpokládá, že vznikla ze starosti prvních lidí o přežití stejně jako z jejich touhy vysvě-

lit neustálý koloběh života i fenomén smrti. V této souvislosti je významné, že první lidé nechápali vztah mezi sexuálním stykem a plozením dětí, a proto usuzovali, že tvořivými životními silami vládnou jen ženy samy. Ženy se proto těšily úctě nejen jako ploditelky příštích generací, ale i jako pramáti všeho lidstva. A navíc, poněvadž byly tedy za rodiče považovány pouze ženy, přejímaly děti jméno své matky a odvozovaly svou rodovou linii z matčiny strany. I když nás tito teoretici nabádají k obezřetnosti, abychom ono období neromantizovali a neglorifikovali jako zlatý matriarchální věk, existují důkazy o tom, že postavení žen bylo v těchto raných lidských společnostech vysoké (Gimbutas, 1989; Stone, 1976).

Badatelé spekulují, že matriarchální náboženství ztratila na své přitažlivosti v souvislosti s rostoucím porozuměním mužské roli při rozmnožování. Ozřejmilo se, že reprodukční proces by se bez pomoci muže neuskutečnil, a tak získalo postavení otce na významu. Jak se však hodnota mužské plodivé síly zvyšovala, upadalo postavení žen. Na ženy se začalo nahlížet jako na pouhé nositelky příštích generací a na pečovatelky, zatímco muži poskytli ono plodivé „sémě“, jež z nich učinilo skutečný zdroj života.

Jiné vysvětlení toho, jak patriarchální náboženství vytlačila matriarchální, vychází z postřehu, že náboženství soustředěná kolem kultu ženských božstev byla jen jedním z mnoha směrů náboženské orientace, k nimž se dávné společnosti hlásily. Vedle monoteistických matriarchálních tu byla i náboženství polyteistická, která uctívala mužská i ženská božstva, dále monoteistická náboženství uctívající mužské božstvo a dokonce i náboženství uctívající „posvátného androgyna“, božstvo, které bylo zároveň ženské i mužské (Carmody, 1989). Tvrdí se, že nahrazení většiny těchto náboženských tradic jedinou, která dává přednost uctívání jediného mužského božstva, byla snad důsledkem neustálých politických bitev mezi různými společnostmi – např. sporů o půdu nebo o právo vládnout i vojenských výbojů s cílem budování říše. Je navýsost pravděpodobné, že vítězové těchto bojů pak poraženým vnutili své vlastní standardy a tradice včetně náboženských (Christ, 1983; Gimbutas, 1989). Zastánci této teorie se domnívají, že kultury bohyní byly obvykle pacifistické, což je mohlo učinit zvláště zranitelným cílem agrese ze strany jiných společností (Carmody, 1989; Gimbutas, 1989).

Bez ohledu na to, jsou-li správné obě tyto teorie, anebo ani jedna z nich, je patrně významnější, že pokusy odstranit uctívání ženských božstev nebyly nikdy zcela úspěšné. Výzkum ukazuje, že v průběhu dějin různé skupiny a společnosti nepřestávaly vzdávat hold nejrůznějším ženským božstvům a duchům, třebaže byly

tvrdým pronásledováním stoupenci dominantní věrouky často nuceny provádět své rituály v tajnosti (Gimbutas, 1989). V období raného křesťanství se např. některé skupiny prohlašovaly za Kristovy učedníky a zapisovaly svá vlastní evangelia Kristova učení. Jedněmi z nich byly gnostické křesťanské sekty, jejichž náboženská praxe i věrouka byly bohaté na ženskou symboliku (Christ, 1983). Některé gnostické skupiny popisovaly Boha jako božskou Diádu: Prvotního Otce a Matku veškerenstva. Jiné hovořily o Duchu svatém jako o Matce nebo jako o Moudrosti, ženském elementu v Bohu. Ženy v gnostických sektách také zastávaly pozice autority; byly kazatelkami a prorokyněmi a dokonce i vysvěcenými kněžkami (Pagels, 1979). Jiné, patriarchálnější sekty, vedené těmi, již se nakonec prosadili jako církevní Otcové, však gnostiky potlačily a označily je za heretiky. I když badatelé zdůrazňují, že gnostikové nebyli prohlášeni za heretiky jen z toho důvodu, že přiznávali ženám vysoké postavení, praktickým důsledkem jejich potlačení bylo vyloučení větší části ženské symboliky a vedoucího postavení žen z vyznání, jež bylo později uznáno jako křesťanská církev (Christ, 1983).

Vědci také tvrdí, že pozůstatkem víry a tradic náboženství Velkých bohů bylo čarodějnictví (Ginzburg, 1991). Třebaže dnes spojuje většina lidí čarodějnictví se zlými čarými a uctíváním ďábla, naznačuje význam slova *čarodějnice* (čarodějka), „ta, která nahlíží čarovné děje“ (v angličtině *witch* – „wise one“, moudrá, žena mudrc) reálnější charakter této praxe. **Čarodějnictví** (čarodějství) zahrnuje jak přírodní praktiky, které mají náboženský význam, jako je lidové kouzelnictví a léčitelství, tak i znalost obdělávání půdy, keramiky, metalurgie a astrologie. Bylo obecně rozšířené u prvních zemědělců, jejichž přežití záviselo na dobré úrodě a zdravém dobytku. Vzhledem k tomu, že ženy byly odjakživa úzce spojovány s přírodou, plodností a zdravím, byly i čarodějky většinou ženy. Jejich pečlivé studium přírody „jim umožnilo ochočit si ovce a dobytek, vypěstovat pšenici a kukuřici z trávy a býlí, uhníst z bláta keramiku, vykovat kov ze skály i vysledovat pohyby měsíce, hvězd a slunce“ (Starhawk, 1979, s. 261). Je tedy přirozené, že právě tyto čarodějky stály v čele každoročních slavností setby a žní. Praktikovaly také lidové kouzelnictví a léčitelství, používaly byliny k léčení nemocných a ulevování od bolesti. Nepřekvapí tedy, že mnoho lidí vyhledávalo jejich pomoc a hledalo u nich útěchu (Ehrenreich a English, 1973; Reis, 1998; Starhawk, 1979).

Zdá se, že po nějaký čas čarodějství pokojně koexistovalo s etablovanými křesťanskými církvemi. Mnoho lidí se patrně rozhodlo dodržovat obojí tradice, existují i doklady o tom, že venkovští kněží byli někdy ostře káráni svými nadřízenými

mi za to, že se účastnili pravidelných „pohanských“ svátků (Starhawk, 1979). Je však zřejmé, že čarodějství představovalo pro církevní autority hrozbu. Carol Christ (1983, s. 93–94) vysvětluje:

„V kritických okamžicích životního cyklu posílali pro moudrou ženu ještě dříve než pro kněze; ona pomohla dítěti na svět, zatímco kněze zavolali až později, aby provedl křest. Ona byla první, koho zavolali, aby vyléčila nemoc nebo ošetřila umírajícího, kdežto kněz byl pozván, teprve až všechny ostatní léčebné metody selhaly, aby vykonal poslední obřady. Navíc, vyznala-li se moudrá žena v bylinách, které dokážou napomoci nebo zabránit početí nebo způsobit ztrátu plodu, měla moc nad během života, což jí jasně nadřazovalo moci kněze a podle oficiální teologie z ní dělalo sokyni samotného Boha. A pokud se ještě dovolávala pohanských božstev, z nichž některá byla pravděpodobně ženská, a při výkonu věštb nebo požehnání a zařikávání prováděla léčení a zažehnávala zlo, není těžké pochopit, proč ji nejmístná misogynní církev pronásledovala, neboť nemohla strpět konkurenční moc, zejména ne moc žen.“

Koncem 15. století církev skutečně oficiálně vyhlásila čarodějnicím válku. Dva dominikánští teologové, kteří byli pověřeni vyhnáním a pronásledováním čarodějek, Heinrich Kramer a Jakob Sprenger, aktivně šířili představu, že čarodějství je satanistický kult. Tvrdili, že ženy jsou k čarodějství náchylnější, protože jsou méně inteligentní, ovlivnitelnější a smilnější než muži (Christ, 1983).¹ Je tragické, že katolické i protestantské úřady ve své horlivosti zbavit svět čarodějek umocnily a zavraždily od 15. do 18. století mezi milionem a půl a devíti miliony lidí, z nichž 80 % byly ženy (Barstow, 1992; Nelson, 1979; Reis, 1998; Starhawk, 1979).²

Uctívání ženských božstev dnes přežívá v některých náboženských rituálech původních obyvatel Ameriky a Austrálie a v různých afrických společnostech, třebaže západní antropologie tyto praktiky běžně znehodnocuje a dává jim nálepkou „primitivní“ (Carmody, 1989). Dodejme však, že mnohé feministky tyto duchovní tradice soustředěné kolem ženského kultu ožívují nebo rozvíjejí jako součást svého úsilí, aby náboženství více odpovídalo ženské zkušenosti a více na ni reagovalo. Než se budeme zabývat feministickou spiritualitou, prozkoumejme nejprve tradiční učení o genderu, jak je zastávají přední patriarchální náboženství, která jsme uvedli na začátku této kapitoly.

10.3 TRADIČNÍ NÁBOŽENSKÁ UČENÍ O GENDERU

Snažíme-li se shrnout genderově podmíněná učení kterékoliv z oněch tří významných náboženských tradic, ihned se ocitáme před celou škálou problémů. I když mnohé církve a sekty sdílejí několik základních dogmat – např. všichni křesťané věří, že Ježíš byl boží syn –, často se zásadně liší, jde-li o specifitější principy a praktiky, a to včetně těch, které přisuzují ženám a mužům určité vymezené role. Např. Jižní baptistická církev, největší protestantské společenství ve Spojených státech, zaujímá konzervativní postoj ohledně vhodné role žen v náboženském a společenském životě. V r. 1998, kdy se Jižní baptistická církev poprvé v průběhu třiceti pěti let rozhodla vydat dodatek ke své věrouce, tento dodatek vyhlásil, že manželka by se manželovi měla „vládně podřídit“ a přijímat tak „Bohem danou odpovědnost ctít svého manžela a sloužit jako jeho „pomocnice““ (dle „Southern Baptists“, 1998, b. s.). Naproti tomu kvakerské ženy byly pro svůj společenský aktivismus a vedoucí role, které v minulosti ve svých náboženských společenstvích zastávaly, nazývány „matkami feminismu“ (Bacon, 1986). Přes tyto zřejmé rozdíly jsou členky obou skupin nepopíratelně křesťankami. Jak brzy uvidíme, jsou i pravidla určující chování mužů a žen u ortodoxních židů značně odlišná od těch, která zachovávají židé reformní.

Měli bychom mít také na zřeteli, že víra, názory a praxe jednotlivců, kteří se hlásí k členství v určité náboženské pospolitosti, jsou často velmi odlišné. Výzkum např. ukazuje, že je nepřesné předpokládat, že všichni katolíci reagují na oficiální učení své církve stejně; stejně jako ti, kteří se ztotožňují s jinými náboženskými tradicemi, jsou i oni heterogenní skupinou (Bohlen, 1995; Greeley, 1990; Princeton Religion Research Center, 1996; Steinfels, 1996).

Naše krátké pojednání v této kapitole je tedy zamýšleno pouze jako přehled základních postojů vůči mužům a ženám, jak jsou vyjádřeny v učení tří velmi rozšířených náboženských tradic. Nemůžeme se věnovat všem nuancím mezi mnoha sektami a církvemi, která se s určitou tradicí ztotožňují. Pokusíme se však v rámci každé z nich ukázat jistou názorovou škálu – postoje konzervativní, umírněné a liberální – s ohledem na tři hlavní témata: 1. model správného chování a rituály pro mužské a ženské věřící, 2. stanovená pravidla sexuality a 3. poměrné zastoupení a pozice mužů a žen jako církevních vůdců a autorit.

Další problém však vzniká při interpretaci posvátných textů a náboženských učení. Zjistíme, že táž pasáž posvátného textu se může přeložit nebo upravit tak, aby legitimizovala genderový útlak nebo propagovala genderovou rovnost. Jak uvádí

Virgínia Sapiro (1986, s. 191): „Tatáž bible je pro některé lidi důkazem, že ženy a muži jsou si rovni a že by měli plně přijmout vůdčí role v náboženské pospolitosti i ve společnosti, a pro jiné je zase důkazem, že ženy jsou méněcenné, pravidelně nečisté, nebezpečné a podřízené mužům.“ Tyto rozpory jsou významné především tehdy, uvádějí-li náboženští vůdci Písmo nebo jiné posvátné texty jako zdroj své autority a jako základ církevní doktríny. Proto musíme při hodnocení určitého náboženského učení a jeho oficiálního výkladu vzít v úvahu i alternativní interpretace posvátných písem, na nichž je podle církevních vůdců založeno. Tyto reinterpretace jsou často produktem feministického religiozního bádání.

Prozkoumejme tedy podle takto vymezeného způsobu genderově podmíněná učení judaismu, křesťanství a islámu.

10.3.1 Judaismus

Židovská historie pokrývá více než 3500 let. V průběhu většiny tohoto období byli židovské ženy a muži ovládnuti systémem nařízení (halacha), jež pro ně formuluje talmud. **Talmud**, sestavený patrně kolem roku 200 n. l., zahrnuje ústní interpretace Písma od starověkých rabínů a tvoří pro tradiční judaismus jádro náboženské autority. Jako reakci na měnící se společenské podmínky a politické otřesy jako vznik diaspory a nesčetná pronásledování však židovští vůdci židovské právo v průběhu let modifikovali a reinterpretovali. Jak tedy upozorňuje Paula Hyman (1979, s. 112): „Síla židovské tradice spočívá z velké části v její pružnosti a schopnosti reagovat průběžně na podněty a výzvy okolí, v němž jí bylo dáno žít“ (viz též Adler, 1998).

Současný judaismus je většinou kongregacionalistický. To znamená, že „veřejné rituály se provádějí v místních synagogách, jejichž církevní sbor vybral způsob uctívání a vybral určité židovské teologické interpretace jako nejvhodnější“ (Pratt, 1980, s. 207–208). Existují tři hlavní typy kongregací: ortodoxní, konzervativní a reformní.³ Ortodoxní židé, u nichž své pojednání začneme, nejpřísněji lpí na tradičním učení talmudu. Potom uvidíme, jak se liší učení a praxe konzervativní a reformní kongregace.

Ortodoxní muži a ženy mají podle židovského práva oddělená a velmi jasně definovaná práva a povinnosti. Ortodoxie vyžaduje, aby muži zachovávali a provozovali židovskou tradici prostřednictvím společných pobožností v rámci komunity a denních modliteb v určené časy, a zejména prostřednictvím náboženského studia. Badatelská i duchovní sféra byla tradičně vyhrazena mužům. Ženy se naopak z těchto náboženských povinností (*micvot*) vyjímají na základě toho, že plnění těch-

to povinností by se křížilo s jejich primárními rolemi manželek, matek a tvůrkyň domova. Ženy vládou domácí sféře, v níž pečují o potřeby svých manželů a dětí. A především díky domácí práci manželky má ortodoxní muž prostor provozovat náboženská studia a plnit své další *micvot*. Ženy musí také dohlížet na to, aby se jejich dětem, především synům, dostávalo náležité náboženské výchovy. Ortodoxní ženy mají své vlastní *micvot*, které plní a k nimž patří rozdělování chlebového těsta při přípravě na šabat, zapalování svíček o šabatu a svátcích, dohlížení na to, aby se dodržovala dietetická pravidla a pravidla cudnosti (*cnoit*) a čistoty ženského těla (Carmody, 1989; El-Or, 1993).

Je přiznačné, že většina ortodoxních Židů nechápe toto rozdělení rolí jako odsunutí žen do nerovného nebo méněcenného postavení. Ortodoxie spíše tvrdí, že zachováním morální čistoty svých domácností se ženy účastní jisté formy náboženského vyjádření, srovnatelného s vyjádřením mužským, a za to je v duchu tradice jejich manželé a děti ctí a uznávají (Kaufman, 1991). Kritici však namítají, že vyjmutí žen z náboženských povinností je ve svých důsledcích vylučuje z veřejného rituálu, „pravého srdce judaismu“, a tudíž i z plnohodnotné účasti na životě náboženské komunity (Onishi, 1997; Umansky, 1985; Webber, 1983). Nepřekvapí tedy, že ženám není povoleno vysvěcení na ortodoxní rabíny. Kromě toho, že jsou vyloučeny z určitých *micvot*, nesmějí ortodoxní ženy číst tóru při pobožnostech nebo v modlitebních skupinách. Žena nesmí řídit bohoslužbu a do tzv. *minjanu*, což je kворum potřebné ke konání bohoslužby, se mohou započítávat jen muži. Ženám není v ortodoxní synagoze povoleno zpívat; „starověcí rabíni považovali ženský hlas za profánní“ (Pratt, 1980, s. 211). *Mehica* zajišťuje, že muži a ženy sedí v synagogách odděleně; ortodoxní ženy jsou často usazovány v zadní části synagogy nebo na balkonech, toto uspořádání se však považuje vlastně za zlepšení oproti dřívější praxi, kdy byly ženy nuceny sedět za závěsem, v oddělené místnosti nebo dokonce vně budovy (Neuberger, 1983). V některých ortodoxních společenstvích dnes ženy a muži sedí prostě na opačných stranách synagogy.

Neortodoxní feminističtí Židé kritizují zejména pravidla, jimiž se v ortodoxní rodině řídí vztahy mezi mužem a ženou. Získat a zdědit majetek je dovoleno mužům i ženám, ale vdané ženy nesmějí během trvání manželství svůj majetek nikomu odkázat bez souhlasu manžela. Ženy nesmějí dát formální podnět k uzavření manželství, ale když už se vdají, mají od svého manžela právo na přiměřenou podporu (Webber, 1983). Nejvíce však ženy zřejmě znevýhodňují pravidla, která upravují rozvod a nový sňatek. V rámci ortodoxie je rozvod jednostranný: rozvést

se může jen muž se ženou, nikoli naopak. Žena může zahájit rozvodové řízení, obviní-li svého manžela před náboženským soudem z „manželských přestupků“, a tento soud pak může jejího muže donutit, aby jí udělil *get* (náboženský rozvod). Dokud jí však manžel tento *get* neudělí, není ortodoxní žena svobodná a nemůže se podle židovského práva znovu vdát, a to ani tehdy, pokud dosáhla civilního rozvodu.

Podobná omezení se týkají žen, jejichž manžel je „nezvěstný, pokládán za mrtvého“. Podle židovského práva se *aguna* („opuštěná žena“) nesmí znovu vdát, dokud někdo nedosvědčí, že její manžel skutečně zemřel. Podle židovského zákoníku musí být přísně vzato takový svědek muž a Žid, ale nezřídka se stávalo, zejména v době válek nebo pronásledování, že rabíni pravidla trochu přizpůsobili a „přijali svědectví v této záležitosti např. od žen, neplnoletých, otroků a nežidů“ (Neuberger, 1983, s. 136–137). Pokud ovšem žena nebyla schopna předložit aspoň nějaké svědectví, zůstávala v očích ortodoxních úřadů vdaná.

Přes tato omezení však židovský zákon přiznává právo na sexuální uspokojení v manželství jak mužům, tak ženám. Religionisté často kladou do protikladu vztah k sexualitě v judaismu, jež považují za pozitivnější, s negativnějším postojem křesťanství, ke kterému se brzy dostaneme. Jiní badatelé ale naopak tvrdí, že „právě v této oblasti je zdůrazněno druhořadé postavení žen v rámci judaismu“ a většinou jako příklad uvádějí předpisy pro oblékání a zásady rodinné čistoty. Od ortodoxních žen se např. očekává, že budou bez ohledu na počasí nosit dlouhé sukně, ponožky, rukávy pod loket, a pokud jsou vdané, klobouky nebo šátky na hlavu. Zásady rodinné čistoty zahrnují i pravidla tělesné čistoty, o kterých jsme se již zmínili a jež se točí kolem ženina menstruačního cyklu. Po dobu dvou týdnů je ortodoxní žena každý měsíc považována za nečistou. Čeho se během této doby *nidda* (menstruující žena) dotkne, je také nečisté. Musí proto být od mužů fyzicky oddělena a kontakt s ní je povolen teprve poté, co už sedm dní nemenstruuje a rituálně se očistila speciální koupelí *mikve* (Webber, 1983).

Ortodoxní vědecká obec a autority ospravedlňují pravidla oblékání a zásady čistoty spoustou důvodů: podporují např. cudnost, chrání bezpečí a zdraví žen, „oduševňují“ sexuální vztahy a pomáhají „obnovovat každý měsíc manželství prostřednictvím jistého druhu líbánek“ (Webber, 1983, s. 144). Méně sympatizující pozorovatelé je charakterizovali jako produkt strachu náboženských vůdců z ženské sexuality a nenávisti k ní. Může však znít překvapivě, když slyšíme, že to, co se neortodoxním a feministickým pozorovatelům může jevit jako represivní náboženské pravidlo, považuje mnoho ortodoxních židovských žen za svým způsobem

osvobozující. Kaufman (1991, s. 8) např. ve své fascinující studii o židovských ženách nové ortodoxie (neboli *ba'alot tešuva*) zjistila, že tyto ženy hodnotí zásady rodinné čistoty stejně jako ostatní halachické předpisy kladně, protože je tyto rituály „přivádějí do kontaktu s vlastním tělem, k vládě nad vlastní sexualitou a do postavení, v němž se cení tzv. ženské hodnoty péče, vzájemnosti, rodiny a mateřství“. Většina dotazovaných byly mladé, vzdělané ženy střední třídy s neortodoxním zázemím. Před svou konverzí k ortodoxii byly některé vdané, všechny však zažily to, co lze nazvat stinnou stránkou sexuální svobody: časté, náhodné, nezávazné sexuální vztahy s muži. Kaufman se od nich dozvěděla, že v ortodoxii znovu získaly vládu nad svou sexualitou, cítí se jako ženy a matky ve váženějším postavení a muži v jejich životě se k nim podle jejich slov chovají s větší úctou, jsou jim větší oporou a jsou oddanější společnému vztahu.

Některým čtenářkám budou ortodoxní ženy ze zmíněné studie (Kaufman 1991) jistě připadat jako feministky. Jedním z nejvýznačnějších zjištění bylo, že i když tyto ženy tvrdily, že feminismus odmítají jako protirodinný, způsob, jak popisovaly svůj ortodoxní styl života, měl hodně společného s mnohými hodnotami, k nimž se hlásí radikální feministky. Zajímavé jsou zejména autorčiny analýzy pohlavně odděleného života v ortodoxii a zvyku *mikve*, který ustavuje „společenství žen“ a rituály vytvářející „ženskou kulturu“. Kaufman říká jasně, že ženy, které se účastnily jejího výzkumu, rozhodně radikálními feministkami nebyly, její studie však zároveň upozorňuje na to, jak je důležité snažit se porozumět skupinovému chování a zkušenosti z úhlu pohledu členek této skupiny.

Oproti ženám ze zmíněné studie (Kaufman 1991) jsou některé ortodoxní Židovky, zejména ty, které mají vzdělání a studovaly tóru, s různými halachickými předpisy týkajícími se náboženské účasti žen méně spokojeny a snaží se je změnit. Většina těchto žen prohlašuje, že důvod, proč o změnu usilují, nemá nic společného s genderovou rovností ani s feminismem, ale spíše s osobní potřebou obohatit vlastní náboženské prožitky a prohloubit tak svou spiritualitu. Mezi změny poslední doby patří přítomnost žen právníček u ortodoxních náboženských soudů a žen působících v představenstvu ortodoxní synagogy. Některé ortodoxní ženy vytvořily výlučně ženské modlitební skupiny (*davening*), které i když nejsou *minjan* v pravém slova smyslu, dávají ženy dohromady, aby společně konaly bohoslužbu, zpívaly, četly tóru a rabínské komentáře a snažily se rozvíjet vlastní chápání těchto textů. Tyto skupiny se setkaly se silně negativní reakcí mnohých ortodoxních rabínů i jiných členů a členek kongregace. Ženské modlitební skupiny sice samy

o sobě porušením ortodoxního práva nejsou, ale veřejné čtení tóry ženami ano (Onishi, 1997). Někdy se na pokusy žen vykonávat modlitby stejně jako muži reagovalo i násilně. Např. v r. 1997, kdy se u příležitosti náboženského svátku *Šavuot* (Letnice) v Jeruzalémě pokusila skupina židovských žen, doprovázená židovskými muži, číst svitky tóry u Západní zdi, byly zasypány kameny a pytlí s exkrementy, poplívány a rozlícení ortodoxní muži na ně dokonce fyzicky zaútočili (Kraft, 1997). Jiné ženy, které se prostě jen pokusily u Zdi nářků modlit, byly také fyzicky napadeny, byly na ně házeny židle a lavice (Shapiro, 1997). Sekulárním ženám v Jeruzalémě, jejichž oblékání považují ortodoxní muži za necudné, se stává, že mají rozřezané pneumatiky, házejí na ně kameny a plivou na ně („Israel Orthodox Attack Skirts“, 1996). Jak upozorňuje Kaufman (1991, s. 68): „Nenarušitelnost židovského zákoníku zmenšuje možnosti žen ozvat se proti právnímu systému, který rozvinuli, definovali a průběžně třbili muži. Jestliže se navíc ženám nedostane povzbuzení a příležitostí studovat samy texty, od nichž se interpretace těchto pravidel odvozují, nemají šanci rozvinout ženskou autoritu nebo tato pravidla zpochybnit způsobem, jež by komunita přijala za autentický a legitimní“ (viz též Adler, 1998).

Existují však známky toho, že se některé ortodoxní kongregace, zejména ve Spojených státech, stávají genderově otevřenější. Dvě ortodoxní synagogy v New Yorku např. nedávno najaly ženy, aby rabínům pomáhaly jako placené praktikantky, což bylo dříve postavení vyhrazené mladíkům studujícím na rabíny. Ženy tedy vykonávají některé povinnosti rabína, ale jejich role zůstává značně omezená. Přesto mnozí ortodoxní vůdci najímání praktikantek kritizovali a varovali, že otevření většího počtu náboženských rolí ženám by mohlo v ortodoxním judaismu vést i k schizmatu (Goodstein, 1998).

Reformní judaismus stojí v ostrém kontrastu k ortodoxnímu judaismu. Reformní judaismus vznikl v polovině 19. století, aby učinil judaismus více „aktuálním“. Reformní judaismus odmítá autoritu talmudu i základní judaistickou myšlenku, že Bůh sešle Mesiáše, aby židy dovedl zpět do zaslíbené země (Johnstone, 1988). Spíše než na plnění rabínských zákonů se zaměřuje na význam vytváření osobního etického standardu. Charakteristickým znakem reformního judaismu je jeho důraz na genderovou rovnost. Potřebu rovných a integrovaných rolí žen a mužů rozpoznal reformní judaismus už v r. 1845 a na přelomu 19. a 20. století už učinil významné kroky na cestě k tomuto cíli (Neuberger, 1983). *Mehica* (oddělené sezení) bylo zrušeno, ženám bylo povoleno zpívat ve sborech synagog, začaly být započítávány do *minjanu*, dívky byly zahrnuty do náboženských vzdělávacích programů a kon-

firmovány společně s chlapci a z knihy modliteb byly vyňaty mnohé z očividně sexistických modliteb včetně každodenního díkůvzdání, v němž muži děkují Bohu, že je neučinil ženami. Reformní hnutí také zavedlo mnohé sociální služby a ustavilo vzdělávací organizace, v nichž ženy a muži pracovali společně. Ženy byly dokonce přijímány i do rabínského semináře, ovšem když se v r. 1922 žena poprvé pokoušela stát se reformní rabínkou, autority ji tvrdě odmítly (Briggs, 1987).

Rabínské vysvěcení reformní judaismus ženám umožnil teprve v r. 1972. Dnes je ve Spojených státech více než sto rabínek. Výroční shromáždění amerických rabínů reformního judaismu (*Reform Judaism's Central Conference of American Rabbis*) v r. 1990 navíc hlasovalo pro to, aby byli do rabinátu přijati sexuálně aktivní gayové a lesby (Goldman, 1990a), a v r. 1996 toto shromáždění hlasovalo pro podporu legalizace sňatků gayů a leseb („Rabbi Group“, 1996). I když rezoluce z r. 1996 stanovila, že pokud rabíni nebudou chtít, nebudou muset u těchto sňatků celebrovat, pozorovatelé uvádějí, že stále více reformních rabínů je ochotno u těchto obřadů celebrovat a uznávat je jako legitimní židovské sňatky.⁴

Třetí židovská církev, konzervativní judaismus, se cíleně ustavila jako rozvážená alternativa střední cesty mezi ortodoxií a reformním judaismem. Konzervativní judaismus vznikl ve Spojených státech v osmdesátých letech 19. století, ale členstvo získal až ve dvacátých a třicátých letech 20. století, neboť oslovil evropské židovské emigranty, kteří se „amerikanizovali“ a přáli si „modernizovat“ svou bohoslužbu (např. se modlit anglicky), ale nechtěli se vzdát všech svých náboženských tradic (Cummings, 1986; Martin, 1978). Je tedy pochopitelné, že konzervativní judaismus směřoval k rovnosti mezi pohlavími pomaleji než reformismus.

Zpočátku konzervativní judaismus povoloval ženám a mužům sedět během bohoslužby společně a podporoval ženy, aby se účastnily náboženského vzdělávání dětí, péče o synagogu a o její údržbu. Přesto však byly ženy vyloučeny z některých nejvýznamnějších součástí bohoslužby včetně zacházení s tórou a jejího čtení (Pratt, 1980; Umansky, 1985). V r. 1973 byly tyto zákazy zrušeny a v polovině osmdesátých let 20. století bylo ženám povoleno vstoupit do konzervativního rabinátu (Cummings, 1986; Umansky, 1985). Ještě významnější krok přišel v r. 1990, kdy vedení Shromáždění hlavních zpěváků synagogy (*Cantors Assembly*), profesní organizace čtyř set konzervativních židovských zpěváků, odhlasovalo přijímání žen. Tito zpěváci recitují liturgický zpěv jménem církevního společenství během náboženského obřadu, takže se jejich role v bohoslužbě považuje za podstatnější než role rabínů, jejichž úkolem je vyučovat a kázat (Goldman, 1990b).

Konzervativní judaismus však stále zakazuje vysvěcování leseb a gayů na rabíny. Konzervativní židovské autority vítají lesby a gaye jako individuální členy konzervativní církve, ale rozhodnutí, zda najmout homosexuály jako učitele nebo mentory mládeže, ponechávají na jednotlivých rabínech každé konzervativní synagogy.

Stejně jako v jiných náboženských kongregacích je i v rámci konzervativního a reformního judaismu mnoho věřících, kteří se identifikují s feminismem a kteří se snaží integrovat feministické hodnoty do své náboženské praxe. Židovští zastánci feminismu např. znovuobjevili biblické hrdinky mezi Izraelitkami a začali o nich učit ostatní. Sem patří mimo jiné Debora, jež nebyla jen vládkyní, soudkyní, kazatelkou a prorokyní, ale také vojenskou velitelkou, jež dovedla Izraelské k vítězství ve velké bitvě proti Kanaánským (Pogrebin, 1992). Židovští feministé a feministky revidují staré rituály a rozvíjejí nové, které zdůrazňují sdílené lidství a rovnou účast žen i mužů. Např. na znamení *paschy*, židovských Velikonoc, drží nyní ženy první slavnostní večeři, při níž vyprávějí nejen příběh Mojžíšův, o tom, jak vyvedl židy z Egypta, ale i příběh jeho sestry Mirjam, která mu zachránila život, když ho ukryla v rákosí. Některé ženy znovu oživily starobylý svátek *roš chodeš*, kterým se pravidelně slaví novoluní (McDonald, 1996). Důležité jsou i rituály, které posvěcují významná stadia v životě dívek, stejně jako se to děje u chlapců: např. oslava narození dcery se speciálním požehnáním, dávání dárků u příležitosti dívčina „vykoupení“ a oslava proměny z dítěte v ženu prostřednictvím *bat micva* (Carmony, 1989; Pogrebin, 1992).

K pojednání o feministických náboženských rituálech se vrátíme na konci této kapitoly. Nyní se však podívejme na genderově podmíněná učení dvou dalších velkých náboženských tradic: křesťanství a islámu.

10.3.2 Křesťanství

Když křesťanští církevní vůdci a teologové indikují správné role křesťanských žen a mužů, nezřídka se odvolávají na učení svatého Pavla. V jedné z často citovaných pasáží např. Pavel instruuje křesťanky z Efezu:

„V poddanosti Kristu se podřizujte jedni druhým: ženy svým mužům jako Pánu, protože muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou církve, těla, které spasil. Ale jako církev je podřízena Kristu, tak ženy mají být ve všem podřízeny svým mužům“ (List Efezským 5: 21–24).

Jinde zase Pavel vysvětluje, proč si ženy na náboženských shromážděních musejí zakrývat hlavu, ale muži nikoli:

„Muž si nemá zahalovat hlavu, protože je obrazem a odleskem slávy boží, kdežto žena je odleskem slávy mužovy. Vždyť muž není z ženy, nýbrž žena z muže. Muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale ženy pro muže“ (1. list Korintským 11: 7–9; poslední dva verše jsou patrně odkazem na příběh stvoření z knihy Genesis).

I když je sexismus v Pavlových spisech předmětem náruživých polemik, je snad přece méně podstatný než skutečnost, že tyto spisy opakovaně používali církevní Otcové a křesťanští teologové, aby legitimizovali a ještě dále propagovali podřízení žen. Jen si např. připomeňme doplněné věroučné dogma Jižní baptistické církve, jež jsme uvedli výše.

Existuje množství důkazů o tom, že v raných dobách křesťanského hnutí se na vedení podíleli muži i ženy. Muži i ženy působili jako misionáři a šířili „dobrou zvěst o spasení“. Ukrývali pronásledované, studovali a vykládali Písmo a prorokovali (Carmody, 1989; McNamara, 1998; Schussler Fiorenza, 1979). Sto let po vzniku církve však již fungovala pevná, výlučně mužská hierarchická struktura. Jako by byly někde cestou zapomenuty nebo přehlédnuty příklad a učení prvního vůdce, Ježíše. Feminističtí teologové a znalci bible zdůrazňují, že neexistuje jediný důkaz, že by Ježíš vystupoval v nějakém směru sexisticky. Naopak je spousta dokladů o tom, že odmítal sexistické normy společnosti, v níž žil, např. tím, že od mužů i od žen požadoval tytéž morální zásady a nesnižoval ženskou přirozenost ani ženské schopnosti. Naopak se zdá, že přistupoval k ženám stejně jako k mužům: jako k jedincům, kteří potřebují jeho pomoc, jako ke kolegyním a přítelkyním (Carmody, 1989; McNamara, 1996).

Důvod, proč se mužské církevní autority později rozhodly ženy z vedoucích rolí vyloučit, zůstává předmětem spekulací. Probrali jsme snahy potřit gnosticismus, které s tím mohly souviset. Následně prozkoumáme některé z pozdějších argumentů, které hovoří pro pokračování této tendence ženy vyloučit. Co je v tuto chvíli zřejmé, je důsledek volby církevních autorit: ženy byly v rámci křesťanství odkázány do postavení občanky druhé třídy, což v mnohých křesťanských církvích přetrvává dodnes.

V rámci křesťanské tradice jsou muži a ženy charakterizováni rozporuplně. Muži mají být racionální, autoritativní a mají si udržovat moc, přesto jejich vůle podle tohoto popisu ochabuje, jsou-li konfrontováni s ženským půvabem. Ženy jsou skutečně často zobrazovány jako svůdkyně – podle jednoho církevního Otce jako „brány děblův“ – a jsou příčinou mužova hříchu, stejně jako prý svedla Eva v Rajské zahradě k prvotnímu hříchu Adama. Křesťanství však vynáší pannu s čistým srdcem i tělem a také dobrou matku (tedy poslušnou, cudnou a dlouhodobě trpící). Oba tyto typy ztělesňuje Marie, matka Ježíšova, která má být pannou i matkou zároveň (McNamara, 1996).

Tyto představy naznačují tradiční učení křesťanské církve o sexualitě. V minulosti se o sexu hovořilo jako o činnosti, jíž by bylo lepší se pokud možno vyvarovat, pokud nešlo o plození potomstva. Mnozí považovali za lepší způsob života celibát. Například „Jan Zlatoustý, velmi vlivný východní církevní Otec, vybízel k pohlavní čistotě, protože manželství existuje jen kvůli plození, a svět už je zaplněn dost [psal kolem r. 382 n. l.], takže manželství má sklon působit jako ústupek hříchu“ (Carmody, 1989, s. 171). Podobně podle Augustina, vysoce vlivného otce západní církve, je sexuální styk prostředkem, jímž se prvotní hřích předává z generace na generaci. Protestantští reformátoři jako Martin Luther a Jan Kalvín byli ve svých názorech na sex umírněnější. Omezili sice sex na sezdané páry, ale přiznávali potřebu „léku na pohlavní touhu“ manželovi i manželce, varovali však před „předávkováním“ a svým stoupencům připomínali, že ženy mohou dojít spásy jedině skrze rození dětí (Carmody, 1989).

Křesťanská učení o sexualitě si i v současné době zachovávají smíšené prvky. Prakticky všechny sekty a církve se na nemanželský sex dívají nelibě, i když jednotlivé skupiny v rámci různých církví doporučují otevřenější diskusi o sexualitě. V r. 1992 vydala např. studijní skupina Evangelické luteránské církve v Americe zprávu „Církev a lidská sexualita: luteránský pohled“, v níž tato skupina nabádá církev, aby pečlivě zvážila, co tato studijní skupina nazývá „stvořeným dobrem“ sexuality. Podle očekávání podporuje manželství a závazné milostné vztahy, doporučuje, aby se mladí lidé zdrželi sexu, dokud nejsou připraveni navázat trvalý vztah, a odsuzuje cizoložství, promiskuitu, pornografii, sexuální zneužívání a mediální zneužívání sexuality. Zároveň však vyjadřuje názor, že masturbace je zdravá, že teen-ageři, kteří jsou sexuálně aktivní, by měli používat kondomy, a že církev by měla zvážit, zda by neměla podpořit závazné vztahy mezi jedinci téhož pohlaví tím, že jim požehná (Lewin, 1992b).

Podle některých pozorovatelů je zpráva luteránské studijní skupiny signálem, že se v představenstvech alespoň některých církví vyvíjejí pozitivnější postoje k sexualitě. Zpráva jako tato je samozřejmě významná především pro homosexuály, které křesťanství dlouho otevřeně odsuzovalo a pronásledovalo. Není však pravděpodobné, že by se odsuzování homosexuality z učení většiny křesťanských církví brzy vytratilo (Berliner, 1987; Heyward, 1987). Navzdory zprávě luteránské studijní skupiny z r. 1992 byla dvě luteránská společenství v San Francisku v r. 1996 vyloučena z církve, když přijala za faráře dva duchovní-gaye, čímž porušila církevní pravidla o zákazu vysvěcování homosexuálů, kteří nežijí v celibátu. Ze svých oblast-

ních náboženských organizací bylo vyloučeno i několik baptistických církví, protože uvítaly jako členy církve i homosexuály, aniž hlásaly, že homosexuální činnost je hříšná (Niebuhr, 1996a). Výroční shromáždění Spojené metodistické církve (*United Methodist Church*), druhého největšího protestantského vyznání ve Spojených státech, hlasovalo pro zachování oficiálního postoje, že homosexualita je s křesťanským učením neslučitelná (Niebuhr, 1996b). Jak probereme níže v této kapitole, některé fundamentalistické sekty dokonce vyzývají k zvýšeným represím proti homosexuálům.

Nedávné kroky některých církví však přesto napovídají o významném posunu. V r. 1988 hlasovala Spojená kanadská církev (*United Church of Canada*), největší protestantská církev v zemi, pro přijímání homosexuálních mužů a žen do řad svého duchovenstva a v r. 1996 rozhodlo představenstvo Episkopální církve, že gayové i lesby smějí být vysvěcováni jako faráři i biskupové (Niebuhr, 1996c). Duchovní některých protestantských církví jako Episkopální, Spojené metodistické a Luteránské jeví také větší ochotu udělovat homosexuálním párům požehnání při obřadech „svatého spojení“ (Niebuhr, 1998).

Ačkoliv několik protestantských církví se staví otevřeněji k přehodnocení svého oficiálního učení o sexualitě, katolická církev představuje vyznání, které ke změnám v této oblasti zůstává urputně odmítavé. Katolická církev v tomto ohledu vystupuje, dá se říci, jako jedno z nejkonzervativnějších vyznání. Nedávno svůj zásadní nesouhlas s homosexualitou znovu potvrdila a nazvala ji přímo závažným „zlořádem“. Třebaže katolická církev prohlašuje, že rodiče homosexuálů mají své děti milovat, tvrdí zároveň, že diskriminace homosexuálů v oblasti adopce a péstounské péče, vojenské služby a učitelského či instruktorského zaměstnání není nespravedlivá, a nařizuje svým biskupům, aby se aktivně stavěli na odpor jakýmkoli zákonům, které propagují veřejné přijímání homosexuality a homosexuálních vztahů (Steinfels, 1992; Williams, 1987; viz též však *Archdiocesan Gay/Lesbian Outreach*, 1986).

Katolická církev nejen odsuzuje homosexuální vztahy, ale nadále vyžaduje i celibát od svých duchovních a jeptišek a zakazuje používat umělou antikoncepci. Jej odpor vůči přerušení těhotenství je dobře známý, Vatikán vznesl námitky i proti umělé inseminaci a oplodnění *in vitro*, s odůvodněním, že „je právem každého člověka být počat a narodit se v manželství a z manželství“ (*The Congregation for the Doctrine of the Faith*, 1987, s. 703). Lékařský zákrok je přijatelný jedině tehdy, napomáhá-li „manželskému aktu“, ne když jej nahrazuje (viz např. Riding, 1992).

Katolická církev také pevně zachovává odmítavý postoj vůči vysvěcování žen na kněze; k tomu papež prohlásil, že tato otázka není otevřena debatě ani mezi věřícími (Cowell, 1994; Steinfels, 1995a). Církevní autority tvrdí, že kněží jednájí ve jménu Ježíše a představují jej i fyzicky; proto musejí být muži. Poukazují také na to, že Ježíš povolal za své učedníky dvanáct mužů, ne dvanáct žen ani dvanáct mužů a žen. Zastánci vysvěcování žen oponují tím, že ve skutečnosti byly mnohými Ježíšovými učednicemi ženy a že v rané křesťanské církvi zastávaly vedoucí role. V Epištolě k Římanům 16: 7 se např. o Junii hovoří jako o apoštole a Phoebe byla misionářka, která spolupracovala se svatým Pavlem (Hilkert, 1986; Schussler Fiorenza, 1983). Komise biblistů, kterou jmenoval papež před více než dvaceti lety, došla k závěru, že z Písma zákaz vysvěcování žen nijak nevyplývá (Steinfels, 1995a). Podle ankety uspořádané v r. 1995 listem *New York Times* podporuje ve Spojených státech vysvěcování žen na kněze 61 % katolíků (Steinfels, 1995a; viz též Bohlen, 1995).

Otázka vysvěcování žen na kněze je dnes v katolické církvi bezpochyby jednou z nejkontroverznějších. Pastorační role žen v katolické církvi se však rozmáhají, mnohdy jako důsledek vzrůstajícího nedostatku kněží. Mezi lety 1966 a 1993 se např. počet mužů v katolických seminářích snížil o 85 % a počet absolventů teologie v závěrečných stadiích přípravy na vysvěcení se snížil o 59 %. V r. 1994 nemělo více než 10 % z 20 000 katolických farností ve Spojených státech stálého duchovního a mnoho farností, zejména ve venkovských oblastech a chudých velkoměstských čtvrtích, si muselo vystačit s občasnými návštěvami „dojíždějícího“ kněze či kněze na „částečný úvazek“, který poskytoval svátosti (Eckholm, 1994). Stále větší počet katolických farností se tedy spoléhá na vedení žen. V r. 1994 vedli ve Spojených státech více než tři sta katolických farností bez stálého kněze „pastorační pracovníci“, z nichž bylo 75 % žen, laiček nebo jeptišek, které vykonávaly všechny povinnosti pastora s výjimkou poskytování svátostí (Eckholm, 1994; Wallace 1992). I ve farnostech, které mají kněze, je značná část denních pastoračních služeb, jako je poradenství, kázání a přijímání, provozována ženami laičkami a jeptiškami. Ženy v tomto postavení však uvádějí, že největší zdroj jejich pracovní nespokojenosti vyplývá ze striktních omezení, která jim ukládá církevní hierarchie, zejména církevní zákaz, aby tyto ženy prováděly rituály, jež provádějí mužští duchovní (Ebaugh, 1993; Eckholm, 1994; McNamara, 1996).

Od jeptišek se dříve očekávalo, že budou tichými a poslušnými pomocnicemi biskupů (McNamara, 1996; Weaver, 1995). Církevní sestry však zároveň hrály aktivní roli v sekulární společnosti, zejména v katolických školách a nemocnicích

(Briggs, 1987; Ebaugh, 1993; McNamara, 1996). Od poloviny šedesátých let 20. století počet žen, které vstupovaly do náboženských řádů, dramaticky poklesl, z větší části kvůli rozšiřování úlohy laiků v církvi, ale i v důsledku rostoucího feministického uvědomění. Dnes je ve Spojených státech jen něco málo přes 100 000 jeptišek a jejich průměrný věk je 66 let (Ebaugh, 1993). Ženy, které vstupují do řádů, jsou nyní, stejně jako muži vstupující do seminářů, v průměru starší než v předchozích desetiletích. Mnohé z těchto žen dosáhly odborné kariéry a bakalářských i magisterských diplomů, některé jsou i feministky, které podporují vysvěcování žen a protestují proti sexismu církve z nítra organizace samotné; k tomu se za okamžik vrátíme (Ebaugh, 1993; Steinfels, 1995b; Wallace, 1992; Weaver, 1995).

Na rozdíl od katolické církve téměř všechny protestantské církve dnes do svých pastoračních služeb ženy vysvěcují (Weaver, 1995). V r. 1989 vysvětila Episkopální církev svou první biskupku Barbaru C. Harris, a to i navzdory silné opozici některých episkopálních církevních vůdců. V r. 1996 vybrala Světová metodistická rada (*World Methodist Council*) Frances Alguire za svou první laickou vůdkyni. Počet farárek a žen duchovních od počátku sedmdesátých let pravidelně roste a počet žen přijatých do seminářů a bohosloveckých škol vzrostl z pouhých 10,2 % v r. 1972 na 31 % v r. 1992 (Bedell, 1993).

Ženy však při pastorační práci ve svých společenstvích a církvích stále čelí sexismu. Mohou zažít diskriminaci ve funkčním postupu, pastoračním postupu a odpovědnosti i diskriminaci platovou, a to i tehdy, když mají vyšší kvalifikaci a delší seminární výcvik než mnozí mužští pastoři (Briggs, 1987; Jacquet, 1988; Zoba a Lee, 1996). Tyto genderové nerovnosti vedly některé pozorovatele k tvrzení, že ženy duchovní ve svých církvích narážejí na „chrámový skleněný strop“. Třebaže některé ženy tímto stropem pronikají (viz např. Goldman, 1990c), většina zjišťuje, že tento strop je ještě silnější, neprůhlednější a neprostupnější než skleněný strop, na nějž narážejí ženy ve světských profesích (Goldman, 1992; viz kapitola 7).

Nerovnost, která v minulosti charakterizovala většinu křesťanských vyznání, nás nutí k zamyšlení nad tím, jak jsou církevní vůdcové schopni tuto diskriminaci sloučit se svým proklamovaným zájmem o sociální spravedlnost. I mnohé věřící to přimělo k otázkám po relevanci organizovaného křesťanství pro jejich vlastní život a pro současný svět (McDonald, 1996; Welch, 1985). Někteří proto dokonce opustili křesťanskou víru se vším všudy nebo aspoň přestali praktikovat své náboženství jakýmkoliv formálním způsobem (viz např. Hout a Greeley, 1987). Jak jsme však již poznamenali, jiní členové církve se rozhodli setrvat a pracovat

pro změnu z nítra svých náboženských institucí tím, že protestují proti církevnímu učení a „depatriarchalizují“ náboženský jazyk, symboly a rituál. Tato skupina samozřejmě zahrnuje i křesťanské feministky.

Jednou z nejvýznamnějších inovací křesťanského feminismu je ustavení **Ženského církevního hnutí** (*Women-Church movement*), koalice skupin feministických křesťanek, které jsou sice ekumenické, ale tvoří je převážně ženy římskokatolického vyznání. Ženské církevní hnutí předkládá feministickou kritiku tradičního křesťanství a s ní poskytuje členkám i alternativu, rituály a formy uctívání soustředěné kolem ženského principu (Anderson a Hopkins, 1991; Farrell, 1992; Hunt, 1991; McPhillips, 1994). Existují např. liturgie na oslavu první menstruace mladých žen i dalších přirozených stadií života ženy. Ženské církevní hnutí praktikuje stejně jako všechna náboženství kajičné rity a rity odpuštění, jeho členky se však modlí i za to, aby členové patriarchální církve lítovali svých hříchů, jichž se dopouštějí na ženách (Ruether, 1988).

K aspektům uctívání ženského principu dodejme, že Ženské církevní hnutí oslovuje mnohé křesťanské feministky i díky své nehierarchické struktuře a svému důrazu na identifikaci se všemi utlačovanými, kterým poskytuje službu v „učednictví sobě rovných“ (Farrell, 1992; Hunt, 1991; McPhillips, 1994; Ruether, 1988; Schussler Fiorenza, 1983). Toto hnutí však bylo kritizováno zevnitř za to, že v něm převažují bělošky ze středních tříd a že zatím nedokázalo integrovat náboženské formy uctívání preferované ženami jiné barvy pleti (Erikson, 1992; Hunt, 1991). Ženské církevní hnutí také zklamalo některé ze svých počátečních stoupenkyň tím, že na tradiční náboženské tradice a hierarchii nemělo tak silný vliv, v jaký doufaly (Erikson, 1992).

K tématu feministické spirituality se ještě za okamžik vrátíme. Nejdříve však proberme genderově podmíněné učení a praxi ještě jednoho světového náboženství, islámu.

10.3.4 Islám

Islám, což znamená podřízenost Alláhovi (Bohu), je po křesťanství druhým nejrozšířenějším náboženstvím na světě co do počtu členstva. Islám je však světové náboženství, které se šíří nejrychleji, každým rokem totiž přijímá 25 milionů nových členů (Marty a Appleby, 1992). Islám byl založen prorokem Muhammadem. Muhammad se narodil v Mekce (nyní hlavní město Saúdské Arábie), ale kolem r. 622 n. l. uprchl do Mediny. Tam kolem sebe shromáždil stoupence a předtím, než se v r. 630 vrátil do Mekky, aby ji dobyl, prosadil se jako mocný náboženský vůdce.

Alláh prý Muhammadovi během jeho života seslal četná zjevení, která Muhammad předal svým stoupencům v podobě pravidel chování. Ta jsou sebrána v **Koránu** (Qur'an), který muslimové přijímají doslova jako boží slovo. Učení Muhammada a jeho bezprostředních následovníků je zapsáno v *hadísech* (arabsky zpráva, pozn. překl.), které spolu s Koránem slouží jako základ islámského práva (*šari'a*). Tyto tři zdroje tvoří společně náboženský rámec, který řídí každý aspekt každodenního života muslimů včetně vzájemného chování mužů a žen. 80 % veršů Koránu je vlastně věnováno příkazům a zákazům týkajících se správných vztahů mezi pohlavími (Engineer, 1992; Haddad, 1985).

Je zřejmé, že islám vztahy mužů a žen radikálně změnil, zda k lepšímu, nebo k horšímu je však stále předmětem religionistických polemik. Zdá se, že v Muhammadově době koexistovalo více různých společenských a sexuálních uspořádání. Některé skupiny byly rozhodně patriarchální, nadřazovaly muže ženám (běžné byly vraždy novorozенých děvčátek) a dovolovaly mužům pořídit si tolik manželek, kolik si dokázali koupit nebo ukrást, a to bez ohledu na ženin souhlas nebo na mužovu schopnost se o ni postarat (Carmody, 1989). V jiných skupinách se však ženy těšily značné nezávislosti a praktikovaly polyandrii (měly víc než jednoho manžela). V 7. století však i mezi některými z těchto skupin, zejména mekskými, sílily tendence k odklonu od genderové rovnosti, neboť obchodní expanze rozšířila styky se severními společnostmi, jejichž náboženství (judaismus a křesťanství) byla již výrazně patriarchální. Někteří badatelé zastávají názor, že islám tento trend k patriarchátu upevnil, i když Muhammad zcela nezbavil ženy jejich práv (Ahmed, 1986; Engineer, 1992; Hekmat, 1997).

Muhammad prohlašoval, že souhlas ženy musí být získán před svatbou a že výkupné za nevěstu se nemá platit jejímu otci, ale jí samé. Uznával také manželská práva žen, jejich právo na vlastnictví šperků a výtěžků, právo požádat o rozvod a právo na dědictví (i když dědily o polovinu méně než mužští dědicové). Od žen se stejně jako od mužů očekávalo, že budou dodržovat pět pilířů islámu, což zahrnovalo mj. modlitbu pětkrát denně a půst v posvátném měsíci *ramadán*. Ženy se také účastnily obřadů v mešitách spolu s muži (Engineer, 1992; Hekmat, 1997).

Muhammad povoloval mužům mít více než jednu manželku do velkoryse limitovaného počtu čtyř, ovšem za předpokladu, že je uživí. Vraždy novorozенých děvčátek odsuzoval, dával však mužům bezpodmínečné opatrovnické právo vůči jejich dětem (u chlapců od dvou let, u děvčat od sedmi). Navíc, v rozporu s jednou pasáží v Koránu o tom, že ve středu všeho je spravedlnost a že všechny lid-

ské bytosti mají stejnou cenu, jiné verše prohlašují, že muži jsou „strážci“ žen a o „stupeň nad nimi“ (Ahmed, 1986, s. 678–679). Mezi povinnosti manželky patří být poslušná svého manžela (Higgins, 1985). Podle Koránu „mají muži ženy na starosti, protože Bůh učinil, aby jedni byli lepší než druzí, a protože ony užívají jejich bohatství“ [odkaz na to, že muži své ženy finančně podporují] (cit. podle Haddad, 1985, s. 294). Naneštěstí si Muhammadovi pokračovatelé vzali tato slova obzvláště k srdci a používali je jako ospravedlnění k popření mnohých práv, která prorok ženám přiznával, takže „po dvou až třech letech trvání islámu „dospěla izolace a degradace žen do rozměrů přesahujících vše známé z prvních desetiletí islámu““ (Ahmed, 1986, s. 690; viz též Hekmat, 1997).

Dnes mnozí islámští vůdci zastávají názor, že muži a ženy mají stejný status, i když okamžitě zdůrazňují, že tato rovnost nevyplývá ze sdílení týchž privilegií a zodpovědností, ale spíše z *komplementarity* jejich rolí. „Podle tohoto světónázoru jsou si muži a ženy před Bohem rovni, mají však poněkud rozdílné fyzické, duševní a citové vlastnosti, poněkud rozdílná pole zodpovědnosti v rodině a ve společnosti, a tudíž i poněkud rozdílná práva a výsady“ (Higgins, 1985, s. 491).

Dnes jsou v islámských společnostech muži nepopíratelnými hlavami říše posvátné i světské, a to včetně domácnosti. Jim patří veřejná sféra, kde řídí náboženské i světské záležitosti a osobují si jen s málo omezeními nejrůznější role. V ortodoxních islámských společnostech jsou ženy v zásadě uvězněny v soukromé sféře, doma, přičemž nerozhodují ani tam. Jejich povinností je sloužit manželovi, udržovat dům, porodit hodně dětí a vést je v duchu islámu. Muslimská žena „je nejen stvořena pro to, aby byla těhotná [podle jednoho islámského vůdce je „obálkou pro početí“], ale všechny její role jsou definovány vztahy k mužům v jejím životě“ (Haddad, 1985, s. 286). Před manželstvím je muslimská žena podřízena svému otci, bratrům a ostatním mužským příbuzným. Manželství za ni většinou dohodnou tito muži. Může být provdána třeba ve třinácti čtrnácti letech za muže, kterého nikdy neviděla nebo jej viděla jen krátce za přítomnosti svých mužských příbuzných, neboť islámské právo jakýkoli kontakt na veřejnosti mezi neprovdanými ženami a muži zakazuje (Kinzer, 1997).

Islámské právo sice ukládá mnohá omezení i chování mužů – nesmějí např. pít alkohol nebo hrát hazardní hry a musejí se vhodně oblékat, přesto však mají muži daleko více svobody než ženy. Protože se věří, že ženy mají vnitřní schopnost sexuálního vábení, přijímají se výjimečná opatření (aspoň podle západních standardů) ve snaze zabránit jim muže svádět. Nejznámějšími příklady jsou *parda* a *čádor*; parda

se vztahuje k praxi v tradičních islámských společnostech přísně omezovat přístup žen do veřejného života tím, že jsou zavřeny ve svých domovech a směřují se odvážit ven jedině ve výjimečných případech nebo z nezbytnosti.⁵ V některých islámských společnostech, např. v Saúdské Arábii, je ženám zakázáno, aby samy cestovaly, musí je doprovázet otec, bratr nebo blízký mužský příbuzný. Samy mohou cestovat pouze v případě, že mají od některého z uvedených písemné povolení, jež to dovozuje (Ahmed, 1882; Goodwin, 1994; Hekmat, 1997). Íránské ženy nesmějí jezdit na kole, chodit běhat nebo plavat s výjimkou míst, která jsou oficiálně schválena a oddělena podle pohlaví (Sciolino, 1997). Když se muslimská žena objeví na veřejnosti, musí být vhodně oblečena, tj. zahalena závojem a ve volném splývavém oděvu (*čádor*), který ji zakrývá od hlavy po špičky prstů. Původně se tato omezení týkala jen Muhammadových manželek, po jeho smrti však byla rozšířena na všechny muslimské ženy a tato praxe dnes stále funguje ve většině islámských společnostech (Ahmed, 1986; Haddad, 1985; Sciolino, 1997). Oficiální tresty za porušení pravidel oblékání mohou být velmi tvrdé. V Íránu se např. žena, která si řádně nezakryla hlavu a tělo, dříve musela podrobit až sedmdesáti čtyřem ranám bičem; dnes může být uvězněna na dobu od deseti dnů do dvou měsíců (Sciolino, 1997).⁶

Ve většině islámských společnostech, kromě těch nejtradičnějších, je však dnes samozřejmě mnoho žen, které chodí do školy nebo pracují mimo domov. Přesto je vyvíjeno maximální úsilí, aby se zajistilo, že se nebudou pohybovat ve společnostech příslušníků opačného pohlaví – že budou pro muže *de facto* neviditelné. Existují např. ženy lékařky, léčí však výhradně pacientky ženy, stejně jako učitelky zase učí jen studentky. Jestliže musí studentky učit muž, dělá to zpoza zástěny, za níž zajde dřív, než ženy vstoupí do třídy (Darrow, 1985; Higgins, 1985; Sciolino, 1997). V Saúdské Arábii mají všechny banky ženské přepážky, kde pracují jen ženy pokladní a úřednice a k nimž přistupuje jen ženská klientela (Goodwin, 1994). Ženy jsou také vyloučeny z mešit a z většiny náboženských rituálů, i když většina žen podniká pravidelné návštěvy svatých islámských svatých, kam sice muži směřují také, ale chodí tam zřídka (Goodwin, 1994; Mernissi, 1977).

Míra ortodoxie, kterou muslimové uplatňují, se liší podle země i sekty. Libanon a Malajsie jsou např. liberálnější než Saúdská Arábie a Írán a ty jsou zase liberálnější než Afghánistán a Alžírsko. Ani islámské země navíc nezůstaly nedotčeny feminismem, i když je to feminismus, který se rozvinul v kontextu hluboce ctěné náboženské víry a není odrazem feminismu západního (Crossette, 1996; Fernea, 1998; Mydans, 1996; Sciolino, 1997). Malé skupinky muslimských žen

začaly organizovat a rozvíjet plány, jak dosáhnout více práv a svobod včetně možnosti získat zaměstnání, práva studovat Korán v mešitě a zejména rovnoprávnějšího postavení v rodinném právu (Ahmed, 1992; Miller, 1992). Ve většině islámských společností může např. muž svou manželku zbít, aniž mu hrozí právní postih. V některých islámských společnostech se stále objevují i „vraždy cti“ (*honor killings*), kdy mužští příbuzní ukamenují nebo ubodají ženu, která svou rodinu zneuctila např. tím, že spáchala cizoložství, měla předmanželský sex nebo se jen na veřejnosti společensky stýkala s cizím mužem. Muslimské ženy obvykle právo požádat o rozvod nemají, třebaže jejich manželé se s nimi mohou rozvést prostě tak, že je zapudí, a otocům je pak po rozvodu většinou svěřeno výlučné opatrovnictví jejich dětí (Hekmat, 1997; Mydans, 1996; Sciolino, 1997).

Přes úsilí islámských feministek zlepšit postavení a možnosti žen znamenaly revoluce, k nimž v nedávných letech v několika islámských zemích došlo, pro mnohé z těchto zemí po krátkém období modernizace návrat k ortodoxní praxi. Je zajímavé, že i když některé ženy a muži, zejména mladí a s vyšším vzděláním, vyjádřili svou nespokojenost s obnovenou ortodoxií, většina obyvatelstva těchto zemí žádný výraznější odpor neprojevila. Mnoho žen si navíc obléklo závoj a *čádor* s ochotou, která mnohé západní pozorovatele zarazí. Ironií však je, že jejich motivace je zdá se mnohdy podobná té, která vedla židovské ženy ke konverzi k ortodoxnímu judaismu, jak o tom ve své studii, na niž jsme odkazovali výše, pojednává Kaufman (1991). Konkrétněji řečeno, muslimské ženy vysvětlují svou otevřenost vůči ortodoxii tím, že jim poskytuje institucionální ochranu. Zahalená žena je všemi uznávána jako nábožensky oddaná a pro muže nedotknutelná. Může se pohybovat bez obav, že by na ni někdo dotíral nebo ji obtěžoval; cítí se bezpečná (Ahmed, 1992; Crossette, 1998; El-Or, 1993; Miller, 1992).

Pro některé ženy je nošení závoje a *čádoru* zase politickou proklamací, vyjádřením nejen náboženské oddanosti, ale i nepřátelství, odporu a protestu proti utlačovatelským politickým režimům, sekularismu a západnímu imperialismu v jejich zemích (Afshar, 1993; Ahmed, 1992; Darrow, 1985; Kinzer, 1998). Pro tyto ženy není nepřitelem mužský útlak, ale spíše vnější síly, které hrozí zničením islámského způsobu života. Prostřednictvím své oddanosti islámu, již dosvědčují dodržováním islámských zákonů a zvyků, se některé muslimské ženy vidí v přední linii revoluce (Haddad, 1985; viz však též Gole, 1996).

Díky konzervativnímu zpolitizování islámu mají tedy v některých ohledech islámské ženy s ortodoxními židovkami a konzervativními americkými křesťankami

více společného, než by se na první pohled zdálo (Gerami, 1996). Každá z těchto skupin hledá útočiště v náboženském **fundamentalismu**, náboženské orientaci, která zavrhne sekulární modernitu a pokouší se obnovit tradiční spiritualitu selektivním vyzdvihováním dogmat, prvků věrouky a praktik z posvátné minulosti (Marty, 1992). Tyto skupiny mají svou určitou vizi, utvářenou náboženským krédem, jak by jejich společnost měla být strukturovaná a jaké jasně dané místo by v této struktuře měly zaujímat ženy. Židovský, křesťanský a islámský fundamentalismus integruje vlastní náboženskou víru do politické činnosti ve snaze učinit tuto vizi skutečností. Zamysleme se dále nad touto otázkou v rozpravě o politickém aktivismu dvou náboženských hnutí ve Spojených státech: křesťanského fundamentalismu, o němž se často hovoří jako o náboženské Nové pravici, a liberální teologie církví menšin, jež požadují odluku církve od státu.

10.4 NÁBOŽENSTVÍ, POLITIKA A SPOLEČENSKÁ ZMĚNA

Jak jsme poznamenali v závěru kapitoly 9, měly by církev a vláda ve Spojených státech aspoň teoreticky vytvářet oddělené sféry vlivu. Sociologové však již dávno poukázali na to, že ideologie odluky církve od státu je z větší části mýtus. V praxi jsou záležitosti státu a zájmy organizovaného náboženství těsně a spletně propojeny. Historici nám např. říkají, že křesťanští fundamentalisté nebo „evangelisté“, jak se někdy nazývají, byli aktivní v americké revoluci, v hnutí za zrušení otroctví, v kampani za reformu vězeňství koncem 18. století a v mnoha dalších politických záležitostech a sociálních reformách (Pohli, 1983).

I dnes zůstává evangelický proud politicky aktivní a vytváří tzv. náboženskou Novou pravici. Podle odhadů má náboženská Nová pravice více než čtyřicetimilionovou členskou základnu, což je sice jen malá část veškeré americké populace, ale přesto úctyhodný počet. Ještě významnější je, že tato skupina zaujala, jak sama uvádí, zásadní veřejné stanovisko k „otázkám rodiny“, jako jsou ženská práva včetně interrupce a reprodukční svobody, sexuální výchova a zejména práva homosexuálů. Podívejme se tedy stručně na toto náboženské/politické hnutí a jeho aktivity týkající se těchto otázek, které jsou i na předním místě feministického programu.

10.4.1 Křesťanský fundamentalismus a politika genderu a sexuální orientace

Fundamentalističtí křesťané vykládají bibli doslovně, berou ji jako skutečné boží slovo. Podle fundamentalistů bible neučí jen náboženskému dogmatu a morálním

zásadám, ale předkládá i přesný výklad historie a vědy (Ammerman, 1991). Pravý věřící bez pochybností přijímá, co je psáno v bibli, jako Pravdu (Marty a Appleby, 1992). Zároveň fundamentalističtí křesťané věří, že člověk může dosáhnout věčné spásy jedině tehdy, žije-li ve shodě s biblickým učením a rozvíjí tak osobní vztah s Ježíšem Kristem. Věří také, že mají zodpovědnost za „záchranu“ či „vysvobození“ ostatních šířením evangelia – to znamená horlivě kázat boží slovo prostřednictvím knih, televizního a rozhlasového vysílání, chození od domu k domu a dokonce i politického lobbování (Ammerman, 1991). Fundamentalistické církevní vedení vyzývá svá společenství, aby bojem proti erozi křesťanských hodnot v sekulárním světě působila jako „vojáci Kristovi“. Jádrem této eroze tvoří feminismus, hnutí za práva homosexuálů a jiná liberální politická a sociální hnutí (Klatch, 1988).

Nepřekvapí tedy, že fundamentalistické křesťanské církve spolu s jinými konzervativními křesťanskými skupinami, jako je zejména katolické hnutí Právo na život, byly a jsou v první linii politické opozice proti politickým opatřením a programům, které podporují zastánci feminismu. Agresivně i úspěšně např. lobbovaly proti Dodatku k Zákonu o rovných právech a stály v čele kampaní za odstranění feministických a jiných „závadných“ knih a materiálů ze školních knihoven a tříd. Od r. 1973 lobbují v Kongresu za Dodatek o lidském životě, který by zvrátil rozsudek v případě *Roe versus Wade* a znovu tak postavil přerušení těhotenství mimo zákon. Skupiny jako Operační záchranný tým, vedený duchovním Svobodných metodistů (*Free Methodists*) revedendem Philipem Benhamem, demonstrují před klinikami, kde se interrupce provádějí, obtěžují pacientky i lékařský personál těchto klinik a někdy dokonce používají i násilí, aby provádění interrupcí zabránily (viz kapitola 6). Hlavním terčem náboženské Nové pravice jsou gayové a lesby. V r. 1997 např. shromáždění Jižní baptistické církve vyhlásilo bojkot společnosti Walta Disneye kvůli údajně „protirodinné, progayovské“ linii a programům („Baptists' Boycott 'Pro-Gay' Disney“, 1997).⁷ Křesťanská koalice, založená televangelistou Patem Robertsonem, lobbovala v Kongresu za přijetí Zákona na ochranu manželství (viz kapitola 6) a nedávno se spojila se čtrnácti dalšími konzervativními skupinami, aby financovala kampaň „Pravda v lásce“, celostátní reklamní kampaň představující „bývalé“ homosexuály, kteří zažili hluboký náboženský přerod a „konvertovali“ k heterosexuality (Miller, 1998). Některé fundamentalistické skupiny vytvořily „úřad veřejných demonstrací“, aby šířily poselství, že „Bůh nenávidí teplouše“ (Carelli, 1997; viz též Risch, 1998).

Co je vlastně pravým důvodem otevřené nenávisti Nové pravice vůči feminizmu a právům gayů a leseb? Členstvo náboženské Nové pravice věří, že feministky, gayové a lesby i jiní „politických liberálové“ rozvracejí křesťanskou rodinu, protože propagují životní styl a hodnoty, které odporují „božímu plánu“ pro muže a ženy. Konkrétně to znamená, že manželství definují jako posvátný svazek, do něhož může vstoupit jedině muž a žena. Pevně lpějí na přesvědčení, že mužova role je žít a chránit svou rodinu. Např. jedna fundamentalistická křesťanská mužská skupina, Nositelé naděje (*Promise Keepers*), pořádá dvoudenní mítinky na sportovních stadionech a v arénách, kde řečníci kážou, modlí se a předzpěvují hymny, aby povzbudili muže k většímu úsilí být duchovními živiteli svých rodin. Ženy naproti tomu boží plán stavějí do soukromé sféry domova, kde mají pečovat o své manžely a děti; jako jsou muži podřízeni Bohu, tak jsou ženy podřízeny mužům (Klatch, 1988; „Southern Baptists“, 1998).

Náboženská Nová pravice prokázala, že je dobře organizovaná i přesvědčivá. Třebaže v osmdesátých letech u některých stoupců narušily důvěryhodnost církevních vůdců sexuální a finanční skandály, do nichž byli zapleteni, prochází náboženská Nová pravice v devadesátých letech novým oživením. Někteří pozorovatelé přičítají tento nárůst popularity mistrovství, s nímž fundamentalistické skupiny využívají médií a komunikačních technologií. Elektronická pošta, televizní a rozhlasové vysílání či používání internetu a webových stránek pomohlo vůdcům Nové pravice nejen šířit politický program, ale i získávat peníze. Zvýšil se i počet dětí přijatých do fundamentalistických křesťanských škol, těch je nyní přes 10 000, a fundamentalističtí křesťanští političtí kandidáti zvítězili asi ve 40 % volebních obvodů, ve kterých kandidovali (Ammerman, 1991; Marty a Appleby, 1992; Mydans, 1992). Ačkoliv jsou někteří analytici přesvědčeni, že síla i popularita Nové pravice jsou přeceňovány, většina zastánců feminizmu a aktivistů za práva homosexuálů reaguje na fundamentalistické křesťanské hnutí jako na silnou politickou hrozbu.

Náboženství v pojetí Nové pravice se snaží obrátit hodiny nazpátek nebo alespoň zachovat status quo, náboženství však může také inspirovat odpor proti útlaku a propagovat osvobozující sociální změny. Věnujme nyní ve stručnosti pozornost náboženství v tomto kontextu.

10.4.2 Církev minorit: odpor a osvobození

Náboženská Nová pravice se staví proti sociálním změnám a sociální rovnosti, pro rasové a etnické minority však byla církev v minulosti zdrojem inspirace a síly

v boji proti diskriminaci a za dosažení rovných práv a příležitostí. Z černošských církví např. povstali mnozí prominentní a vlivní političtí vůdci a sociální aktivisté jako zesnulý reverend Martin Luther King, jr., a reverend Leon Sullivan. Značný počet černošských politiků byli nejdříve duchovní v černošských kostelech: jmenujme jen reverenda Jesse Jacksona a bývalého člena Kongresu Williama Graye z Pensylvánie. V rámci černošské komunity se především černošské kostely staly organizačními centry, kde mohou jejich členové rozvíjet akční programy pro překonání rasového útlaku; program nenásilné občanské neposlušnosti a přímé akce reverenda Kinga jsou toho dokladem (Lincoln a Mamiya, 1990).

I před tím, než se ujal vedení reverend King, byly církve minorit středisky sociálního a politického aktivismu žen jiné barvy pleti než bílé. Jak jsme již uvedli, ženy např. tvořily a tvoří většinu členstva mnohých černošských církevních společenství (Gilkes, 1985; Grant, 1986). Jak doložila historička Evelyn Brooks Higginbotham (1993), byla činnost afroamerických církevních dlouho prostředkem péče o přežití jejich komunit: povzbuzovaly skupinové sebeuvědomění a organizovaly odpor proti útlaku. Hunt (1991) odkazuje na jejich „svatou neohroženost“ v roli náboženských činitelek v církevních společenstvích a Natividad (1992) dokonce přisuzuje současnou převahu afroamerických žen v politice ve srovnání s ostatními ženami jiné barvy pleti než bílé právě jejich dlouhodobé zkušenosti s vedoucí rolí v rámci komunity i církve (viz též Prestage, 1991).

Přes vysoký počet černošských žen v církvích, jejich účast na církevním životě a silnou podporu ze strany vlastních kongregací se tyto ženy setkávají se sexismem ze strany mužských černošských církevních vůdců, kteří se netají značným odporem k tomu, aby tyto ženy přejaly v církvi vedoucí role. „Nejčastěji se to projevuje tím, že ženám brání ve formálním získání úřadu duchovních, i když třeba tuto funkci ve skutečnosti již plní. Proto také v některých afroamerických Svatodušních církvích mají mužští duchovní titul ‚kazatel‘, zatímco ženské duchovní jsou nazývány ‚učitelkami‘, třebaže jejich úkoly bývají totožné“ (Briggs, 1987, s. 411; Grant, 1986; Lincoln a Mamiya, 1990). Farářky má méně než 5 % černošských kostelů. Černošky, které se jimi stanou, přitom dostanou svěřeny spíše malé nebo upadající kongregace než velké a vzkvétající. Je pozoruhodné, že příslušnice černošského duchovenstva, které dosáhly nejvyšších náboženských hodností, působily převážně v bělošských církevních společenstvích nebo v církvích, které založily ženy (Funk, 1996).

Zdá se však, že je černošské ženské duchovenstvo ohledně dalšího vývoje této situace v následujících několika desetiletích přece jen mírně optimistické. Kromě

jiného dnes více černošek uvádí, že se cítí povolány ke kariéře duchovních. Během první poloviny devadesátých let se počet černošek v seminářích téměř zdvojnásobil. Počet Afroameričanů přijatých do teologických škol však stále tvoří pouze 8 %, z čehož žen je pouze 25 %. Téměř polovina těchto studentek je navíc přijímána jen do dvouletých studijních programů. Počty ostatních lidí jiné barvy pleti než bílé jsou obdobné. Američané hispánského původu tvoří jen 2,6 % všech studujících teologických škol a Američané asijského původu tvoří 4,9 % (Bedell, 1993; Briggs, 1987; Funk, 1996).

Zdá se tedy, že zatímco církve minorit sloužily a slouží jako katalyzátory společenských akcí proti rasovému útlaku, tato jejich role se bohužel nerozšířila na problém genderové nerovnosti uvnitř společnosti nebo uvnitř církevních společenství samých (Grant, 1986). Tato nerovnost postavení přesto neoslabila pouto, které ženy jiné barvy pleti než bílé cítí ke svým církvím, ani jejich aktivismus v rámci těchto komunit. Ženy z církví minorit se naopak zdráhají označit své činnosti a zájmy za feministické, neboť obecně považují feminismus za hnutí bělošek ze středních tříd (Briggs, 1987; viz též kapitola 1). Feministické teoložky jiné barvy pleti než bílé se však přece připojily k bělošským feministickým teoložkám v kritice sexismu převládajících náboženských tradic a v úsilí tato náboženství depatriarchalizovat. Na závěr našeho pojednání si tedy některé jejich snahy přiblížme.

10.5 VÝZVA NÁBOŽENSKÉMU PATRIARCHÁTU: FEMINISTICKÁ SPIRITUALITA

Hovořit o **feministické spiritualitě** v singuláru nebo ji popisovat jako jednotné náboženské hnutí by bylo skutečně nepřesné, poněvadž v rámci tohoto pojmu je slyšet pluralita hlasů, které se hlásí k různým věroukám a které obhajují různé programy změny a obnovy. Přesto existují některá společná témata, jež feministické spiritualistky sdílejí. Nejvýznamnějším tématem, které prostupuje feministickou spiritualitu, je odmítnutí *dualismu* patriarchálních náboženství. To znamená, že hlavní patriarchální náboženské tradice oddělují Boha a svět, posvátné a profánní, ducha a tělo (nebo přírodu) a nahlíží na ně jako na navzájem odlišné. Lidské bytosti se pak pohybují v napětí mezi těmito polaritami. Podle feministek je „[dualistický model] modelem nadvlády, protože [rozděluje skutečnost] do dvou rovin, z nichž jedna je nadřazená a jedna podřízená“ (Christ a Plaskow, 1979, s. 5; Erikson, 1993). Feministky naproti tomu zdůrazňují jednotu ducha a přírody a za zdroj spirituality považují *zkušenost*. Zkušenost zahrnuje události život-

ního cyklu (např. první menstruaci, partnerské spojení nebo manželství, rodičovství, menopauzu atd.) a zároveň rozvíjí uvědomění jednotlivce, pokud jde o jeho zařazení do společenské struktury: učí jej rozpoznávat útlak a čelit mu, jednat tak, aby mu to přineslo vysvobození (Anderson a Hopkins, 1991; McPhillips, 1994; Ruether, 1988). Jedním z cílů feministické spirituality je *resakralizovat* (znovu učinit posvátnou) každodennost, kterou patriarchální náboženské tradice označují za profánní (McPhillips, 1994). V odpovědi na otázku, jak tento princip realizovat, se však feministické spiritualistky rozcházejí.

Některé mají pocit, že židovsko-křesťanská tradice a jiná patriarchální náboženství jsou natolik beznadějně protkány sexismem, že se rozhodly tato náboženství zcela opustit a obrátit se jiným směrem; některé k přírodě (viz Komentář 10.2 na straně 451), jiné znovu oživují praktiky čarodějek, další zase znovu objevují starobylé předbiblické tradice bohů. Tyto prastaré duchovní tradice se vlastně stávají natolik populárními, že turistický průmysl začal nabízet poutě k svatyním starých bohů a týdeník *Publisher's Weekly*, který monitoruje vydavatelský průmysl, uvádí, že knihy o ženské spiritualitě tvoří jeden z nejrychleji rostoucích segmentů trhu (McDonald, 1996).

Zatímco některé feministické spiritualistky se přiklánějí k naprostému rozchodu s muži a vším, co se s mužstvem ztotožňuje (např. Daly, 1978; 1984), mnohé další své tradice otevírají jak ženám, tak mužům, neboť vycházejí z toho, že patriarchální náboženství mohou utlačovat příslušníky obou pohlaví, mimo jiné prostřednictvím heterosexismu, rasismu a třídní předpojatosti. Z tohoto hlediska mohou základ feministické spirituality poskytnout právě zkušenosti žen; prosté nahrazení mužské náboženské nadřazenosti ženskou však nabízí malý potenciál k osvobození příslušníků kteréhokoliv pohlaví (Anderson a Hopkins, 1991; Erikson, 1992).

Komentář 10.2

Ekofeminismus

Ekofeminismus vznikl v sedmdesátých letech jako proud feminismu, který ctí především hodnoty, jež jeho zastánkyně považují za vrozené osobnostní rysy žen – zájem o druhé, péči, jemnost a těsné spojení žen s přírodou. Jak vysvětluje Irene Diamond (1992, s. 371), je to „etika a politika, jež vidí spojitost mezi nadvládou nad ženami a nadvládou nad přírodou“ (viz též Mies a Shiva, 1993). Ekofeminismus je duchovní hnutí založené na vztahu k zemi, které se velmi blíží symbolice a rituálu bohů. To není nijak překvapivé, neboť kult bohů, jak jsme již viděli, oslavoval mnohé stránky ženské tělesnosti, zejména však ženskou sexualitu